

AIX-MARSEILLE UNIVERSITÉ
École Doctorale Espaces, Cultures et Sociétés
Anthropologie sociale et culturelle

Thèse de doctorat
d'anthropologie sociale et culturelle

NICOLAS Hélène

LA FABRIQUE DES ÉPOUX

APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE ET HISTORIQUE
DU MARIAGE, DE LA CONJUGALITÉ
ET DU GENRE
(LIFOU, NOUVELLE-CALÉDONIE)

TOME I

Thèse dirigée par **DOUAIRE-MARSAUDON Françoise**,
Directrice de recherche émérite
Soutenue le 30 janvier 2012

Jury :

ATTANÉ Anne, Maître de Conférence

DORLIN Elsa, Professeur

HANDMAN Marie-Élisabeth, Maître de Conférence EHESS HDR

NAEPELS Michel, Directeur de Recherche

SAUMADE Frédéric, Professeur

À ma grand-mère maternelle,
Renée Lorgos

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je souhaite remercier tous les gens de Lifou, et surtout les anciens, qui m'ont aidée et qui ont cru dans mon travail. Leur présence et leur affection m'ont portée tout au long de cette thèse.

Je remercie tout particulièrement ma directrice de thèse, Françoise Douaire-Marsaudon, qui, depuis la maîtrise, a toujours posé un regard critique sur mon travail et m'a accordé sa confiance. Être dirigée par elle durant tant d'années a été une grande leçon d'anthropologie.

Je remercie ma mère, Michelle Péliesson et mon beau-père, Jean-Pierre Léraud, pour m'avoir supportée et soutenue dans mes projets, dans les moments joyeux comme dans les périodes difficiles. Ils ont été tous deux une grande source d'inspiration intellectuelle... et de nourritures terrestres. Merci aussi à ma sœur, Marie Nicolas, et à Natouma Ndiaye, pour leur confiance sans faille.

Merci à Wallysaun Wahetra Tetuanui, pour m'avoir accordé son amitié, si importante lors du travail de terrain, et m'avoir fait profiter de sa très grande intelligence, notamment de ses capacités à expliquer sa culture. 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 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 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.

Je ne pourrai remercier tous les gens de Lifou qui m'ont aidée, tant ils ont été nombreux. J'ai été accueillie par presque tous de manière merveilleuse, et beaucoup d'entre eux ont bien voulu partager un peu de leur savoir avec moi. Malgré le lourd passé colonial de mon pays d'origine, je n'ai pour ainsi dire jamais senti de racisme ou d'hostilité à mon égard ; cela a été une grande leçon d'humanité. Je ne citerai ici que 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, Pohnimëqatr, 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 ».

Un grand merci surtout à Denise Kacatr et aux associations des femmes religieuses et laïques, qui m'ont initiée à la compréhension des rapports de genre lifous, mais aussi qui m'ont ouvert les yeux, par effet miroir, sur la situation des rapports sociaux de sexe en France métropolitaine. C'est toujours une grande émotion lorsque je pense aux « vieilles » dames rencontrées dans ces associations, qui m'ont littéralement prise sous leur aile.

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 fortes avec mes proches de Lifou, liens qui, malgré la distance, ne se défont pas.

Mille mercis à toutes celles et ceux qui ont fourni une grande aide intellectuelle et logistique à ce travail : mon université, l'Université de Provence, mon laboratoire, le CREDO, et le GDRNC, groupe de recherche sur les enjeux sociaux contemporains en Nouvelle-Calédonie, qui m'ont nourrie intellectuellement et m'ont permis d'effectuer mes trois terrains de recherche. Merci particulièrement à M. Naepels et à C. Salomon, pour avoir suivi assidûment mes travaux. Merci aussi et surtout à Raphaël-Emmanuel Verhaeren, ami et chercheur en économie et en théologie, qui m'a donné le goût de la recherche et m'a aidée à mettre en œuvre mon très ancien désir de devenir ethnologue. Merci à mes amis, qui m'ont soutenue, et supportée (!) : Pauline, Céline, Morgane, Ben, Yanis, Paul, Fanny, Sabreen, Yeter, Laure, Stan et tous les autres... Enfin, merci à Joce Pougand, ma relectrice, pour son labeur, son soutien et sa gentillesse.

Il n'y a plus qu'une chose à dire, comme à la fin des discours lifous :
à vous tous, *Oleeeee* ! (merci !)

NOTES SUR L'ORTHOGRAPHE ET LA PRONONCIATION

L'orthographe utilisée pour les mots en drehu, langue de Lifou, est celle du dernier dictionnaire de drehu (orthographe officielle) :

Sam Drilë Léonard, 1995. *Dictionnaire drehu-français*, Coédition C.T.R.D.P. et C.P.R.D.P des Îles, Coll. Langues Canaques, n° 16, Nouméa, 238 p.

Dans les textes cités en référence, l'orthographe initiale est cependant conservée.

Les mots en drehu sont notés en italique. Les mots français utilisés localement, comme celui de « boucan » par exemple (qui signifie sorcellerie), sont notés entre guillemets. Des mots français utilisés localement qui recouvrent des sens différents de ceux du dictionnaire français, comme « sœurs » par exemple (ce qui signifie toutes les sœurs et cousines à tous les degrés), sont mis entre guillemets.

Dans la langue drehu,

le « c » se prononce « tch »,

le « e » se prononce « é », le « ë » se prononce « è »

le « h » est aspiré,

le « j » se prononce comme le « th » anglo-saxon »,

le « ö » se prononce « eu » de façon gutturale,

le « q » se prononce « rou »,

le « r » se prononce « j »,

le « u » se prononce « ou »

le « w » se prononce comme le « w » anglo-saxon,

le « x » se prononce « r »

le « z » se prononce comme le « th » anglo-saxon.

SOMMAIRE

TOME 1

Remerciements	3
Note sur l'orthographe et la prononciation	5
Sommaire	6

AVANT-PROPOS :

Le mariage de Boboti et Lila	17
------------------------------	----

INTRODUCTION GÉNÉRALE

28

PARTIE I : MARIAGE, GENRE ET POUVOIR

38

INTRODUCTION DE LA PARTIE I

39

CHAPITRE I : PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE

40

1/ Historique, problématique et objectifs	41
1.1/ Historique du choix de l'objet de recherche	41
1.2/ Problématique et principaux concepts	44
2/ Méthodologie	49
2.1/ La recherche de terrain	49
2.2/ Les sources écrites	59
2.3/ Les limites et les difficultés	61

CHAPITRE II : MARIAGE ET GENRE EN ANTHROPOLOGIE

64

1/ Mariage, alliance, parenté, une longue histoire	65
1.1/ Premières études anthropologiques sur le mariage, premiers questionnements autour des rapports entre les sexes	65
1.2/ Les approches fonctionnalistes et structuralistes, le lien conjugal oublié	69
1.3/ Critiques des perspectives classiques et définition du mariage	71
2/ Le mariage et les études de genre	76
2.1/ Le concept de genre	76

2.2/ Mariage, genre et pouvoir	79
2.3/ L'imbrication du genre dans d'autres systèmes de domination	86
Conclusion	92
CHAPITRE III : LE MARIAGE EN PAYS KANAK	93
1/ L'ethnologie et les missionnaires	94
1.1/ Le père Lambert et les mariages à Belep	94
1.2/ M. Leenhardt, le mariage et l'« harmonie d'ensemble entre les sexes »	96
1.3/ R. Charlemagne et les transformations du mariage	100
1.4/ P. Métais et le mariage comme « garant de l'équilibre social »	102
2/ Le mariage et les clans	107
2.1/ J. Guiart et les chefferies	107
2.2/ A. Bensa, l'alliance matrimoniale et les stratégies claniques	109
2.3/ I. Leblic et le dualisme matrimonial païci	110
3/ Les échanges cérémoniels de mariage	114
3.1/ M. Lenormand et F. Trolue et les transformations des rituels de mariage lifous	114
3.2/ E. Faugère, <i>L'Argent et la coutume</i>	117
3.3/ <i>Chroniques du pays kanak</i> : la diversité des mariages kanaks	121
4/ Genre et mariage : une problématique récente en anthropologie néo-calédonienne	126
4.1/ A. Paini et <i>Les Frontières de la différence</i>	126
4.2/ C. Salomon, C. Hamelin et l'antagonisme entre les sexes	127
Conclusion	132
CHAPITRE IV : INTRODUCTION À LA SOCIÉTÉ LIFOUE	134
1/ Lifou, une histoire des contacts	136
1.1/ Une île au carrefour des migrations entre Polynésie et Mélanésie	136
1.2/ Les explorateurs et les commerçants	138
1.3/ Une christianisation précoce	140
1.4/ Lifou dans l'histoire de la colonisation de la Nouvelle-Calédonie	144
1.5/ Un rapport spécifique aux éléments exogènes à la culture lifoue ?	149
2/ La société lifoue contemporaine	152

2.1/ Situation démographique, économique et instances politiques	152
2.2/ Les lignages, les clans et les chefferies	155
2.3/ Trois hiérarchies	160
2.4/ Deux valeurs centrales : le respect et l'humilité	162
2.5/ De nouvelles cartes	166
Conclusion	169
CONCLUSION DE LA PARTIE I	170
PARTIE II : LA SOCIALISATION À LA	171
CONJUGALITÉ	
INTRODUCTION DE LA PARTIE II	172
CHAPITRE V : LES CATÉGORIES DE SEXE ET LES	173
SYMBOLIQUES SEXUÉES À LIFOU	
1/ Les catégories de sexe	174
1.1/ Une bi-catégorisation des êtres humains (<i>atr</i>)	174
1.2/ Trois âges	175
2/ Les éléments associés à la distinction de sexe	177
2.1/ Le milieu végétal	177
2.2/ Les cases d'habitation et les cases cérémonielles	180
2.3/ Les objets	183
2.4/ Les chefferies et les clans	185
2.5/ Les divinités	187
Conclusion	190
CHAPITRE VI : ÊTRE MEMBRE D'UN CLAN ET DEVENIR	191
HOMME OU FEMME	
1/ L'inscription dans un clan et l'apprentissage de la parenté	192
1.1/ La conception et la naissance	192
1.2/ L'apprentissage du vocabulaire de parenté	196
1.3/ Adoption et ancrage social	203
1.4/ La fin de la vie d'enfant (<i>nekōnatr</i>)	205
2/ La socialisation sexuée au sein de la famille	208
2.1/ Les premières distinctions de sexe durant la vie des enfants	209

<i>(nekōnatr)</i>	
2.2/ Des filles « naturelles » et des garçons « fabriqués » ?	210
2.3/ L'évitement et la différenciation des tâches	212
3/ La socialisation sexuée à l'école	221
3.1/ Les internats non mixtes (1946-1974)	221
3.2/ Les collèges mixtes (1974-2011)	224
3.3/ Réussite scolaire des filles et socialisation contradictoire	226
Conclusion	230
CHAPITRE VII : LA VIE AMOUREUSE ET SEXUELLE	231
PRÉ-MARITALE	
1/ Sexualité et « vie de jeunesse »	232
1.1/ La sexualité des jeunes gens, de plus en plus acceptée	232
1.2/ Une conception violente des rapports sexuels et du caractère dangereux du sexe des femmes	234
2/ Sexualité tolérée, sexualité interdite	236
2.1/ Une sexualité pré-maritale en marge	236
2.2/ Les amours homosexuelles interdites	238
3/ Des relations pré-maritales violentes	240
3.1/ Des violences sexuelles dès l'enfance et dans la « vie de jeunesse »	240
3.2/ Les stratégies face aux violences	242
3.3/ Une socialisation à la vie conjugale	244
Conclusion	247
CHAPITRE VIII : LE CHOIX DES CONJOINTS	248
1/ Les prohibitions matrimoniales	249
1.1/ Les mariages interdits	249
1.2/ Les mariages à la limite de l'inceste	250
1.3/ Un mariage avec des cousins croisés classificatoires ?	252
2/ Les critères de préférence	256
2.1/ Les stratégies claniques	256
2.2/ Le caractère et la fécondité de la fille	261
2.3/ De nouveaux critères	262
3/ Qui choisit ?	264

3.1/ Le bougnat de rat, <i>itra aji</i>	264
3.2/ Les cas de refus des parents	266
3.3/ Les stratégies des jeunes gens	268
Conclusion	271
CHAPITRE IX : LE CONTRÔLE DES AÎNÉS	273
1/ La « vie de jeunesse »	275
1.1/ S’amuser	275
1.2/ Travailler	277
2/ Les moyens du contrôle	280
2.1/ La hiérarchie entre les « aînés » et les « jeunes »	280
2.2/ La bénédiction et la malédiction	281
2.3/ Un apprentissage lent des enjeux politiques	283
2.4/ La violence physique des « aînés »	285
2.5/ Le mariage comme passage obligatoire	286
2.6/ Le monopole des « aînés » sur l’économie, la politique et la filiation	288
3/ Les stratégies des jeunes gens et les retournements de la hiérarchie	291
3.1/ L’exil à Nouméa	291
3.2/ Les jeunes, la violence et l’alcool	292
3.3/ Négociier	294
3.4/ Un jour viendra...	295
Conclusion	297
CONCLUSION DE LA PARTIE II	298
TOME 2	
PARTIE III : LES RITUELS DE MARIAGE	303
INTRODUCTION DE LA PARTIE III	304
CHAPITRE X : LES ÉCHANGES CÉRÉMONIELS	306
1/ Les règles des échanges cérémoniels	307
1.1/ Les quatre temps des échanges cérémoniels à Lifou	307
1.2/ Les participants	310
1.3/ Ce qui est échangé	311

1.4/ La circulation des richesses (biens et argent)	315
1.5/ Créer, transformer et renforcer des relations	318
2/ Deux exemples d'échanges : le <i>qemëk</i> et le <i>iahni</i>	321
2.1/ Le <i>qemëk</i> , « coutume d'arrivée »	321
2.2/ Le <i>iahni</i> , « coutume d'au-revoir »	323
CHAPITRE XI : « RÉSERVER »	325
1/ La promesse de mariage	327
1.1/ La « réservation » (<i>ihujë</i>) "idéale"	327
1.2/ Des récits de « réservation » (<i>ihujë</i>)	329
1.3/ La « réservation » de Jacques	331
1.4/ Les principes de la « réservation »	337
2/ Le lignage en jeu	340
2.1/ Décisions et promesses	340
2.2/ Le jeu des rapports sociaux de sexe et d'âge dans ces unités de parenté	342
Conclusion	347
CHAPITRE XII : LES PRÉPARATIFS DU MARIAGE	348
1/ Prévenir son réseau de parenté et préparer les cérémonies	349
1.1/ Prévenir les parents et les alliés	349
1.2/ Les préparatifs en 2006 : études de cas	356
2/ Être unis au sein de la famille, du lignage et de la paroisse	368
2.1/ La solidarité	368
2.2/ Des tâches réparties selon le sexe, l'âge et le lien de parenté au marié	368
Conclusion	378
CHAPITRE XIII : LES DONNÉS DES FAMILLES ALLIÉES (<i>TRO</i>) ET LE RITE DE SÉPARATION (<i>IAHNI</i>)	380
1/ Les dons de <i>tro</i> : identifier et « réchauffer » son réseau d'alliés	381
1.1/ Les richesses et les paroles des alliés	381
1.2/ Financer les dons de <i>tro</i> et énoncer des savoirs : études de cas	390
2/ Les adieux (<i>iahni</i>) : rompre avec sa famille	403
2.1/ Les adieux à l'épouse	403

2.2/ Deux études de cas : les adieux (<i>iahni</i>) de Waiwewe et de Lila	406
3/ Alliances, investiture et rupture	409
3.1/ Chez le garçon : les relations avec les alliés	409
3.2/ Chez la fille : se rassembler pour dire adieu	418
3.3/ Dans les deux familles : transformer l'identité des époux	418
3.4/ Les dons et les paroles sous le contrôle des hommes mariés	420
Conclusion	425
CHAPITRE XIV : LES MARIAGES « COUTUMIERS », CIVILS ET RELIGIEUX	427
1/ Les rituels finaux	428
1.1/ L'intensification des rituels	428
1.2/ Se distinguer	446
2/ Faire des alliés	467
2.1/ Les relations entre les parentés et entre les époux	467
2.2/ Recevoir des dons	469
Conclusion	475
CHAPITRE XV : LE PRESTIGE DES CLANS	477
1/ L'ensemble du réseau de parenté réactivé	478
1.1/ La solidarité au sein de la famille, du lignage, de la paroisse et entre alliés	478
1.2/ Les époux et leurs parentés	478
1.3/ L'alliance	479
2/ Pourquoi tant d'énergie dans le mariage « coutumier » ?	480
2.1/ Réaffirmer les structures « coutumières » et « asseoir » le jeune homme	480
2.2/ Tisser des liens	480
2.3/ Valoriser chacun-e	481
2.4/ Unir des époux devant dieu	483
3/ Pourquoi de telles dépenses ?	485
3.1/ Le parcours des dons	485
3.2/ Dilapider les richesses	491
3.3/ Dépenser plus pour plus de prestige	494
3.4/ Stratégies permises, stratégies décriées	495

Conclusion	499
CHAPITRE XVI : UN RITE D’INSTITUTION DU SYSTÈME DE GENRE	500
1/ « Payer » la fille	501
1.1/ Des débats anthropologiques en regard des valeurs chrétiennes et occidentales	501
1.2/ À Lifou, qui échange et qui est échangé ?	503
1.3/ « Payer » (<i>nyithupën</i>), « acheter » (<i>itöna</i>), « donner » (<i>hamë</i>) l’épouse	504
1.4/ Un transfert de droits	507
1.5/ Le mari possède-t-il son épouse ?	508
2/ La définition des rôles sexués au sein de la parenté	511
2.1/ Les rites comme actes d’institution	511
2.2/ Le « don » des épouses	512
2.3/ L’institution de la répartition des tâches	513
2.4/ L’institution de la division sexuée du travail d’échange	513
2.5/ Les femmes reconnues et remerciées pour s’être sacrifiées	514
2.6/ L’alliance entre les hommes ?	515
Conclusion	518
CONCLUSION DE LA PARTIE III	520
PARTIE IV : LES TRANSFORMATIONS DU MARIAGE ET DE LA CONJUGALITÉ, UNE HISTOIRE COLONIALE (1842-2011)	523
INTRODUCTION DE LA PARTIE IV	524
CHAPITRE XVII : LE MARIAGE AU DÉBUT DE LA CHRISTIANISATION	526
1/ Des sources variées mais peu nombreuses	527
1.1/ Les sources orales	527
1.2/ Les sources écrites	529
2/ La société lifoue au moment de l’évangélisation	533
2.1/ Quelques traits marquants de la société lifoue	533

2.2/ Division sexuée des tâches et normes de sexualité	535
3/ Le mariage au moment de l'évangélisation	542
3.1/ Une cérémonie « simple »	543
3.2/ La « réservation » ou le rapt, points culminants du mariage ?	547
3.3/ Les interdits, les préférences et les stratégies dans le choix des conjoints	554
3.4/ Polygynie, maternité, séparations et lévirat	560
Conclusion	569
CHAPITRE XVIII : LES MISSIONNAIRES, FONDATEURS DU MARIAGE LIFOU ?	572
1/ Lifou, un succès missionnaire (1842-1900)	574
1.1/ Convertir et « civiliser », deux objectifs missionnaires	574
1.2/ Les transformations de la vie quotidienne des Lifous	576
2/ Les principes de la réforme du mariage et des « mœurs »	580
2.1/ La politique matrimoniale des missionnaires	581
2.2/ La politique de réforme des « mœurs » et de la vie conjugale	586
3/ La réforme du mariage sur l'île de Lifou	592
3.1/ Une réforme du mariage impulsée par les évangélistes polynésiens	592
3.2/ Une nouvelle forme de mariage dans une société transformée	601
4/ Le code Bula et les écoles, moyens de la réforme	603
4.1/ Le code Bula	603
4.2/ Les écoles et les internats non mixtes	605
Conclusion	610
CHAPITRE XIX : MARIAGE ET COLONISATION (1853-1946)	613
1/ Le régime de l'indigénat et les lois sur le mariage	615
1.1/ Lifou, une circonscription militaire (1864-1870)	615
1.2/ Le régime de l'indigénat : les chefs, les sujets et les femmes	621
1.3/ Des lois sur le mariage et les « mœurs »	626
2/ Le mariage et la conjugalité lifous (1930-1945)	635
2.1/ Des rites de mariage, proches de ceux d'aujourd'hui	635
2.2/ La relation conjugale, un « treillis » coutumier, religieux et administratif	644

Conclusion	647
CHAPITRE XX : LE PROCESSUS DE DÉCOLONISATION ET LA MONÉTARISATION CROISSANTE DES RITUELS DE MARIAGE (1946-2011)	649
1/ Un lent processus d'émancipation (1946-2011)	651
1.1/ La Nouvelle-Calédonie, un territoire encore français	651
1.2/ L'impact de la décolonisation progressive sur Lifou	652
2/ La montée en puissance des rites de mariage et leur mise en cause	657
2.1/ Des rituels de plus en plus somptueux	657
2.2/ Des rituels de plus en plus critiqués	663
3/ Les mesures des Églises, des chefferies et des pouvoirs publics	674
3.1/ Les Églises, toujours au cœur des réformes du mariage	674
3.2/ Les pratiques limitatives des chefferies	680
3.3/ Continuité et rupture de la législation du mariage civil	684
4/ Rompre avec les rituels de mariage	687
4.1/ Les mariages au sein des sectes	687
4.2/ Les mariages peu argentés	689
Conclusion	693
CHAPITRE XXI : LES TRANSFORMATIONS DE LA CONJUGALITÉ (1946-2011)	695
1/ Le processus de décolonisation et les conditions de vie des femmes et des « jeunes »	697
1.1/ Un accès facilité au salariat et aux études	697
1.2/ Une multiplication des normes de sexualité et de genre	698
1.3/ Une forte implication politique des femmes kanakes	700
2/ Choisir son conjoint	704
2.1/ L'avènement progressif d'une vie de couple pré-maritale	704
2.2/ L'amour conjugal, une nouvelle norme ?	712
3/ La relation conjugale, continuité et ruptures	716
3.1/ Le temps des grands-parents : les épouses « sous contrôle » (1946-1970)	716
3.2/ Les époux lors des révoltes indépendantistes : un monde en changement (1970-1990)	725

3.3/ Les jeunes époux : la diversification des relations conjugales	731
3.4/ De nouvelles formes de conjugalité, des débats et le <i>backlash</i>	740
Conclusion	759
CONCLUSION PARTIE IV	760
CONCLUSION GÉNÉRALE	764
BIBLIOGRAPHIE	773
FILMOGRAPHIE	815
ARCHIVES	816
ANNEXES	820
Annexe I : Guide d'entretien 1	821
Annexe II : Guide d'entretien 2	824
Annexe III : Guide d'entretien 3	826
Annexe IV : La parenté lifoue (tableau)	828
Annexe V : Terminologie de la parenté et de l'alliance (schéma)	850
Annexe VI : Cahier de <i>tro</i>	851

AVANT-PROPOS

LE MARIAGE DE BOBOTI ET LILA

Lors de mon second terrain de recherche anthropologique (2004) sur l'île de Lifou, aire kanake de la Nouvelle-Calédonie, Wako, une amie lifoue, m'a invitée à participer à un mariage. La complexité de la cérémonie, son opulence et l'émotion palpable qui s'en dégageait m'ont fascinée. La description que je propose ici est une retranscription des notes de terrain que j'avais alors prises¹. Invitons-nous au mariage de Boboti et de Lila.²

Samedi 23 août 2004

Mon amie Wako et moi partons pour le village de Luengöni, au domicile de la famille de Boboti, le futur marié. Arrivées là-bas, nous rejoignons une foule en train de s'activer à divers endroits du terrain : à vue d'œil, au moins 150 personnes. Au centre du terrain familial, un abri a été dressé et décoré.



Un abri cérémoniel, le *melekup*³

Assise sur des nattes, une assemblée écoute un homme qui présente des dons : ignames,

¹ Les conversations retranscrites n'ont pas été enregistrées. Cependant, dans mes notes de terrain, je tentais de retranscrire ces conversations au plus près de la manière dont elles s'étaient déroulées.

² Lors des descriptions de cérémonies, j'ai modifié les noms des participants et des lieux, afin de garder une certaine liberté dans la description : noter un élément hors norme ou un conflit peut nuire au prestige des familles, mis en scène lors des mariages.

³ Photographie de H. Nicolas, 2006. Les photographies ne correspondent pas aux mariages décrits, dans le même souci de conserver l'anonymat.

tissus, argent, provisions diverses (riz, sucre, boîtes de conserves...). Un peu plus loin sur la droite, une autre construction, faite elle aussi de bois et de tôle, décorée de tissus, de nattes tressées en feuilles de cocotier, de plantes et de fleurs, abrite d'immenses tables. Des jeunes filles et des jeunes hommes s'activent à les dresser. Derrière cette salle à manger, j'aperçois des baraquements d'où sortent de la fumée et des odeurs qui annoncent un repas en cours de préparation.

Les échanges cérémoniels

Je confie ma « coutume d'arrivée »¹ (*qemëk*) à Wako, qui trouve un homme pour me « remercier »². Cela effectué, Wako me dit qu'elle doit aller travailler. Elle m'accompagne jusqu'à l'abri central, le *melekup*, et m'installe auprès d'une femme âgée, Madeleine, que j'ai déjà rencontrée³. Autour de moi, il n'y a que des personnes âgées et quelques hommes d'une quarantaine d'années. Je cherche les futurs mariés, mais ne les vois pas. Madeleine, la femme de ma connaissance, me désigne un homme d'une trentaine d'années, recroquevillé dans un coin : c'est lui Boboti, le futur marié. Elle ajoute : « *Lila arrive demain avec sa famille* ».

Durant cette fin d'après-midi, des groupes composés d'hommes, de femmes et d'enfants arrivent, apportent des provisions et de coquettes sommes d'argent. En drehu (langue de Lifou) et en français, des hommes d'un certain âge (de plus de quarante ans) parlent à la foule, dans un silence plus ou moins respecté, donnent des liasses de billets, des mètres de tissu et montrent des tas d'ignames et de provisions.

Puis les groupes repartent. Qui sont ces gens ? « *Des clans qui ont un lien avec le garçon*, me dit Madeleine, *ils viennent aider* ». Ces groupes arrivent et repartent donc, apportant des quantités impressionnantes d'argent et de biens. J'ai du mal à comprendre comment circulent ces biens. L'un donne une petite somme, qui circule de main en main, un autre parle, mais ne garde pas l'argent, qui finit par disparaître je ne sais où. Un autre homme se lève, redonne de l'argent, puis le premier reprend la parole, donne encore de l'argent, un autre de son groupe parle, un membre de la famille du garçon donne de nouveau des billets ; bref, des paroles, de l'argent et des biens semblent circuler dans tous les sens.

¹ Les expressions locales françaises seront mises entre guillemets tout au long de cette thèse.

² Chaque fois que quelqu'un arrive dans un nouveau lieu ou dans une réunion, il apporte au moins de l'argent (environ 500 Fcfp) et/ou un morceau de tissu, pour faire son *qemëk* (*qe* : bouche ; *mëk* : yeux). On dit qu'il « montre son visage par ce geste ». L'arrivant accompagne ce don d'un petit discours, expliquant éventuellement les raisons de sa venue. L'hôte prend ce don et « remercie » l'arrivant par un discours d'accueil. Selon les situations, l'hôte peut à son tour redonner un don. Le don d'arrivée, désigné en français par l'expression « faire la coutume » ou « faire un geste » est une des bases de la politesse et un signe du respect de la culture lifoue. Lorsque l'on ne sait pas à qui l'on doit donner sa « coutume », on peut, comme je l'ai fait dans cet exemple, confier son don à une personne de sa connaissance, qui ira, elle, trouver quelqu'un en position de recevoir ce don et de « remercier le geste » (faire un discours de bienvenue).

³ Lors des mariages, j'ai souvent retrouvé des personnes de ma connaissance, rencontrées lors de mon travail en 2003 sur les associations de femmes.



Un homme présente sa « coutume d'arrivée » (*qëmek*), composée de tissu et d'argent sous l'abri cérémoniel (*melekup*)¹

En fin d'après-midi, alors qu'un groupe arrive, la tension et l'émotion montent. « *C'est la sœur de Boboti* » m'informe Madeleine, face à ce groupe de quarante personnes. Ils effectuent une danse, dans une ambiance chaleureuse. Des femmes et des hommes sortis des cuisines viennent déployer des tissus qu'ils déposent sur les épaules des membres du groupe arrivé. Peu avant les danses, ce groupe a déchargé une montagne de provisions devant l'abri. Je m'attends alors à ce que la sœur de Boboti parle, mais c'est un homme qui prend la parole. Madeleine m'explique : « *C'est son mari. Regarde, la sœur de Boboti, Wazidra, c'est la femme qui pleure là.* »

Je lui demande :

_ « *Elle ne parle pas ?* »

_ « *Non, ce sont les hommes, les vieux, qui prennent la parole, les femmes nous on ne parle pas.* »

_ « *Pourquoi elle pleure ?* »

_ « *Elle est émue de revenir chez elle.* »

Madeleine me fait signe de me taire car les discours commencent. À la fin de l'échange réalisé avec le groupe de « la sœur de Boboti », les vieilles personnes se mettent à tousser, à se racler la gorge.

¹ Photographie de H. Nicolas, 2006. Les photographies ne correspondent pas au mariage décrit, afin de garder l'anonymat des protagonistes.

Puis, il est temps de passer à table. Le pasteur fait un discours et une dame fort âgée prend la parole. Elle parle cependant à genoux, à voix basse, la tête baissée. Elle commence une prière, que tous reprennent.

Les coulisses du mariage

Nous passons à table, et là encore, des discours accompagnés d'échanges de billets s'effectuent. Je suis placée aux côtés des « vieilles » (*qatr fõe*), tandis que des filles de mon âge servent un repas très copieux. Après le repas, je retrouve enfin Wako, mon amie, et lui demande si je peux l'aider. Elle me présente alors à une jeune femme, Julie, trente deux ans, qui tout d'abord refuse mon aide, puis accepte¹. Me voilà avec les « filles » et les « garçons » d'environ douze à vingt cinq ans, en train de débarrasser la table et de faire la vaisselle. Julie donne des ordres aux uns et aux autres : elle m'explique qu'elle est la « chef de travail » des « jeunes », parce qu'elle est l'aînée de ceux qui ne sont pas mariés². Ici, l'ambiance est bien plus détendue. Alors que le reste des travaux semble réparti strictement entre hommes et femmes, nous les filles, travaillons ici avec les jeunes garçons. Excepté le « grattage des cocos » (extraire la pulpe de la noix de coco afin de la presser pour obtenir la crème) : cette tâche est dévolue aux jeunes garçons pubères mais à priori vierges³.

Une fois la vaisselle de ce service terminée, je réalise qu'une autre amie, Wallysaun, se trouve près des marmites, en train de préparer les plats de légumes, cuits sur de grands feux de bois. Elle m'explique que c'est la tâche des femmes mariées aux hommes de ce clan :

« Cuire auprès des marmites, du matin au soir ! Ça fait une semaine qu'on fait ça, et il reste encore trois jours de travail au moins ! »

Malgré ce dur labeur, les plaisanteries fusent, moins candides que celles du groupe des jeunes filles et garçons. Parfois suffisamment sonores pour que les jeunes hommes mariés, en train de cuire la viande à côté, entendent et y répondent. Wallysaun me dit qu'ils plaisantent de cette manière ensemble parce qu'ils sont « *fõe* », c'est-à-dire époux. Pourtant, son mari est absent.

« Les frères et cousins de nos maris, on les appelle « maris » eux aussi, mais on n'est pas..., tu vois ! Mais on plaisante. »⁴

¹ En tant qu'étrangère, j'ai le droit d'être à la place d'honneur, assise auprès des personnes âgées sous l'abri cérémoniel.

² À Lifou, comme nous le verrons en détail dans le chapitre V, les personnes non mariées sont appelées en drehu *jajiny* et *trahmany* et en français « filles » et « garçons », quel que soit leur âge.

³ Selon M. Lepoutre, il existe une correspondance entre le lait de coco et le sperme des jeunes hommes, encore non pollué par des rapports sexuels. À noter que les femmes ayant leurs règles ne peuvent préparer le bougnat sous peine de faire tourner le lait de coco. Nous verrons dans la partie deux que le sexe féminin et ses substances sont perçus comme polluants, dangereux pour les hommes. Lepoutre 1997 : p. 161-162.

⁴ Wallysaun cherche à dire par là qu'ils n'ont pas le droit d'avoir des rapports sexuels (c'est un interdit très fort), mais ils ont par ailleurs un comportement proche de celui attendu entre époux. Les formules elliptiques sont souvent utilisées

Je comprends alors que le groupe des « jeunes », c'est-à-dire des non-mariés, est composé de frères et de sœurs classificatoires (tous les cousins et cousines s'appellent de la manière dont ils appellent leurs frères et sœurs). En présence d'un germain du sexe opposé, tout mot ou attitude à caractère sexuel est interdit. Cependant, entre époux classificatoires, les relations sont beaucoup plus libres : les plaisanteries, y compris à caractère sexuel, sont permises (même si l'adultère est strictement interdit).

Alors que j'aide Wallysaun à préparer les « bougnats »¹ qui cuiront dans la nuit pour le lendemain, jour du mariage dit « coutumier », une femme arrive dans l'abri cuisine, et fait un discours, debout, tout en donnant des boissons fraîches, des biscuits apéritifs, de l'argent, des tissus. Une femme la remercie en lui faisant un discours. Alors que Madeleine m'avait dit que les femmes n'ont « *pas le droit de parler* », voici encore une femme qui parle lors d'un échange en public !

Puis nous attaquons les provisions. Les jeunes hommes mariés nous convainquent de prendre l'argent pour aller acheter des boissons. Wallysaun négocie pour que soit acheté autre chose que des bières, pour les femmes : « *Nous, on ne boit pas !* ». Julie me propose de venir au magasin avec elle et nous partons en voiture, accompagnées de deux jeunes hommes. Nous retrouvons là-bas quelques personnes du mariage, en train de faire des emplettes, notamment d'acheter de l'alcool. Julie aborde l'un de ces « papas » (hommes de son clan de la génération de son père) venu de Nouméa pour le mariage, et lui demande une petite somme. Il la lui donne en lui recommandant de ne pas acheter d'alcool. Elle le fait pourtant et cache la bouteille dans son sac, en me disant qu'il n'y a pas que les garçons qui ont le droit de s'amuser. Sur le chemin du retour, elle demande à ce qu'on s'arrête chez une de ses tantes pour lui demander des feuilles de bananier destinées aux bougnats. Les hommes et moi-même ne descendons pas de la voiture : nous n'avons pas fait notre « coutume d'arrivée », nous ne rentrons donc pas chez elle.

De retour au mariage, je travaille alternativement avec les femmes à la cuisine et avec les « jeunes » au service. Les derniers dons appelés *tro*, ceux que je voyais sous l'abri cérémoniel, sont terminés et nous servons à manger jusque tard dans la nuit. Puis, nous allons nous coucher dans les cases, *uma meköl* (maison pour dormir), du clan, réservées à l'hébergement des travailleurs et des invités du mariage.

Dimanche 24 août 2004

Le jour du mariage coutumier

dans les discussions et les entretiens.

¹ Le « bougnat » est un plat traditionnel kanak composé de tubercules et de viande cuits dans du lait de coco, le tout entouré de feuilles de bananier, dans un four enterré.

Dès quatre heures du matin, Julie a relancé les feux de bois, afin de servir le thé aux « vieux », puis aux travailleurs du jour, levés tôt pour préparer les repas. De leur côté, des hommes ont fait chauffer des pierres pour les fours enterrés destinés à cuire les « bougnats ». Je cherche Wako. Je réalise alors que dans un des bâtiments en béton, d'autres femmes mariées préparent à manger.

« *Nous c'est les sœurs,* » me dit Wako, « *on est nées dans le clan ici, mais on a été données à d'autres clans. Nous, on ne fait pas la bouffe tout le temps comme nos belles-sœurs, on vient donner la main avant si on a du cœur, mais c'est les derniers jours, nous on fait les hors-d'œuvre et les gâteaux. Nous, on fait joli !* »

Leurs maris, apparemment déjà éprouvés par les retrouvailles avec leurs beaux-frères, préparent au dehors les crustacés pour les hors-d'œuvre¹. Tout le monde attend l'arrivée du « *lapa i föe* », que l'on nomme en français le « clan de la femme ». Des gens décorent les alentours de l'abri où se déroulent les échanges cérémoniels. Ils font des « arcs de triomphe » avec des guirlandes et des branches. Wako me conseille de manger, parce qu'« *on ne sait jamais à quelle heure on va passer à table !* ».

Enfin, des voitures arrivent et près de deux cents personnes se groupent à l'entrée du terrain. La foule avance en chantant. Un homme se détache du groupe avec un bouquet de fleurs auquel sont accrochés des billets. C'est le *qemëk*, la « coutume d'arrivée » du « clan de la femme ». Pour l'occasion, la famille du futur époux a branché une sono et les discours se font au micro. Un délégué du « clan de l'homme » (*lapa i trahmany*) avance aussi avec un bouquet de fleurs tressées en feuilles de pandanus, où sont accrochés également des billets². Ils échangent des discours. Les groupes forment ensuite un cercle : les danses et jeux de théâtre s'enchaînent. Sur les musiques de kaneka à la mode, les filles du « clan de la femme » font des chorégraphies³. Les garçons, eux, lancent un jeu théâtral sur une histoire traditionnelle. Du côté de la famille du garçon, deux danses sur du kaneka se succèdent. Les beaux-frères ont concocté une petite pièce théâtrale humoristique qui finit par une danse, un *cap*⁴.

¹ Les beaux-frères d'un homme se doivent de l'accueillir chaleureusement, parfois avec de l'alcool.

² Le pandanus est une plante dont les feuilles sont utilisées pour les plus beaux tressages.

³ Le kaneka est une forme musicale dans laquelle les Kanaks ont mêlé les rythmes et les sonorités des musiques traditionnelles et du reggae.

⁴ Le *cap* est une danse mixte très rythmée.



Pièce de théâtre humoristique préparée par les jeunes hommes.
Des personnes viennent déposer des billets en dansant sur les bons acteurs¹.

Les hommes et les femmes mariés des deux clans exécutent ensemble cette danse quelque peu endiablée. L'ambiance est à la joie et à la rigolade. Mais au fait, où est la mariée ?

Elle n'est pas habillée de manière particulière. Lorsque les danses et les jeux sont finis, une ligne d'une douzaine de personnes de la famille de la fille se forme. La mariée est positionnée en tête. Elle a l'air désespérée, elle sanglote ! Des membres de la famille du garçon donnent à ce petit groupe en ligne des sacs et des écharpes tressées. Puis, tout le monde va sous l'abri cérémoniel, aussi appelé *iadradrahe*. Je demande à Wako :

« *C'est un mariage forcé, un mariage arrangé?*

_ *Non, ils vivent déjà ensemble à Nouméa. Ils ont un enfant déjà.*

_ *Pourquoi elle pleure comme ça ?*

_ *Parce qu'elle quitte sa famille.*

_ *Mais elle n'habite déjà plus chez eux, non ?*

_ *Oui mais là elle part vraiment, elle est donnée vraiment à l'autre famille. Il y a eu tous les discours d'au-revoir, d'adieu, chez elle, tout le monde pleure, et les vieilles, elles lui disent « tu vas mourir là-bas », elles lui disent des choses très émouvantes, très dures aussi des fois... Et puis, la vie de jeune mariée ça change aussi de la vie de jeunesse. Elle va devoir obéir à son mari, à sa belle-famille, travailler dur, c'est fini d'être entourée de l'affection de sa famille, il va falloir qu'elle fasse sa place chez nous. Mais ça va, elle est bien élevée, les vieux ils sont contents de ce mariage. »*

¹ Photographie H. Nicolas, 2006.

Dans la soirée, Marcel, le frère aîné du père de Boboti, m'expliquera que du point de vue des clans, Lila est d'un rang moindre que Boboti, qui est du lignage aîné de son clan, mais comme le clan de Lila est assez puissant car ses membres sont nombreux, finalement, c'est plutôt un bon mariage. De plus, elle a « donné un fils », et, malgré la réputation de mauvais caractère qu'ont les gens de son clan, sa famille est connue pour son éducation protestante stricte. Je demande à Marcel :

« Si ce mariage n'avait pas convenu, vous auriez pu vous opposer ? »

— Moi, non, pas spécialement, mais si la maman, ou le papa, ou les vieux... même les sœurs ! Oui des fois ça coince. Les jeunes ils ne peuvent pas se marier. Mais un couple ne construit pas une famille sans la bénédiction du papa et de la maman, on dit de construire sa maison sur un rocher, pas sur un sol mouvant. Ici, si tu n'as pas l'appui des clans, de ta famille, tu ne vas pas réussir, tu vas avoir des problèmes. »

Si Lila et Boboti se sont mutuellement choisis, le mariage, en tant qu'institution, semble encore soumis à l'approbation de certains membres des familles. Lila et Boboti avaient donc eu l'accord de leurs familles, un an avant me dit-on. Boboti était venu avec sa famille « réserver » le bébé (lui donner un nom de leur famille, avec un don), puis « réserver » Lila (lui demander son consentement pour le mariage, avec un don). Alors que ce que les Lifous appellent le mariage coutumier (*nyikein*) atteint son point d'orgue, je réalise que cette cérémonie est préparée bien avant : non seulement par une série de démarches faites plus d'un an avant cette semaine de festivités, mais aussi par une éducation des futurs mariés pour les préparer à endosser leurs nouveaux rôles de personnes mariées.

Wako me fait remarquer la mine fatiguée de Boboti :

« Les garçons, quand on pense qu'ils sont prêts, on leur dit de se marier. Lui, il a beaucoup travaillé, pour aider à payer son mariage. Et puis ça fait plus d'une semaine, les fêtes d'au-revoir, et puis écouter tous les discours, qui le nourrissent, tous les gens qui sont venus pour lui, il va devenir un homme ! Finie la vie de garçon ! »

Après les danses, tout le monde s'assoit sous l'abri cérémoniel et alentour, la famille de la fille apporte un petit tas d'ignames et une somme d'argent. « C'est leur participation, le kemëj » commente Wako¹. Tour à tour, des hommes, les notables et les parents proches des mariés, prennent la parole, rappellent les liens entre les familles qui s'unissent, le sens du mariage coutumier et chrétien et donnent des conseils aux futurs mariés. Des échanges d'argent ponctuent ces discours. La famille de la fille donne une igname emballée dans un tressage de feuilles de cocotier avec de l'argent, puis Lila se lève, vêtue de deux robes l'une sur l'autre et va s'asseoir avec son fils à côté de Boboti et de sa mère. Elle enlève une robe et la donne à sa belle-mère, avec un sac tressé. Les jeunes filles et les jeunes garçons du clan de Lila viennent alors déposer devant les parents de

¹ Le kemëj signifie le casse-croûte, le goûter.

Boboti, des robes et des tuniques qu'ils ont enfilées en plus de leurs habits. Une enveloppe avec de l'argent va à la famille de Boboti. Quelques discours des anciens, quelques échanges ont lieu. Les prières et le discours du pasteur mettent un terme à ce moment. Il est tard dans l'après-midi, nous passons à table. Là encore, il y a des échanges, des discours, des danses, du tissu déroulé, un repas somptueux, avec un énorme gâteau de type « pièce montée » à la fin. Je réalise que les premiers servis ne sont pas les parents de Lila. J'apprendrai que c'est le clan de la mère de Lila qui est servi en premier, car Lila a été « donnée coutumièrement » à ce clan¹.

Je demande à Julie s'il y aura une fête ce soir. « *Pas vraiment, me répond-elle, demain tôt il y a le temple et la mairie, on ne va pas s'épuiser dès ce soir, sinon demain...!* ». J'en profite pour rentrer chez moi, fatiguée. Wako se moque de moi : « *On dit que si on ne tombe pas malade à la fin d'un mariage, c'est qu'on n'a pas bien travaillé !* »

Lundi 25 août 2004

La mairie et le temple

Le lendemain matin, je rejoins tout le monde à la mairie. Cette fois, les mariés sont habillés avec un costume noir et blanc et une robe blanche, les témoins et les demoiselles d'honneur avec des costumes assortis. Je m'attends à arriver en territoire plus connu. Mais voilà que d'autres mariés sortent de la mairie et la famille de ces derniers effectue un échange de paroles et d'argent avec la famille de Boboti. Ensuite, dans le bâtiment de la mairie, l'adjointe au maire fait une « coutume », évoquant le grand chef du district. Elle demande ensuite aux mariés s'ils sont consentants, puis leur fait signer le registre des mariages, ainsi qu'à leurs témoins. En sortant, la famille de Boboti effectue un échange cérémoniel avec la famille d'autres mariés qui attend son tour. Nous partons dans un concert de klaxons et nous nous arrêtons devant la mer pour prendre des photos. Téléphones, appareils photos numériques et mini caméras sortent. Des hommes tout habillés se jettent dans la mer en poussant des cris de joie. Nous repartons pour la messe. Sur la route, nous nous arrêtons dans une boutique pour acheter des cadeaux de mariage : électroménager, services de vaisselle, tissus, etc.

À notre arrivée au temple, le pasteur Sinyeu, présent dès la veille, fait un long discours sur le sens du mariage chrétien. Des chants et des prières s'enchaînent. Il affirme, comme la veille, qu'à Lifou, mariages coutumier et chrétien « marchent main dans la main ». Il demande à Lila et Boboti

¹ Quand les Lifous disent en français qu'ils sont « donnés coutumièrement », cela signifie qu'ils ont été donnés symboliquement en adoption, mais qu'ils continuent à vivre avec leurs parents. Il est fréquent qu'une fille soit donnée de la sorte à un frère de sa mère.

s'ils veulent se prendre pour époux. Ils acquiescent et les alliances sont échangées. Le pasteur finit la cérémonie par des conseils aux mariés, dont ce dernier : « *Si la parole de la femme est d'argent, son silence est d'or* ». Lila fait la moue et quand c'est le moment de descendre de l'autel, elle devance son mari. Les vieilles personnes lui rappellent qu'elle doit marcher derrière lui. Dehors, après les photographies, le couple va chez le pasteur qui leur fait signer un registre et s'entretient avec eux.

La fin des festivités et les dons finaux

Nous repartons et nous nous arrêtons sur la route : une famille a organisé un apéritif géant, ponctué lui aussi par des échanges. Enfin revenus chez Boboti, nous retournons sous l'abri cérémoniel. Lila et Boboti s'assoient sur un banc, entourés de leurs témoins. Après quelques discours, les membres des deux clans de Boboti et de Lila viennent déposer des cadeaux et de l'argent dans une boîte devant eux et les embrassent. Un homme de la famille de Boboti annonce les « trois parts », trois dons : le *pua*, le *hnatrehnamon* et le *wenehleng*, constitués par les dons que cette famille a amassés durant la semaine. Le pasteur Sinyeu, assis à côté de moi, m'explique : le *pua* est réparti entre tous les membres du réseau de parenté de Lila, le *hnatrehnamon* sert au jeune couple à fonder son foyer, à acheter de quoi construire une maison, à cultiver un champ... ; et le *wenehleng* est un don destiné aux parents de Lila pour les remercier de l'avoir bien élevée.

« Cette fois, le pua fait 800 000 Fcfp, le wenehleng 500 000, le hnatrehnamon 500 000 plus les 100 000 de la boîte. Un mariage à 1 800 000, c'est beaucoup tu sais ! Mais les gens se ruinent... Avec les Églises, on essaie de réduire ça. »

Tout le monde a l'air très satisfait en tout cas, et après des discours et une prière, nous passons à table. Là encore, des sœurs nous « bloquent » pour un apéritif. Nous dansons. Wako me dit que si c'est un grand mariage, c'est grâce aux sœurs de Boboti : « *Les sœurs, c'est nous qui donnons beaucoup pour les mariages !* ».

À la fin de ce repas, un gâteau surmonté d'une figurine de couple est coupé par les mariés et leurs parents. Les membres de la famille de Boboti sont épuisés. Une sieste s'impose.

La famille élargie de Lila, qui est en fait la famille invitée, repart encore fraîche et ravie vers le terrain qui lui a été prêté pour l'occasion. Là, le don appelé *pua* lui est donné. Des jeunes hommes et femmes répartissent l'argent et les provisions en 112 parts, numérotées et tirées au sort pour les 112 invités officiels de la famille de Lila.

Le soir, tout le monde se retrouve pour faire la fête. Julie, la « chef de travail » des « jeunes », m'embarque avec d'autres filles dans un coin un peu éloigné. Elle sort du buisson des bouteilles d'alcool fort, qu'elles boivent vite, tout en plaisantant. Julie affirme : « *Nous, c'est pas parce qu'on*

est des filles, on fait la fête ! C'est fini le temps des vieilles, c'est le temps d'avant ! Et puis mon copain est loin !... » Nous nous rapprochons ensuite de l'abri d'où vient la musique. Tandis que mes compagnes commencent à danser, je pars me coucher. Julie me recommande d'aller dormir dans la case des « vieilles » : « *Là, tu es sûre que les garçons ne vont pas venir t'embêter ! Ils ont trop peur d'elles !* »¹.

Le lendemain, c'est Lila qui dirige le travail du repas de la famille de Boboti. Les deux dons, le *hnatrehnamon* destiné aux mariés et le *wenehleng* pour les parents de Lila, leur seront remis en plus petit comité. Alors que je pars, Wallysaun, femme mariée au clan de Boboti, m'informe que la famille de Lila va rester encore un peu, que les festivités vont continuer.

L'homme qui me ramène chez moi commente :

« Chez nous, c'est le mariage des deux clans, c'est ça l'important. Même si ça change beaucoup. Des fois, on sue pour les deux, et deux mois plus tard, ils se séparent, on a fait tout ça pour rien quoi ! »

Je reste perplexe devant l'opulence et la complexité de ces échanges et de ces cérémonies, apparemment destinées à marier deux personnes et deux clans. Les sommes échangées sont considérables, mais je réalise aussi que les dépenses en vivres, trajets, alcools, cadeaux, etc., doivent être bien plus importantes encore que les montants annoncés des dons.

Cette première immersion dans un mariage m'a montré que les mariages lifous ressemblent à priori à ce que M. Mauss appelle un « fait social total », tant ils mettent en jeu un nombre important de personnes, de relations, de symboles, de biens, etc²... Pour allier deux clans et créer une relation conjugale, les Lifous effectuent une série inaccoutumée de rituels. 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 recherches³.

¹ Les « vieux » (*qatr*) et les « vieilles » (*qatr fõe*) les ont le pouvoir de bénir ou maudire les jeunes gens. Les contrarier peut provoquer le malheur.

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

³ 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, 2010.

INTRODUCTION
GÉNÉRALE

En Nouvelle-Calédonie, à la suite des revendications kanakes¹ indépendantistes des années 1980, nombre de chercheurs en sciences sociales mènent des travaux sur l'histoire de la colonisation, réalisent des collectes du patrimoine culturel kanak et analysent les enjeux sociaux contemporains qui traversent la population kanake et pluri-ethnique du *Caillou*². Alors que la Kanaky-Nouvelle-Calédonie entame depuis l'Accord de Nouméa³, en 1998, un processus de décolonisation, C. Salomon souligne que :

« Parmi les enjeux politiques et sociaux qu'affrontent les populations mélanésiennes de Nouvelle-Calédonie, la transformation des relations "traditionnellement" établies entre les sexes n'est pas des moindres. »⁴

Mon travail de recherche s'intéresse à cette dimension des enjeux contemporains des sociétés kanakes : je propose d'étudier le mariage, la conjugalité et le système de genre⁵ tels qu'ils existent aujourd'hui dans la région de Lifou, île située à l'est de la Grande Terre, et tels qu'ils résultent de l'histoire de cette région depuis sa christianisation, en 1842, et sa colonisation, en 1864⁶. J'ai choisi de focaliser mon attention sur une institution qui fait aujourd'hui l'objet de bouleversements et dont l'histoire a été mêlée à celle du projet de christianisation et de colonisation du peuple kanak : l'institution de mariage. Pour des raisons qui se découvriront au fil de la thèse, le mariage m'est

¹ J'utilise le terme « Kanak » comme C. Salomon, C. Hamelin et Déwé Gorodé (militante indépendantiste, membre du gouvernement et poétesse) l'utilisent. Dans le texte de l'Accord de Nouméa, « Kanak » s'écrit avec deux « k », mais ne s'accorde pas. Déwé Gorodé l'accorde, afin de ne pas invisibiliser le genre et la diversité des Kanaks, ce qui me semble important pour cette étude (Gorodé 2005).

² Sur l'histoire de la colonisation, par exemple Dauphine 1989, Merle 1995, Muckle 2008.

Sur le patrimoine kanak, l'Agence de Développement de la Culture Kanak (A.D.C.K.) mène des recherches et des collectes. Créée dans le cadre des Accords de Matignon, elle a pour missions de « valoriser le patrimoine archéologique et linguistique kanak, d'encourager les formes contemporaines d'expression de la culture kanake, en particulier dans les domaines artisanal, audiovisuel et artistique, de promouvoir les échanges culturels, notamment dans la région Pacifique Sud et de définir et conduire des programmes de recherches ». ADCK, 2011.

Sur les enjeux sociaux contemporains de la Nouvelle-Calédonie, par exemple Leblic 1993, Salomon 1993, Bensa 1995, Faugère 1998, Naepels 1998a, Demmer 2002, Hamelin, Salomon et al., 2004b, 2008, Monnerie 2005, Lemeur 2008.

³ Depuis l'Accord de Nouméa (1998), la population de Nouvelle-Calédonie doit voter par référendums successifs l'indépendance progressive de ses institutions.

⁴ Salomon 2000b, p. 311.

⁵ Rubin 1998, p. 13 ; 1975.

⁶ La prise de possession de la Nouvelle-Calédonie et de ses dépendances eut lieu en 1853, mais ce n'est qu'en 1864 que l'armée française intervint pour la première fois à Lifou et y installa une base.

apparu, en effet, comme la meilleure des entrées possibles pour appréhender les rapports sociaux de sexe lifous et leurs transformations.

Depuis les insurrections kanakes indépendantistes, les gouvernements français et néo-calédonien ont dû reconnaître la colonisation et ses effets. Les Accords de Matignon (1988), signés entre l'État français, le parti indépendantiste kanak (Front de Libération National Kanak Socialiste) et le parti loyaliste (Rassemblement Pour la Calédonie dans la République) prévoient un rééquilibrage économique entre le peuple kanak (40,3% de la population) et les autres habitants de la Nouvelle-Calédonie (Européens 29,2%, Océaniens non-Mélanésiens 11,6%, Indonésiens 1,6%, Vietnamiens 1%, se déclarant « métis » 8,3% et « calédonien » 5%)¹. De même, la réappropriation de certaines terres, la reconnaissance de la culture kanake et un référendum sur l'indépendance dix ans plus tard sont engagés. En 1998, alors que la population devait se prononcer sur l'indépendance, l'Accord de Nouméa est signé, lequel reconnaît l'histoire coloniale et prévoit un « destin commun » par une suite de référendums sur l'indépendance progressive des institutions calédoniennes.

Si, dans ce contexte politique, des études ethnologiques sur l'histoire coloniale, sur les mouvements indépendantistes et sur l'organisation sociale kanake contemporaine ont fleuri², il faut attendre le début des années 2000 pour que des études de genre soient menées sur cette île du Pacifique. Pourtant, comme l'a démontré C. Salomon, l'organisation sociale kanake est marquée par une forte hiérarchie entre les sexes :

« [Cette hiérarchie, nda] met les hommes au premier plan et attribue aux femmes, exclues du pouvoir politique, un rôle besogneux – reproduction et entretien domestique – à accomplir avec modestie et humilité. »³

C. Salomon constate en effet de fortes inégalités entre les sexes dans l'accès aux instances de décisions et aux moyens de production⁴. Cette disparité est soutenue par des conceptions de la pollution des femmes, et en particulier de leur sexualité, quand cette dernière n'est pas dirigée vers une fonction : la reproduction⁵. Selon C. Salomon, il existe en pays kanak un « antagonisme sourd entre les sexes ». Cet « antagonisme » s'accompagne au sein de la relation conjugale de violences physiques, lesquelles sont considérées comme un moyen légitime pour se faire obéir et l'expression courante, en quelque sorte "normale", du mécontentement masculin. Simultanément, comme l'ont montré C. Salomon et C. Hamelin, les femmes usent de leur prestige en tant que mères et/ou personnes de haut rang, de leur pouvoir économique quand elles ont un salaire, et parfois de la violence physique, pour contrer le pouvoir de leur époux.

¹ Ces chiffres correspondent au recensement de 2009. Institut de la Statistique et des Études Économiques de la Nouvelle-Calédonie 2009.

² Par exemple Kohler 1985, Demmer 2002, Trépied 2010.

³ Salomon 2000b, p. 313-314.

⁴ *Id.*

⁵ Salomon 1998.

Cependant, comme l'a révélé l'enquête E.N.V.E.F.F. en 2004, la violence envers les femmes dépasse largement le cadre de la relation conjugale : une femme kanake sur trois déclare avoir été agressée physiquement et/ou sexuellement au cours de l'année par un homme, appartenant ou non à leur parenté¹. Cette violence est caractéristique des populations qui ont été cantonnées dans des « réserves », cumulant des facteurs aggravant les violences de genre, telles une misère économique persistante, l'alcoolisation massive et une histoire longue des violences coloniales, et de ses formes sexualisées².

À la suite des luttes indépendantistes, les mouvements pour le droit des femmes kanakes ainsi que pour le développement économique par les femmes ont pris leur essor³. Dans les années 1990, les associations de femmes se sont multipliées et les Kanakes vont de plus en plus porter plainte devant la justice française pour dénoncer les violences qui leur sont faites⁴. La réussite scolaire des filles kanakes fait écho à leur investissement sur le marché du travail⁵.

Dans ce contexte de construction d'une société postcoloniale, la forte asymétrie des rapports de sexe, en faveur des hommes, est fréquemment évoquée comme « traditionnelle » ou comme le marqueur d'une spécificité culturelle, aussi bien dans les discours kanaks⁶ que dans les discours politiques et médiatiques français⁷. Lors de ma première enquête sur les associations de femmes en 2003 à Lifou, plusieurs femmes me tinrent le discours suivant :

*« Même avec des gens progressistes, des indépendantistes, si on critique la domination des hommes, on est accusées de vouloir détruire la coutume. La coutume, c'est les hommes qui dominant. »*⁸

Pourtant, C. Salomon signale fort pertinemment que les formes que prennent aujourd'hui l'idéologie et la pratique du pouvoir des hommes sur les femmes en pays kanak sont loin d'être si « traditionnelles » : la colonisation ainsi que la christianisation, ont contribué à imposer des modèles de genre encore très prégnants⁹.

¹ L'Enquête Nationale sur les Violences Envers les Femmes en France (E.N.V.E.F.F.) a été menée en Nouvelle-Calédonie par C. Hamelin et C. Salomon en 2004 ; elle montre un important taux de violences, toutes ethnies confondues, avec un pic pour les sociétés kanakes. C'est aux Îles Loyauté que le taux de violences envers les femmes est le plus fort.

Hamelin et Salomon 2004a.

² Notamment des viols de femmes kanakes, lors des guerres de colonisation, par des colons ou par les employeurs. Salomon et Bensa 2003, Gorodé 1994.

³ Hamelin et Salomon 2010.

⁴ Nicolas 2003. Salomon 2002.

⁵ Nicolas 2010a, pp. 225-244.

⁶ Dans son étude en 1993, A. Paini note que les hommes lifous utilisent le langage de la « tradition » face aux changements initiés par les Accords de Matignon, tandis que les femmes se revendiquent être du côté de la « modernité ». Paini 1993, p. 236-240.

⁷ Volpp 2006, pp. 14-31 ; Delphy 2006, pp. 59-83.

⁸ Entretien avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, institutrice, 30 ans, le 04-06-2003 à Tingeting, Lifou.

⁹ Salomon 2003a.

Si Lifou est marquée comme tout le pays kanak par la colonisation et par les rapides évolutions qui accompagnent la construction d'une société postcoloniale, cette île des Loyauté est, par bien des aspects, différente de la Grande Terre. Elle n'a pas connu les spoliations foncières qui ont eu lieu sur l'île principale de la Nouvelle-Calédonie, et de nombreuses migrations polynésiennes y ont laissé leurs traces. Cependant, dès mon premier terrain (en 2003), alors que je faisais l'hypothèse d'une domination masculine moins marquée dans la société lifoue que dans celles étudiées par C. Salomon au Centre Nord de la Grande Terre¹, j'ai constaté que les femmes y sont tout aussi exclues de la maîtrise de la plupart des moyens de production, de la force armée et de la gestion des chefferies : elles ne possèdent en leur nom ni les terrains, ni la plupart des biens (maison, outils, armes...), ni le droit à la parole en dehors de leur famille². L'enquête E.N.V.E.F.F. a montré en 2004 que cette suprématie masculine s'accompagne dans les Îles Loyauté d'un taux record de violences à l'encontre des femmes³.

Face à cette violence de genre, si prégnante au quotidien, ma démarche scientifique a été de chercher à comprendre les processus qui contribuent à maintenir et perpétuer ces rapports sociaux de sexe⁴. Trouver une distance analytique permet, pour reprendre l'expression d'E. Durkheim, de regarder de tels faits sociaux « comme des choses »⁵. Mais, cela étant, comment contribuer à la compréhension des rapports sociaux de sexe lifous contemporains ? Quel objet d'étude serait le plus à même d'éclairer une part essentielle du système de genre lifou et de ses transformations ?

Comme souvent en anthropologie, c'est le terrain qui a imposé le choix de mon objet. En effet, lors de ma première recherche, en 2003, Wassaumie Passa, pasteur, chef de clan et aussi mon hôte, m'emmena à Kumo, dans une petite case où il avait réuni quelques unes de ses « tantines ». Je demandais alors s'il existait des mythes, des histoires, qui expliquent ou justifient les relations entre hommes et femmes. Il s'est mis à discuter avec ses tantes paternelles en drehu, langue que je ne comprenais alors pas. Une fois leur conciliabule terminé, il m'a affirmé que si je voulais comprendre la situation des femmes à Lifou, il faudrait que j'étudie le mariage. Tout au long de ce

¹ J'avais fait cette hypothèse car la société lifoue n'a pas connu autant de violences coloniales que les sociétés kanakes de la Grande Terre. Par ailleurs, Lifou a été le lieu de nombreuses migrations polynésiennes et l'on sait que dans bien des sociétés de Polynésie, les rapports sociaux de sexe ne sont pas marqués par un antagonisme aussi fort qu'en Nouvelle-Calédonie.

² Nous analyserons cela plus précisément dans la troisième partie. Disons dès à présent que lors des échanges qui animent toute réunion, les femmes ont le droit de parler en public si elles sont mariées et si les personnes présentes appartiennent au lignage de leur mari ou à leur lignage d'origine. Elles peuvent aussi faire un discours de bienvenue pour accueillir une personne dans leur maison si leur mari est absent. En dehors de ces situations, elles n'ont pas le droit de prendre la parole en public, sauf cas exceptionnels.

³ Hamelin et Salomon 2004b, p. 26.

⁴ Tous les chercheurs que je connais ayant fait de l'observation participante en pays kanak, témoignent avoir eu des amies blessées, ou avoir assisté à des violences physiques envers des femmes ou entendu parlé de viols, dont certaines sont peu cachées. Certains ont choisi de ne pas en parler dans leurs études, soit que cela n'avait que peu de rapports avec leur thème de recherche, soit par peur de "donner des armes au racisme", soit qu'il existe une réelle difficulté à analyser de tels faits sociaux. Pour une analyse de ce point précis, voir Hamelin et Salomon 2010, pp. 204-205.

⁵ Durkheim 1963, p. 15 ; 1895.

premier terrain de recherche, alors que j'interrogeais mes informateurs sur les systèmes symboliques, sur les théories de la conception, de la procréation et des fluides, on me parlait des discours de mariage et de l'alliance matrimoniale entre les clans. Lorsque je m'intéressais aux lieux de l'exercice du pouvoir des hommes, on me parlait inmanquablement de la relation entre époux. À mes questions sur leur classification des identités sexuées en trois âges (fille-garçon / époux-épouse / « vieux »-« vieille »), sur la confiscation de la terre et de la parole publique par les hommes, les réponses finissaient toujours par évoquer l'institution du mariage. Lorsqu'en 2004, j'ai travaillé sur l'éducation sexuée au sein des familles et des écoles, on m'a raconté que l'éducation familiale s'achève le jour du mariage, étape incontournable pour devenir des adultes, des *nyipi atr*, c'est-à-dire de vraies personnes¹. Or, comme nous le verrons, le mariage institue, entre hommes et femmes, des positions sociales extrêmement différentes. J'ai alors fait l'hypothèse selon laquelle la cérémonie de mariage et les rapports qu'elle institue entre les membres d'un couple est un élément crucial du système de genre lifou.

Mais ce n'est que lorsque j'ai assisté à un premier mariage que j'ai compris que cette cérémonie était aussi un fait social fondateur pour l'ensemble des relations, individuelles et collectives, des Lifous². Comme nous le verrons tout au long de cette thèse, les rituels matrimoniaux ne font pas que marier deux individus. D'une part, toute la parenté de la fille et du garçon se réunit et travaille, chacune de son côté, avant le jour de l'union, chaque membre ayant une manière bien spécifique d'intervenir en fonction de sa position de parenté (alliés, sœurs, oncles utérins, membres du lignage, du clan...). Par ailleurs, les deux époux vivent des moments initiatiques, destinés à leur faire changer de statut. Enfin, comme cela est toujours répété dans les rites de mariage, « *ce sont deux clans qui se marient* » : des relations sont créées entre tous les membres des deux parentés.

Lors de la première cérémonie de mariage à laquelle j'ai assisté, mon impression a été d'entrer dans une ruche (cf. avant-propos). Un monde fou s'activait. Les uns s'affairaient dans les cuisines, d'autres triaient les dons, des voitures allaient et venaient, chargeant et déchargeant gens, courses et dons de nourriture, d'argent et de tissus. De même, les échanges cérémoniels s'enchaînaient aussi bien sous l'abri consacré qu'aux alentours. Les échanges solennels dits « coutumiers » côtoyaient les rites du mariage à la mairie et à l'église³. Des jours durant, les discours rappelaient les liens

¹ Nicolas 2005, pp. 62-80.

² La plupart des relations entretenues par les Lifous reposent sur la parenté : dans le très vaste cercle qu'ils considèrent être leurs parents, en dehors des parents proches, chacun nourrit des relations avec tel cousin ou oncle classificatoire en fonction de ses affinités. La notion d'ami, *sinee*, existe, mais rapidement, la relation d'amitié emprunte la forme d'une relation de parenté, en général la relation entre germains (notons que *sinee* signifie aussi « allié »). Dans les mariages, les amis et collègues sont de plus en plus fréquemment invités à participer aux dons et travaux de mariage, en tant que membres du réseau social des mariés.

³ Les Lifous disent qu'ils se marient dans trois domaines : dans la « coutume », à l'état civil français et dans une des religions chrétiennes. Cela dit, les orateurs affirment souvent que la « coutume » et la religion marchent main dans la

existants entre les individus et les clans, le sens du mariage ainsi que les droits et devoirs de chacun. Ils évoquaient les réformes que les chefferies, les églises chrétiennes et les pouvoirs publics ont proposées ces dernières années et commentaient les évolutions, jugées bonnes ou mauvaises selon les locuteurs, des rapports conjugaux et familiaux. Les ignames nobles étaient échangées aux côtés des liasses de billets, des pièces montées surplombées de figurines du couple, des cadeaux d'électroménager... Il y avait aussi cette expression d'immense fatigue sur les visages du marié et de sa famille. Des explosions de joie, des danses et des tissus déroulés, des bouteilles de whisky et des repas pantagruéliques, et des tensions palpables. Et cette mariée en pleurs, qui pourtant avait choisi son époux.

J'ai alors décidé d'orienter mes recherches vers l'analyse du mariage, non seulement parce que ces rites sont ceux qui mobilisent le plus de temps, d'énergie et d'argent, mais aussi parce qu'ils me sont apparus comme une précieuse porte d'entrée pour comprendre les rapports sociaux – entre les sexes mais aussi de parenté – et leurs mutations. J'ai postulé qu'étudier le mariage pourrait me permettre de comprendre la manière spécifique dont le pouvoir masculin s'institue et s'exprime dans cette société. En effet, j'ai été étonnée de découvrir qu'à Lifou, alors que l'asymétrie des rapports sociaux de sexe est en défaveur des femmes, les relations de parenté entre les hommes et les femmes sont loin d'être toutes des rapports de domination des premiers sur les secondes. Dans l'idéologie lifoue, il serait en effet très malvenu de dire qu'un frère domine sa sœur, ou un oncle utérin sa nièce. Par contre, un époux doit « commander », « *mus* », son épouse¹. Étudier le mariage, c'est tenter de comprendre comment se structure et s'établit cette société marquée, à priori, par une forte domination masculine, dans un complexe de relations diversifiées de parenté, travaillées sans cesse par des échanges de biens, de discours et de personnes.

Dès que j'ai commencé à étudier le mariage, en 2005, mes interlocuteurs lifous affirmaient que « *le mariage c'est la coutume !* », précisant ensuite que « *les mariages ne se passent plus du tout comme avant !* ». Alors que les mariages sont un rituel central de l'identité lifoue actuelle et de ce qu'on appelle localement « la coutume », mes interlocuteurs ne manquaient pas de dire que leurs ancêtres ne se mariaient pas à l'état civil, à l'église ou au temple, qu'il n'y avait pas tous ces biens échangés, que les mariés n'avaient rien à dire, qu'il y avait la polygamie, que les rites de mariage ne duraient pas si longtemps, que les discours n'étaient pas les mêmes que ceux d'aujourd'hui, etc... La cérémonie de mariage, comme ses règles, paraissent avoir considérablement changé. L'institution

main dans le mariage. Les échanges dits coutumiers empruntent aussi des "échanges" typiquement français tels les dons d'électroménager aux jeunes époux.

¹ L'expression drehu « *trahmany la mus* », soit « l'homme a l'autorité, le commandement », s'applique principalement dans le cadre de la relation conjugale. Le terme *mus* sert à caractériser un seul autre type de pouvoir : le pouvoir colonial.

matrimoniale drehu (lifoue) est un puissant révélateur non seulement des rapports sociaux de sexe actuels, mais aussi de l'ampleur de leurs transformations suite aux politiques « civilisatrices » des missionnaires et des colons. C'est pourquoi il m'a semblé essentiel d'en étudier l'histoire.

Ma problématique s'est donc peu à peu précisée. Pourquoi les mariages prennent-ils aujourd'hui à Lifou cette forme, ce caractère de « fait social total » ? Comment ces rituels participent-ils à la construction des rapports sociaux de sexe, et particulièrement du rapport conjugal ? Comment la socialisation sexuée et les relations entre classes d'âge participent-elles, elles aussi, à la « fabrication » des époux ? Quel impact la colonisation et la christianisation ont-elles eu sur les rituels de mariage et sur la conjugalité ? En quoi la relation conjugale telle qu'elle s'observe aujourd'hui, lieu privilégié d'exercice du pouvoir des hommes, est-elle le fruit de cette histoire ?

Dans la première partie, je préciserai tout d'abord ma problématique ainsi que le cadre théorique dans lequel je m'inscris. Après avoir explicité pourquoi j'ai choisi le mariage comme objet d'étude et la méthodologie que j'ai utilisée afin de mener cette recherche, nous verrons comment les travaux d'anthropologie générale ont abordé – de manière conjointe ou non – l'analyse de l'alliance matrimoniale et des rapports sociaux de sexe. J'examinerai ensuite la manière dont les études de genre ont effectué l'analyse du mariage. Les systèmes de genre étant loin d'être étrangers aux évolutions des sociétés, notamment à l'histoire des systèmes d'oppression, nous verrons l'intérêt de faire l'analyse de la « coproduction » des rapports de sexe, avec ceux de « race », d'âge, de rang et de classe¹.

Une fois ce cadre conceptuel posé, je ferai l'état des lieux des études sur le mariage en pays kanak. Cela montrera l'importance que revêt cette institution au sein de ce peuple mélanésien, avec au cœur de ces cérémonies des systèmes complexes d'échanges. Enfin, je présenterai les principales caractéristiques et évolutions historiques de la société lifoue.

La partie deux s'intéressera à ce qui précède le mariage : le processus de mariage commence à Lifou bien avant la cérémonie, avec la socialisation sexuée des jeunes gens. Après avoir examiné les catégories locales avec lesquelles les Lifous pensent le(s) sexe(s), je verrai comment les enfants et les « jeunes » sont socialisés de façon commune et différente en fonction du sexe, afin de remplir leurs rôles une fois mariés. Puis, j'analyserai quelles expériences amoureuses et sexuelles les jeunes gens vivent avant le mariage, ainsi que les interdits et les préférences qui s'appliquent dans le choix

¹ C. T. Mohanty insiste pour que les chercheurs tiennent compte des divisions locales telles la caste, le rang, l'âge, etc., dans leur analyse du genre. Mohanty 2010 ; 1984.

d'un futur conjoint. Enfin, l'étude des formes et des moyens du contrôle des « aînés » sur les non-mariés éclairera le pouvoir qu'ont les parents sur le mariage de leurs enfants ainsi que les difficultés des jeunes gens qui choisissent de ne pas se marier. Cette socialisation au mariage nous donnera les premiers éléments pour comprendre pourquoi il existe à Lifou un très fort taux de mariage et cela alors que les jeunes femmes connaissent la difficulté de la vie qui les attend.

Dans la partie trois, j'examinerai en détail ce que « fait » le rituel de mariage lifou. L'étude des incessants échanges cérémoniels dessinera quelles relations sont « *créées, perpétuées, modifiées* » dans les mariages¹. Si les mariages lifous peuvent être considérés comme des "photographies" des rapports sociaux de sexe au sein des relations de parenté et des relations d'alliance, les rituels de mariage seront aussi étudiés comme des processus par lesquels le pouvoir des hommes s'établit et se perpétue. Décrire qui a produit quoi, et comment, qui maîtrise ces biens et leur échange et donc la création de relations sociales, nous révélera un autre discours, plus sourd et peut-être d'autant plus efficace, exprimé par ces cérémonies, sur les rapports d'âge et de sexe. L'étude de l'institution de mariage montrera que cette dernière ne légitime pas seulement l'exclusion des femmes des sphères du pouvoir politique, mais permet aussi pleinement l'exercice du pouvoir masculin dans l'exploitation de la force de travail et de la sexualité de son épouse. Nous verrons comment les relations frères-sœurs et beaux-parents-enfants mariés viennent s'inscrire dans des logiques qui contribuent à maintenir l'exploitation du travail des femmes par leur époux.

C'est un travail historique que je propose de faire dans la quatrième partie. J'interrogerai le caractère « coutumier » ou encore « traditionnel » de cette institution matrimoniale et du système de genre qu'elle sous-tend. Que savons-nous du système de genre lifou à l'arrivée des premiers voyageurs ? Comment les missionnaires et les colons ont-ils ou non souhaité transformer le mariage et les rapports sociaux de sexe des Kanaks, et par quels moyens ? Les journaux et correspondances des missionnaires constituent une source sans équivalent pour comprendre à quel point leur mission de christianisation a pris appui sur une transformation du régime matrimonial. Le cadre de loi de la colonie nous informe aussi sur les conceptions mêlées de la « race » et du genre mises en œuvre de 1858 à 1946. De 1946, date de l'abolition du régime de l'indigénat, à aujourd'hui, comment les rituels de mariage, d'une part, et la conjugalité, de l'autre, se sont-ils transformés ? Nous verrons dans cette quatrième et dernière partie que le système de genre actuel étudié et décrypté dans les parties II et III, est le fruit d'une longue histoire coloniale, recentrant le pouvoir des hommes sur les femmes au sein de la relation conjugale.

¹ Selon l'expression de M. Kazö, Secrétaire Général au Conseil Coutumier et porte-parole du Grand Chef du Wetr, le 11 novembre 2006, Lifou.

Cette thèse propose, en définitive, d'examiner les processus par lesquels, au cours d'une vie, les gens de Lifou « fabriquent » des époux, et la manière dont l'histoire coloniale a contribué à produire les conceptions contemporaines kanakes de la conjugalité et les conditions de son exercice.

PARTIE I

MARIAGE, GENRE ET POUVOIR

INTRODUCTION PARTIE I

Bien que le mariage soit un objet d'étude privilégié de l'anthropologie depuis la naissance de la discipline, et que, par ailleurs, les thématiques du genre ne cessent de prendre de l'ampleur dans les sciences humaines depuis trois décennies, leur étude conjointe est relativement rare. C'est ainsi que, curieusement, au sein des recherches anthropologiques, le mariage apparaît comme dissocié du premier des liens qu'il crée, à savoir la conjugalité.

En Nouvelle-Calédonie, alors que le mariage kanak a été étudié par de nombreux anthropologues durant le XX^{ème} siècle, sa dimension organisatrice des rapports sociaux de sexe n'a été évoquée qu'en 2000 par C. Salomon.

Après avoir explicité la problématique et la méthodologie qui a guidé cette recherche, nous verrons la manière dont les sciences humaines ont mené, de concert ou non, l'étude du mariage et des rapports sociaux de sexe, dont la conjugalité. Puis, j'aborderai les différentes théories anthropologiques concernant le mariage kanak. Enfin, je présenterai les grands traits qui caractérisent la société lifoue, cadre de cette étude.

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE

Introduction

Dans les sociétés du Centre Nord de la Grande Terre, C. Salomon a étudié ce qu'elle nomme le terrain de base des rapports sociaux de sexe : la sexualité, la procréation et ses représentations¹. Comme nous l'avons vu dans l'introduction générale, à Lifou, lorsque mes interlocuteurs expliquaient la place des hommes et des femmes dans la société, ils se référaient très fréquemment au mariage et à la conjugalité. Par exemple, ils expliquaient davantage l'exclusion des femmes des réunions de chefferie par leur rôle dans le couple et leur place au foyer que par le risque de pollution associé à leur sexe². Par ailleurs, les mariages sont les cérémonies qui occupent trois mois de la vie des Lifous chaque année, mettant en jeu les rapports sociaux de sexe et d'âge, l'ensemble des relations claniques et de parenté des familles des mariés, ainsi qu'un volume impressionnant de biens. J'ai alors choisi d'aborder la question des rapports sociaux de sexe à Lifou sous l'angle du mariage et de la relation entre époux.

Dans ce chapitre, je vais d'abord exposer en détail la manière dont ma problématique s'est construite et les principaux concepts que je vais utiliser.

Puis, j'expliciterai la méthodologie que j'ai choisie pour mener cette recherche.

Enfin, nous verrons le plan général de cette thèse.

¹ Salomon 2000b.

² Les théories kanakes de la pollution du sexe des femmes sont présentes à Lifou et contribuent, comme nous le verrons, à organiser les rapports sociaux de sexe. Cependant, à Lifou, cette dimension est bien moins souvent invoquée que les normes de la relation conjugale pour expliquer les relations entre les sexes et leur asymétrie.

1/ HISTORIQUE, PROBLÉMATIQUE ET OBJECTIFS

1.1/ Historique du choix de l'objet de recherche

Lors de ma première recherche de terrain sur les associations de femmes lifoues en 2003, j'ai constaté que les rapports sociaux de sexe à Lifou ont de nombreux points communs avec ceux décrits par C. Salomon au Centre Nord de la Grande Terre¹. La société lifoue est apparue comme une société kanake où règne un fort – et souvent violent – antagonisme entre les sexes, à l'instar de nombreuses populations de Mélanésie². Les femmes participant à ces associations me disaient que c'est dans la relation conjugale que la maxime « *trahmany la mus* », « c'est l'homme qui commande », s'applique pleinement : seul un mari peut donner des ordres sans appel à une femme, son épouse. Il est couramment admis qu'un époux a le droit de punir une désobéissance de la part de son épouse, éventuellement par des coups et des sévices corporels³. Les épouses habitent dans le clan de leur mari, auquel appartiennent les terres et les biens. Lors du mariage, les discours faits aux futures mariées par des femmes âgées en pleurs rappellent la nature de cette relation :

« On leur 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...* »⁴

Dans cette société, la relation conjugale est rapidement apparue comme une relation centrale où s'exerce un fort pouvoir de la part de l'époux sur son épouse.

Cependant, alors que je menais une seconde recherche (en 2004) sur la socialisation sexuée à l'école et dans la famille, plusieurs faits ont attiré mon attention. Même si la société lifoue est marquée par des violences très fortes envers les femmes, en cinq mois de terrain, je n'ai presque jamais entendu d'insultes ou de propos dévalorisants envers des femmes en public. À Lifou, la relation entre germains de sexe opposé est considérée comme une relation de respect, d'affection et d'entraide mutuels. Contrairement à la Grande Terre, tous les cousins et cousines, à tous les degrés, y sont appelés d'un même terme, réciproque, *tremun*, qui est donc utilisé à la fois par un homme pour sa « sœur » et par une femme pour son « frère »⁵. Je n'ai jamais entendu parler d'un « frère »

¹ Salomon 1998, 2000b.

² Par exemple Strathern 1972, Guideri 1975, Johnson 1981, Godelier 1982.

³ J'ai eu connaissance de plusieurs cas où le mari a tué son épouse, ou failli la tuer, sans que cela lui porte préjudice.

⁴ Entretien avec X, 12-05-2003, Lifou.

⁵ Le mariage et les rapports sexuels sont interdits entre germains de sexe opposé et personne ne doit faire de remarques à caractère sexuel en leur présence, comme c'est le cas en général en Polynésie, par exemple à Tonga, Wallis et Futuna et Samoa. Entre ces « frères » et « sœurs », la hiérarchie est d'ânesse, contrairement à Tonga, où la relation de sexe

ayant levé la main sur sa « sœur », même d'un « frère » aîné sur sa « sœur » cadette. Étant donné que les Lifous considèrent tous leurs parents de la même génération qu'eux mais de sexe opposé comme des *tremun* (« frère/sœur »), la norme de respect et d'entraide entre des individus de sexe opposé s'applique dans un nombre élevé de relations. Les femmes de la société lifoue, si elles sont toujours considérées comme des femmes, sont aussi souvent des « sœurs-cousines », à qui leurs « frères-cousins » doivent le respect. Comment expliquer que dans cette société où la violence imprègne les rapports entre époux, le respect est de rigueur au sein des rapports entre germains de sexe opposé ? Comment deux relations, qui entrent l'une et l'autre dans la catégorie anthropologique des « rapports de genre », peuvent-elles être à ce point différentes ? Et pourquoi une telle différence ?

De même, il est apparu que les gens de Lifou ne désignent que peu les hommes et les femmes par les termes *trahmany* (homme / mâle) et *föe* (femme / femelle) : ils utilisent davantage les termes qui distinguent la classe d'âge à laquelle chacun appartient : *nekötrahmany* / *neköjajiny* (garçon / fille), *thupëtresij* / *föe hmae* (homme marié / femme mariée), *qatr* / *qatreföe* (« vieux » / « vieilles »). En effet, le statut des hommes et des femmes est fort différent en fonction de leur classe d'âge. Je remarquais alors, par exemple, que les femmes âgées (*qatreföe*) semblaient jouir d'un grand prestige et d'une certaine liberté d'action. De nombreuses fois, je les voyais parler sans ménagement à des hommes de leur clan, mariés ou non, et leur donner des ordres. Cela posait la question de l'imbrication des rapports d'âge et de genre.

À la fin de mon second terrain de recherche, je disposais de deux types de données, apparemment contradictoires. D'un côté, les Lifous sont unanimes pour dire que leur culture est une culture « à domination masculine »¹, que c'est une « société patriarcale »², qu'elle est régie par un principe fondamental : « *trahmany la mus* »³, dicton pouvant être traduit par « aux hommes le pouvoir, l'autorité » ou « ce sont les hommes qui commandent ». Ce qui est cohérent avec la logique apparente d'exclusion des femmes du contrôle de l'économie et de la politique. D'un autre côté, certaines relations de parenté entre groupes de sexe opposé, comme celle entre frères et sœurs classificatoires, sont de respect et d'entraide réciproque. Et la distribution des pouvoirs sur le monde social et dans les relations de parenté entre hommes et femmes semble fortement dépendante des classes d'âge auxquelles chacun-e appartient.

Enfin, lors de ces deux terrains de recherche, je remarquais que les conceptions du genre en général et de la conjugalité en particulier étaient fort différentes entre les grands-parents et les

opposé transcende la séniorité au profit de la sœur qui est une aînée « absolue ». Voir Douaire-Marsaudon 1996, pp. 217-224.

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Louise Tetuanui Wahetra, institutrice, le 28/08/2004, à Tingeting.

² Entretien avec notes écrites avec Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 28-07-2006 à We.

³ Entretien avec notes écrites avec Wassaumie Passa, pasteur et chef de clan, le 20/03/2003, à Traput.

jeunes gens. Mais aussi que ce que les gens de Lifou présentaient comme étant la « coutume », code de comportement régissant entre autre les rapports sociaux de sexe, comportait des références explicites à la Bible. Comment appréhender les évolutions des rapports sociaux de sexe, non seulement entre le temps des anciens et celui des jeunes gens, mais aussi depuis la christianisation ?

Mon projet général en début de thèse était de décrire et d'éclairer certains aspects du système de genre, et particulièrement du pouvoir des hommes sur les femmes, à Lifou. Or, M. Foucault conseille d'étudier « le pouvoir » tel qu'il « s'exerce », au sein de relations données :

« Ce qui caractérise le « pouvoir » qu'il s'agit d'analyser ici, c'est qu'il met en jeu des relations entre individus (ou entre groupes). Car il ne faut pas s'y tromper, si l'on parle du pouvoir des lois, des institutions ou des idéologies, si on parle de structures ou de mécanismes de pouvoir, c'est dans la mesure seulement où on suppose que « certains » exercent un pouvoir sur d'autres. Le terme de « pouvoir » désigne des relations entre « partenaires ». »¹

Ce sont donc ces relations qu'il faut selon lui étudier, afin de ne pas se situer dans une approche « ontologique » du pouvoir, à distance des faits sociaux tels qu'ils se produisent. J'ai alors choisi d'étudier le pouvoir des hommes sur les femmes là où il se manifeste avec le plus de visibilité, autrement dit tel qu'il s'exerce au sein de la relation conjugale. L'anthropologie féministe et les études de genre ont fréquemment noté que cette relation est, dans bien des sociétés, un lieu privilégié où s'exerce le pouvoir des hommes, par l'exploitation de la sexualité, des capacités génésiques et du travail de leurs épouses². Focaliser l'étude sur un aspect du pouvoir des hommes sur les femmes permet de conserver une prudence face à des concepts aussi englobants que ceux de « domination masculine » tels que théorisés par P. Bourdieu, ou de « valence différentielle des sexes » construit par F. Héritier³. L'intérêt de cette démarche est aussi d'examiner plus en détail et donc plus rigoureusement si, et comment, l'exploitation de la sexualité, des capacités génésiques et du travail des épouses, s'exprime.

Mais commente étudier une telle relation ? Selon C. Meillasoux :

« 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. »⁴

Cette optique me semble ouvrir des perspectives particulièrement intéressantes : pour C.

¹ Foucault, *in* Dreyfus et Rabinow 1984, p. 309.

² Par exemple Tabet 1979, 1998 ; 1979, Guillaumin 1992, Wittig 2001, pp. 43-53, Delphy 2008.

³ Bourdieu 1998, Héritier 1996.

⁴ Meillasoux 2003 ; 1975, p. 41.

Meillassoux, la conjugalité est une des institutions « infligées aux femmes par la contrainte ». Il ne suffit donc pas de constater que la relation conjugale est marquée par un fort pouvoir du mari, il faut surtout chercher à expliquer par quels procédés, par quelles « contraintes », ce rapport social est, selon le vocabulaire de C. Meillassoux, « infligé ». En effet, lorsque l'on entend les discours faits aux jeunes mariées à Lifou, discours auxquelles les jeunes filles et les jeunes femmes assistent, nous sommes en droit de nous demander quelles « contraintes » poussent les femmes à accepter ce destin. Ce qui m'intéresse est 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 ». Le mariage apparaît comme un rituel et une institution centrale dans l'établissement de cette relation et dans cette « fabrication ».

Si le mariage m'a semblé un objet d'étude pertinent, c'est aussi parce que ses rituels, tels qu'ils sont mis en œuvre à Lifou, impliquent l'ensemble des relations de parenté et d'alliance des individus, en plus du lien entre époux. Autrement dit, le mariage permet d'étudier la relation de conjugalité, mais il met aussi en scène et en action, par exemple, cette autre relation de genre, très différente, qui lie un frère et une sœur. Enfin, le mariage joue un rôle central, sinon premier, dans l'organisation de la société en classes d'âges.

À Lifou, le rituel du mariage se déroule en trois « temps » : le mariage coutumier, le mariage chrétien et le mariage civil. Quand il a été étudié, le mariage apparaît uniquement en tant que mariage coutumier. Dans cette thèse, on étudiera ensemble les trois « temps » du mariage lifou. Mais cette organisation particulière du mariage lifou témoigne de ce que cette institution est inscrite aussi dans le temps de l'histoire. Le choix de la perspective historique s'est donc imposé de lui-même : comment prétendre comprendre l'institution de mariage contemporaine sans tenter de cerner, avec les sources dont on dispose, les mutations dont elle a été l'objet ? J'ai donc choisi d'étudier cette institution depuis le début de la christianisation (1842), car c'est à partir de ce moment là que les sources écrites deviennent – relativement – abondantes.

Étudier les rituels de mariage et la relation conjugale dans une double perspective, à la fois anthropologique et historique, vise à une meilleure connaissance du système de genre kanak, et notamment à mieux saisir les formes que prend le pouvoir des hommes sur les femmes à Lifou.

1.2/ Problématique et principaux concepts

Problématique

Par quels processus la relation qui lie deux époux est-elle « fabriquée » à Lifou ? Quels rapports précis entretiennent l'institution du mariage et le rapport de domination des hommes sur

leurs épouses qui marque la conjugalité lifoue ? Comment la christianisation et la colonisation ont-elles contribué à produire les normes actuelles du mariage et de la conjugalité ? Quels sont aujourd'hui, dans une société qui se veut « en devenir », les enjeux de la conjugalité et plus largement des rapports hommes-femmes ?

Cette thèse cherchera à montrer dans un premier temps la manière dont la socialisation sexuée, les rapports d'âge et les rituels de mariage contribuent aujourd'hui à instituer le pouvoir des maris sur leur épouse. Puis, nous verrons comment et en quoi ces processus se sont transformés, sous l'influence de la christianisation, de la colonisation, de l'implication croissante des Lifous dans le salariat et des récentes renégociations des rapports coloniaux. Enfin, j'examinerai, à partir de la relation conjugale, la manière dont est posée aujourd'hui la question des rapports sociaux de sexe à Lifou et plus largement en Nouvelle-Calédonie.

Mariage et conjugalité

En ethnologie, les études sur le mariage et l'alliance s'intéressent généralement aux rituels, aux biens échangés, aux alliances créées entre les castes, les clans, les classes sociales (etc.), aux juridictions, aux structures de la parenté¹... Mais, curieusement, elles ont eu tendance à laisser de côté le rapport entre le mariage et les rapports sociaux de sexe, et en particulier le rapport de conjugalité. Pourtant, selon P.G. Rivière, il n'existe qu'un seul point commun entre les innombrables formes de mariage :

« 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. »²

Cette étude voudrait apporter une contribution à l'étude du mariage comme fondement des rapports qui lient un homme et une femme au sein d'une relation singulière, la relation conjugale. Cependant, l'étude du mariage lifou montre que le mariage est un moment crucial où bien d'autres relations se trouvent mises en jeu, réactivées et transformées.

À Lifou, le mariage peut être considéré comme un « système de prestation totale ». Comme

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

² Rivière P.G. 1977, p. 159 ; 1971.

on le sait, M. Mauss voit dans les intenses échanges cérémoniels bien autre chose que des institutions économiques, dans le sens capitaliste du terme :

« D'abord, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent ; les personnes présentes au contrat sont des personnes morales : clans, tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent, soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois. De plus, ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent. Enfin, ces prestations et contre-prestations s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient au fond rigoureusement obligatoires, à peine de guerre privée ou publique. Nous avons proposé d'appeler tout ceci le *système de prestations totales*. »¹

Les mariages lifous présentent bien ces caractéristiques : ce sont des familles, des lignages, des clans, qui se donnent et se rendent, des biens, des paroles, des épouses et des enfants, mais aussi des danses, des repas, des honneurs. Non obligatoires, ces échanges cérémoniels sont cependant nécessaires, si les individus et les familles veulent conserver de bons rapports avec leur réseau de parenté et d'alliances. M. Mauss va plus loin dans sa définition :

« Les faits que nous avons étudiés sont tous, qu'on nous permette l'expression, des faits sociaux *totaux*, ou si l'on veut – mais nous aimons moins le mot – généraux : c'est-à-dire qu'ils mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions (...). Tous ces phénomènes sont à la fois juridiques, économiques, religieux, et même esthétiques, morphologiques, etc. (...) Rien n'est plus urgent ni fructueux à notre avis que cette étude des faits sociaux. »²

Selon lui, ces « faits sociaux totaux » mettent en branle toute la société, les groupes dont elle est composée, ses hiérarchies, les rapports entre les « clans, les âges et, généralement, les sexes »³ ; et le chercheur peut, lors de ces grands rituels, voir ces rapports entrer en action.

À Lifou, les intenses rituels d'échange matrimoniaux impliquent l'ensemble des relations de parenté et d'alliance des individus à marier, si ce n'est l'ensemble de la société. J. Guiart affirme par

¹ Mauss 2004, pp. 151-152 ; 1923-1924.

² *Id.*, pp. 274-276.

³ *Ibid.*, p. 276.

ailleurs qu'à cette occasion, la société lifoue, comme beaucoup de sociétés océaniques, se joue à elle-même, « avec l'unité de temps et de lieu, la dramatisation de sa propre existence. »¹.

Je propose de montrer comment la société lifoue *met en scène* le système de genre durant le processus de mariage et j'analyserai chacun des aspects de ce « système de prestations totales » sous l'angle des rapports sociaux de sexe. J'analyserai les rituels de mariage, en étudiant non seulement la place et le rôle du genre dans les relations de parenté et d'alliance entre les clans, mais aussi en portant attention à la répartition sexuée du travail lors des échanges. Il s'agira donc de considérer l'objet d'étude qu'est le mariage dans toutes ses dimensions, en testant l'hypothèse que ce fait social est un puissant opérateur du pouvoir des hommes sur les femmes. Notamment en contribuant à instituer les canons et les termes du rapport de conjugalité.

Système de genre, rapports sociaux de sexe et pouvoir

La notion de « système de sexe/genre » a été créée par G. Rubin en 1975, afin de décrire, selon ses termes, « l'organisation sociale de la sexualité et de la reproduction des conventions de sexe et de genre »² dans la diversité des sociétés, sans présupposer qu'il préexiste partout et toujours une « domination masculine ». J'utiliserai dans cette étude le concept de « système de genre », et non de « sexe/genre », car dans mon acception, la sexualité et la façon dont les sociétés appréhendent le sexe biologique constituent une part intégrante du genre.

J'ai choisi de parler du « pouvoir des hommes » au sein du système de genre. J'utilise le concept de « pouvoir » de manière classique : un groupe ou un individu a du pouvoir sur un autre groupe ou individu lorsqu'il a les moyens matériels et la légitimité de contraindre un autre groupe ou individu à faire ce que ce groupe ou cet individu souhaite³.

Le pouvoir des hommes sur les femmes, même dans une société où il existe une forte asymétrie entre les sexes est loin d'être uniforme, présent partout, tout le temps. Selon la distinction opérée par D. Kergoat, j'utiliserai à la fois le concept de rapports sociaux de sexe, car, comme nous le verrons, les hommes et les femmes constituent bien deux groupes dont les intérêts peuvent être opposés, voire antagoniques, mais aussi celui de système de genre, plus large, permettant l'analyse des relations par exemple de parenté entre les sexes, qui ne sont pas toutes d'oppression, d'exploitation et de domination⁴.

¹ Guiart 1992, p. 304 ; 1963. P. Lenormand et F. Trolue s'accordent sur l'importance du mariage à Lifou, sur l'ampleur des liens qu'il sollicite et sur le fait que les rituels démontrent la puissance et les caractéristiques des clans concernés. Lenormand 1970. Trolue 1992.

² Rubin 1998 ; 1975.

³ Izard 2000, p. 599 ; 1991. Rivière 2000, p. 13.

⁴ Kergoat 2009, p. 113.

Comme le soulignent M. Jolly et M. Macyntire, en Polynésie et en Mélanésie, les anthropologues ont eu tendance à considérer certains éléments des systèmes culturels, tels la famille, les relations entre les sexes, les règles des mariages, la division du travail, les règles de résidence, la nourriture, le soin aux enfants et les conceptions de la maladie comme des éléments culturels inchangés, alors qu'ils se sont considérablement transformés, notamment avec la colonisation et la christianisation¹. Les pouvoirs des hommes et des femmes, tout comme les moyens de maintenir – et de résister à – la domination, ne cessent de se transformer². Les chercheuses issues des études postcoloniales telles D. Bahri³ ou G.C. Spivak⁴ appellent, pour leur part, non seulement à historiciser les recherches sur le genre mais aussi à prendre en compte l'imbrication des dimensions telles la « race », la classe, la caste (etc.), dans les rapports sociaux de sexe.

Dans la situation de la Nouvelle-Calédonie, pays en voie de décolonisation, je chercherai à comprendre à *quel point* et *comment* le mariage et la relation conjugale ont été transformés, suite à l'impact colonial. Cela implique non seulement de mener une recherche historique sur les transformations des rituels de mariage lifou et sur les conséquences que ces transformations ont eues sur les rapports sociaux de sexe, mais aussi de bien considérer la manière dont les rapports sociaux de sexe au sein de la conjugalité sont « imbriqués » dans les rapports de « race » et de classe de la Nouvelle-Calédonie, et à Lifou, ceux d'âge et de rang⁵.

¹ Jolly, Macintyre 1989.

² Lefeuvre 2002, pp. 46-47.

³ Bahri 2006.

⁴ Spivack 1990, p.110.

⁵ Falquet 2008, p. 15-17.

2/ MÉTHODOLOGIE

« Ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas détester, mais comprendre. »

Spinoza¹

Lorsque j'ai assisté à un mariage lifou lors de ma seconde enquête de terrain, en 2004, l'ensemble des rituels de mariage semblait non seulement être un "miroir" des rapports sociaux de sexe au sein de nombreux autres enjeux de la société lifoue, mais aussi un puissant opérateur du système de genre. Autrement dit, il semblait qu'étudier le mariage nous informerait à la fois sur l'état des rapports sociaux de sexe en même temps que sur des modalités de leur production.

Je montrerai ici la manière dont s'est élaborée ma recherche de terrain. J.-P. Olivier de Sardan insiste sur le fait que « l'enquête de terrain [...] a tout à gagner à expliciter la « politique » qui la guide »². Donner à voir le « protocole d'enquête » qui s'établit peu à peu pour l'ethnologue lors de son travail de terrain, permet d'évaluer la validité des données exposées et d'engager une démarche réflexive sur la recherche effectuée ainsi que sur l'interaction propre à la situation d'enquête³.

Puis, je préciserai les sources écrites auxquelles j'ai eu accès.

Enfin, je montrerai les limites de ma méthodologie.

2.1/ La recherche de terrain

Cette thèse repose sur plusieurs terrains de recherche. En 2003, j'ai accompli une recherche de terrain de trois mois qui portait sur les associations de femmes lifoues. En 2004, j'ai effectué une seconde recherche de terrain de deux mois sur les mutations de l'éducation sexuée au sein des familles et des écoles⁴. En 2006, j'ai mené une troisième recherche de terrain, de neuf mois, sur le mariage et ses mutations. J'ai fait des entretiens et des observations principalement à Lifou, mais aussi à Nouméa, où près de la moitié des Lifous habitent.

¹ Spinoza 2002 ; 1677.

² Olivier de Sardan 1995, p. 72.

³ À la fin de mon terrain de recherche de 2006, je testais la connaissance que j'avais acquise des cérémonies de mariage comme de la société lifoue en tentant de prévoir à l'avance le déroulement des événements auxquels j'allais assister. Je commençais à percevoir les relations de parenté, le rang, voire l'identité clanique des uns et des autres à leur façon de bouger, de parler, d'agir. Cette « imprégnation » peut faire perdre la « juste distance » nécessaire à l'enquête, selon l'expression d'A. Bensa, Bensa 1995, p. 131.

⁴ Les Lifous parlent une seule langue, le drehu. J'ai pu commencer à l'apprendre, grâce à une méthode d'apprentissage (*Langue de Lifou, Qene drehu, méthode d'initiation* 2001), un dictionnaire drehu-français (Sam 1995) et à la pratique sur le terrain de la langue drehu.

Avant de partir faire mes recherches à Lifou sur les mariages, en 2006, j'ai tout d'abord recensé les entretiens ou extraits d'entretiens collectés lors de mes deux premiers terrains, portant sur la question du mariage et de la conjugalité, ainsi que les extraits de mes journaux de terrain sur cette question. Dans ces entretiens, des informateurs m'avaient déjà fait part de très nombreuses considérations sur le rapport conjugal, sur l'éducation sexuée, sur les étapes des cérémonies de mariage, sur les rapports de pouvoir entre les sexes et sur les symboliques sexuées.

Pour mon terrain de doctorat (en 2006), j'ai formulé deux types de questionnaires semi-directifs. Le premier portait sur l'expérience du mariage de mes interlocuteurs. Je leur demandais de rentrer dans le détail des rituels et de l'organisation de mariages auxquels ils avaient pris part (voir Annexe I), et je posais aussi des questions sur les choix d'alliance matrimoniale et les cérémonies effectuées par leurs parents, grands-parents et arrière-grands-parents¹. Je finissais le questionnaire sur des considérations d'ordre plus général sur le sens et les mutations du mariage.

Mon second type de questionnaire portait sur les mutations du mariage (voir Annexe II). Je l'adressais aux gens qui se désignaient eux-mêmes comme ayant des connaissances sur le sujet, aux interlocuteurs que j'avais interrogés et qui avaient montré un intérêt pour creuser la question, ainsi qu'à des personnes pouvant avoir des connaissances sur le sujet du fait de leur position religieuse et/ou coutumière (pasteurs, prêtres, personne âgée, de haut rang, réputée pour être érudite, etc.).

À la fin de ce terrain, après avoir observé comment les biens et les paroles circulent et la manière dont le travail est réparti dans ces cérémonies de mariage, j'ai réalisé un troisième guide d'entretien concernant les échanges cérémoniels (voir Annexe III).

Au cours de mes trois terrains de recherche, j'ai interrogé des individus ayant des profils divers, afin de pratiquer la « triangulation »². Ce fut grandement facilité par le fait que lors de mon premier terrain, j'avais sympathisé avec de nombreuses femmes âgées des associations de femmes, qui sont en relation avec beaucoup de familles et sont de formidables "portes d'entrée" pour rencontrer des réseaux et obtenir des entretiens. Ainsi, j'ai pu résider dans sept villages et dans de nombreuses familles, et dès que je demandais à rencontrer des personnes de telle religion, ou travaillant dans tel service, ou de tel rang, de tel statut, elles ont toujours trouvé des gens pour répondre à mes questions. Le retour de mes mémoires de Maîtrise et de Master 2 aux personnes de Lifou avec qui j'avais travaillé a contribué à leur faire connaître mes recherches et à instaurer entre nous une relation de confiance.

¹ En général, les interlocuteurs connaissent certains aspects du mariage de leurs parents et peuvent remonter trois générations quant aux stratégies d'alliance matrimoniale, dans les clans où celles-ci ont eu une grande importance. Au-delà, ce sont les mythes attachés aux clans qui révèlent les stratégies matrimoniales.

² Olivier de Sardan 1995, p. 92-94.

Pour les entretiens, j'ai suivi généralement une même procédure : j'ai toujours commencé par aller voir des connaissances, des amis ou des inconnus avec une « coutume d'arrivée » (le *qemëk*) comme cela est l'usage, après quoi je leur exposais les termes de ma recherche. Lorsque c'était possible, j'ai toujours laissé du temps entre cette première demande et l'entretien, afin de permettre à la personne de réfléchir, de faire éventuellement des recherches au sein de sa propre famille, etc.. Mais aussi le temps de juger de mon comportement et de ma motivation, de rentrer dans une relation d'aide réciproque, voire de se renseigner sur les relations que j'avais sur l'île¹.

Ce protocole a permis de diminuer la « violence symbolique » que peut susciter toute situation d'entretien, surtout si elle se passe dans un pays comme la Nouvelle-Calédonie². Dans *La misère du monde*, P. Bourdieu insiste sur le fait que l'enquêteur doit toujours tenter de réduire au maximum cette « violence symbolique » qui peut s'exercer à travers la relation d'entretien, tout en tenant compte des effets de distorsion produits par les différences d'« habitus » des protagonistes. Étant donné l'histoire coloniale de la Nouvelle-Calédonie, mon origine métropolitaine et mon niveau d'étude ont fréquemment renvoyé mes interlocuteurs à des situations où ils se trouvent confrontés à des fonctionnaires métropolitains (par exemple à des professeurs, des agents de l'État tels la police ou les services sociaux, des médecins...), dans une relation où l'autorité est du côté des « *Kamadra* », c'est-à-dire des « Blancs »³. Dans mon expérience, la seule manière efficace pour diminuer la situation de « violence symbolique » lors des entretiens a été de devenir proche des personnes interrogées, de partager un quotidien, de travailler avec elles dans des tâches peu valorisées. Cela a été généralement apprécié mais a aussi, parfois, créé de la gêne chez mes invités : en faisant des tâches dévalorisées telle la vaisselle, je n'honorais pas mon statut triplement élevé d'ethnologue (étranger, érudit, Blanc), même s'il est bien vu par exemple pour des personnes de haut rang de faire preuve d'humilité de temps à autre.

Le temps écoulé entre la demande et l'entretien permettait pour moi d'évaluer quelque peu le niveau de français et la situation sociale globale de mon interlocuteur, et pour lui d'évaluer de même mon niveau de langue *drehu* et ma considération pour les règles de politesse et le système de valeur lifou. L'anonymat des réponses était toujours proposé à mon interlocuteur (avec la possibilité d'arrêter l'enregistrement audio), et était de rigueur à chaque fois que j'ai demandé des généalogies, des mythes ou des histoires de clan (considérés comme des biens précieux, comme nous le verrons plus tard). Enfin, il faut signaler que de nombreux entretiens avec des personnes âgées (*qatr*), ont été réalisés avec leurs enfants ou petits-enfants, d'une part pour aider à la traduction, d'autre part

¹ Les gens de Lifou disaient souvent « m'aider pour les études ». Je tentais donc de leur rendre service à mon tour, quand l'occasion s'en présentait.

² Bourdieu 1993, p. 906.

³ Bensa 1995, p. 137. A. Bensa note cette même difficulté pour la Grande Terre. *Kamadra* se traduit littéralement par « qui est rouge ». Ce terme désigne les personnes d'origine européenne.

parce que ces derniers se montraient intéressés. Ainsi, la transmission de savoirs et de récits de vie prenaient souvent la forme d'une transmission entre générations et a constitué des moments familiaux privilégiés. Il m'est arrivé de revenir sur certains points par la suite, en dehors de la présence des familles ; le cadre de l'entretien, comme les personnes en présence, modifie inmanquablement les propos des informateurs.

Enfin, élément essentiel de la triangulation et base éthique du travail d'ethnologue, j'ai apporté une grande attention à ne pas diffuser les informations auxquelles j'ai eu accès, aussi bien en tant qu'ethnologue qu'en tant qu'amie. Cette attention à ne colporter aucune information ou rumeur m'a permis de bénéficier de beaucoup de confiance. Mais cela a aussi permis le recueil de confidences quant à des violences subies ou perpétrées¹. Ces confidences m'ont placée dans des situations difficiles ; j'ai été parfois impuissante devant certaines agressions très graves, ou impliquée dans des situations familiales explosives².

Généalogies et structure d'un village

Dans un village de Lifou, j'ai réalisé un échantillonnage : j'ai recensé les maisons, compté les personnes présentes et celles habitant en dehors des villages, répertorié les mariages et réalisé les généalogies de la quasi-totalité des familles habitant ce village. J'ai de même recensé les clans, leur position et leur fonction au sein du village comme au sein d'autres chefferies, ainsi que leur rapport aux terres. Cela m'a permis d'avoir un exemple précis du fonctionnement de ce qu'on appelle en Nouvelle-Calédonie une « tribu », en drehu *hunahmi* (lieu de prière) et de comprendre quels enjeux – y compris géopolitiques – ont été mis en œuvre dans les alliances de mariage dans ce village. Les généalogies commentées par les concernés montrent fort bien les différentes stratégies, préférences et interdits matrimoniaux, et éclairent certains conflits fonciers, des scissions des clans et des querelles inter-claniques. Cette enquête m'a servi de référent pour la comparaison avec des histoires de vie et des récits d'alliances matrimoniales dans d'autres villages. Toutes les informations récoltées sur ce village sont anonymes : je n'y ai eu accès qu'à condition de ne pas les publier. Les Lifou sont extrêmement réticents à l'idée que des histoires claniques, des généalogies, des droits sur des terrains, des histoires de migrations, des fonctions claniques soient publiées, suite à l'expérience fort négative de la publication de ce genre d'information par J. Guiart³.

¹ Ces nombreuses confidences renvoient au fait qu'il semblait pour beaucoup de monde que ces espaces de parole manquaient cruellement. La rumeur est aussi, à juste titre, fort redoutée.

² Des femmes m'ont par exemple raconté des tortures sexuelles, des tentatives de meurtre, des comportements pédophiles. Des hommes m'ont dit avoir été auteurs de viols collectifs et témoins de viols sur des adultes et des enfants.

³ Dans *La chefferie en Mélanésie du Sud*, J. Guiart publia des récits sur les rôles de certains clans de Lifou qui utilisèrent par la suite cette version écrite pour renforcer leurs positions claniques, ce qui suscita des conflits entre les clans. L'idée selon laquelle l'histoire des chefferies ne doit pas être écrite est fortement partagée par les dignitaires

L'observation 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, espacés dans le temps, mais aussi parfois simultanés.

Pour les premiers de ces mariages, les notables m'ont invitée à rejoindre la place d'honneur réservée à toute personne considérée comme étrangère. J'ai dû m'asseoir sur la natte au côté des ancien-ne-s, dans l'abri cérémoniel, le *melekup*, appelé aussi *iadradrahe*, lieu où les discours et les échanges dits coutumiers se déroulent. À partir de cette place, je n'ai observé que les étapes les plus valorisées de ce rituel : j'ai assisté aux discours prononcés par les hommes de haut rang et aux échanges officiels de biens. Les normes du mariage étaient alors énoncées et maintes fois répétées dans ces discours. J'ai pu évaluer comment étaient répartis et valorisés les biens circulant avec ces paroles. J'ai parfois enregistré les discours, ce qui m'a permis de réaliser par la suite des traductions fiables, avec l'aide d'amis locuteurs drehu¹.

Cependant, de cette place, je n'ai vu qu'une infime partie du rituel : celle, importante mais loin d'être unique, où des familles jouent leur représentation et prononcent des discours fortement normatifs, parfois en décalage avec la pratique. Dès que j'ai quitté l'abri cérémoniel (*iadradrahe*) pour aller voir ce qui se faisait ailleurs, un autre aspect du mariage est apparu : le travail à accomplir y est à la fois abondant et éreintant, ce qui explique qu'un des noms pour désigner le mariage est *huliwa*, ce qui signifie « travail ». On m'a fréquemment expliqué que l'organisation du travail au sein des mariages constituait l'image idéale (ou était le reflet idéalisé) de l'organisation du travail au sein de la société. Dans ces temps forts sociaux, que l'on qualifie de « chauds » à Lifou, chacun-e montre de par ses activités, par ses comportements et par les échanges accomplis, la nature et la valeur de ses rapports avec les différents membres de sa parenté.

J'ai choisi dès lors d'observer ce qui se joue aussi bien dans les lieux consacrés du mariage que dans les lieux « profanes » et d'accorder une attention particulière à la logistique du mariage. Appréhender les relations entre les différents membres de la cérémonie pour parvenir à la

lifous. Des généalogies ou des recensements donnèrent lieu à des changements de nom, des revendications nouvelles. Donner à une ethnologue et donc au domaine public, les clés du fonctionnement du pouvoir local, c'est donner des armes aux pouvoirs publics. Ne pas donner aux colons des notions pour la compréhension des chefferies a été une stratégie lifoue, renforcée par le fait que ce type de savoir ne doit pas être partagé : il est l'attribut des gens de haut rang et des personnes âgées, attribut qui leur permet de contrôler le jeu social appelé « coutumier ». Cela dit, il me semble que des versions même très connues de certains mythes ou de certaines histoires claniques doivent faire, avant publication, l'objet d'une très grande prudence : mon niveau d'érudition sur l'histoire des chefferies étant encore relativement faible, je ne peux percevoir aisément les enjeux de la publication de telle ou telle version d'un mythe (M. Naepels souligne cette problématique et recommande la prudence. Naepels 2010). Guiart 1992, pp. 209-356 ; 1963.

¹ Je n'ai malheureusement pas pu financer les services d'un traducteur.

compréhension du système de genre, ne consistait plus uniquement dans l'observation des discours et des biens échangés, mais aussi dans l'étude de la logistique et du travail fourni par les un-e-s et les autres. Je me suis donc intéressée à la question de savoir quel groupe effectue quelle tâche dans les cérémonies de mariage et surtout qui a travaillé pour produire les biens et l'argent donnés lors des échanges.

J'ai par ailleurs mené l'analyse des rituels chrétiens et civils. Dans mon optique, l'étude de ces rites comme de moments qui rappellent les mariages européens (le don de cadeaux aux mariés par exemple) sont significatifs de la société d'aujourd'hui.

Les participations aux mariages

Lors de ma recherche de terrain en 2006, j'ai eu l'occasion de « porter la coutume » d'une amie kanak restée en France, pour le premier mariage d'un de ses frères¹. Accueillie et hébergée par la famille de cette amie, mon aide en tant que « sœur remplaçante » a vite été acceptée et je me suis mise à travailler dans ce mariage dans la position de sœur du marié. Cependant, n'étant qu'une sœur de substitut, j'ai disposé d'une latitude d'action relativement importante².

La quantité et la qualité des informations recueillies s'en est tout de suite ressentie : mon implication dans ce processus a fait que l'on ne m'expliquait plus les choses « pour ma thèse », mais plutôt pour que je puisse participer de manière correcte aux travaux et aux échanges réalisés. Ma position à la fois de chercheuse, de remplaçante d'une sœur émigrée et de main d'œuvre, m'a permis de percevoir le rituel de mariage du côté de la logistique.

Fort de cette expérience de l'observation du mariage d'un homme, en tant que sœur « adoptée », j'ai pris soin par la suite de me positionner dans l'une ou l'autre des catégories « participantes », pouvant tour à tour « donner la main », participer aux échanges et faire des entretiens. J'ai pu ainsi comprendre certaines interactions qui étaient restées obscures. Par exemple, lors d'un mariage, un homme âgé et de haut rang est arrivé en hurlant, faisant du rodéo avec sa voiture et se comportant comme un adolescent tout le long de la cérémonie. J'ai attribué son comportement à un abus d'alcool, mais j'ai vu en même temps que les femmes avec qui je travaillais étaient manifestement émues par son attitude et l'approuvaient (ce qu'elles ne font habituellement

¹ J'ai apporté ses dons et ai effectué un discours où je relatais ce qu'elle m'avait demandé de dire.

² Par la suite, j'ai été considérée comme une sœur adoptée, bien que cela n'ait jamais été officialisé. La mère de cette famille me « donna son nom » et les membres du village se mirent à m'appeler de la sorte. Je devais alors me comporter en fonction des rapports de parenté que ce nouveau statut me procurait. Je considère cette forme d'adoption comme une forme classique d'accueil d'une personne ayant parfois des liens lointains de parenté, mais avec qui une relation forte se noue. Cela se distancie d'une vision, à mon sens romantique, que des Français ont parfois en Nouvelle-Calédonie quand ils affirment « avoir été adoptés dans une famille kanak ». Cependant, il est en effet possible de s'impliquer davantage dans des familles, d'en devenir un membre officiel et d'assumer les droits et les devoirs incombant à ce nouveau statut, notamment lors des échanges cérémoniels.

pas avec un homme ivre). Lors d'un autre mariage, je suis venue avec un clan qui était en position de neveu utérin par rapport au clan du marié. Mes ami-e-s, des gens pourtant très polis, montraient par moment des attitudes totalement puérides, comme sauter dans la mer tout habillés à la sortie du mariage. Ils m'ont expliqué que ces comportements extravertis montraient qu'ils étaient les « enfants » de ce clan et que c'était une manière d'exprimer leur joie de voir leur oncle maternel (classificateur), le *mathin*, se marier¹. Il était bon qu'ils se comportent comme des neveux utérins, dans une relation de familiarité, d'affection et d'espièglerie.

Au delà du seul intérêt ethnographique qu'elle avait pour moi, ma participation aux tâches était appréciée. Elle était perçue comme une forme d'humilité. Comme je l'ai entendu plusieurs fois : « *c'est la première fois que je vois un Kamadra [un Blanc, nda] faire la vaisselle* ». C'était aussi considéré comme une attitude normale. N'importe quelle personne kanake invitée à un mariage par un ami ou un parent va travailler avec la personne qui l'a amenée ou avec sa classe d'âge. Les entretiens s'en sont trouvés facilités : ayant participé à différentes tâches lors des mariages, j'ai pu compter sur une meilleure disposition à m'aider dans mon travail.

J'ai donc tenu différents rôles dans des mariages : sœur mariée et non mariée, jeune fille, mère ou « tantine », belle-sœur (du côté de la mariée ou du marié). J'ai de même occupé des positions de travail mixtes, réservées aux personnes dont le statut est flou (jeunes veuf-ve-s, divorcé-e-s, célibataires âgé-e-s,...). Parfois, j'ai occupé la place d'honneur proposée aux étrangers, aux côtés « *des vieux et des vieilles* ».

La visite de quelques membres de ma famille, venus de France, a diversifié mon expérience des mariages : nous avons alors apporté des dons comme n'importe quel groupe de parenté. Étant donné que je suis la seule de ma famille à connaître quelque peu les procédés pour effectuer les dons et les discours, j'étais de fait l'oratrice de ma famille. Cela m'a permis d'expérimenter ce rôle, tenu normalement par des hommes mariés.

D'autres formes de participation aux mariages m'ont aussi placée dans des positions tenues principalement par des hommes : l'aide à la tenue de certains comptes (dépenses et rentrées d'argent pour les courses alimentaires) et le transport de personnes grâce à ma voiture². Les seuls groupes auxquels je n'ai pas participé sont ceux où les hommes boivent, du fait de la dangerosité de ces espaces. Mais les femmes sont fréquemment sollicitées pour aider à régler les conflits qui ne manquent pas d'éclater dans ces réunions.

Lors de ces cérémonies, la question de « qui donne, combien et à qui ? » est loin d'être

¹ Ils sont considérés comme les neveux, *utha*, de ce clan, mais les gens utilisent parfois le terme « enfant » pour souligner le lien fort de parenté.

² Mon implication dans des comptes et pour la garde de l'argent des dons a été proposée par des vieilles femmes, qui voyaient dans ma présence une garantie contre les pressions de certains à détourner de petites sommes pour des dépenses festives.

anodine, dans cette société marquée par un fort taux de chômage. Bien que le climat idéologique général du mariage veuille que ce soient des groupes unis qui fassent leurs dons, sans que la participation de chacun-e soit évoquée, cette question est centrale pour les membres des familles. En tout cas, connaître qui a produit les biens échangés, qui a financé les dons et qui contrôle ces dons est, on le verra, singulièrement pertinent quant à la compréhension du système de genre. Avoir accès au budget familial, aux « petits papiers » concernant ces échanges de dons n'est pas du tout aisé et je n'ai pu le faire que pour un seul mariage. Les gens de Lifou préfèrent éluder la question de qui a donné quoi, et ce n'est généralement que leur parenté proche qui est tenue au courant.

Participer au mariage en accomplissant des tâches, permet de saisir des pratiques sociales qui m'auraient probablement échappé si j'étais restée à ma place d'honneur.

J.P. Olivier de Sardan conseille de pratiquer la triangulation, c'est-à-dire de disposer au moins de trois sources différentes, par exemple de trois points de vue de groupes ayant des positions sociales différentes afin d'éviter le phénomène d'« encliquage »¹. Occuper des positions multiples, successivement, m'a incitée à ajouter une nouvelle dimension au concept de triangulation. Dans le cas du mariage, selon la place occupée, le même rituel prend des sens fort différents ; c'est en quelque sorte une pratique de la triangulation au sein même de la pratique de l'observation participante. Cette pluralité de positions permet de découvrir que ces rituels sont composés d'une multitude d'autres rituels en amont ou "en coulisse" et que les échanges les plus sacrés sont le sommet d'un "iceberg" de travaux allant du plus au moins sacré. Du point de vue du genre, c'est aussi particulièrement intéressant, tant l'expérience de ces rituels est différente, en fonction de son identité sexuée, et au sein d'un même groupe de sexe, en fonction de la position de parenté occupée et de sa classe d'âge.

L'observation du quotidien

Si les cérémonies de mariage sont très importantes et nombreuses, il apparaît rapidement que la question matrimoniale se pose bien avant le mariage. Le système de genre en effet, au-delà des temps rituels dans lequel il est exposé publiquement et sans cesse retravaillé, se fonde par ailleurs sur une éducation sexuée et sur un quotidien fortement marqué par l'appartenance à l'un ou l'autre

¹ J.P. Olivier de Sardan définit le phénomène d'encliquage de la manière suivante : Le chercheur peut toujours être assimilé, souvent malgré lui, mais parfois avec sa complicité, à une « clique » ou une « faction » locale, ce qui offre un double inconvénient. D'un côté il risque de se faire trop l'écho de sa « clique » adoptive et d'en reprendre les points de vue. De l'autre, il risque de se voir fermer les portes des autres « cliques » locales. L'« encliquage », par choix de l'anthropologue, par inadvertance de sa part, ou par stratégie de la clique en question, est sûrement un des principaux problèmes de la recherche de terrain. Le fait même que dans un espace social donné les acteurs locaux soient largement reliés entre eux sous forme de réseaux rend l'anthropologue de terrain nécessairement tributaire de ces réseaux pour produire ses données. » Olivier de Sardan 1995, p. 90.

des groupes sexués. Alors que je tentais de séparer mes temps de travail en tant qu'ethnologue d'une vie quotidienne partagée avec mes amis et hôtes lifous, j'ai de fait été spectatrice de l'éducation sexuée, comme des relations développées après le mariage, dans la vie que nous partagions. Ce vécu m'a permis de comparer les récits et analyses dont les gens me faisaient part avec une expérience quotidienne, laquelle varie fortement d'une famille à l'autre.

Les liens d'amitié et de parenté que j'ai développés avec des hommes et des femmes mariés, non-mariés et des anciens (les *qatr*), m'ont fait partager les joies et les peines de nombreuses personnes, et, comme l'ont dit Christine Salomon et Christine Hamelin (2010), assister à de véritables drames liés aux violences de genre :

« Leur prégnance dans la vie sociale nous apparut assez rapidement. Dans des rassemblements (à l'occasion d'un mariage, d'une réunion politique), dans la rue, dans les familles dont nous partagions le quotidien, nous assistions à des scènes de violences conjugales considérées comme ordinaires ; aucun tiers ne protestait ouvertement ni n'intervenait. Nous rencontrions des femmes avec un bras dans le plâtre, qui, en réponse aux questions sur ce qui leur était arrivé, expliquaient, comme s'il s'était agi d'un fait banal, que c'était dû à leur conjoint. »¹

La récurrence des violences physiques et sexuelles à l'encontre d'amies ou à l'encontre des femmes des familles dont j'étais proche, a fait partie d'une expérience du quotidien qui m'a fortement interpellée en tant que personne, mais aussi en tant que chercheuse.

Comme c'est le cas de beaucoup d'anthropologues, la plupart des familles que je fréquentais vivaient une situation économique difficile, témoin des inégalités qui persistent dans cette période de « décolonisation ».

Le partage d'un quotidien a révélé de manière criante les difficultés que rencontraient mes amis face aux violentes inégalités entre les sexes et entre les populations du « Caillou ».

La production des discours et des normes

Comme je l'ai déjà évoqué, j'ai tenté dès mon premier terrain de comprendre comment les Lifous conçoivent leur système de genre et avec quelles catégories ils le pensent. Si l'on ne peut prétendre connaître un système social, un fait social, sans prendre connaissance de la façon dont les acteurs eux-mêmes donnent du sens à leur action, la mise en pratique de cette ambition se heurte à plusieurs difficultés. D'une part, dans une même société, il existe une diversité de positions, d'interprétations des mêmes catégories de pensée. D'autre part, en fonction des places sociales

¹ Hamelin et Salomon 2010, p. 204.

qu'occupent les individus interrogés, ils ne disposent pas du même niveau de connaissance, de légitimité et de liberté d'expression. J. Goody souligne qu'il est fréquent que seuls certains groupes sociaux soient officiellement les producteurs des discours normatifs, que cette activité sociale ne soit pas partagée par tous¹.

Je me suis heurtée à ce problème dès mon premier terrain, en 2003. Comme je commençais mes recherches sur la manière dont les femmes des associations définissaient le fait d'être des femmes kanakes de Lifou, un homme lifou me fit la remarque suivante :

« Mais ce n'est pas à elles de dire qui elles sont. C'est nous les hommes qui disons qui est qui. Elles, ce sont les spectatrices, nous on est les footballeurs. Si les spectateurs commencent à venir sur le terrain, c'est la pagaille, ça devient n'importe quoi ! »².

Des discussions approfondies par la suite avec des hommes et avec des femmes confirmèrent cette remarque : la définition officielle, publique, c'est-à-dire valable pour tous, du monde social, de la place de chacun et des règles « coutumières », revient exclusivement aux hommes mariés, principalement de haut rang ou occupant des fonctions religieuses, et ces définitions et ces règles sont énoncées essentiellement lors des discours rituels publics, mixtes ou non mixtes, coutumiers et religieux. Dans la sphère politique et associative, où les femmes kanakes sont fortement impliquées³, la production de discours écrits et oraux par des femmes est un objet de conflits entre hommes et femmes, car l'expression publique de l'interprétation du monde va de pair avec une influence sur le monde social⁴.

Ainsi, j'ai dû prendre en compte le fait que les femmes ne sont pas autorisées à formuler publiquement ce que sont un homme ou une femme, ce que sont leurs rôles. Cependant, elles en connaissent les versions qu'elles entendent tout au long de leur vie, formulées par leurs frères, pères, maris et chefs et donnent dans un premier temps cette version à l'ethnologue que je suis. Mais la plupart du temps, elles expriment *aussi* une vision critique de la pratique quotidienne des discriminations de genre. Plus les femmes interrogées sont de haut rang et diplômées, plus elles se donnent le droit de fournir une analyse critique de la situation des femmes⁵. Le fait que je me sois intéressée aux associations de femmes lors de mon premier terrain a certainement aidé les femmes de Lifou à une certaine liberté dans la discussion avec moi sur ces questions.

Cela m'a donné à réfléchir sur le prétendu partage des idées des membres d'une société : je rejoins N.C. Matthieu lorsqu'elle affirme que les femmes sont souvent bien loin d'adhérer aux idées

¹ Goody 1979, pp. 61-84 ; 1977.

² Entretien noté par écrit avec Wassaumie Passa, chef de clan et pasteur, le 25/02/2003 à Traput, Lifou.

³ En 2004 : 17% des femmes kanakes participent à un syndicat ou un parti, et 8% des femmes kanakes sont aussi dans une association de femmes (contre 4% de femmes françaises participant à un parti ou un syndicat). Hamelin et Salomon 2010, p. 215.

⁴ Conférence *Femmes kanakes du 21^{ème} siècle et politique*, 2003.

⁵ Exceptées les situations où des femmes de haut rang avaient à tenir leur rôle de *Isola* (épouse de chefs) ou de femmes de pasteur.

des hommes sur la domination masculine. D'une part, exclues des discours normatifs en public, elles ne sont pas productrices de ces idées. D'autre part, elles ne les partagent pas forcément, mais l'expression de versions contradictoires ou critiques, surtout en public, est elle-même fortement contrainte, voire dangereuse.

Je me suis donc attachée à faire attention à ne pas donner de ces sociétés une vision « par le haut » bien que celle-ci ait l'avantage d'être souvent plus cohérente que celle, parcellaire et contradictoire, que l'on obtient par croisement de différents niveaux de discours, dont ceux formulés par des individus moins habitués à en produire.

2.2/ Les sources écrites

Les statistiques

Pour mener à bien ma recherche, j'ai eu accès aux travaux suivants :

- les statistiques de l'I.S.E.E.¹ sur la situation générale de la population des « tribus » des Îles Loyauté, comprenant la population résidente et non résidente² et sur la démographie et la question matrimoniale des Provinces, donc sur la Province des Loyauté³.
- L'enquête sur la condition économique et sociale des femmes de Nouvelle-Calédonie, par le Comité Économique et Social de la Nouvelle-Calédonie⁴.
- L'enquête E.N.V.E.F.F. sur les violences faites aux femmes⁵, puis celle réalisée sur les pratiques à risque des « jeunes »⁶.
- L'étude sur les coûts et la fréquence des mariages lifous et sur le projet de réforme du mariage, commandée par la Province des Îles Loyauté en 2006⁷.

J'ai réalisé des statistiques sur le village étudié, puis sur l'échantillon représenté par mes entretiens et mes extraits de carnet de terrain. L'échantillon est trop petit pour être représentatif, mais il a tout de même permis de distinguer certaines dynamiques locales.

J'ai de même eu accès aux documents de l'état civil, à la mairie de Lifou, à partir de 1935. J'ai donc pu vérifier une partie des généalogies, mais aussi consulter les documents de loi concernant le

¹ Anciennement Institut Territorial de la Statistiques et des Études Économiques (I.T.S.E.E.), il se nomme aujourd'hui Institut de la Statistiques et des Études Économiques (I.S.E.E.).

² I.T.S.E.E. 1998.

³ I.T.S.E.E. 1996, I.S.E.E. 2006, 2008, 2009.

⁴ Comité Économique et Social de la Province Sud, 2000.

⁵ Hamelin, Salomon *et al.* 2004a, 2004b.

⁶ Hamelin, Salomon *et al.* 2008.

⁷ Ce document de travail, interne au service de la Province, m'a été prêté pour mon étude. Il s'intitule : *Vers un projet de réforme du mariage Lifou* et a été réalisé par Hnacema Edmond, Zongo Patrice, en mai 2006. Je tiens à remercier les élus de la Province qui m'ont prêté ce document alors qu'il n'était pas encore rendu public.

mariage sous sa forme civile. Je n'ai pas pu réaliser de statistiques complètes sur le taux de mariage entre Lifous et avec des personnes originaires d'autres communautés, ni sur le taux de divorce : une forte partie de la population lifoue s'est mariée à Nouméa et les services nouméens n'ont pas accédé à ma requête¹.

Je dois signaler ici l'aide considérable que bien des Kanaks, employés dans les administrations, m'ont fournie, notamment en me donnant des documents tels les résultats d'examen ou en réalisant eux-mêmes des statistiques ethniques, par ailleurs interdites sur le territoire.

Exploration des archives

J'ai réalisé en plusieurs temps une recherche d'archives. Le mariage ne constituant dans aucun fond une catégorie classée, j'ai ciblé plusieurs fonds où je risquais de trouver des informations à la fois sur l'organisation des mariages lifous à différentes époques, mais aussi et surtout sur les politiques missionnaires et coloniales sur la question du mariage. J'ai pu consulter :

- au centre d'archive de Nouméa, la correspondance missionnaire de la London Missionary Society (1856-1900).
- Au centre d'archives des Pères Maristes de Rome et des Sœurs missionnaires de la Société de Marie, un grand nombre de courriers des Pères ayant travaillé à Lifou sur la période 1858-1938 et des conférences ecclésiastiques (1891, 1905) dissertant sur la question matrimoniale.
- À la Bibliothèque Nationale de France, des archives de la London Missionary Society, dont la correspondance entre des pasteurs et l'administration coloniale (1864-1872).
- À la bibliothèque du D.E.F.A.P. de Paris, les différents ouvrages écrits par des membres de la London Missionary Society ayant travaillé à Lifou² et de nombreux articles et commentaires de M. Leenhardt et d'autres pasteurs de la Société des Missions Évangéliques de Paris (SMEP, appelée aussi Mission de Paris) sur la question³. J'ai consulté par ailleurs les bilans annuels des pasteurs de la Mission de Paris en poste à Lifou sur la période 1900-1950.
- Au Centre d'Archives sur l'Outre-Mer d'Aix-en-Provence, des publications de textes de loi dans le journal officiel de la Nouvelle-Calédonie⁴, les consignes générales concernant l'état civil et le mariage dans les colonies françaises⁵ et des recueils sur l'application des lois aux colonies¹.

¹ J'ai réalisé une demande de statistiques sur ces points, sur le conseil de la directrice du service d'état civil de Lifou, mais cette demande est restée sans réponse.

² D.E.F.A.P. : Département Évangélique Français d'Action Apostolique.

³ Je dois un grand merci à C. Salomon pour m'avoir donné de précieuses indications sur les écrits des missionnaires de la Mission de Paris sur la question du mariage. Ayant travaillé sur des sujets proches, elle m'a donné de nombreuses références.

⁴ Lequel s'appelle tout d'abord *Le Moniteur de La Nouvelle-Calédonie*.

⁵ Ministère des Colonies. Généralités. Tenues et vérifications des actes. Modèles. Documents généraux. 24 Thermidor an 12. Carton 390, dossier 22 37. Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence.

- À Lifou, certains documents d'archives conservés par des pasteurs, ou à Xepenehe, dans l'école pastorale, bien que la plupart des fonds de cette dernière aient été indisponibles, à cause de travaux sur les bâtiments.

Je n'ai pas eu accès au Service d'Archives Indigènes, mais A. Muckle, historien en Nouvelle-Zélande, bénéficiant d'autorisations spéciales, a pu me communiquer certains documents.

Comme le souligne Michel Naepels :

« Pour toute archive, il faut s'interroger sur les conditions de sa production, de son élaboration : un matériau n'est jamais un « donné », un matériau ethnographique n'existerait pas sans le biais qu'est la perspective que lui donne la relation interpersonnelle qui lui a donné naissance, un matériau historiographique sans celui de sa sélection, de son indexation, etc. »²

Les missionnaires de Nouvelle-Calédonie ont produit des documents d'ordre quasi ethnographiques. Cette source m'a été particulièrement utile. Cependant, sur la question matrimoniale, l'interprétation des archives missionnaires doit bien entendu tenir compte du fait que l'un des objectifs missionnaires a été de réformer le mariage kanak, et au delà, la société kanake dans son ensemble.

2.3/ Les limites et les difficultés

L'interdiction des statistiques « ethniques »

Je tiens à signaler ici plusieurs limites à ce travail de recherche. La première réside dans le fait qu'il me manque plusieurs données statistiques qui seraient utiles à l'analyse, tels les taux de mariage en fonction de l'origine géographique, ou le taux de femmes lifoues victimes de violence conjugales, sur l'île et à Nouméa, ou encore des données sur le temps de travail salarié et non salarié en fonction du genre et des âges. Je dois alors me fier à mes propres échantillons, aux discours des Lifous et aux statistiques existantes, lacunaires ou portant sur des populations plus vastes ou plus restreintes que celle de mon enquête (la population résidant à Lifou, aux Iles Loyauté, ou la population loyaltienne en Nouvelle-Calédonie). Ces données sont alors indicatives de tendances, mais n'ont pas la précision que procureraient des statistiques ethniques.

La traduction des discours

¹ Principalement Dareste Pierre, Appert G., Rotureau- Launay L. et Marcille A. (dir), 1931. *Traité de Droit Colonial, Recueil de législation, de doctrine et de jurisprudence coloniales. Tome 1 et 2*, publiée par l'Union Coloniale Française, Paris. Tome I : 709 p., tome II : 845 p.

² Naepels 2008, p. 8.

La seconde limite à cette enquête est ma maîtrise imparfaite de la langue drehu. En effet, cette langue comporte plusieurs niveaux de langage, le drehu courant et le *miny*, langue noble des échanges. Même si le *miny* n'est presque plus utilisé selon les gens de Lifou, les discours cérémoniels empruntent des formes de langage spécifiques. Ainsi, si j'ai pu entretenir une discussion sur des thèmes quotidiens ou des thèmes où j'ai accumulé un vocabulaire conséquent, j'ai souvent eu des difficultés à comprendre parfaitement les discours cérémoniels. La difficulté vient non seulement d'une façon inhabituelle de formuler les phrases, mais aussi du fait que ces discours sont souvent allusifs et métaphoriques. Ils reposent bien souvent sur la connaissance des gens présents, d'où une certaine impression d'étrangeté parfois pour des personnes extérieures aux enjeux des familles en question. J'ai réalisé que fréquemment je ne saisisais pas ces discours avec une acuité suffisante. Afin de pallier cela, j'ai enregistré de nombreux discours, dont ceux d'une famille dont je connaissais le réseau de parenté et certains enjeux claniques, discours que j'ai fait traduire par une locutrice drehu. J'ai aussi assisté plusieurs fois à des cérémonies de mariage où il y avait des Kanaks de différentes origines : les meilleurs bilingues réalisaient alors des traductions en français, tout en tentant de rester au plus près de leurs formulations habituelles. Par ailleurs, lorsque je faisais des entretiens avec des personnes soit uniquement locutrices drehu, soit désirant réaliser les entretiens dans cette langue, je le faisais le plus souvent avec des membres des familles capables de faire la traduction, ou je faisais traduire par la suite l'enregistrement. Cela dit, excepté l'aide précieuse de plusieurs amis lifous qui ont des compétences linguistiques hors pair (dont Wallysaun Tetuanui Wahetra, traductrice de formation), je n'ai pu financer les services d'un traducteur.

Faire l'histoire des mariages kanaks ?

Du point de vue du travail d'archives, je me suis heurtée à deux obstacles. Le premier tient à la nature de ma recherche : comme l'ont souligné les *subaltern studies*, l'histoire des dominés, surtout lorsque les systèmes de domination se recourent, est principalement une histoire en creux¹. Le mariage kanak intéressait assez peu les colons et s'il fut un sujet de préoccupation important pour les missionnaires chrétiens, il ne fait pas l'objet aujourd'hui d'une classification spécifique dans les archives. Les données trouvées le sont au terme d'un long travail d'investigation. Heureusement, les commentaires des missionnaires sont assez abondants et les résultats que j'exposerai sont tout de même le fruit du croisement d'un nombre intéressant de données. Reste que cette méthode d'enquête est lacunaire et il est probable que des informations sur le mariage existent dans des fonds

¹ Merle 2004a.

insoupçonnés. En Nouvelle-Calédonie, il faut des demandes de dérogation pour avoir accès aux archives concernant le régime de l'indigénat. De plus, pour la question matrimoniale, il est difficile de savoir dans quel type de fonds nous pouvons trouver des informations. Je me suis basée sur les travaux de I. Merle¹ (sur le code de l'indigénat et la définition de la citoyenneté), de A. Muckle² (sur les applications judiciaires de ce code), de M. Salaün³ (sur l'école coloniale) et de C. Salomon⁴ (sur les décisions de justice concernant les violences de genre) : leurs indications pour consulter les archives concernant le mariage, parfois dans des fonds d'archives peu classés, m'ont beaucoup aidée.

En conclusion, la méthodologie que j'ai employée a été particulièrement attentive à trois points. Le premier a été de repérer les lieux de production de discours sur le système de genre et le mariage. Le second a été de prendre en compte les activités cérémonielles au sein d'un ensemble d'activités de production, d'échange et de relations. Le troisième a été de prendre garde à restituer mes observations et mes recherches dans une perspective diachronique globale, afin de ne pas faire un tri, conscient ou inconscient, entre les objets d'étude « exotiques » et « nobles », et ceux plus triviaux, ou considérés comme « occidentaux » (comme l'étude d'une messe ou d'un cours dans une école par exemple). Dans cette même perspective, j'ai fait attention à ne pas présupposer que le système de genre comme le mariage devaient être fondamentalement différent de ce que l'on peut connaître en France. Comme nous le verrons dans la suite de ce travail, si l'ethnologie doit faire attention à ne pas faire œuvre d'ethnocentrisme, elle doit aussi prendre garde à ne pas placer systématiquement les populations ethnologisées dans une « altérité radicale », omettant les similitudes entre la société étudiée et celle du chercheur, que ces similitudes soient une conséquence de la colonisation ou, tout simplement, des points qui les rassemblent.

¹ Merle 2004b.

² Muckle 2008.

³ Salaün 2005.

⁴ Salomon 2002.

CHAPITRE II
MARIAGE ET GENRE
EN ANTHROPOLOGIE

Introduction

À première vue, il semble évident que l'institution de mariage et les rapports sociaux de sexe sont liés, en tout cas dans la plupart des sociétés¹. En anthropologie, les études sur le mariage et l'alliance sont légion et les travaux concernant les rapports sociaux de sexe se sont considérablement développés depuis les années 1970. Pourtant, les études qui traitent ensemble ces deux thématiques sont, elles, bien moins nombreuses.

Dans la première section de ce chapitre deux, je commencerai par montrer la manière dont les études anthropologiques ont considéré l'objet de recherche qu'est le mariage et ont, ou non, inclus l'étude des rapports sociaux de sexe dans leur analyse. Je définirai alors la façon dont je compte aborder un objet aussi multiforme que le mariage à Lifou.

Dans la seconde section, je définirai tout d'abord le concept de genre. Puis, nous verrons comment des chercheurs ont posé la question du mariage dans l'étude du genre et celle de l'imbrication des rapports sociaux de sexe à ceux de « race », de classe, d'âge... J'exposerai, enfin, la en quoi et comment je m'appuie sur certaines de ces théories, afin de mener l'analyse des rapports sociaux de sexe au sein du mariage lifou.

¹ Le mariage n'est cependant pas un fait social universel, comme le note par exemple C. Hua : les Na de Chine ne se marient pas. Hua 1997.

1/ MARIAGE, ALLIANCE, PARENTÉ, UNE LONGUE HISTOIRE

1.1/ Premières études anthropologiques sur le mariage, premiers questionnements autour des rapports entre les sexes

Dès le XVIIIème siècle, avec les philosophes du siècle des Lumières, puis au XIXème siècle, avec les débuts de l'anthropologie, la question du mariage et du statut des époux constitue un axe central des sciences humaines.

La famille, « élément naturel de la société »

Il est utile d'évoquer ici la pensée du XVIIIème siècle sur la question du mariage et de la famille, car cette pensée a inspiré bien des chercheurs par la suite. Pour des philosophes du Siècle des Lumières tels J. Locke, les sexes sont pensés sur le modèle du couple conjugal et la famille est considérée comme la première forme de contrat social, « l'élément naturel de la société »¹. I. Théry souligne l'importance de cette conception dans le fondement du mythe suivant, qui habite aujourd'hui encore notre imaginaire :

« L'asymétrie des dispositions personnelles, l'incomplétude de chaque sexe, appelant « naturellement » son complément érotique et reproducteur, la complémentarité des dispositions et caractères, et enfin le rapport protecteur/ protégés, forment un tout à la fois naturel, psychologique, moral et social : la famille comme élément naturel de la vie sociale. »².

Les penseurs du Siècle des Lumières ont vu dans le lien conjugal entre un homme et une femme et dans le lien de filiation entre ce couple et leurs enfants, l'origine de la vie en société, une forme « naturelle » de contrat, et la « pépinière de l'État »³. Ce mythe implique que l'on voie dans le couple conjugal les deux moitiés de l'humanité, avec des identités substantielles, où l'homme et la femme sont alors pensés à partir de la représentation canonique de l'époux et de l'épouse. Pour J. Locke, comme pour J.J. Rousseau, la cohésion par la différence s'accompagne nécessairement d'une hiérarchie⁴. Le couple conjugal, où l'homme domine son épouse, est dès lors considéré comme précédant toute institution, comme la base de la société. Cette pensée marquera et marque encore bien

¹ Théry 2007, p. 77.

² *Id.*, p. 79.

³ *Ibid.*, p. 77.

⁴ *Ibid.*, pp. 74-79.

des analyses sur le mariage¹.

T. Laqueur montre qu'à la même époque, alors que les identités sexuées étaient auparavant davantage pensées selon un continuum, elles sont sexualisées et biologisées². M. Perrot résume fort bien la pensée de T. Laqueur :

« Les implications théoriques et politiques de cette mutation sont considérables. (...) Elle apporte une base, un fondement naturaliste à la théorie des sphères – le public et le privé – identifiées aux deux sexes, théorie par laquelle penseurs et politiques tentent d'organiser rationnellement la société du XIX^{ème} siècle. Cette naturalisation des femmes, riviées à leur corps, à leur fonction reproductrice maternelle et ménagère, et exclues de la citoyenneté politique au nom de cette identité même, confère une assise biologique au discours parallèle et conjoint de l'unité sociale »³.

La différence des sexes, ainsi perçue comme précédant toute institution, comme étant biologique et s'exprimant naturellement dans le couple conjugal, va non seulement constituer une nouvelle explication de l'ordre sexué, mais aussi de sa hiérarchie.

T. Laqueur et I. Théry soulignent que cette pensée influe encore fortement la manière dont nous abordons la question des sexes : le mythe de la bipartition de l'humanité en deux sexes, différents mais complémentaires et hiérarchisés au sein du couple et de la famille, fait partie des stéréotypes les plus courants des sociétés occidentales.

L'évolution des sociétés, le matriarcat et le patriarcat

Même s'ils ne remettent pas en cause cette conception, les premiers anthropologues, à l'inverse des philosophes du Siècle des Lumières, cherchent davantage à interpréter la diversité des formes de la parenté. Cependant, dès les premiers balbutiements de l'anthropologie et de la sociologie, différents auteurs tels H.L. Morgan, J. McLennan, J.J. Bachofen, F. Engels, considèrent eux aussi que le mode d'organisation de la sexualité humaine est un élément central de la vie en société. Ils voient dans ce dernier (et donc dans le mariage), dans l'alliance et dans la filiation, des indicateurs d'une part du stade d'évolution des sociétés et d'autre part des rapports de pouvoir entre les sexes. Je m'intéresserai à trois auteurs du XIX^{ème} siècle qui ont analysé le mariage : H.L. Morgan, F. Engels et E. Westermarck.

En 1871, Henry Lewis Morgan, dans « Systems of Consanguinity and Affinity of the Human

¹ Par exemple Salles Catherine, 2009. « Le mariage dans l'Antiquité ». in Sabine Melchior-Bonnet et Catherine Salles (dir.), 2009. *Histoire du mariage*, Robert-Laffont, Paris, p. 9-201.

² Laqueur 1992 ; 1990.

³ Perrot 1995, p. 92.

Family »¹, considère que le mariage « forme la base des relations sociales »². À partir de cette étude, il écrit en 1877 « Ancient Society »³ dans lequel il développe l'hypothèse centrale de son travail : « L'histoire de l'humanité est une, quant à la source ; une, quant à l'expérience ; une, quant au progrès. »⁴ Les sociétés passeraient selon lui par les mêmes stades de développement de leur technologie, de leurs formes de gouvernement, d'organisation familiale et de conception de la propriété. Les formes de mariage sont alors considérées comme l'un des marqueurs du stade d'évolution des sociétés. La comparaison entre les systèmes de parenté lui permet de rompre avec l'idée que l'origine de la société est naturellement dans la famille nucléaire. En effet, selon lui, lors du premier stade d'évolution, il n'existe pas de mariage, c'est le « communisme primitif », où règne la « promiscuité ». Les « mœurs des sauvages », l'indifférenciation entre les sexes et l'absence de connaissance de la paternité sont censées caractériser ce stade originel⁵. H.L. Morgan considère que plus les sexes sont différenciés, plus les termes de parentés sont « descriptifs », plus il y a de monogamie, plus la société est évoluée. Selon cette analyse, tant que le géniteur est inconnu, les femmes jouissent d'un certain prestige. Puis, avec l'apparition de la société pastorale et de la propriété privée, les sociétés deviennent patriarcales et polygynes. Enfin, au stade de la « civilisation », le couple monogame devrait, selon lui, favoriser l'égalité entre les sexes.

F. Engels reprend la thèse de H.L. Morgan quant à l'évolution socio-économique des sociétés⁶. Mais plus encore que Morgan, il pose la question, pour la première fois de manière explicite, du rapport entre organisation familiale, mariage et domination masculine. Il affirme que le patriarcat est advenu avec l'avènement de la propriété privée, même s'il concède lui-même qu'il ne dispose pas d'assez d'éléments pour expliquer comment cela s'est produit. Il fait l'hypothèse que lorsque les maris deviennent propriétaires des troupeaux puis des esclaves, ils deviennent aussi les propriétaires de leurs épouses, grâce au fait qu'ils ont un statut prééminent dans la production. Selon F. Engels, l'ère industrielle favorise des relations plus égalitaires entre les sexes, faisant sortir les femmes de la production domestique et permettant l'avènement du couple monogame. Le mode de production industriel, associé au communisme et donc à la fin de la propriété privée, devrait donc abolir à la fois la société de classe mais aussi les rapports sexués de domination.

F. Engels considère que le patriarcat est un stade d'évolution des sociétés, qu'il se réalise dans l'institution de mariage et qu'il est lié au système de propriété privée. Même si par la suite il a été très

¹ Morgan 1970 ; 1870.

² *Id.*, p. 10 (ma traduction).

³ Morgan 1877.

⁴ *Id.*, p. 2.

⁵ En témoignent selon H. L. Morgan les systèmes d'appellation de parenté, comme le système hawaïen, où un enfant appelle « père » et « mère » toute la génération de ses géniteurs et tous ses cousins « frère » et « sœur ».

⁶ Engels 1979 ; 1884.

bien démontré que dans des sociétés ayant des modes de production rudimentaires, une domination masculine très forte peut s'exercer¹, F. Engels rompt avec les penseurs des Lumières de façon encore plus explicite que H.L. Morgan à propos de l'idée que la société reposerait « naturellement » sur le couple monogame hiérarchisé : non seulement le couple monogame n'existe pas dans toutes les sociétés, mais la hiérarchie entre époux n'existe pas partout et peut, dans l'optique de F. Engels, disparaître.

Tout comme H.L. Morgan et F. Engels, J.F. McLennan, J.J. Bachofen et J. Lubbock, pour ne citer qu'eux, cherchent à interpréter, en évolutionnistes convaincus, la diversité des formes de sexualité et de mariage dans une histoire commune de l'humanité². E. Westermarck, en 1891, critique cette démarche : selon lui, il n'est pas scientifique de voir dans des termes de parenté, dans des pratiques de lévirat ou de polygamie la preuve qu'il existait un communisme sexuel primitif, une promiscuité chez les « sauvages »³. Il invalide l'hypothèse du matriarcat primitif de J.J. Bachofen ou celle de J.F. McLennan, selon laquelle les sociétés « primitives » auraient eu un système de parenté passant uniquement par les femmes, le père étant ignoré. Selon lui, certaines sociétés qui sont d'un point de vue technologique dans la « sauvagerie » connaissent une filiation patrilinéaire et dans les sociétés matrilineaires, le père est connu. Il note d'ailleurs que :

« l'absence de lien marital, la fréquence de l'adultère et du divorce, l'absence de cérémonies de mariage nous permet de dire que, parmi les peuples sauvages, le mariage, dans le sens européen du terme, n'existe pas. Mais cela est très différent de la promiscuité. »⁴

E. Westermarck conclut que la promiscuité n'est pas une forme de relation sexuelle connue au sein d'un peuple, qu'elle n'a donc pas constitué un stade du développement des sociétés humaines et encore moins le premier stade⁵.

Si E. Westermarck tente de prouver dans sa conclusion que les hommes ont un sentiment inné qui les pousse à posséder une femme, et donc à ne pas vivre en promiscuité, hypothèse aussi peu démontrable que celles qu'il réfute, il fait avancer considérablement la recherche sur le mariage : les chercheurs ne doivent pas étudier la diversité de ses formes dans le but de les placer dans une histoire commune de l'humanité, mais regarder précisément quelles sont les pratiques et les discours liés aux

¹ Voir à ce propos Godelier 1982, dont sa critique de Leacock (Leacock 1978).

² McLennan 1970 ; 1865, Bachofen 1996 ; 1861, Lubbock 1871.

³ Westermarck 1891.

⁴ *Id.*, p. 60 (ma traduction dans le texte) : « the looseness of the marital tie, the frequency of adultery and divorce, the absence of the marriage ceremony may entitle us to say that, among savage peoples, marriage in European sens of the term does not exist. But it is very different from promiscuity. »

⁵ *Ibid.*, p. 113 (ma traduction dans le texte) : « [It isn't] the prevailing form of sexual relation among a single people, far less that it has constituted a general stage in the social development of man, and, least of all, that such a stage formed the starting point of all human history. »

mariages, lesquels se présentent de manière fort différente selon les sociétés.

Ainsi, lors de la naissance de l'anthropologie, les chercheurs posaient la question de la hiérarchie des sexes et de son origine, en analysant les formes que prend le mariage dans l'histoire et dans la diversité des cultures. Dans les premiers essais de comparaison entre les différents systèmes sociaux, considérés comme participant d'une même humanité, elle-même évoluant de la même manière mais à des vitesses différentes, le mariage, de par sa forme contractuelle, est systématiquement considéré comme un révélateur des rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes en société. Cela est certes lié, comme le souligne I. Théry, au fait que le prototype occidental des rapports hommes-femmes est celui des époux : mais dire cela n'invalide pas pour autant l'hypothèse qui était la leur : celle que le lien conjugal et les rapports de pouvoir entre hommes et femmes, sont, dans bien des sociétés, intimement mêlés.

1.2/ Les approches fonctionnalistes et structuralistes, le lien conjugal oublié

Dès le début du XX^{ème} siècle, la question des rapports entre les sexes passe au second plan des études sur le mariage. En effet, ces dernières se sont développées au sein d'un domaine désormais consacré de l'anthropologie : la parenté. Dès lors, deux principales écoles s'affrontent : l'école fonctionnaliste et l'école structuraliste.

Le fonctionnalisme

Dans la perspective fonctionnaliste, E. Evans Pritchard et A. Radcliff-Brown considèrent la parenté comme un système et voient dans les mariages une institution dont la fonction est d'organiser la filiation et l'affinité, distribuant des droits et des devoirs aux uns et aux autres¹. Il ne s'agit plus pour eux de regarder uniquement les termes de parenté ou les règles de mariage, mais d'analyser les relations interpersonnelles réglées par l'usage et fondées sur des principes structuraux. Ici, les rapports entre les sexes sont seulement évoqués sous l'angle des droits et des devoirs des époux, et de ceux des hommes et des femmes en société.

La société est, à leurs yeux, formée de sous-systèmes interdépendants : selon E. Evans Pritchard, dans des sociétés comme celle des Nuers, il est essentiel de ne pas séparer la parenté du système politique lignager. Cette approche met l'accent sur le caractère politique de l'affinité (du mariage) et sur la descendance.

¹ Evans Pritchard 1951, Radcliff-Brown 1972 ; 1952.

Le structuralisme

L'approche structuraliste du mariage envisage cette institution d'un tout autre point de vue. C. Lévi-Strauss considère l'alliance de mariage comme l'une des formes de l'échange généralisé. La prohibition de l'inceste, règle négative, est l'envers de l'échange des femmes, qui est la règle positive :

« C'est toujours un système d'échange que nous trouvons à l'origine des règles de mariage (...). Que ce soit sous une forme directe ou indirecte, globale ou spéciale, immédiate ou différée, explicite ou implicite, fermée ou ouverte, concrète ou symbolique, c'est l'échange, toujours l'échange, qui ressort comme la base fondamentale et commune de toutes les modalités de l'institution matrimoniale. »¹

La théorie de C. Lévi-Strauss se distingue de l'approche descriptive des Anglo-Saxons tels E. Evans Pritchard, pour montrer que l'on peut classer les sociétés en fonction des règles d'alliance matrimoniales. La structure des alliances matrimoniales peut prendre trois formes : élémentaires, semi-complexes ou complexes ; ce qu'il développera dans *Les structures élémentaires de la parenté*², puis dans *La famille*³.

Alors qu'il replace l'alliance de mariage au cœur de la société, il affirme en 1949 :

« La relation globale d'échange qui constitue le mariage ne s'établit pas entre un homme et une femme qui chacun doit, et chacun reçoit quelque chose : elle s'établit entre deux groupes d'hommes, et la femme y figure comme un des objets de l'échange, et non comme un des partenaires entre lesquels il a lieu. »⁴

Selon lui, non seulement l'échange matrimonial est universel, mais il soutient que ce sont, toujours et partout, des hommes qui échangent des femmes⁵.

La théorie de C. Lévi-Strauss a été critiquée sur plusieurs points. En premier lieu, certaines règles d'alliance ne rentrent pas dans les classifications de C. Lévi-Strauss : ainsi en est-il par exemple du mariage arabe, qui ne correspond pas à un système d'échange entre groupes (les hommes se marient de préférence avec leur cousine croisée patrilatérale la plus proche dans leur lignage), décrit par G. Tillion⁶. De plus, dans des sociétés telles les Na de Chine, il n'y a « ni pères, ni maris », c'est-à-dire ni mariage, ni échange de femmes, bien que l'interdit d'inceste existe⁷. Enfin, dans de

¹ Lévi-Strauss 1949, p. 549.

² *Id.*

³ Lévi-Strauss 1983 ; 1971.

⁴ Lévi-Strauss 1949, p. 135.

⁵ Suite aux critiques qui lui ont été faites, il reviendra sur ce point, dans *La Famille*, en 1956. Lévi-Strauss 1983 ; 1956.

⁶ Tillion 1966, pp. 67-83.

⁷ Hua 1997, Zempleni 1991, Barry 1998.

nombreuses sociétés, soit les femmes ne sont pas échangées, soit ce sont des personnes de deux sexes, soit ce sont des hommes qui sont échangés, par des femmes, des hommes, des groupes mixtes¹.

Enfin, si C. Lévi-Strauss affirme que la division sexuelle du travail n'a rien de naturel et que sa fonction est d'instaurer entre groupes humains la nécessité de l'alliance matrimoniale, pourtant il paraît ne pas s'intéresser aux rapports sociaux de sexe, en particulier au lien de conjugalité, que cette division instaure. Bien qu'il suive l'intuition de M. Mauss quant au caractère fondamental du don en société, il reste dans une optique fortement androcentrée.

Dès 1931, M. Mauss affirme :

« La division par sexes est une division fondamentale, qui a grevé de tout son poids toutes les sociétés à un degré que nous ne soupçonnons pas. Notre sociologie, sur ce point, est très inférieure à ce qu'elle devrait être. On peut dire à nos étudiants, surtout à celles et ceux qui pourraient faire des observations sur le terrain, que nous n'avons fait que la sociologie des hommes, et non pas la sociologie des femmes ou des deux sexes. »²

L'approche structuraliste et l'approche fonctionnaliste resteront longtemps, comme le disait M. Mauss en 1931, avant tout, « une sociologie des hommes ».

1.3/ Critiques des perspectives classiques et définition du mariage

La question de la définition du mariage se pose : comment utiliser cette catégorie dans des sociétés aux pratiques si différentes, et doit-on le faire ?

Le mariage, une « collection de droits » ?

Dans la perspective fonctionnaliste, E.R. Leach, propose de définir le mariage par « ce qu'il fait » :

« Les institutions, que l'on classe communément comme mariage, portent sur l'attribution d'un certain nombre de classes distinctes de droits. Un mariage peut servir en particulier à :

- A/ Établir le père légal des enfants d'une femme ;
- B/ Établir la mère légale des enfants d'un homme ;
- C/ Donner au mari un monopole sur l'activité sexuelle de l'épouse ;
- D/ Donner à l'épouse un monopole sur l'activité sexuelle du mari ;

¹ Collard 2000.

² Mauss 1981, p. 15 ; 1931.

E/ Donner au mari une partie ou le monopole des droits sur le travail domestique ou tout autre travail de l'épouse ;

F/ Donner à l'épouse une partie ou le monopole des droits sur le travail du mari ;

G/ Donner au mari tout ou partie des droits sur les biens qui appartiennent ou qui reviennent potentiellement à l'épouse ;

H/ Donner à l'épouse tout ou partie des droits sur les biens qui appartiennent ou qui reviennent potentiellement au mari ;

I/ Établir un fond commun de biens - une association - au bénéfice des enfants du mariage ;

J/ Établir une relation d'affinité socialement significative entre le mari et les frères de l'épouse. »¹

Mais E. R. Leach, bien que proposant cette définition pragmatique du mariage, affirme aussi que le mariage n'est au fond qu'« une collection de droits », et que sa diversité empêche en réalité toute définition universelle². Si à Lifou, le mariage établit en effet un certain nombre de « droits » des uns sur les autres, ou, selon l'expression de P. Tabet, opère un « transfert de droits »³, il semble ne pas se réduire à cette opération. Et la notion même de « droits et devoirs », issus de la tradition juridique européenne, ne correspond pas tout à fait à la pensée lifou : en effet, si la notion de « devoir » *jol* existe dans une acception proche de celle française, le concept de « droit » est traduit aussi bien par *ijij*, « avoir le droit » que par le concept de pouvoir, d'autorité, *mus*.

Mariage et catégories de sexe

P. G. Rivière revisite la théorie de Leach : la diversité du mariage ne permet pas selon lui de le définir par ses fonctions ; de plus, l'approche fonctionnaliste analyse les fonctions explicites du mariage, et non sa fonction latente, sous-jacente⁴. Dans de nombreuses sociétés, il ne sert ni à légitimer des enfants ni à réguler les relations sexuelles (les deux fonctions les plus couramment citées). Contrairement à ce que rapporte A. Barnard dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P.G. Rivière ne renonce pas à définir le mariage⁵. Il propose au contraire une nouvelle méthode d'approche :

« Il me paraît étonnant qu'au cours de nos discussions sur le mariage nous n'ayons jamais quitté des yeux ce que l'institution « fait » pour nous pencher sur sa composition,

¹ Leach 1968, p. 183-184.

² Leach 1961, p. 105.

³ Tabet 2004, p. 19.

⁴ Rivière P.G. 1977 ; 1971.

⁵ Barnard 1991.

ses éléments constitutifs et leurs rapports. »¹

Quels sont donc ces éléments toujours présents dans la diversité des sociétés ?

« 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 omises. »²

Le mariage doit être considéré selon lui comme une partie du rapport global homme-femme, ces deux catégories devant faire l'objet d'une étude. En effet, ces deux catégories sont loin d'être universelles et leurs définitions sont mouvantes dans le temps et selon les sociétés. Il souligne que même dans des sociétés où ce sont des membres du même sexe biologique qui sont mariés ensemble, il s'agit d'être définis socialement comme un homme et une femme, comme c'est le cas dans le mariage de femmes Nuer. Rivière conclut de la sorte :

« En ce sens j'ai tenté de montrer que nous nous égarions en utilisant un terme unique pour décrire des rapports qui n'ont rien de commun dans des sociétés différentes, sinon qu'il s'agit de rôles conceptuels masculin et féminin. C'est pourquoi je suis prêt à dire avec Leach qu'il n'existe pas de fonction unique du mariage et j'irai plus loin en avançant que les fonctions du mariage comme le mariage lui-même ne sont que l'expression, la conséquence d'une structure sous-jacente plus profonde. Le principe régissant cette structure profonde, par rapport au mariage, serait à mon avis la distinction universelle entre homme et femme, le mariage étant un des aspects de la relation qui découle entre les deux catégories. Dans ces conditions, le mariage cesse d'exister en tant que catégorie d'analyse pour n'être plus qu'un aspect de la relation globale possible dans toute société donnée entre les catégories féminine et masculine. (...) Je ne prétends pas que la démarche proposée ici représente une alternative définitive : on pourra en juger lorsqu'elle aura fait la preuve de son caractère opératoire, et d'après la valeur des interprétations qu'elle permet. »³

Je discuterai de cette approche en regard des théories sur le genre, qui permettent de creuser considérablement cette perspective. Mais d'ores et déjà, je propose de considérer le mariage comme « un aspect de la relation globale entre les catégories féminine et masculine à Lifou », autrement dit comme un des aspects fondamentaux du système de genre lifou.

¹ Rivière P.G.1977, p. 158 ; 1971.

² *Id.*, p. 159.

³ *Ibid.*, p. 166.

Le mariage : des rites ? Un contrat ? La vie conjugale ?

Cela dit, si le mariage a toujours à voir avec un système de genre sous-jacent, la réciproque n'est pas vraie : C. Hua, dans son étude des *Na* de Chine, montre très bien qu'une société peut fonctionner avec un système de genre, des règles d'alliance, de filiation et de résidence (ici matrilineaire), mais sans institution de mariage¹. C. Hua nous renseigne malheureusement peu sur les rapports sociaux de sexe *Na*, même s'il affirme qu'il existe chez les *Na* une relative égalité entre les sexes, en tout cas du point de vue de l'accès à la sexualité. Il émet l'hypothèse que l'absence de mariage est liée au fait que les *Na* favorisent la tendance humaine de désir de liberté dans les relations sexuelles au détriment d'une autre tendance humaine, celle de possession, même si les deux coexistent dans toutes les sociétés.

C. Hua souligne par ailleurs un aspect problématique de l'usage de la catégorie de « mariage ». En effet, en français comme en anglais, ce terme désigne plusieurs choses : le rituel, la vie conjugale, le contrat passé et l'institution matrimoniale dans son ensemble. Il note que parfois le mariage se réalise par une ou des actions symboliques et publiques, comme une noce, un acte juridique, généralement en plusieurs étapes, mais parfois non. Sur ce point, je le suis quand il reprend la perspective de C. Lévi-Strauss :

« Il importe peu que l'intervention du groupe soit expresse ou tacite ; ce qui compte, c'est que chaque société dispose d'un moyen pour distinguer les unions de fait et les unions légitimes. On y parvient de plusieurs façons. »²

Je propose de désigner par « mariage » l'ensemble constitué par les rituels d'une part et par l'institution matrimoniale d'autre part (les règles d'alliance, les droits et devoirs attribués, etc.), bien que par moment je distingue les deux. La relation vécue par les époux suite au mariage sera désignée par le terme de conjugalité ; je parlerai aussi de rapport conjugal ou de relation conjugale. Comme nous le verrons par la suite, ces acceptions conviennent aux conceptions floues sur le mariage : les mots, multiples, désignent tout à la fois les cérémonies et l'institution, mais non, comme en français, la vie conjugale.

Dans un premier temps, je considère donc le mariage comme une institution qui a un rôle considérable dans la reproduction des catégories du masculin et du féminin, et du système de genre dans son ensemble, et comme l'une des institutions qui articule le système de genre à d'autres systèmes, tel celui d'aïnesse, des chefferies, de la filiation, etc... Les rituels seront dénommés « mariage », l'ensemble du « contrat » établi par les rituels effectués « institution matrimoniale »,

¹ Hua 1997.

² Lévi-Strauss 1993, p. 73 ; 1971.

tandis que la vie en tant qu'époux sera désignée par le terme « conjugalité ».

Ce n'est qu'avec le développement des *women's studies*, des études féministes et des *gender studies* que l'institution matrimoniale commence à être de nouveau analysée du point de vue des rapports sociaux de sexe.

2/ LE MARIAGE ET LES ÉTUDES DE GENRE

Avec la montée des mouvements féministes en Europe et aux États-Unis, dans les années 1960 et 1970, les questions associées à la sexualité et à la distinction de sexe se développent considérablement au sein des sciences sociales. La manière dont ces dernières appréhendent certains faits sociaux comme le mariage s'en trouve également transformée.

2.1/ Le concept de genre

Les *women's studies* ont critiqué le biais androcentré avec lequel la plupart des études en sciences sociales sont menées, invisibilisant les femmes des sociétés étudiées et leurs activités, et ont mené des recherches sur le rôle des femmes, par exemple dans les cérémonies mortuaires (aux Îles Trobriands) ou dans l'alliance au Mount Hagen (Papouasie-Nouvelle-Guinée)¹. Dans les études dites féministes et/ou de genre, de nombreuses recherches se focalisent sur l'étude des mécanismes du pouvoir des hommes sur les femmes². C'est au sein de ces courants de pensée que le concept de genre naît.

Le genre comme synonyme des identités sexuées ?

Ces études remettent en cause la naturalité et l'universalité des catégories homme/femme : la définition de catégories sexuées n'est pas forcément binaire, la construction d'identités sexuées est un artefact qui mérite de même des analyses. M. Mead avait déjà ouvert la porte à cette perspective, en montrant que d'une société à l'autre, les adultes ne donnent pas la même éducation sexuelle aux enfants³. N.-C. Mathieu insiste pour que les catégories homme-femme soient considérées comme des catégories relatives l'une à l'autre et non comme des catégories substantielles, pouvant exister l'une sans l'autre⁴.

N.-C. Mathieu définit le concept de genre en ces termes :

« Toutes les sociétés élaborent une grammaire sexuelle (du 'féminin' et du 'masculin' sont imposés culturellement au mâle et à la femelle) mais cette grammaire *idéelle et*

¹ Pour la critique du biais androcentré, voir Mathieu 1991a. Pour des études des *women's studies*, voir par exemple Strathern 1972, Weiner 1983 ; 1976.

² Par exemple Tabet 1979, Mathieu 1985, Godelier 1982, Bourdieu 1998, Héritier 1996, 2002.

³ Mead 1963 ; 1928 et 1935.

⁴ Voir les trois premiers articles de N.-C. Mathieu, in Mathieu 1991a, pp. 17-127 (premières éditions en 1971, 1973 et 1977).

factuelle outrepassé parfois les évidences biologiques. D'où l'utilité des notions de « sexe social » ou de « genre » pour analyser les formes et les mécanismes de la différenciation sociale des sexes. »¹

Le concept de genre est tout d'abord utilisé majoritairement comme un synonyme de la construction sociale des identités sexuées voire sexuelles². Il y aurait ainsi « des genres ».

Le genre, et non les genres

Mais petit à petit, le genre apparaît de plus en plus comme un des artefacts des sociétés, qui fournit aux acteurs des catégories pour penser le monde. F. Douaire-Marsaudon montre qu'à Tonga les chefferies, imbriquées dans la parenté, utilisent des catégories de genre pour se penser et s'organiser, notamment la relation frère-sœur³. En anthropologie, certains vont analyser la façon de penser le genre (introduisant depuis la notion de sexe relatif ou absolu) dans telle ou telle société, par exemple au sein des termes de parenté⁴. Dans cette perspective, I. Théry par exemple soutient que s'intéresser à la façon dont d'autres sociétés pensent le genre nous permet de comprendre le genre comme relation et non comme substance⁵.

Des auteurs telle J. Butler critiquent le fait que les intellectuels réifient le genre et les identités sexuées, en utilisant des catégories binaires dans leurs analyses. Selon cette dernière, l'identité sexuée, qui régit notre apparence, notre rôle et notre orientation sexuelle, est une performance, un jeu d'acteur⁶. La façon d'appréhender le sexe biologique est en fait d'ores et déjà complètement culturelle, comme en témoigne le passage d'une conception d'un continuum entre les sexes à celle d'une séparation radicale⁷. Dans la perspective des études post-modernes, des études européennes et venant des pays dits émergents s'attachent à analyser dans les textes législatifs, politiques, médicaux, philosophiques, religieux, comment sont pensées, décrites, modifiées les notions de sexe et de « race »⁸.

Actuellement, les études de genre (*gender studies*) forment un courant de pensée fort diversifié. L'étude de l'organisation sexuée de la société ne prend plus de manière systématique la

¹ Mathieu 2000, p. 661.

² Alors, les études sur des cas de troisième sexe, de sociétés qui permettent ou construisent des personnes transgenres, des rites d'inversion, de l'homosexualité rituelle fleurissent. Par exemple : Saladin d'Anglure 1992, Astuti 1998, Breton 1989, Godelier 1982, Douaire-Marsaudon 2008.

³ Douaire-Marsaudon 1996, p. 296 et suiv.

⁴ Alès, Barraud (éds.) 2001. À la suite de la méthode inspirée de L. Dumont, des anthropologues critiquent le fait d'utiliser des notions ou des catégories de pensée telles que l'individu ou l'égalité, pour analyser des sociétés qui n'utilisent pas ces concepts.

⁵ Théry 2007, pp. 241-260.

⁶ Butler 2005 ; 1990.

⁷ Laqueur 1992 ; 1990.

⁸ Par exemple Dorlin 2009 ; 2006, Guillaumin 1992 ; 1977-1990, Said 1980 ; 1978.

question du pouvoir des hommes sur les femmes comme objet d'étude principal, notamment parce que l'universalité de ces deux catégories est mise en cause.

Genre, rapports sociaux de sexe et système de genre

Dans mon étude, le genre, cette fois au singulier, sera considéré comme « un rapport social et politique organisant la différenciation et la distinction des sexes » selon la formule d'E. Dorlin¹. Dans cette perspective, ce principe est *tout autant* idéal que factuel. Ainsi, étudier le genre consistera ici, aussi bien à comprendre les catégories avec lesquelles les acteurs à Lifou pensent le(s) sexe(s) et leur relation, les représentations liées au genre, que les rapports matériels déterminés par l'appartenance de sexe.

J'utiliserai aussi le concept de « rapports sociaux de sexe », car, comme nous le verrons, à Lifou, deux catégories, hommes et femmes, sont constituées, et ont, selon les termes de D. Kergoat, des rapports antagoniques². Je m'intéresse au genre tel qu'il se développe à Lifou, au sein de rapports sociaux de sexe, qui sont, comme le note E. Dorlin, « politiques », c'est-à-dire où s'expriment des rapports de pouvoir. Ainsi, je me distancie de ce que N.-C. Mathieu appelle une certaine « rhétorique post-moderne de la discontinuité »³. Cette dernière perspective, selon sa critique,

« tend à diminuer l'intérêt pour les mécanismes globaux et concrets de la domination et à orienter (de nouveau) les travaux vers la variation des catégorisations symboliques. »⁴

Cependant, j'utiliserai aussi un troisième concept : celui de système de genre. G. Rubin, en 1975, définit ce qu'elle appelle les systèmes de sexe/genre de la sorte :

« Chaque société a un système de sexe/genre - un ensemble de dispositions par lesquelles le matériau biologique brut du sexe et de la procréation est façonné par l'intervention humaine, sociale, et satisfait selon des conventions, aussi bizarres que puissent être certaines d'entre elles. »⁵

G. Rubin nous invite à employer le terme de « système de sexe/genre » car il ne présuppose pas un modèle de rapports sociaux de sexe, à l'inverse du terme « patriarcat » :

« l'important est de prendre des concepts permettant de décrire adéquatement l'organisation sociale de la sexualité et de la reproduction des conventions de sexe et

¹ Dorlin 2009, p. 21 ; 2006.

² Kergoat 2009, p. 113. Comme nous l'avons vu dans le chapitre I, dans l'acceptation de D. Kergoat, parler de rapports sociaux de sexe ne sous-entend pas que les relations entre des individus de sexe différent sont tous de domination.

³ Mathieu 1998, p. 48.

⁴ *Id.*, p. 48.

⁵ Rubin 1998, p. 13 ; 1975.

de genre. »¹

Elle propose d'analyser dans chaque société l'ensemble de relations sociales, soit le système de sexe/genre, qui produit la situation d'oppression des femmes, quand oppression il y a. Ainsi, le concept de système de sexe/genre ne présuppose pas qu'il y ait toujours et partout une domination masculine. Il a l'avantage de poser l'aspect idéal et matériel de l'organisation sociale des sexes comme un tout, en transformation. J'emploierai donc le concept de « système de genre », car mon objectif est de comprendre les rapports sociaux de sexe dans l'ensemble des relations sociales, notamment de parenté, qui ne sont pas toutes de domination².

N. Lefevre note enfin l'intérêt de ce type de concept, qu'elle nomme « système social de sexe » ou « régime de genre », qui permettent d'analyser les diverses dimensions (division du travail, catégories conceptuelles, etc.) dans leurs évolutions, en interaction :

« Nous nous efforçons de saisir le « genre » dans une perspective résolument dynamique. (...) Il s'agit plutôt de *réinjecter des principes d'historicité* dans un champ où le « plus ça change, plus c'est la même chose » l'emporte souvent à nos yeux. (...) Il convient de définir le « genre » comme un processus social, dont les modalités de fonctionnement varient dans le temps et dans l'espace. »³

Elle insiste sur la nécessité d'utiliser des concepts qui nous permettent de comprendre les transformations des rapports sociaux déterminés par le genre, sans quoi nous nous condamnons à voir toujours et partout une même situation, « re-naturalisant » de ce fait la domination des hommes sur les femmes, et donc, la vision de l'humanité comme séparée, toujours et partout, en deux sexes⁴.

2.2/ Mariage, genre et pouvoir

À la suite de ces avancées scientifiques, des chercheurs ont-ils changé leur façon d'appréhender la question matrimoniale et si oui, comment ?

Le mariage : un fait social impliquant pleinement les rapports sociaux de sexe

En 1975, deux auteurs marquent une rupture dans la façon d'appréhender l'institution de mariage en anthropologie : C. Meillassoux et G. Rubin.

¹ *Id.*, p. 17.

² Je n'utiliserai pas l'expression « système de sexe/genre » mais de « système de genre ». En effet, G. Rubin emploie le terme de sexe dans le sens de la sexualité. Or, dans ma perspective, la sexualité et son organisation font toujours partie du genre.

³ Lefevre 2002, p. 46-47.

⁴ *Id.*, p. 47. Elle critique notamment la pensée de P. Bourdieu, qui accorde à la domination masculine une « capacité illimitée de reproduction ».

Claude Meillassoux critique le fait que les chercheurs des courants structuralistes comme fonctionnalistes n'analysent pas réellement la formation du couple conjugal comme un fait de culture : la plupart du temps, ils n'en mènent pas l'analyse. Or, comme nous l'avons vu au chapitre I, selon C. Meillassoux, il n'y a aucune raison biologique ou naturelle au fait que des hommes et des femmes vivent en couple :

« 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 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. En vérité, rien dans la nature n'explique la répartition sexuelle 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. »¹

C. Meillassoux ouvre à l'époque une nouvelle perspective. La conjugalité et le mariage ne sont pas des faits reposant sur des capacités distinctes des hommes et des femmes fondées en nature, ou sur un penchant naturel les menant à vivre ensemble (la fameuse complémentarité « naturelle » des philosophes du siècle des Lumières) : ils doivent être « expliqués », d'autant plus qu'ils sont imposés aux femmes par la « contrainte ». Autrement dit, selon C. Meillassoux, rien dans la nature ne fonde la division sexuée du travail ou la conjugalité. Dans *Femmes, greniers et capitaux*, il démontre que le mariage est le rite par lequel les aînés, dans les sociétés domestiques, maintiennent leur domination sur les cadets et les hommes sur les femmes.

Ainsi, C. Meillassoux incite à analyser le mariage comme une institution impliquant, au delà des enjeux politiques entre lignages, castes, classes sociales, et articulés à eux, l'ensemble des rapports sociaux de sexe et d'âge.

Gayle Rubin, dans son essai *L'économie politique du sexe. Transactions sur les femmes et système de sexe/genre*², affirme que C. Lévi-Strauss, dans *les Structures élémentaires de la parenté*,

¹ Meillassoux 2003, p. 41 ; 1975.

² Rubin 1998 ; 1975.

décrit, sans le vouloir :

« un dispositif social systématique, qui, prenant les femelles comme matériau brut, les façonne pour produire des femmes domestiquées. »¹

En tentant de trouver les structures élémentaires des formes que prend l'alliance matrimoniale, C. Lévi-Strauss avance l'idée que ce sont les hommes qui échangent des femmes. Or, G. Rubin note que :

« « L'échange des femmes » est un concept séduisant et fort. Son intérêt vient de ce qu'il situe l'oppression des femmes à l'intérieur de systèmes sociaux, et non dans la biologie. De plus, il nous suggère de chercher le lieu ultime de l'oppression des femmes dans le trafic des femmes plutôt que dans celui des marchandises. »²

G. Rubin affirme que les systèmes de parenté, dont l'échange des femmes est un temps fort, transforment les mâles et femelles en hommes et en femmes. Ces deux groupes, socialisés différemment et ayant chacun appris à exécuter seulement certains travaux, doivent donc se marier :

« la division sexuelle du travail entre en jeu dans les deux aspects du genre – elle les crée hommes et femmes, et elle les crée hétérosexuels. »³

Selon elle, la division sexuelle du travail participe pleinement à créer les identités de sexe et donc, l'ordre hétérosexuel, compris comme l'organisation normale de la sexualité, ordre où le mariage tient, dans de nombreuses sociétés, une place prépondérante.

Ce qui est particulièrement intéressant dans la perspective de C. Meillassoux et de G. Rubin, c'est qu'ils considèrent que le mariage et les échanges matrimoniaux sont des éléments centraux de l'institution des rapports entre les sexes, ou des systèmes de sexe/genre. Perspective que j'adopte, pour le cas de la société de Lifou.

La conjugalité comme relation d'exploitation

D'autres auteurs soulignent l'importance de l'étude du mariage afin de comprendre les enjeux de l'oppression des femmes.

P. Tabet, dans son article « Fertilité naturelle, reproduction forcée », analyse la manière dont les capacités procréatives des femmes sont contrôlées voire forcées dans de nombreuses sociétés⁴. Le projet de son essai est de combler :

« un impensé, une sorte de *no man's land* entre alliance, mariage, échange des femmes

¹ *Id.*, p. 5.

² *Ibid.*, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ Tabet 1998 ; 1979.

et reproduction : l'exercice social de la sexualité. »¹

Elle démontre qu'étant donné le peu de fécondité de l'espèce humaine, l'exposition fréquente au coït est le meilleur moyen de forcer la fécondité des femmes ; et que cela est assuré dans beaucoup de sociétés par le mariage.

« Ainsi le mariage n'est pas seulement l'institution qui établit l'alliance par l'échange des femmes, qui lie hommes et femmes dans la division du travail, qui légitime l'enfant en lui donnant une mère sociale et un père social et commande l'allocation (la destination) des enfants. C'est d'abord, pour ce qui nous concerne ici, l'institution qui semble garantir le maximum de probabilité de fécondité : en général, par le mariage est assurée une *permanence de l'exposition au coït, donc une permanence de l'exposition au risque de grossesse.* »²

P. Tabet montre que l'institution de mariage est cependant loin d'être suffisante pour obtenir la soumission des femmes à ce travail reproductif parfois éreintant³. Elles subissent des pressions idéologiques, en étant reconnues uniquement dans leur rôle de mère de nombreux enfants et du « bon sexe », mais elles peuvent subir aussi des apprentissages, voire des dressages au coït par des viols, des mutilations, des violences physiques, des lois religieuses, coutumières, civiles (...), avant et pendant la période conjugale. La contraception, la grossesse, l'enfantement et l'allaitement ne sont bien souvent pas contrôlés par la femme concernée. La sexualité humaine étant polymorphe et relativement détachée de la procréation – les êtres humains ayant une sexualité sociale – P. Tabet montre les procédés par lesquels, soit la sexualité autre que reproductive est réprimée, soit celle non reproductive et celle reproductive sont séparées, dans le temps (préconjugal et conjugal) ou entre des femmes (par exemple entre les femmes mariées et les prostituées). Ainsi, P. Tabet met au jour les procédés par lesquels le mariage hétérosexuel reproductif est instauré et peut être le lieu d'une forte exploitation des capacités reproductives (et sexuelles) des femmes par leur mari. Cette exploitation sexuelle est garantie par un rapport de force général entre les hommes et les femmes en défaveur de ces dernières, par un accès moindre aux biens économiques et au politique. Cette exploitation est vécue dans un rapport concret d'appropriation par un individu : l'époux.

Dans cet essai, P. Tabet considère que le mariage est bien souvent un moyen de forcer la reproduction des femmes ; et en tout cas, il permet fréquemment au mari de contrôler et d'exploiter la sexualité et les capacités génésiques de son épouse.

¹ *Id.*, p. 84.

² *Ibid.*, p. 91.

³ Le processus de reproduction est considéré par P. Tabet comme un « travail » (impliquant à la fois une dépense d'énergie et un caractère intentionnel) « aliéné ». L'exploitation consiste en l'imposition de la grossesse, le non-choix des conditions de travail (choix du partenaire, du temps de travail, de la cadence), imposition de la qualité du produit (comme le sexe), non propriété du producteur sur le produit, expropriation symbolique du travail reproductif. Tabet 1998 ; 1979, pp. 162-165.

Par ailleurs, l'étude de P. Tabet, sur la division sexuelle du travail, « Des Mains, des outils, des armes », démontre que la division sexuelle du travail n'est pas liée aux capacités physiques des femmes (infériorité musculaire et grossesses), car ces dernières sont parfois sollicitées pour des efforts brusques, violents, longs et se déplacent avec des nourrissons dans bon nombre de sociétés de chasseurs-collecteurs¹. Elle remarque qu'il existe en réalité une stricte division sexuée des tâches quant au travail des matières premières, activité qui ne requiert pas de capacités physiques particulières. La cause de la division des tâches n'est donc pas physique, mais sociale : les femmes sont en réalité exclues de la production et de l'usage des outils et des armes, c'est-à-dire des moyens de contrôler la production et de la défense armée. La division sexuelle du travail permet donc aux hommes d'exploiter le travail des femmes. Et elle note que cette exploitation peut se réaliser dans la relation conjugale.

En 1971, C. Delphy démontre qu'en France, le travail gratuit, c'est-à-dire le travail non échangé sur le marché, appelé aussi travail domestique, est massivement effectué par des femmes, au profit de leur époux². L'analyse économique du mariage montre que ce contrat permet à un groupe social, les hommes, de s'approprier les fruits du travail de leur épouse, notamment parce qu'il ne spécifie pas les termes économiques du contrat. En 1996, elle fait l'analyse de l'évolution suivante : la division sexuée du travail salarié, en terme de tâches, de salaires et de précarité au travail, très défavorable aux femmes, permet le maintien de l'appropriation du travail domestique des épouses par leur mari³. Cette analyse du mariage au travers de la relation économique qu'il crée entre époux est précieuse : elle permet de percevoir l'un de ses enjeux, qui est, pour les hommes, de bénéficier du travail gratuit des femmes. Ici, une des fonctions essentielles du mariage est mise en valeur et évaluée, dans une société précise, à des époques données, en relation avec le système économique global : sa fonction d'appropriation du travail des femmes.

Cette perspective critique sur le mariage est exprimée en termes radicaux dans la pensée de C. Guillaumin et de M. Wittig.

C. Guillaumin, dans son article « Pratique du pouvoir et idée de nature » affirme que la relation entre les sexes est de « sexage »⁴. Si les femmes sont exploitées sur le marché du travail comme dans le travail domestique, la spécificité de cette « classe de sexe » est qu'elle est l'objet d'une appropriation physique directe : son temps et les produits de son corps sont appropriés et l'obligation sexuelle comme la charge qui lui incombe des membres invalides du groupe et des hommes valides,

¹ Tabet 1979.

² Delphy 1998, pp. 31-56 ; 1971.

³ Delphy 2001, pp. 293-317 ; 1996.

⁴ Guillaumin 1992, p. 19 ; 1978.

sont elles aussi des marques de son appropriation. C'est à cause de cette appropriation du corps des femmes qu'elle parle de « sexage ». En effet, selon elle,

« lorsque l'on nous parle, à propos d'ici ou d'ailleurs, d'échange de femmes, on nous signifie cette vérité-là, car ce qui s'échange est déjà possédé. »¹

Selon C. Guillaumin, le mariage « légalise et entérine une relation qui existe avant lui et en dehors de lui : le sexage. »². Les moyens de maintenir ce rapport social-ci sont de maintenir un marché du travail très défavorable aux femmes, de confiner les femmes dans l'espace domestique, de maintenir un arsenal juridique ou coutumier qui permet l'usage de coups et de contraintes sexuelles.

L'effet de cette pratique spécifique du pouvoir est l'idéologie d'une différence naturelle entre les sexes, mais où les femmes sont considérées comme plus « naturelles » que les hommes, où elles font partie des choses, définies par rapport à un masculin référent³. Cette idéologie, plus ou moins partagée par les deux sexes, a une fonction essentielle : « naturalisant » ces rapports de pouvoir, elle empêche l'action politique.

Dans la théorie de C. Guillaumin, le mariage est un élément central de la relation qui définit deux « classes de sexe » : il est l'un des moyens principaux pour que s'effectue l'appropriation par les hommes du travail et de la sexualité des femmes. Selon C. Guillaumin, le système de sexage dépasse néanmoins cette relation : même non mariées, les femmes doivent continuer à servir les hommes et les membres de la société non valides et subissent de par les violences sexistes une limitation de leur action. Le type de travail demandé aux femmes implique selon Guillaumin, la privation pour les femmes de la libre disposition de leur corps, de leur temps et de leur pensée ; soit la privation d'elles-mêmes.

Cette analyse est intéressante pour notre propos, dans le sens où elle pose la question frontalement de la signification de « l'échange des femmes », des enjeux des rapports sexués de pouvoir, des relations dans lesquelles ce pouvoir s'exprime et des moyens par lesquels la domination masculine se maintient. Cependant, cet essai ne se situe pas clairement dans une société et une époque, il est donc difficile de valider ou d'invalider ses hypothèses ou d'en montrer les limites.

Les analyses de M. Wittig abordent la question du mariage hétérosexuel au regard d'une critique radicale de la « pensée straight » (ce que reprendra J. Butler)⁴. Elle remet en cause la dualité au travers de laquelle nous percevons le genre :

« ce que nous croyons être une perception directe et physique n'est qu'une construction

¹ *Id.*, p. 14.

² *Ibid.*, p. 36.

³ Même si cela n'est pas clair dans son texte, il semble qu'elle parle de la société française contemporaine, soit des années 1970.

⁴ Wittig 2001.

mythique et sophistiquée, une « formation imaginaire » (C. Guillaumin 1977) qui réinterprète des traits physiques (en soi aussi indifférents que n'importe quels autres, mais marqués par le système social) à travers le réseau de relations dans lequel ils sont perçus. »¹

En 1980, M. Wittig note que si dans les sciences humaines, tout est désormais considéré comme social, un « noyau de nature résiste à l'examen (...), c'est la relation hétérosexuelle ou relation obligatoire entre « l'homme » et « la femme » »². La théorie structurale de C. Lévi-Strauss sur l'alliance présuppose que les catégories d'hommes et de femmes et que l'hétérosexualité préexistent aux systèmes sociaux. Cette « pensée straight », censée dégager les éléments structuraux de la pensée, invisibilise de cette manière les processus de domination, d'exploitation et d'oppression, qui, selon M. Wittig, créent ces catégories. Car si l'on considère réellement que les catégories d'hommes et de femmes sont des catégories entièrement sociales, quelle est la fonction de cette division de la société ? Selon elle,

« 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 leurs personnes physiques au moyen d'un contrat qui s'appelle le contrat du mariage. »³

Elle rejoint G. Rubin sur la question de l'échange des femmes :

« Quand Lévi-Strauss a décrit le processus de l'échange des femmes et comment il fonctionne, il a dessiné pour nous le contrat social à grands traits, mais en vérité un contrat social dont les femmes sont exclues, un contrat social entre les hommes. Car chaque fois qu'il y a échange, il y a entre les hommes la confirmation d'un contrat d'appropriation de toutes les femmes. »⁴

Ce contrat social, au sens de contrat inégalitaire, est selon M. Wittig un « régime politique », qui opprime les femmes, les lesbiennes et les homosexuels, matériellement et idéologiquement, car l'ordre symbolique sexué « participe de la même réalité que l'ordre politique et économique. »⁵ Ainsi, M Wittig nous invite à repenser l'ordre hétérosexuel, dont le mariage est l'une des institutions centrales.

Ces deux analyses posent l'hypothèse que la fonction principale du mariage est l'appropriation des femmes, de leur travail et de leurs capacités reproductives, par les hommes. Confrontée à

¹ *Id.*, p. 46.

² *Ibid.*, p. 57.

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁵ *Ibid.*, p.79.

l'analyse d'une société précise à une époque donnée, que devient cette hypothèse ? Nous verrons pour le cas de Lifou et l'intérêt les limites de cette théorie.

2.3/ L'imbrication du genre dans d'autres systèmes de domination

Depuis les années 1980, les études de genre ont porté leur attention sur l'imbrication des rapports de « race », de classe et de « sexe ». Dans un pays colonisé et christianisé depuis un siècle et demi telle la Nouvelle-Calédonie, prendre en compte ces dimensions est essentiel. À Lifou, la coexistence de trois mariages (coutumier, civil et religieux) et les réformes permanentes dont cette institution fait l'objet (telles celles pour le retour à un mariage plus « traditionnel »), ne peuvent se passer d'une analyse de l'impact de l'histoire coloniale sur la question matrimoniale.

La critique des études postcoloniales et des subaltern studies

Les études postcoloniales telles celles de E. Said ont amplement participé à remettre en cause le savoir anthropologique en tant que forme du pouvoir impérialiste mondial¹. Elles ont incité notamment à faire l'histoire des « minorités », des « *subaltern* », c'est-à-dire des parties des populations étudiées qui sont généralement invisibilisées. G. Spivack, dans son célèbre article « *Can the subaltern speak ?* », fournit une critique virulente des savoirs historiques et anthropologiques, notamment des courants « postcoloniaux »² : quand les savoirs totalisants³ effacent l'hétérogénéité des cultures étudiées, ceux voulant prendre en compte les groupes « *subaltern* », dominés, finalement reproduisent implicitement la structure de domination, car il faut être en position dominante pour « écrire sur ». Elle critique donc aussi la recherche qui veut « faire entendre la voix des groupes subalternes », comme s'ils ne pouvaient pas parler eux-mêmes de leur situation.

Quels biais les études féministes postcoloniales ou des *subaltern studies* ont-elles relevés au sein des études de genre ?

Des chercheuses telles C. T. Mohanty ont contribué à une critique de l'ethnocentrisme et du racisme perpétué par des études anthropologiques sur les questions de genre⁴. Selon elle, la notion de colonisation renvoie aussi bien aux hiérarchies économiques et politiques qu'à la production de discours culturels spécifiques sur le « Tiers-Monde » à laquelle l'anthropologie peut participer, par

¹ Pour les plus connus, Said 1980 ; 1978 et Bhabha 1990. Pour la France, Mbembe 2000.

² Spivack 1988.

³ Tels ceux de L. Dumont par exemple, 1971b ; 1961.

⁴ Mohanty 2009 ; 1984.

exemple en utilisant une catégorie « femme » universelle :

« Postuler une catégorie « femme » déjà constituée en un groupe cohérent, mû par des intérêts et des désirs identiques, sans tenir compte des spécificités de classe, d'ethnie et de race, implique une conception du genre, de la différence sexuelle ou même du patriarcat, à la fois universelle et transculturelle. »¹

De plus, des chercheurs décrivent trop facilement des « femmes moyennes du tiers-monde » qui sont ignorantes, pauvres, soumises à la tradition. Mohanty critique les biais scientifiques suivants : trop d'études postulent que les femmes du tiers-monde sont toujours / déjà victimes des lois économiques, de la violence masculine, des processus de colonisation, de leur famille, des idéologies religieuses, etc... Cette victimisation non seulement fausse la perception dans leur complexité des systèmes de domination, vécus de façon différente en fonction de la position occupée par les femmes des sociétés étudiées, mais elle invisibilise aussi les pratiques de résistance et la pratique de certains pouvoirs exercés par des femmes. Des faits sociaux telle la division sexuée du travail, comme des symboles tel le foulard islamique, doivent être analysés dans leur contexte historique et culturel spécifique. Pour prendre des exemples classiques, l'avortement prend des sens très différents en fonction des contextes : en Inde, le libre accès à l'avortement n'est pas synonyme de libération des femmes s'il est utilisé pour faire avorter des fœtus femelles. De même, rompre ou prendre de la distance avec son milieu familial n'a pas le même impact si la famille constitue ou non un recours majeur dans des situations économiques difficiles. Elle conclut ainsi :

« Mon analyse n'est pas tant une critique de la généralisation en tant que telle, qu'une incitation à l'élaboration de généralisations prudentes, ancrées dans des contextes historiques, rendant compte de la complexité de la réalité. »²

C'est une erreur épistémologique donc à la fois de postuler qu'un patriarcat universel s'applique « aux femmes » de manière uniforme, mais aussi de postuler une différence entre « les femmes du tiers monde » et « les femmes occidentales », qui seraient, elles, « libres, maîtresses de leur destinées et laïques »³.

En 2000, L. Volpp souligne dans le discours occidental des sciences humaines comme dans le discours médiatique, politique et juridique, des biais récurrents quand il s'agit de l'analyse des rapports sociaux de sexe dans des groupes « racisés » : la culture des groupes dominants est considérée comme complexe, contradictoire, historique, quand celle des groupes « racisés » est perçue comme figée.

¹ *Id.*, p. 154.

² *Ibid.*, p. 171.

³ *Ibid.*, p. 178.

« Cela influence nos perceptions des actes individuels. Lorsqu'il s'agit de communautés de couleur, tout acte individuel est perçu comme le produit d'une identité de groupe et sert ensuite à définir le groupe.[...] Or, cette idée que les gens de couleurs sont gouvernés par des impératifs culturels n'est pas seulement déshumanisante, elle est aussi dépolitisante. »¹

Selon elle, ce biais entraîne par ailleurs une mauvaise analyse des inégalités mondiales et des inégalités internes aux groupes étudiés, des formes diverses de patriarcat en Occident et hors Occident, ainsi que de l'héritage colonial.

J. Falquet relève la prégnance actuelle des discours des politiques, de certaines organisations non gouvernementales et d'institutions internationales, qui prétendent à la fois que le développement économique capitaliste profitera aux femmes, et qu'en Occident le sexisme est un problème réglé, voire que la soumission militaire d'un peuple, comme lors de la guerre menée contre l'Afghanistan, va libérer les femmes de l'oppression patriarcale qu'elles subissent².

Ces études mettent en garde les chercheurs contre les préjugés sur « l'Autre », notamment sur « les femmes du Tiers-Monde », qui non seulement nuisent à la qualité de l'analyse scientifique, mais aussi confortent un savoir « impérialiste », c'est-à-dire qui participe à légitimer la domination économique ou militaire des pays occidentaux sur le reste du monde.

Le renouvellement des recherches sur le genre en anthropologie

Une des conséquences du croisement des problématiques de genre, de « race » et de classe est le renouvellement des objets de recherche. La prise en compte des femmes et des rapports sociaux de sexe dans l'histoire de la colonisation et de la décolonisation voit le jour³. Dulucq et Georg rappellent que :

« femmes et hommes n'ont pas été assujettis de la même façon par le colonisateur, qui a fait peser sur les uns et les autres des contraintes de nature et d'intensité différentes. »⁴

Les études sur l'impact des politiques coloniales et missionnaires sur le système de genre des sociétés colonisées se développent, bien que l'étude de l'institution conjugale reste souvent en marge. M. Jolly

¹ Volpp 2006, pp. 18-19 ; 2000.

² Falquet 2008.

³ De manière plus précoce dans les universités anglophones, notamment dans les anciens Common Wealth, par exemple Midgley 1998, Roach et Chaudhuri 1998 ; et plus tardive dans les travaux francophones, par exemple Ferro 2003, Hugon 2004.

⁴ Dulucq et Georg 2004, p. 43.

et M. Macintyre¹ ou des chercheuses issues des études postcoloniales, telles D. Bahri² ou G.C. Spivak³, s'attachent à voir comment les nations colonisatrices imposent un système de genre aux colonisés, défavorisant bien souvent les femmes colonisées, ou ayant des effets complexes sur leur situation d'oppression⁴. Comme le soulignent M. Jolly et M. Macintyre⁵, en Polynésie⁶ ou en Mélanésie, les anthropologues ont eu tendance à considérer la famille, les relations entre les sexes, la parenté, les règles des mariages, la division du travail, les règles de résidence, la nourriture, le soin des enfants et la maladie, comme des éléments culturels traditionnels, alors qu'ils ont considérablement changé avec l'arrivée des Européens. De même, des études sur les mouvements féministes hors Occident et sur les pouvoirs féminins se sont multipliées⁷. Et de plus en plus d'études d'études sur la parenté prennent en compte la dimension du genre dans une perspective diachronique, comme l'a fait A. Attané, dans son travail sur les cérémonies familiales et les mutations d'âge, de sexe et de génération au Burkina Faso⁸.

« Race », classe et genre : quels liens ?

Si, comme l'ont montré ces chercheurs, les enjeux des rapports sociaux de sexe ont toujours à voir avec ceux de « race » et de classe, comment les penser ensemble ?

A. Davis, dans « Women, Race and Class »⁹, montre que la définition du genre aux Etats-Unis est historiquement déterminée par les groupes d'appartenance, de « race » et de classe, et par l'évolution de leurs rapports de force, notamment lors de l'abolition de l'esclavage, de l'attribution du droit de vote aux femmes et aux Noirs, de l'accès à l'instruction et des luttes de libération des femmes et du peuple noir. Aux USA et dans les pays anciennement colonisés, des chercheurs issus de groupes minorisés de « race », de classe et de sexe ont conceptualisé l'expérience intriquée de ces dominations ; par exemple vivre la « race » comme une modalité de l'expérience de la classe.

K. Crenshaw propose d'utiliser la notion d'« intersection » : les acteurs ont des positionnements identitaires différents en fonction de leur situation sociale de « race », de sexe et de classe¹⁰. Cependant, cette perspective est critiquée, car situer les acteurs sur une « carte » risque de figer les catégories, de ne pas tenir compte de la dynamique des rapports sociaux.

¹ Jolly et Macintyre (éds.) 1989.

² Bahri 2006.

³ Spivack 1990.

⁴ Par exemple l'étude de P. Barthélémy sur les sages-femmes en A.O.F des années 1920 aux années 1960. Barthélémy 2004.

⁵ Jolly et Macintyre (éds.) 1989.

⁶ Voir Tcherkézoff pour la critique du mythe occidental de la sexualité polynésienne. Tcherkézoff 2001.

⁷ Par exemple sur les femmes Amazones, D'Almeida-Topor 1984.

⁸ Attané 2003.

⁹ Davis 2007 ;1981.

¹⁰ Crenshaw 1994.

Pourtant, la prise en compte de l'intrication des différentes dominations est essentielle, au point que Bell Hooks pose la question suivante : la « race » et la classe font-elles éclater le genre, la construction et l'expérience du genre a-t-elle une unité par delà ces divisions¹ ?

D. Kergoat propose d'utiliser la notion de consubstantialité, qu'elle définit de la sorte :

« Chacun de ces systèmes possède des instances qui exploitent économiquement, dominant et oppriment. Ces instances s'articulent entre elles, de façon intra et inter systèmes. »²

Le concept de consubstantialité permet de comprendre que le genre par exemple, n'est pas unificateur en soi : dans certaines conditions oui, dans d'autres rapports sociaux, non. Par exemple, pour analyser la situation de la division sexuée du travail aujourd'hui en France, il est essentiel de prendre en compte dans l'analyse, qu'elle n'est pas la même en fonction de la classe et de la couleur et que cette expérience du travail fonde des identités de genre et de « race » fort différentes³. De même, pour étudier l'évolution du salariat en France, il est important d'étudier les paramètres de la « race » ou du genre, notamment quant à la précarisation du travail. J. Falquet nous invite fortement à « repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de « race » dans la mondialisation néo-libérale »⁴, pour reprendre ses mots.

D. Kergoat rappelle les principes suivants : afin d'analyser l'imbrication des rapports de « race », de sexe, de classe, de génération et d'autres systèmes de domination dans d'autres sociétés,

« il est indispensable d'analyser minutieusement comment se fait l'appropriation du travail d'un groupe social par un autre. Ce qui suppose de revenir aux enjeux (matériels et idéels) des rapports sociaux. Par exemple, en ce qui concerne le rapport social de sexe, les enjeux sont la division du travail entre les sexes et le contrôle de la sexualité et de la fonction reproductive des femmes. »⁵

Il faut aussi historiciser ces rapports : ces systèmes possèdent une structuration qui leur permet une certaine permanence et connaissent à la fois des changements. Cerner des récurrences dans les systèmes ne doit pas masquer la manière dont les dominés réinterprètent les catégories et les subvertissent.

Que l'on considère que les rapports sociaux de « race », de sexe et de classe soient additionnés, imbriqués, co-formés ou consubstantiels, l'analyse des systèmes de genre ne peut se passer de l'analyse des évolutions d'autres systèmes de domination, mais aussi d'autres rapports sociaux qui ne

¹ Hooks 1981, 1984.

² Kergoat 2009, p. 119.

³ *Id.*, pp. 121-123.

⁴ Falquet 2009, p. 71.

⁵ Kergoat 2009, p. 119.

sont pas forcément de domination, et de ce que j'appellerai leur « co-production ».

Conclusion

J'ai montré dans ce chapitre que les sciences humaines ne sont pas restées muettes sur le lien entre domination masculine, conjugalité, rituels et règles de mariage. Alors que le début de l'anthropologie voit dans la diversité des formes du mariage un marqueur du stade d'évolution des sociétés et du pouvoir des hommes sur les femmes, il faut attendre l'essor des études féministes et de genre pour qu'une fonction de l'institution du mariage soit de nouveau étudiée : son rôle dans l'organisation des rapports sociaux de sexe.

Dans ce travail, il s'agira de percevoir ce que le mariage à Lifou, soit les rituels mais aussi l'ensemble de l'institution matrimoniale, opère du point de vue du genre. C. Guillaumin affirme que le mariage légalise et contribue à maintenir l'appropriation par les hommes, en position de maris, du travail productif et reproductif des femmes, ainsi que l'appropriation du corps des femmes.

Nous verrons si c'est le cas à Lifou, mais aussi et surtout par quels processus une certaine appropriation s'établit. En effet, si les études féministes et de genre se sont fréquemment intéressées à l'exploitation du travail des femmes, de leur sexualité et de leurs capacités génésiques, et aux violences qui leur sont faites, le mariage entendu comme rituel et comme préparation/initiation à la vie conjugale ont peu été étudiés.

Cependant, comme le notent les chercheurs des études postcoloniales et des *subaltern studies*, penser les rapports sociaux de sexe dans l'institution de mariage lifou nécessite de penser la coproduction des rapports de « race », de classe, de genre, et j'ajouterai pour ce terrain, d'âge et de parenté. D'une part, je compte appréhender les identités sexuées dans l'ensemble complexe des relations de parenté, comme le conseillent, quoique de manière fort différente C. Mohanty, C. Barraud et C. Alès, ou G. Rubin¹. Je garderai le concept de système de genre, afin de ne pas postuler une oppression des femmes par les hommes toujours/déjà présente, ce qui revient aussi à considérer les catégories hommes/femmes comme universelles et les femmes des pays ex-colonisés comme des victimes à priori (Mohanty, Spivack²).

¹ Rubin 1998 ; 1975, Mohanty 2010 ; 1984, Alès et Barraud 2001.

² Mohanty 2010 ; 1984, Spivack 1988.

CHAPITRE III

LE MARIAGE EN PAYS KANAK

Introduction

Les mariages kanaks ont été fréquemment étudiés en Nouvelle-Calédonie. Les premiers textes où sont décrites et analysées les formes de mariage sont ceux des missionnaires qui se font ethnologues et décrivent et analysent les formes du mariage. Puis, le mariage a été abordé sous l'angle des relations politiques d'alliance entre les clans. Dans les années 1990, plusieurs études focalisent leur attention sur les rituels, vus au travers des échanges cérémoniels. Mais c'est seulement à la fin des années 1990 que l'on voit paraître des recherches s'intéressant à l'évolution des rapports sociaux d'âge et de sexe au sein de l'institution de mariage.

Que nous apprennent ces différentes études sur le mariage et le genre en pays kanak ?

1/ LES MISSIONNAIRES ET L'ETHNOLOGIE

En Nouvelle-Calédonie, le père Lambert puis le pasteur Leenhardt sont les premiers à écrire des ouvrages à proprement parler d'ethnologie, au début du XX^{ème} siècle. Ces deux auteurs fournissent, entre autres, une analyse du mariage kanak. Se basant sur les ouvrages de M. Leenhardt, le pasteur R. Charlemagne écrit un article et P. Métais réalise une thèse de doctorat sur le mariage en pays kanak. Voyons la manière dont ces premiers auteurs ont abordé la question matrimoniale.

1.1/ Le père Lambert et les mariages à Belep

Le premier écrit ethnologique sur le mariage des « Mélanésiens » de Nouvelle-Calédonie se trouve dans l'ouvrage du père Lambert : *Moeurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, (publié en 1900)¹. Le père Lambert, missionnaire catholique, y décrit les « mœurs » et l'organisation sociale qu'il a pu observer lors de ses missions, à partir de 1856, sur l'île de Belep, au Nord de la Grande Terre, puis à l'Île des Pins, au sud de la Nouvelle-Calédonie.

Cérémonies de mariage et choix des conjoints

Selon le père Lambert, il existe un mariage préférentiel : celui entre cousins croisés (il ne note pas de préférence pour les cousins croisés du côté patrilatéral ou matrilatéral), le mariage entre cousins parallèles étant par contre tabou.

Les conjoints sont choisis dès l'enfance par les parents. Lorsque les deux familles s'accordent sur l'union à venir, la famille de la fille reçoit des vivres. Une fois la fille suffisamment âgée, elle rejoint son époux.

Le père du marié invite alors la parenté de la fille. Les deux familles préparent le plus souvent des vivres et une monnaie kanake, c'est-à-dire une ficelle où sont accrochées des perles, objet le plus précieux dans les échanges, au XIX^{ème} siècle.

Une union n'est scellée qu'avec l'arrivée d'un enfant, et c'est alors l'occasion de grandes cérémonies entre les donneurs et les preneurs de femme. La parenté du marié y donne des richesses, des vivres et des monnaies kanakes en grand nombre à la famille de la femme, celle-ci ne rendant

¹ Lambert 1900.

que le quart environ des dons.

Le Père Lambert décrit donc trois moments d'échanges : lors de la réservation, lors de l'union des époux et lors des naissances, ces dernières scellant le mariage :

« Les époux ne sauraient alors se séparer sans briser ces relations cordiales des leurs, sans s'exposer aux critiques et froisser beaucoup de monde. »¹

Le mariage kanak selon le père Lambert : peut-on parler de « mariage » ?

Les cérémonies de mariage et les échanges dont parle le père Lambert sont assez simples, au point qu'il se questionne sur « quand » et « si » un *mariage* a été conclu. Le temps fort du mariage tel qu'il est conçu en France, la rencontre entre les deux mariés et leurs familles, ne semble ici pas le plus important : c'est davantage la naissance du premier enfant qui scelle l'union. L'alliance contractée ne correspond pas au sens courant du mariage chrétien, c'est-à-dire une union librement consentie entre un homme et une femme, union devant durer jusqu'à la mort.

Outre le fait que la volonté des marié-e-s est forcée (il leur est demandé s'ils sont d'accord, mais ils ne peuvent refuser la proposition sans s'attirer de sérieux soucis), le père Lambert signale de très fréquentes séparations (ce qui contredit partiellement sa première affirmation) :

« Cet homme qui vit si tranquillement avec cette femme, en a eu deux, quelque fois plus; (...) et cette femme, de son côté, a déjà habité plusieurs cases comme épouse de tel ou tel. »²

À Belep, plus de la moitié des couples vivant maritalement sont des seconds mariages, affirme-t-il. Et « dans les nombreux cas de rupture, l'époux est ordinairement coupable [d'adultère]. »³ L'adultère féminin est aussi évoqué comme cause de grandes violences, de déclenchement de guerres, mais surtout de meurtres d'épouses :

« J'ai vu un homme qui, par un coup de pierre à fronde, avait tué sa femme trop oublieuse de ses devoirs. J'en ai connu un autre de l'île Poot qui avait fracassé la tête à la sienne, pour le même motif. »⁴

Il relève aussi la présence de la polygynie des chefs, en plus d'une rare bigamie des sujets. Il n'y a que les chefs qui peuvent déroger aux interdits de mariage, devant faire leur choix parmi les enfants des autres chefs. En cas de décès d'une femme, un homme peut prendre la soeur de cette dernière pour épouse, et si l'époux meurt, son épouse « appartient de droit au frère du défunt ; mais il peut

¹ *Id.*, p. 92.

² *Ibid.*, p. 90.

³ *Ibid.*, p. 90.

⁴ *Ibid.*, p. 96.

renoncer à son droit, et céder sa belle-soeur à un autre. »¹

Le père Lambert offre la vision d'une société où les échanges de mariage sont relativement simples, accompagnés de « monnaies » et de nourriture et ne se terminant qu'à la naissance d'un enfant. Si les parents semblent décider du futur conjoint pour leur progéniture, les séparations sont fréquentes, exigeant le rendu des fameuses monnaies échangées. Si le père Lambert part du postulat qu'il existe une unité des moeurs des autochtones de Nouvelle-Calédonie, il ne décrit, en fait, que le processus de mariage à Belep, considérant que ce dernier reflète l'ensemble des « moeurs » maritales de la Nouvelle-Calédonie ; lesquelles sont, comme nous le verrons, fort diverses.

Toujours est-il que les divorces, la polygynie, l'interdit d'adultère ainsi que les violences faites aux épouses dont parle le père Lambert témoignent d'une société kanake du début du XX^{ème} siècle, passablement différente de celle décrite trente ans plus tard par le missionnaire ethnologue M. Leenhardt.

1.2/ M. Leenhardt, le mariage et « l'harmonie d'ensemble » entre les sexes

Trente ans plus tard, M. Leenhardt aborde la question du mariage dans ses trois principaux écrits ethnologiques : *Notes d'ethnologie néo-calédoniennes* (1930), *Les gens de la Grande Terre* (1937), puis *Do Kamo* (1947). Dans le premier, il tente de comprendre les relations de parenté et les règles d'alliance. Dans le second, il s'intéresse à la dimension symbolique du couple kanak et des catégories de genre. Dans le troisième, il élabore une théorie sur la personne kanake. Ses analyses reposent notamment sur deux études qu'il a menées : *Documents Néo-Calédoniens* (1932) qui est un recueil de mythes et de légendes et *Vocabulaire et grammaire de la langue Houaïlou* (1935), où est compilé l'ensemble du vocabulaire de parenté, au sein du vocabulaire de la langue Houaïlou. Dans les trois premiers ouvrages cités, il s'attache à restituer une vision de « la société canaque traditionnelle » ; il est souvent difficile de savoir si ce qu'il décrit a encore lieu dans les années 1930, excepté lorsqu'il relate un événement dont il a été témoin. Son travail est marqué par une évolution : de descriptif et très attaché au vocabulaire et aux mythes, il évolue vers une théorisation de la pensée des Mélanésiens, de leur mentalité, dans la lignée de Lucien Lévy-Bruhl.

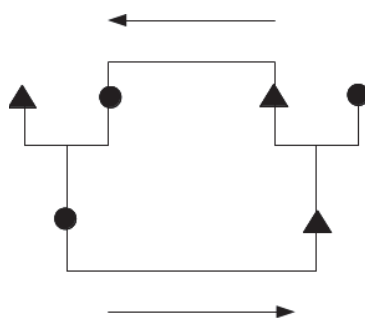
J'aborderai dans ce chapitre uniquement les écrits ethnologiques de M. Leenhardt ; j'analyserai ses écrits de missionnaire dans la quatrième partie de ce travail, sur le travail de réforme que doit entreprendre le missionnaire sur le mariage kanak².

¹ *Ibid.*, p. 95.

² Voir chapitre XVIII et XXI, partie IV. Leenhardt 1929, 1932a, 1949, 1950.

Le mariage entre cousins croisés

Dans les *Notes d'ethnologie Néo-Calédoniennes*¹, M. Leenhardt fait un inventaire des termes et des types de relations de parenté à Houaïlou. Dans son chapitre « parenté et clan », il affirme que l'accord de mariage se fait lors de l'enfance des intéressé-e-s, entre les parents, par l'échange de monnaies kanakes de même longueur. Qui sont ces enfants? Dans le vocabulaire houaïlou, dit-il, les cousin-e-s se nomment soit d'un terme d'adresse qui implique un interdit fort de mariage et de sexualité, soit d'un autre terme d'adresse pour les cousin-e-s croisé-e-s, lequel indique que ces germains-ci sont des partenaires sexuels ou maritaux potentiels. Le mariage est selon lui « un échange d'enfants entre un oncle utérin et le mari de sa soeur. »²



Selon M. Leenhardt, un homme qui a reçu une femme en mariage doit à la génération suivante donner sa fille en mariage au fils du frère de son épouse³. Si ce n'est avec son cousin croisé, la fillette « réservée » dès l'enfance se mariera avec un homme du clan dont vient sa mère :

« Ainsi aucun clan n'a la vie par soi-même, il la reçoit d'un autre clan auquel il la donne en retour. C'est l'échange des femmes qui réalise ce service de clan à clan, et établit entre eux cette relation d'utérin à paternel, de féminin à masculin qui est à la base de toute société familiale. »⁴

M. Leenhardt affirme que ce système d'alliance matrimoniale implique une forte symétrie entre deux clans. Le rang et les terres sont transmis en ligne paternelle, quand le principe vital est transmis par les utérins.

Des cérémonies de mariage peu décrites

¹ Leenhardt 1930.

² *Id.*, p. 69.

³ Si les schémas de M. Leenhardt montrent que les frères d'une femme reçoivent la fille de cette dernière en mariage pour leur fils, M. Leenhardt affirme aussi que les oncles utérins donnent leur fille en mariage au fils de leur sœur.

⁴ *Ibid.*, p. 76.

Si M. Leenhardt insiste sur l'alliance matrimoniale, il ne décrit pas de cérémonies de mariage. Ce qu'il décrit avec force détails, ce sont les cérémonies de naissance ou de mort, où l'honneur qui est fait à l'oncle utérin est spectaculaire, et où ce dernier, accompagné de son clan, use à volonté des biens du clan auquel il a « donné la vie ». Il note cependant que ces rites, fondés sur des croyances profondément ancrées, tendent à disparaître ou à se faire en secret, tout comme des termes de parenté et de voussoiement s'utilisent de moins en moins, notamment le voussoiement au pluriel, qui prend la personne dans un ensemble de relations.

La catégorie de sexe

Après avoir compilé des mythes et le vocabulaire Houaïlou, M. Leenhardt écrit *Les gens de la Grande Terre*¹. Ici, dès la description du village, il note que :

« La pensée canaque est dominée par la catégorie de sexe. (...) [La distinction entre l'homme et la femme] se retrouve dans l'habitation, où les sexes sont séparés, dans les plantations qui ont un côté mâle et un côté femelle, dans les objets. (...) Nous trouvons déjà [dans le paysage] le couple qui, pour créer sa demeure, façonne la nature afin d'y retrouver l'image de sa propre figure. »²

Si la langue Houaïlou n'a pas de genre grammatical, chaque élément est, dit-il, soit masculin, soit féminin, en fonction d'une caractéristique attribuée à cet élément. Le masculin est avant tout sec, et le féminin humide, les théories kanakes de la fertilité impliquant une complémentarité entre ces deux éléments.

Les époux

Dans son chapitre sur les échanges de « monnaies néo-calédoniennes », il retranscrit des discours de mariage : ceux-ci exaltent le rôle de l'épouse (c'est-à-dire la cuisine, la production de nourriture, l'entretien du foyer, la recherche du bois, de l'eau, le tissage des nattes), parlent des enfants à naître et des liens qui unissent par ce mariage « les pays ». Les monnaies données sont le sceau de cet accord. La résidence est patrivirilocale. Selon lui, une fois le mariage effectué,

« la femme est donc la possession sociale du groupe fraternel, et la possession effective du préposé de ce groupe pour être son mari. »³

Si l'épouse est la possession de son mari, dit-il, il n'empêche que ce dernier a des devoirs,

¹ Leenhardt 1937.

² *Id.*, p. 22.

³ *Ibid.*, p. 136.

notamment de fidélité. L'adultère, comme le soulignait le père Lambert, est très mal vu. Mais contrairement à ce que dit le père Lambert, il affirme qu'il n'y a pas de séparation possible :

« Quand le mariage est si bien scellé, l'ennui doit être considérable pour les parties prenantes, lorsqu'il vient à ne pas s'épanouir normalement. Les complications deviennent infinies. Effectivement, la femme outragée ne s'enfuit pas à demeure chez elle, ses proches ne voulant pas la reprendre, puisqu'elle a été dûment donnée. Elle a la ressource de se pendre. »¹

Là où M. Leenhardt rejoint les descriptions du père Lambert, c'est dans les anecdotes des violences faites aux épouses ; leur unique contre-pouvoir étant de se tuer, afin de hanter leur époux une fois mortes, ce qui, selon M. Leenhardt, « n'est pas dépourvu d'une certaine finesse »² ! Le clan d'origine de l'épouse peut cependant se plaindre que l'on fasse couler « son sang ». Il évoque la polygynie des chefs (sans préciser si cela est encore en vigueur) : ces derniers ont une épouse choisie selon les alliances ancestrales, et les autres épouses le sont « par traité politique ou par passion »³. Il regrette, tout comme le père Lambert, le peu de latitude donné au jeune garçon dans le choix de sa conjointe, l'avis de l'oncle utérin et les alliances ancestrales primant par dessus tout.

Selon M. Leenhardt, l'amour, enfin, naît souvent au sein du couple car l'épouse a un fort sentiment d'appartenance au clan de son époux⁴.

Do Kamo et les rapports entre les sexes

Dans *Do Kamo*, M. Leenhardt affirme que les deux époux sont considérés comme « complémentaires » et que cela procure à ce couple une forte « stabilité psychologique »⁵. Il régnerait, selon lui, une « harmonie d'ensemble » entre les sexes. Il relate cependant, ici encore, plusieurs cas de fortes violences conjugales, où des hommes battent leurs épouses et où des femmes se suicident⁶.

En définitive, M. Leenhardt décrit le mariage kanak comme « régulier, organisé »⁷. À l'inverse l'inverse du père Lambert, il n'évoque pas les séparations (si ce n'est une allusion où il dit que cela est très difficile et rare). Il ne dit pas s'il existe du concubinage ou du célibat. Il ne décrit pas de cérémonies de mariage. Et les formes de l'alliance matrimoniale sont, selon lui, à peu de choses

¹ *Ibid.*, p. 124.

² *Ibid.*, p. 124.

³ *Ibid.*, p. 78.

⁴ *Ibid.*, p. 136.

⁵ Leenhardt 1976, p.129 ; 1947.

⁶ *Id.*, p. 90.

⁷ *Ibid.*, p. 77.

près valables pour tous les Kanaks.

1.3/ R. Charlemagne et les transformations du mariage

En 1952, le pasteur R. Charlemagne écrit un article dans *Le monde non-chrétien* : « Le mariage et la communauté dans la société mélanésienne »¹. Il pose la question suivante : comment la christianisation et la « civilisation » ont-elles modifié les trois caractères originaux du mariage (décrits par M. Leenhardt), à savoir la solidité des liens entre clans échangistes, l'égalité et la réciprocité des présents et la simplicité du rituel nuptial ?

La « solidité » des alliances matrimoniales

Pour ce qui est de la solidité des liens entre clans échangistes, il confirme qu'à son époque, c'est toujours la parenté, et en priorité l'oncle maternel, qui a l'autorité en matière de mariage. Ce dernier décide si la fiancée à laquelle le jeune homme a pensé est celle qui sied aux alliances ancestrales et au rang du garçon. R. Charlemagne se réjouit qu'il y ait un renouveau du mariage, les Kanaks abandonnant les « coutumes des Blancs », tels le concubinage et le divorce (!). Il se réjouit de même du boom démographique et du peu de libertinage, « après une période de pratiques abortives qui étaient un véritable suicide au sein d'un déséquilibre général »². Selon lui, « c'est sur la parenté que l'influence moderne a créé le moins de confusion dans son esprit [du Mélanésien, nda], car il s'agit des sources profondes de son existence »³. Son enthousiasme pour les coutumes matrimoniales lui font même dire que le mariage sera la base de l'évolution de la « personnalité canaque » pour la perpétuation de la « race » et de la coutume dans la modernité.

Le mariage « argenté » et les Îles Loyauté

Pour la première fois dans l'anthropologie calédonienne, R. Charlemagne note de grosses différences entre les coutumes matrimoniales des « Loyalties » et de la Grande Terre. Pour ce qui est des échanges, par exemple, il note que « la coutume loyaltienne s'accorde aisément de la monnaie des Blancs, et de surenchères destinées à séduire la fiancée »⁴. Mais pour ce qui est de la Grande Terre, où le seul vrai « sceau » du mariage sont les monnaies traditionnelles, il déplore que « l'élite canaque », avec les « nouvelles libertés, la politique et l'instruction », veuille faire table rase

¹ Charlemagne 1952.

² *Id.*, p. 422.

³ *Ibid.*, p. 418.

⁴ *Ibid.*, p. 425.

du passé, en s'attaquant au mariage et à la chefferie. Il déplore les échanges matrimoniaux des Loyauté où l'on « achète » la femme, cette dernière devenant « la chose de l'homme »¹. Cette conception est pour lui contraire au mariage chrétien, et à la coutume où la femme est sacrée, porteuse du sang vital. Il explique ainsi les différences de statut qu'il observe entre les femmes loyaltiennes et celles de la Grande Terre : les Loyaltiens, en donnant de l'argent à la famille de la femme, manqueraient de considération pour leurs épouses. Il va jusqu'à affirmer que :

« Le mariage entre un Loyaltien et une Calédonienne est rarement stable. La jeune femme canaque [de la Grande Terre, nda] ne peut se plier aux brutalités et au rang très inférieur qui devient son lot quotidien. »²

Le mariage aux Îles Loyauté serait devenu selon lui plus argenté et le rang des femmes y serait inférieur à celui connu en Grande Terre.

L'impact de la christianisation

En 1952, il constate qu'il est toujours difficile de marier deux jeunes gens de confessions différentes, catholique et protestante. Le mariage chrétien suppose le libre consentement des mariés, mais cela est selon lui contraire à la coutume kanake. Les pasteurs, dit-il, se trouvent dans des positions délicates, car ils marient des individus contre leur gré, qui bientôt se sépareront. Le rituel de mariage suppose les échanges entre deux familles, le passage devant les autorités civiles, puis à l'Église ; et là encore, l'opulence des rituels des Loyaltiens lui semble altérer la coutume du mariage : « le moindre mariage est plus fastueux aujourd'hui qu'un mariage de Grand Chef autrefois »³. Le synode tente d'apporter des restrictions à ces « coutumes nouvelles ».

Dans l'optique de R. Charlemagne, les modifications apportées au mariage par la christianisation, si elles sont soucieuses de la « mentalité canaque », tendent à renforcer la base de la société kanake ; à l'inverse, la monétarisation des mariages, ainsi que la politisation d'une élite kanake, tend à saper, sans succès, les fondements de la coutume et de la Bible. Des « coutumes » sont attribuées de façon étonnante « aux Blancs » : concubinage et divorce ; mais ces dernières sont combattues par les missionnaires, tout comme les pratiques abortives.

On voit très nettement la position des pasteurs quant aux mariages : ceux-ci sont considérés comme le fondement de la société kanake, de son équilibre, mais seulement quand le mariage est chrétien, sans séparation, sans pratiques abortives, monogame et sans somme conséquente d'argent

¹ *Ibid.*, p. 425.

² *Ibid.*, p. 419.

³ *Ibid.*, p. 443.

échangée. Au travers de ses écrits sur le mariage, R. Charlemagne exprime le rôle que certains pasteurs se donnent dans la perpétuation d'une certaine mentalité kanake, favorisant certaines « coutumes » ; au détriment d'autres.

1.4/ P. Métais et le mariage comme « garant de l'équilibre social »

En 1956, Pierre Métais, tout d'abord instituteur en Nouvelle-Calédonie, écrit ensuite une thèse d'anthropologie, s'intitulant *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*. S'il n'est pas pasteur ou père catholique, son ethnologie reste dans la lignée de M. Leenhardt. Il s'inspire principalement des textes de ce dernier, de ceux du père Lambert, ainsi que de ceux des voyageurs. Bien qu'ayant résidé en Nouvelle-Calédonie et enquêté dans les aires linguistiques *Ciri* et *Haméa*, il ne fait pas référence précisément à ses données de terrain : la description qu'il offre de la société calédonienne prend en fait appui principalement sur l'analyse des mythes, du vocabulaire et de l'aspect symbolique de l'organisation sociale recueillis par M. Leenhardt. À partir de ces données, il tente de comprendre comment les Kanaks appréhendent la notion de paire, de couple et de mariage, au sein de leur cosmogonie.

La notion de paire

Dans un premier temps, il relève l'importance de la notion de paire : dans les mythes, les protagonistes vont souvent par deux et dans le vocabulaire, des mots existent pour désigner à la fois des relations de parenté et les personnes désignées :

« Dans cette pensée, qui appréhende des « tous », la paire, en tant que globalité et non comme somme, tient une place prééminente. »¹

Il note qu'avec la christianisation et « l'acculturation », les paires sont davantage désignées par l'élément le plus vieux et masculin, la paire « oncle-neveu » devenant la paire « oncle ». Le couple marital fait partie de ces paires, qui selon lui forment des « tous ». Il n'y a pas de promiscuité sexuelle, souligne-t-il, l'infidélité de l'épouse pouvant être punie par la mort, par des « brûlures aux endroits adéquats »², et celle du mari pouvant entraîner le suicide de l'épouse et des ennuis avec la famille maternelle. P. Métais remarque que les individus n'atteignent leur « plénitude » qu'une fois mariés.

Le couple homme-femme, base de l'équilibre de la société

¹ Métais 1956, p.4.

² *Id.*, p. 29.

P. Métais fait l'analyse de ce qu'il appelle les « deux aspects du couple », l'homme et la femme. Le mâle est symbole de puissance :

« L'homme construit la société en faisant mouvoir la femme, qui est objet de possession.

(...). Il anime, dirige cette société dans ses relations intérieures et extérieures. »¹

Le père est un « roborateur » affirme-t-il, dans la lignée de M. Leenhardt. Il est celui qui commande ses épouses et enfants :

« Dans les discours de bienvenue de l'épouse qui arrive, on dit à la femme, en lui donnant ses trésors, des semences : « Les semences t'appartiennent, tu les feras croître au massif de Koné où tu es venue pour être la maîtresse et faire ce que dira la bouche du chef de Koné auprès de qui tu resteras ». »²

Selon P. Métais, l'oncle utérin est celui qui donne le sang et la vie à l'enfant. Lorsque ce dernier meurt, des rites sont exécutés pour calmer la famille utérine. Durant ces rites, celle-ci a le droit de se servir dans les biens du clan paternel. Lorsque l'enfant mâle devient adolescent, le père s'occupe de lui. L'adolescent le suit afin d'apprendre quel est l'ordre social et quelle est sa place au sein de cet ordre. Il couche dans la case des hommes où il apprend à devenir un guerrier. Le fils est perçu par le père comme le prolongement de sa puissance sociale, et pour cause : l'aîné héritera (et partagera avec ses frères) des terres, des territoires de pêche et de chasse, des cases, des instruments, des armes, des cultures, des richesses, des parures, des flûtes, des médecines, des privilèges sociaux du père, des noms et surnoms du clan.

Voyons à présent ce que dit P. Métais de « l'autre aspect du couple : la femme ». Les filles sont considérées comme des puissances de vie à donner, elles n'héritent donc de rien, sauf si le père leur donne une terre, dont jouiront leurs propres filles quand elles seront à leur tour données. La fille aînée peut aussi recevoir des savoirs de la famille. Les femmes ne transmettront donc ni biens ni valeurs, sauf si le clan est en péril : des veuves peuvent tout au plus devenir des régentes. Les femmes sont des « *kamo* », c'est-à-dire des personnes, mais qui peuvent produire d'autres êtres.

« (...) la femme n'acquiert vraiment sa plénitude et par suite n'est objet de droits et de devoirs qu'après le mariage et l'enfantement. [...]. La femme, pour le néo-calédonien, c'est « l'être ouvert », qui a pour fonction normale, capitale, première, d'enfanter. »³

Dans les mythes, dit-il, les femmes sont sources de vie, créatrices de couple, elles dérangent l'ordre social que les hommes construisent. Elles y ont cependant un génie créateur : elles construisent des cases, créent de nouvelles cultures dans les champs, cuisinent, font des poteries, des monnaies, les

¹ *Ibid.*, p. 41.

² *Ibid.*, p. 64.

³ *Ibid.*, p. 81.

grand-mères éduquent des futurs chefs, etc...

La femme est valeur, affirme P. Métais, et source de conflits. À cause de la « dualité » des époux, de l'excès de puissance de l'homme, ou des écarts sexuels de l'un ou de l'autre, des conflits éclatent au sein du couple, accompagnés d'actes de violence. Les femmes sont sources de conflits entre groupes aussi, les fuites, les vols de filles et les viols entraînent des guerres :

« la femme constitue aussi un capital producteur d'enfants, de richesses par conséquent, qui donne de la puissance physique et sociale (...). On comprend que chez les Néo-Calédoniens, les dons et contre-dons matrimoniaux soient considérés comme le prototype de tous les échanges. »¹

La femme est aussi source de liens, si son mariage est le fruit d'un consensus : en allant habiter chez des étrangers, elle y attire sa famille, et en enfantant, elle tisse des liens indéfectibles. Au sujet des divorces, les descriptions du père Lambert ne manquent pas de surprendre P. Métais : « (...) avec une telle proportion de divorces, il est étrange qu'une société organisée ait pu durer. »². Ce commentaire n'est pas surprenant, étant donné qu'à ses yeux, le couple homme-femme est la base de l'équilibre, cosmologique et quotidien de la société « primitive ».

Cependant, P. Métais signale que :

« [la femme] ne paraît pas avoir de personnalité, plus exactement de réalité qu'on pourrait appeler juridique. L'observation de l'organisation matrimoniale (...) suggère que l'homme est sujet du droit en quelque sorte, et la femme objet. La coutume matrimoniale s'élabore par les hommes et pour les hommes. »³

P. Métais affirme d'ores et déjà que les filles n'héritent de rien, ne sont considérées qu'après avoir enfanté pour un mari et sont en fait en quelque sorte un capital producteur d'enfants, dans des jeux sociaux maîtrisés par les hommes. Elles ne sont pas moins impliquées dans la production économique, étant donné qu'au-delà de l'éducation des enfants, elles assument, selon lui, la majorité des tâches agricoles et domestiques.

La division sexuée du monde

Selon P. Métais, dans la langue, dans le paysage, dans les fêtes, dans l'habitat, dans les cultures, les catégories homme/femme et de couple sont très présentes. Dans le vocabulaire de parenté et dans les rites, la paire paternels-maternels tient une place prédominante. Les cases, les allées, les arbres du village sont aussi soit féminins, soit masculins, l'un complétant l'autre : des

¹ *Ibid.*, p. 91.

² *Ibid.*, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 94.

symboliques du sec, de l'humide, de la puissance sociale et de la puissance vitale y sont attachées.

La circulation et l'usage de l'espace sont est aussi très marqués par la division masculin-féminin : la grande case, où se prennent les décisions, est exclusivement masculine. Les femmes ont leurs propres cases et des cabanes pour accoucher ou pour y rester le temps de leurs menstruations. Les frères et soeurs sont séparés dès les premiers signes de la puberté, ne pouvant plus dormir dans les mêmes cases, s'asseoir sur la même natte et manger la même nourriture. Le garçon quitte alors l'univers des femmes pour rester dans la case des hommes, et P. Métais note qu' « il se rapproche de son père, et commence à « répondre », parfois à donner des coups à sa mère. »¹.

Les travaux sont aussi séparés par sexes : aux hommes l'abattage du bois, le défrichage, la charpente, le travail de la pierre, la chasse, la pêche et la guerre ; aux femmes la majeure partie des cultures, l'élevage d'enfants, l'entretien du foyer, la cuisine, le transport quotidien du bois et de l'eau, la poterie, les cueillettes, la pêche des petits poissons et des coquillages. La culture du champ alterne elle aussi des phases « masculines » et d'autres « féminines ».

P. Métais adopte en conclusion l'avis de M. Leenhardt, et le cite :

« [Les Néo-Calédoniens] ont établi entre ces deux parties l'équilibre d'une harmonieuse entraide. Et c'est l'image de cette ordonnance qu'ils ont projetée sur le sol. L'allée centrale est l'homme, la contre-allée est la femme ». (extrait de *Gens de la Grande Terre*, p. 116)².

P. Métais, dans la lignée de ses prédécesseurs, affirme en conclusion que le mariage et la complémentarité dans le couple forment la base de l'équilibre de la « société primitive mélanésienne ».

Comme nous venons de le voir, les écrits des ethnologues missionnaires et de P. Métais se recourent et se contredisent entre eux partiellement : si tous voient dans le mariage, dans la « complémentarité » entre les hommes et les femmes et entre les éléments masculins et féminins de la vie sociale, la base de l'équilibre de la société kanake, leurs analyses diffèrent sur la question des droits et devoirs en fonction du sexe, sur celle de la présence ou non de séparations et sur l'homogénéité ou non des mariages kanaks d'un bout à l'autre de la Nouvelle-Calédonie.

Si tous notent de fortes violences conjugales de la part des époux, M. Leenhardt affirme tout de même que la relation maritale est une relation harmonieuse. P. Métais souligne, lui, que les hommes font « mouvoir la femme qui est objet de possession »³. R. Charlemagne note que les droits des épouses aux Îles Loyauté sont moindres que ceux des femmes de la Grande Terre ; il attribue

¹ *Ibid.*, p. 108.

² *Ibid.*, p. 116.

³ *Ibid.*, p. 45.

cela au fait que les Loyaltiens n'ont plus de monnaies traditionnelles et « achètent » leurs femmes. Il note ici en réalité une diversité de pratiques matrimoniales et de rites ; même s'il affirme que cet état de fait est une perversion de la coutume.

Cette vision idéalisée de la société kanake, fondée pour partie sur l'analyse des mythes, a été fortement critiquée par la suite.

Ces analyses me serviront de point de départ pour la comparaison : nous verrons si le mariage préférentiel entre cousins croisés existe à Lifou, ce qu'il en est des séparations avant la christianisation, si l'on atteste de la présence de violences conjugales, et si, comme le disent M. Leenhardt et P. Métais, les épouses sont, en quelque sorte, les « possessions » de leur époux.

2/ LE MARIAGE ET LES CLANS

2.1/ J. Guiart et les chefferies

Un mariage lifou

J. Guiart, dans *La chefferie en Mélanésie (vol 1)*, est le premier à avoir écrit sur le mariage à Lifou¹. Il décrit un « mariage princier à Drueulu », village où se trouve la chefferie du district de Gaica. Il qualifie le mariage de :

« 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. »²

Sa description consiste principalement en un calendrier des dons et des contre-dons du mariage du Grand Chef Zeula, lequel a eu lieu en 1965 : il note ce qui a été donné par qui et rendu par qui durant la semaine de mariage. Cette description ethnographique est peu (ou pas) explicitée et contient de nombreuses anecdotes, tandis que certains moments de la cérémonie ne sont pas décrits. Ce que nous pouvons toutefois retenir sont les points suivants : dans les produits échangés, il n'y a pas de « monnaies kanakes », mais de l'argent, des ignames, de la nourriture et de l'alcool. Les contre-dons sont toujours moins importants que ceux d'abord reçus. Le mouvement général des échanges consiste dans un premier temps en dons apportés par le réseau de parenté du marié, puis, après le mariage à l'église, en une redistribution des biens au sein du réseau de parenté de la mariée. Par ailleurs, J. Guiart ne parle pas pour Lifou de mariage entre cousins croisés ; mais il ne discute pas non plus de ce point.

Ce texte ethnographique d'une vingtaine de pages ne nous fournit que peu de renseignements sur le déroulement effectif du rituel, sur le statut des partenaires des échanges (ce qui éclairerait la nature des échanges) et sur les rapports sociaux de sexe et d'âge. Il ne nous fournit donc qu'une vague idée de ce qu'a pu être un mariage de chef en 1965.

Peu de mariages entre cousins croisés

En 1968, dans un article paru dans *L'Homme*, J. Guiart et C. Lévi-Strauss soulèvent un problème : en Nouvelle-Calédonie, le mariage entre cousins croisés est une forme d'alliance peu

¹ Guiart, 1992, pp. 304-321 ; 1963.

² *Id.*, p. 304.

réalisée dans les faits¹. En effet, seuls 13% des mariages recensés par M. Leenhardt sur la Grande Terre et 6% des mariages recensés par J. Guiart dans la région de Canala, dans le nord de la Grande Terre, sont des mariages entre cousins croisés. Il y a donc davantage de mariages « hors système » :

« Ils ne sont ni le contraire ni la négation du modèle qu'ils n'obligent donc pas à transformer, mais la simple manifestation de l'incompatibilité de la norme avec les aléas de l'existence concrète d'une vie sociale où il convient de se garder de tous côtés et de multiplier les relations d'échange à long terme, quand cela ne serait que pour assurer sa propre sécurité. »²

Selon J. Guiart, ces alliances répondent à la mobilité des groupes et à la recherche de garanties de paix. En cas de rupture avec son clan, il est en effet possible de s'installer là où des femmes ont été mariées il y a quelques générations. Selon lui, le mari peut de même résider dans le groupe local de l'épouse, afin de s'installer dans un nouveau territoire. L'alliance matrimoniale est, ne doit-on pas oublier, inséparable de la dévolution des biens et particulièrement de la tenure foncière. À Canala, les mariages uxori-locaux, et donc des fils naissant en résidence matrilocale, seraient monnaie courante.

Enfin, J. Guiart affirme que ce ne sont pas forcément « les hommes » qui échangent « les femmes », mais des groupes qui échangent principalement des femmes mais parfois aussi des hommes. Il réfute l'hypothèse de Radcliffe-Brown (excluant les femmes de « la horde »), car ce sont souvent des femmes (tantes paternelles et grand-mères) qui décident du choix de la future épouse d'un membre du clan.

Ainsi, J. Guiart atteste de la rareté relative du mariage préférentiel et de la nécessité d'une multiplicité d'alliances. Ce constat révèle selon lui l'aspect dynamique du modèle, davantage statique, de C. Lévi-Strauss.

Dans ce court article, J. Guiart montre qu'en Nouvelle-Calédonie, comme c'est le cas dans bien d'autres sociétés, le mariage préférentiel est loin d'être majoritairement pratiqué. Il donne des pistes pour expliquer cette rareté du mariage préférentiel, sans aller plus avant dans l'analyse de ce que d'autres nommeront des stratégies claniques. Il évoque aussi le fait que des femmes peuvent avoir un rôle actif dans les stratégies matrimoniales et que la patrilocalité n'est pas toujours appliquée, du moins dans la région de Canala.

Cette analyse des mariages à Canala et cette description d'un mariage lifou nous pose la même question que les écrits des missionnaires : y a-t-il un mariage préférentiel entre cousins croisés à Lifou ou existe-t-il un autre type de mariage préférentiel ? J'y répondrai dans la partie II.

¹ Guiart et Lévi-Strauss 1968.

² *Id.*, p. 83.

J'examinerai aussi si, comme J. Guiart le dit, ce sont des hommes ou des groupes, composés d'hommes et de femmes, qui échangent des épouses. J'analyserai dans la partie III les dons actuellement effectués lors de mariages. De même, nous verrons si une résidence matrilocale est possible à Lifou.

2.2/ A. Bensa, l'alliance matrimoniale et les stratégies claniques

En 1982, Alban Bensa aborde à son tour la question du mariage en Nouvelle-Calédonie dans sa thèse : *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*.

Le nombre d'alliés, élément central de la puissance politique d'un clan

A. Bensa s'attache à décrire le système politique de la région de Touho (Grande Terre) par l'étude de l'organisation spatio-lignagère et des récits mythologiques retraçant des stratégies matrimoniales et des migrations. Après examen du système lignager, d'habitation et de hiérarchie, il affirme que le rang et la puissance politique ne se recoupent pas forcément. Ainsi,

« L'importance d'un homme ou d'un groupe est davantage proportionnelle au volume de ses relations qu'à ses richesses en biens ou même qu'au rang qu'il détient globalement de son clan. »¹

La puissance d'un clan ou d'un homme dépend donc davantage des alliances contractées, dont l'alliance de mariage. Il démontre que :

« les implications contradictoires de la parenté et de la résidence, de la hiérarchie et de la réciprocité ouvrent la voie à un jeu compétitif intense s'appuyant sur diverses stratégies parmi lesquelles celles de l'alliance de mariage jouent un grand jeu. »²

La circulation par dons et contre-dons de terres, de produits, d'enfants, de femmes, d'hommes et de biens précieux exprime des relations sociales, et ces dernières sont ce qui donne un pouvoir effectif à un groupe. Pour étendre ces relations, les mariages et les migrations d'un lignage sont les moyens les plus utilisés.

Les stratégies d'alliance matrimoniale

Selon A. Bensa, si dans la région de Touho, le mariage réciproque des cousins croisés est le

¹ Bensa et Rivierre 1982, p. 111.

² *Id.*, p. 24.

modèle idéal, il remarque que souvent les hommes en position de « *daame* » (chefs) reçoivent plus d'épouses qu'ils n'en donnent. Pourquoi ? Si un homme donne sa fille à quelqu'un de haut rang, il devient l'oncle maternel de cette famille, ce qui lui donne un grand prestige et un moyen de pression conséquent sur cette famille. En effet, manquer de respect à son oncle utérin, lequel transmet le principe vital à ses neveux et nièces, entraîne la malédiction.

Par contre, recevoir une fille de haut rang en mariage implique de faire beaucoup de dons à sa belle-famille : quand on reçoit une femme, il faut ensuite participer aux échanges effectués par sa famille d'origine. Les dons étant nombreux dans une chefferie, il est difficile pour un homme de les assumer s'il n'est pas lui-même de haut rang. Prendre une épouse chez quelqu'un de plus haut rang que soi peut cependant être une stratégie pour que ses propres enfants bénéficient d'utérins prestigieux, qui assurent leur protection.

Ainsi, si quelqu'un cumule simultanément un haut rang et le statut d'utérin dans de nombreuses autres familles, il dispose d'un grand pouvoir politique. Les alliances sont en théorie réciproques et isogames, mais dans la pratique, les alliances avec quelqu'un d'un autre rang et non réciproques sont fréquentes, car elles font partie des stratégies pour renforcer sa position et pour accroître son rang.

Du point de vue de la méthodologie, A. Bensa rompt aussi avec l'ethnologie néo-calédonienne. En effet, il analyse les mythes kanaks d'une manière innovante. Ces derniers sont pour lui l'expression d'une généalogie politique, une expression mouvante et adaptée au contexte. Contrairement à M. Leenhardt, il ne prend pas ces histoires mythiques pour l'expression d'une « mentalité » ou pour le reflet d'une organisation sociale traditionnelle. Et les alliances de mariage, fréquentes dans ce genre de récits, ne sont plus interprétées comme la description des mariages ancestraux.

A. Bensa apporte un éclairage nouveau sur les formes de l'alliance dans l'aire *Cémuhi* : le jeu des alliances apparaît dès lors comme un jeu compétitif et non plus uniquement comme le garant d'un équilibre social ancestral.

Cependant, il n'analyse ni les rapports sociaux de sexe, ni la conjugalité au sein de cette institution. Son étude des systèmes de pouvoir kanaks ne va pas jusqu'à questionner le type de relation qui existe entre échangeurs et échangé-e-s au sein d'une alliance matrimoniale. A. Bensa décrit donc l'alliance uniquement du point de vue des membres masculins échangistes, c'est-à-dire du point de vue de la stratégie de ceux qui dirigent les clans.

2.3/ I. Leblic et le dualisme matrionial païci

En 2000, I. Leblic révisé la théorie du dualisme matrimonial païci, dans un article publié dans *L'Homme*. À partir de l'analyse de plus de 100 généalogies, elle compte préciser les règles d'alliance et d'adoption de cette région déjà maintes fois citée en tant que société ayant des moitiés intermariantes¹.

Le mariage en moitiés intermariantes

Au niveau des discours et des représentations, les Païci disent en effet avoir deux moitiés exogames, les *Dui* et les *Bai*. Mais au niveau de la pratique, I. Leblic détecte qu'il existe en plus de ces moitiés des « classes matrimoniales »² : il existe des sous-groupes dans ces moitiés entre lesquels se pratiquent des alliances préférentielles. Les lignages patrilinéaires, exogames, à résidence patrilocale, expliquent leur dualisme par un mythe fondateur, dans lequel un même ancêtre divise et fonde le pays en deux clans. La norme d'alliance pour un jeune homme est sa cousine matrilatérale. Si un père ne trouve pas à « réserver » une fille chez les frères de son épouse, il va la chercher dans le clan de ces derniers (utérins classificatoires). Les filles aînées semblent davantage concernées que leurs cadettes par la pratique de la « réservation » à la naissance.

D'autres stratégies matrimoniales

En plus de cette alliance préférentielle avec les utérins, des alliances passées donnent aussi des possibilités alternatives de mariage. On peut aussi ouvrir un « nouveau chemin » en contractant un mariage entre deux clans qui ne sont pas encore alliés. D'importantes cérémonies de mariage se déroulent alors³. Dans un système où « la richesse d'une personne se calcule à sa capacité d'avoir de nombreuses alliances »⁴, se marier toujours avec le même lignage revient à un appauvrissement considérable. Dans le cas de nouvelles alliances, un cocotier et un pin sont plantés devant le nouveau foyer, symboles du couple et des générations à venir.

Les mariages sont isogames, ou en tout cas, un homme ne doit pas se marier avec une femme de plus haut rang que lui. En principe, les enfants de chefs se marient entre eux et les enfants de propriétaires terriens aussi. Cela dit, pour revendiquer une ancienneté ou des droits sur les terres une stratégie connue est d'épouser une fille de terriens.

L'interdit de mariage concerne les cousins et cousines parallèles, ainsi que certains lignages

¹ Leblic 2000.

² *Id.*, p. 185.

³ C'est pour cela qu'un frère nomme parfois sa soeur « mon chemin », c'est-à-dire celle qui ouvre un nouveau chemin vers un autre clan.

⁴ *Ibid.*, p. 196.

des deux moitiés, car leur histoire commune les assimile à des lignages frères, par exemple lorsqu'un lignage en a accueilli un autre ou a fait une alliance de guerre. Certains lignages d'une moitié peuvent se marier entre eux, à condition qu'ils n'aient que de lointains liens de parenté, ou que leur identité soit mixte, à la fois *Dui* et *Bai*. 22% des mariages se font en fait dans la même moitié, mais jamais dans des lignages considérés comme proches. Ces mariages ne font alors pas l'objet de grandes cérémonies comme lorsque l'on se marie avec l'autre moitié.

Si certaines paires intermariantes sont de façon réciproque donneuses et preneuses de femmes, certains clans se situent plus d'un côté ou de l'autre. Au final, même si le dualisme matrimonial est de règle, seules 50% des alliances repérées suivent cette règle, 22% étant des mariages à l'intérieur des moitiés et le reste des mariages hors aire païci. I. Leblic note que cette endogamie de moitié est peut-être en partie le résultat des alliances contractées lors du cantonnement dans des réserves sous le code de l'indigénat.

Des échanges

Selon I. Leblic, durant la cérémonie de mariage, la famille de la femme « donne une coutume » (fait un don) « pour laisser la femme » et une autre pour « acheter les terres ». La première, partagée dans la parenté du garçon, sert à reconnaître le fait que ce dernier sera le père des enfants du couple. La seconde « coutume » donne le droit à la jeune épouse de jouir de terrains dans son nouveau clan. La famille du mari, quant à elle, ne donne qu'une coutume de « réponse ».

I. Leblic, par cette étude statistique des données généalogiques, montre à quel point les règles matrimoniales sont complexes et en pratique bien moins appliquées que ce que les discours proclament. Dans ce travail, elle n'analyse ni les relations claniques ni les rapports sociaux de sexe que ces alliances instaurent, ni les raisons du taux de célibat très élevé dans cette aire kanake.

Dans les différentes analyses présentées ci-dessus, la question des rapports de genre est passée sous silence. C'est l'alliance entre les clans qui est ici objet de l'étude : s'il est vite apparu que le mariage entre cousins croisés est une minorité statistique et que les échanges cérémoniels lors des mariages aux Îles Loyauté comme en Grande Terre retracent et créent des liens entre les clans, ces échanges commencent à être présentés comme des arènes où les sociétés kanakes « se jouent à elles-mêmes (...) la dramatisation de leur propre existence »¹. Il se joue dans les alliances matrimoniales comme dans les échanges cérémoniels qui les caractérisent « un jeu compétitif

¹ Guiart 1992, p. 304 ; 1963.

intense »¹, car la puissance d'un homme ou d'un clan dépend davantage du volume de ses relations que de son rang. L'analyse statistique de I. Leblic montre avec précision que si 50% des mariages suivent l'idéologie des moitiés inter-mariantes à Ponérihouen, l'autre moitié suit des stratégies annexes, d'ouverture de nouvelles alliances socio-politiques.

Si les mariages, finalement moins « décidés déjà d'avance » que ne le prétendait M. Leenhardt sont le lieu d'enjeux compétitifs entre les clans, quelle est la place prise par les rapports sociaux de sexe dans ces rapports, qui sont avant tout des rapports politiques ?

¹ Bensa et Rivierre , p. 24.

3. LES ÉCHANGES CÉRÉMONIELS DE MARIAGE

Jusqu'aux années 1990, les rituels de mariage ont été relativement peu étudiés. Nous ne trouvons dans la littérature aucune description d'un rituel auquel l'auteur aurait assisté. Seuls M. Lenormand, homme politique néo-calédonien et linguiste, et F. Trolue, juge originaire de Lifou, écrivent sur les transformations des rituels du mariage lifou, l'un en 1970 et en 1992. Il faudra attendre la thèse d'E. Faugère, en 1998, et la publication de l'ouvrage *Chroniques du pays Kanak*, en 1999, pour que les échanges cérémoniels de mariage soient l'objet d'études régionales précises.

3.1/ M. Lenormand et F. Trolue et les transformations des rituels de mariage lifous

M. Lenormand et F. Trolue, n'étant ni ethnologues, ni historiens, offrent dans leurs deux articles une synthèse de la mémoire orale qu'ils ont recueillie à propos des transformations du mariage à Lifou¹. L'article de F. Trolue repose en partie sur l'essai de M. Lenormand.

Le mariage lifou avant la christianisation

Selon F. Trolue et M. Lenormand, avant la christianisation, le mariage était une union indéfectible entre deux clans, les individus n'ayant pas d'existence hors du groupe. Avant le mariage, les jeunes hommes subissaient une initiation dans une case des hommes, mais seul le mariage leur conférait le statut de membres actifs du clan. Les jeunes hommes et les jeunes femmes devaient rester vierges jusqu'au mariage². Selon F. Trolue, deux modes de « réservation » de la fiancée existaient : soit les futurs époux étaient réservés depuis leur enfance³, des bracelets de poils de roussette étant alors échangés comme sceaux de la promesse, soit un groupe de jeunes hommes, issus de la famille du garçon, se mettait à chercher une future épouse, allant de famille en famille, la nuit, tenter de convaincre une jeune femme d'accepter le mariage⁴. M. Lenormand note que si les jeunes gens voulaient se marier contre l'accord de leurs parents, ils pouvaient s'enfuir, « *ixötesai* », le jeune homme dérobant la jeune femme avec l'aide de ses amis. F. Trolue affirme quant à lui que les choix individuels n'avaient pas leur place.

¹ Lenormand 1970, Trolue 1992. Les deux analyses ne citent pas clairement leurs sources : elles reposent à priori sur des récits oraux et sur l'expérience de leurs auteurs au sein de la société lifoue. J'entrerai dans le détail de leurs descriptions principalement dans la partie IV.

² Les jeunes femmes pour l'honneur de leur famille et les jeunes hommes pour être des guerriers vigoureux.

³ Ce rituel s'appelait « *silixepu* ». Lenormand 1970, p. 30.

⁴ Les filles à aller démarcher étaient désignées dans une réunion de famille appelée « *itraaji* ». *Id.*, p. 29.

Avant que le mariage ne soit scellé, la jeune femme était emmenée dans la famille de son futur époux. Si les femmes de la famille appréciaient son travail, le mariage (*nyike in*) était conclu : la jeune femme recevait des bracelets en coquillage et un collier en jadéite, ses parents recevaient des biens. Puis, les deux familles échangeaient des feux, des « bougnats »¹ et le couple pouvait consommer le mariage. Si la fille était vierge, sa famille recevait de nouveaux présents. Dès le mariage conclu, les purges et des médications destinées à préparer la grossesse étaient alors effectuées par les époux. La fidélité des deux époux était de mise. Chaque année après le mariage, le couple apportait aux parents de l'épouse un don pour compenser la perte de leur fille. Ces dons se terminaient le jour où le fils aîné du nouveau couple se mariait, avec un important don au clan maternel. M. Lenormand (en 1970) et F. Trolue (en 1992) affirment que cet ensemble de dons est encore d'actualité.

Les transformations du mariage

Selon F. Trolue et M. Lenormand, les transformations du mariage coutumier vers le mariage actuel sont les suivantes : avec l'évangélisation, la polygamie et les promesses de mariage dès l'enfance des concernés ont quasiment disparu. Ce sont le père et la mère du garçon, et parfois le jeune homme lui-même, qui décident de plus en plus de la future conjointe, non le clan entier du garçon. Le temps d'essai passé par la fiancée dans sa future belle-famille s'est transformé considérablement : M. Lenormand écrit qu'en 1970, la fille était présentée à sa belle-famille après avoir été emmenée à l'état civil, puis elle revenait une semaine plus tard pour le jour du mariage. En 1992, F. Trolue dit que le « *nyikein* », jour du mariage coutumier, est le même que celui du mariage civil et chrétien.

Les mariages dans les années 1970 et 1990

Selon ces auteurs, les biens échangés ne comportent plus ni lacet en poils de roussette, ni collier en jadéite, ni bracelet en coquillage : outre les denrées alimentaires, ils sont composés d'argent et d'habits. M. Lenormand et F. Trolue font un inventaire des dons des mariages de leurs époques. Avant le mariage, la famille du garçon donne de petites sommes pour prévenir les familles du futur mariage, une somme pour remercier l'acceptation de la fille « *june hmala* », puis toute la parenté du garçon apporte des dons au lignage du futur marié. Après le mariage, le lignage du garçon fait une série de dons : à la parenté de la mariée, au père et à la mère de la mariée, à l'oncle

¹ Repas traditionnel kanak, constitué de légumes et de viande entourés de feuilles de bananiers, cuits dans du lait de coco dans un four enterré.

utérin du marié, aux soeurs du marié, aux membres de la parenté du marié venus aider et, selon F. Trolue, aux mariés (M. Lenormand ne parle pas de ce don). Les cérémonies sont très coûteuses : en plus de tous ces dons, les frais sont importants, notamment pour construire les abris, acheter les outils, le trousseau de la mariée et nourrir tout le monde durant les cérémonies. M. Lenormand note, en 1970, que les autorités coutumières avaient déjà demandé une réduction des coûts du mariage, car les jeunes hommes devaient travailler parfois plus de deux ans pour constituer leur pécule de départ. F. Trolue parle de « surenchère des dons » :

« la nouvelle dimension sociale [l'économie monétaire] dans laquelle se trouvent aujourd'hui les Kanak de Lifou fait qu'il existe un esprit de surenchère (le rang social se juge sur la fortune) qui pousse chacun à surpasser l'autre dans le montant de la dot apportée (...). Les gens des Loyauté en ont conscience car cet esprit de surenchère fait que certaines familles moins fortunées sont gênées devant le groupe et la solidarité kanak en prend un coup et, lors des états régionaux de développement organisés par feu Yeiwene Yeiwene à Hapetra, Lifou, en 1987, la question a été posée de savoir si l'on doit limiter les dots à un certain plafond pour éviter pareille discrimination sociale. »¹

Si F. Trolue relève le fait que l'implication de sommes d'argent dans les dons peut être vue d'un côté comme un prolongement de la solidarité kanake dans la « société moderne », chacun donnant au prorata de ce qu'il gagne, elle est d'un autre côté une nouvelle source d'inégalité quand il y a surenchère, en raison de l'endettement des familles et de l'humiliation de ceux qui n'ont pas accès à des emplois salariés. F. Trolue comme M. Lenormand notent, à 22 ans d'intervalle, que les autorités locales tentent de réguler la surenchère des dons et des dépenses dans les mariages loyaltiens.

Selon M. Lenormand, en 1970, la résidence est toujours patri-virilocale et les maris ont le droit de battre leur épouse. Avant la christianisation, la séparation était difficile mais pas impossible, mais après, le divorce a été banni. En 1992, avec la scolarisation et le salariat des femmes, ces dernières revendiquent un assouplissement des anciennes structures coutumières : l'homme n'est plus toujours le « chef financier » de la famille, les divorces se multiplient et il ne va plus de soi que la garde des enfants et les biens du couple aillent au mari.

Pour M. Lenormand, si la christianisation, le mariage à l'état civil et le salariat ont modifié le mariage :

« l'esprit qui a présidé à l'institution du mariage autochtone et à la formation de la famille mélanésienne reste le même aujourd'hui qu'autrefois. Les structures familiales de la société mélanésienne reposent sur des concepts de parenté différents de ceux qui président à l'organisation de la famille européenne. Elles contribuent comme éléments

¹ Trolue 1992, p. 34.

fondamentaux à la constitution de la personnalité mélanésienne et définissent un caractère essentiel de son statut qui n'est pas réductible. »¹

Dans son optique, alors que les rites évoluent, les structures familiales restent les mêmes et sont le fondement de l'esprit et de la société kanake. Pour F. Trolue, l'évolution générale du mariage coutumier est liée à l'évolution de la société kanake, passant du « pôle collectif » au « pôle individuel »², évolution demandant aux Kanaks de s'adapter et de chercher sans cesse de nouvelles solutions.

Ces deux écrits me serviront de points de comparaison pour l'analyse des évolutions historiques des règles et des rituels de mariage lifou.

3.2/ E. Faugère, *l'argent et la coutume*

Dans la thèse d'Elsa Faugère, *L'Argent et la coutume. Maré, Nouvelle-Calédonie*, (1998), se trouve une description ethnographique très documentée d'un mariage à Maré. Ce dernier est analysé sous l'angle de l'argent et des biens échangés. Elsa Faugère pose la problématique, fréquemment soulevée mais jamais étudiée en Nouvelle-Calédonie, de la monétarisation des mariages aux Iles Loyauté.

Le choix de la conjointe

Les Maréens du district de Tawainedre, nous dit-elle, préfèrent une alliance au plus proche possible, afin de contrôler l'épouse et de garder les richesses dans la parenté. Les mariages idéaux se font avec les cousin-e-s croisé-e-s issu-e-s des frères et soeurs des grands-parents³. L'interdit de mariage est entre frères et soeurs et cousins germains. Durant la première moitié du XX^{ème} siècle, les hommes de Maré se mariaient à 75% avec des femmes du même district, à 93% avec une femme de Maré, de préférence choisies dans la parenté maternelle. L'île n'ayant été « pacifiée » qu'en 1895, le souvenir des guerres entre les chefferies reste présent et freine la circulation, par peur des « bagarres ». Le code de l'indigénat interdisait la libre circulation des Kanaks, ce qui favorisait les alliances au plus proche. Juste après l'abolition du code de l'indigénat (en 1946), le taux de mariage intra-district, intra-île et hors île est sensiblement le même, puis le mariage avec des femmes étrangères à l'île est allé croissant. Les alliances avec des Maréen-ne-s sont cependant toujours

¹ Lenormand 1970, p. 40.

² *Id.*, p. 35.

³ La norme matrimoniale, peu respectée aujourd'hui, était de prendre une femme dans un groupe de parenté où l'on en avait déjà donné une, cela deux ou trois générations auparavant, notamment entre propriétaires terriens

perçues comme le garant de réseaux d'entraide entre les villages, restaurant une sorte de « sécurité intérieure ».

Les femmes venant d'autres îles sont réputées pour ne pas bien respecter la coutume maréenne et être des facteurs de discorde. La situation des enfants nés de mariages avec des femmes d'une autre île est moins « solide », car leurs protecteurs, c'est-à-dire leurs oncles utérins, ne sont pas de Maré : ils ont « leurs racines » ailleurs. De plus, l'argent et les ignames destinés à la famille de la mariée s'en vont en dehors de l'île.

Dans le choix de l'épouse, outre son origine géographique, les considérations concernant l'attitude de la fiancée importent. Celle-ci doit être obéissante (face à sa belle-mère et son mari) et travailleuse au champ. Une interlocutrice d'E. Faugère l'explique en ces termes :

« *« Si le garçon n'a pas de copine, c'est ses sœurs, ses tantes qui vont conseiller telle et telle fille. Elles choisissent dans les clans avec qui elles ont déjà des relations, et puis des femmes travailleuses, gentilles. Le plus important ici c'est que la femme elle sache bien travailler, aller aux champs, faire la cuisine, c'est ça qui compte. »* (extrait d'entretien avec une femme de Wakone, août 1995) »¹

La négociation pour le choix de l'épouse se fait entre les « mères » (mère et tantes maternelles), les soeurs, les tantes paternelles et l'oncle maternel. Ces derniers demandent au garçon quelles filles il aimerait épouser. Mais si l'un d'eux s'oppose au choix du garçon, il n'est pas rare que celui-ci se soumette, craignant la malédiction de ses aîné-e-s, et particulièrement de sa mère. De même, un garçon doit respecter le choix de ses sœurs. Le choix de la conjointe se fait cependant de plus en plus par les futurs époux, qui ont parfois déjà eu des enfants avant le mariage. Le contrôle des aîné-e-s sur le garçon, par le biais du choix de l'épouse, s'est donc affaibli.

Les rituels maréens de mariage

Le rituel maréen pour « attacher la fille » comporte des dons en argent : une part pour le geste d'entrée, une pour remercier le « oui » de la fille, une pour demander pardon à l'oncle utérin du garçon, une pour ses *hmakasese*² et la plus grosse part pour remercier les parents de la fille. Dans un premier temps, le clan du futur marié se mobilise, donne de l'argent et de la nourriture à la famille du garçon, pour cuisiner lors des réunions. Une fois cette somme réunie, le père du futur époux va donner la « *coutume de pardon* » à l'oncle utérin : ce geste viendrait du fait que la promise ne fait pas partie de son clan ; il sert aussi à demander sa bénédiction. Puis le père lui confie l'argent pour les dons à la famille de la prétendante. C'est l'oncle utérin qui va faire la demande en mariage. Un

¹ Faugère 1998, p. 232.

² Clans réputés avoir une alliance sacrée, liée à une origine commune ou à une alliance guerrière.

groupe d'hommes se rend alors chez la jeune femme, et la prenant à part, lui demande si elle accepte la demande en mariage. Remarquons que les jeunes femmes ne peuvent donner, comme les garçons, de « tiercé » des hommes avec lesquels elles aimeraient être mariées. Elles ne peuvent qu'accepter ou refuser les demandes, sous la pression d'un groupe d'inconnus. Le rituel de mariage à proprement parlé n'a lieu en général qu'un an après la demande en mariage.

En principe, trois phases, « coutumière », civile et religieuse, s'enchaînent. E. Faugère n'étudie que la phase « coutumière ».

En premier lieu, les familles censées aider celle du garçon se réunissent chacune de leur côté et rassemblent leur pécule. Puis elles vont chez le père du garçon lui donner leur contribution. Les échanges associent des produits (ignames, bétail...) ayant une forte identité maréenne, et de l'argent, associé à la culture européenne. Du côté de la fille, la parenté aussi se réunit et chacun apporte une petite somme¹. Quand tous les membres de la parenté du garçon sont arrivés, la famille de la fille est invitée à venir voir tous les dons des différents groupes, afin d'identifier les membres de la parenté du garçon, leur fonction et leur importance. Ces dons sont placés en cercle et les hommes qui mènent la cérémonie énoncent, devant chaque tas, composé d'ignames, d'argent, de tissus et de nourriture, les liens de parenté que le marié a avec les donateurs. Puis les représentants des donateurs vont offrir leur don au marié.

La redistribution des dons se fait en six parts : celle pour l'oncle maternel du marié, celle pour la parenté de la mariée, celle pour la mère de la mariée, celle pour le jeune couple, celle pour les clans sacrés alliés (*hnakasese*) et celle pour l'aîné direct du clan.

L'oncle maternel du marié reçoit une part importante des dons, mais il a aussi grandement contribué à constituer le don fait par le jeune marié et ses parents. La mère de la mariée reçoit, elle aussi, une somme importante, donnée en privé afin qu'elle garde une certaine latitude quant à la redistribution de cet argent. Selon E. Faugère, la somme donnée à la parenté de la fille est perçue comme une compensation, un « achat », afin que la famille de la fille n'ait plus de droit sur la fille ni sur les enfants nés du couple. La mariée comme les enfants déjà nés vivent alors une « mort symbolique »² pour renaître dans leur nouvelle parenté. Le don fait à la parenté de la fille est souvent le plus grand, mais est redistribué en des dizaines et des dizaines de parts entre les différents lignages du réseau de parenté de la mariée. Le don aux mariés, présent à Maré depuis une vingtaine d'années, est plus modeste et destiné à aider le jeune couple à s'installer. Ce don est complété à la sortie de l'Église par des cadeaux et de nouveau de l'argent. Lors des mariages, les deux personnages qui sont principalement honorés sont donc l'oncle utérin du marié et la mère de la mariée, et le groupe social le plus honoré est le clan de l'épouse.

¹ Généralement, les membres de cette parenté recevront le double de ce qu'ils ont donné.

² Faugère 1998, p. 259.

Pendant tous ces échanges, l'ensemble de la parenté du marié s'active pour nourrir tout le monde. Et le lendemain, les cérémonies civiles, religieuses, le repas de mariage et la fête ont lieu. Une cérémonie d'accueil de la mariée est aussi réalisée : elle échange de petits dons avec les femmes de sa nouvelle parenté, puis les hommes de son nouveau clan viennent honorer la nouvelle épouse, en lui faisant eux aussi de petits dons.

Une « guerre des dons »

Selon E. Faugère, on assiste, lors des mariages, à une véritable « guerre des dons »¹. D'une part, le groupe des alliés de la famille du garçon montre sa force au groupe de la fille :

« Au travers de l'exposition publique des liens de parenté du marié se joue une démonstration de force et de puissance, sociale, économique et symbolique. »²

D'autre part, chaque lignage allié au clan du garçon montre sa place et sa stratégie au sein du réseau d'alliés du marié.

« La circulation des dons qui s'effectue alors dévoile les réseaux de parenté de l'époux qui montrent, tout à la fois, leur union, leur puissance, leurs divisions et leurs conflits. »³

L'absence d'une lignée ou d'un clan allié entraîne une rupture dans le cycle des échanges et donc des relations :

« La circulation des dons lors des travaux coutumiers n'est pas une simple formalité. Elle permet véritablement d'entretenir les liens sociaux de parenté. Et le refus d'y participer entraîne l'exclusion pure et simple de la parenté qui peut toutefois être réintégrée en faisant les gestes de pardons nécessaire. »⁴

De même, la quantité d'ignames (et leur qualité) et d'argent apportée par chaque groupe est estimée, et source de honte ou de prestige. Un mariage dans lequel a circulé une grande somme d'argent (ce dont s'enquière les absent-e-s) est une nouvelle source de prestige, les richesses auparavant destinées à ces échanges ne dépendant alors que de la puissance numérique d'un clan et de ses alliés.

L'arrivée de la monnaie européenne dans les échanges matrimoniaux est avérée en 1930, mais a probablement fait son apparition dès la fin du XIX^{ème} siècle, avec la disparition des richesses traditionnelles. Mais plus que la présence de l'argent, c'est bien l'inflation du coût des mariages qui est aujourd'hui critiquée, accusée de faire perdre le « vrai sens de la coutume » et de ruiner les familles. Cependant, l'accès à des emplois salariés n'a rien de comparable sur les deux périodes. Il

¹ *Id.*, p. 265.

² *Ibid.*, p. 246.

³ *Ibid.*, p. 219.

⁴ *Ibid.*, p. 266.

s'avère donc que l'investissement en argent dans les mariages était déjà conséquent en 1930.

Le contrôle des aînés

L'inflation des sommes dépensées, tout comme la nécessité d'apporter des ignames nobles dans les dons, est, selon E. Faugère, une façon pour les aînés de garder un certain contrôle sur les cadets, lesquels ont un accès plus facile qu'eux-mêmes à la monnaie :

« Le montant élevé des dons monétaires et l'importance accordée aux ignames et plus particulièrement à certaines variétés plus rares permettent aux aînés de garder un certain contrôle sur les cadets qui ne peuvent se passer de leur aide pour devenir des hommes (c'est-à-dire se marier). »¹

En effet, un jeune homme ne peut honorer seul (sans l'aide de ses aînés à mobiliser toute sa parenté) la famille de son épouse.

Au-delà de la relation entre le neveu et l'oncle utérin, mise en oeuvre dans cette étape, E. Faugère voit dans le rituel de mariage et la forme que prennent les échanges, le moyen pour les aînés de maintenir un contrôle sur les cadets. C'est aussi un lieu où la puissance d'un clan se donne à voir. La relation avunculaire et celle aînés-cadets est donc analysée, quand d'autres relations sont seulement évoquées, notamment celle de conjugalité que ce rite instaure. Elle précise aussi faire un choix dans sa description : elle ne décrit ni le rituel de mariage à l'église, ni celui à la mairie. Bien que rigoureuse et détaillée, cette description paraît donc encore lacunaire, notamment sur l'origine des sommes amassées, sur qui finance les dons. Cependant, la qualité de cette description des rituels de mariage maréens nous permet de faire une comparaison avec ceux de leur voisins, les Lifous. Même si elle n'analyse pas ce que ces rituels opèrent du point de vue du système de genre.

3.3/ Chroniques du pays kanak : la diversité des mariages kanaks

Le chapitre « Le mariage coutumier, une affaire clanique » de l'ouvrage *Chroniques du pays kanak*, résume les règles d'alliance, les formes que prennent les cérémonies de mariage et les relations créées dans la diversité des pays kanaks². Il aborde non seulement les diverses règles du mariage, leurs évolutions et la diversité des rites, mais aussi les problèmes d'actualité que pose la question matrimoniale, dont les inégalités hommes/femmes forment un

¹ *Ibid.*, p. 278.

² *Chroniques du pays kanak* 1999, tome 2, pp. 146-163. Je ne m'intéresserai ici qu'aux informations sur le mariage contemporain, et discuterai des passages sur l'évolution des mariages dans la partie IV.

des points épineux. Le mariage lifou y est beaucoup évoqué, et pour cause : c'est sur cette île que cette institution recouvre la plus grande importance.

Les points communs entre les différentes institutions de mariage sont les suivants : le mariage est davantage une union entre deux clans qu'entre deux personnes ; il se déroule en trois étapes, soit la « réservation » de la jeune femme, la préparation et la cérémonie ; partout, l'oncle utérin apparaît comme une figure centrale de la cérémonie de mariage.

La « réservation »

Les dons échangés par les représentants des parents ont lieu systématiquement partout en pays kanak pour la « réservation ». Excepté ce point, les coutumes de « réservation » des jeunes femmes diffèrent entre les aires culturelles kanakes. À Hienghène comme à Lifou, les futurs époux sont consultés par leur clans, ce qui leur laisse une certaine latitude, même si elle se révèle parfois illusoire, comme à Lifou. En effet, il n'est pas rare qu'un garçon se voit proposer un choix entre un certain nombre de femmes, y compris s'il a déjà une amoureuse. Pour une fille lifou, dire non à une proposition peut s'avérer périlleux. De nuit, les hommes de la parenté du garçon arrivent chez les parents de la jeune fille. Après avoir demandé l'autorisation à ces derniers de parler à la jeune femme, ils s'entretiennent avec elle à part. Un orateur est chargé de vanter les mérites de ce mariage. Si l'un des hommes de ce groupe, et d'autant plus l'orateur, est lié à la famille de la fille, il sera très difficile à cette dernière de dire non. En tous les cas, un refus doit se prononcer avec une politesse sans faille, tant la pression est forte. En effet, il arrive que ce groupe d'hommes ait déjà fait plusieurs demandes, parfois dans la même nuit. Si elle dit oui, un don (en argent) sera effectué, le *june hmala*, le « prix du oui », donné à la fille, mais pouvant revenir à son oncle utérin.

Les règles d'alliance matrimoniale

La règle d'alliance sur la Grande Terre est de se marier de préférence avec la cousine croisée, bien que la christianisation ait tempéré cette règle. En Grande Terre, seul l'extrême nord échappait à la règle fondamentale d'aller chercher une épouse dans un groupe qui vous en a pris une. Par contre, « Aux Îles, même avant la christianisation, on ne pouvait pas se marier quand on avait un rapport généalogique connu, explique Patrice Godin. Après un mariage, il fallait attendre la troisième génération. »¹

¹ *Id.*, p. 150.

Dans cet ouvrage, une règle claire est énoncée pour les Îles Loyauté. P. Godin affirme que les interdits de mariage sont les mêmes dans les trois îles : on ne peut se marier que si le lien connu remonte au mariage d'arrière-grands-parents.

Le rôle de l'oncle maternel

Le rôle de l'oncle utérin est partout primordial : consulté, il aide au mariage de son neveu et de sa nièce, parfois en participant aux dons et souvent en en recevant. À Ponérihouen, ce sont les oncles qui vont recevoir au final les monnaies kanakes. À Lifou, on ne peut célébrer le mariage si l'oncle utérin du garçon n'est pas venu, et du côté de la fille, son oncle maternel peut recevoir une bonne partie des dons faits à la parenté de cette dernière.

Diversité des rituels et des échanges en pays kanak

En pays kanak, les cérémonies de mariage présentent des visages forts différents, selon le temps, les dons et les formes prises par les rituels. Le seul point commun est que les époux passent par l'Église et la mairie. À Hienghène, les parents de la fille présentent trois « paquets de coutume », faits de nattes, de tissus et de monnaie kanake, symbolisant : les alliances du clan ; la demande pour autoriser la fille à cultiver la terre librement dans son nouveau clan ; l'attente d'un bon accueil, de la part des anciens et des chefs, réservé à la fille. Trois « paquets » leur sont rendus, symbolisant l'accueil de la mariée, le droit accordé à cette dernière de partager leur quotidien et enfin la gratitude pour les enfants que la mariée va donner au clan. À Ponérihouen, en sus des deux paquets apportés par la famille de la fille qu'a décrits I. Leblic, la cérémonie implique des palabres, puis un retour de coutume. Ce dernier est conséquent : en plus des « monnaies kanakes » et des tissus, une somme appelée « le prix de la fille » est donnée à la parenté de la fille, et une valise pleine de tissus et d'argent est donnée à la mère de cette dernière. À Houaïlou, les cérémonies ressemblent à celles de Ponérihouen. La principale difficulté y est de faire en sorte de rendre le même nombre de « monnaies kanakes ». Dans les Îles Loyauté, la famille du garçon prépare les dons et les distribue de façon variable d'une île à l'autre. À Ouvéa, le pécule est amassé discrètement et divisé en quatre paquets. Ceux destinés à remercier les parents et l'oncle utérin de la fille sont donnés discrètement. Ceux destinés à la parenté de la fille et aux jeunes époux sont donnés de façon plus ostentatoire. C'est la famille de la fille qui fait à manger. Une semaine est nécessaire pour la préparation et la réalisation de cette cérémonie et l'on passe à l'église et à la mairie avant les échanges coutumiers. À Maré, comme l'a décrit E. Faugère, les dons de la famille du garçon sont exposés en cercle et sont constitués d'argent, d'ignames et de têtes de bétail. Ces dons sont partagés entre les mariés, la mère

et les oncles utérins, et la fille n'est remise que le lendemain à son nouveau clan. À Lifou, comme à Maré, la préparation du mariage dure environ un an et, temps record, les cérémonies dépassent souvent la semaine.

Une nouvelle vie pour les mariés

Les mariages introduisent les jeunes gens dans une nouvelle vie. D'une part, les discours coutumiers informent le jeune époux des liens existant dans son clan. D'autre part la jeune femme quitte sa famille et ses terres. À Lifou, le jeune homme devient un membre à part entière de son clan, dans le sens où il acquiert un droit à la parole, à faire son champ, à faire construire sa case et à échanger en son nom. Comme à Maré, il est censé quitter « sa vie de garçon ». Durant les discours de mariage, les rôles des époux, envers l'un et l'autre mais aussi et surtout envers leur belle-famille et clan, sont rappelés. À Lifou, le devoir des mariées est de faire des enfants et de travailler pour leurs beaux-parents.

Lifou et Maré, des mariages fortement monétarisés

Ce qui rapproche les rituels de mariages de Lifou et de Maré, ce sont les sommes colossales réunies à cette occasion. En 1997, par exemple, les 127 mariages célébrés sur Lifou avaient occasionné 535 millions de Fcfp (4 384 300 euros) de dépenses, soit environ 4 millions de Fcfp (33 520 euros) par mariage, en dons, denrées alimentaires, billets d'avion, habits... Point hautement critiqué, à cause de l'endettement des familles et du frein au développement économique qui en résulte.

Le mariage mis en cause

D'autres critiques émergent : à Houaïlou, où pourtant l'influence religieuse a été forte, de nombreux jeunes gens préfèrent l'union libre. Sur la Grande Terre, cette situation semble plutôt bien tolérée, les couples pouvant fonder des foyers sans se marier. Aux Îles, le mariage reste une étape incontournable. La contrainte au mariage comme le manque parfois de choix des conjoints expliquent des suicides ostensibles ou des fuites de jeunes gens avant leur mariage. Autre point épineux : les séparations et les divorces. À Lifou, avec l'influence religieuse, les unes et les autres sont proscrits mais se produisent néanmoins. Se pose alors la question de qui récupère les biens, les enfants et les dons.

Dans l'ouvrage *Chroniques du pays kanak*, il apparaît que des femmes telles Déwé Gorodé, poétesse et militante indépendantiste kanake, dénoncent le caractère inégalitaire du mariage :

« Adi, perles noires du mariage coutumier, nous étions échangées comme autant de poteries scellant une alliance entre deux guerres. [...]. Prestige, virilité, guerres, des concepts mâles pour la grande case des hommes bâtie sur le dos large des femmes! [...]. Auu! Tu le sais déjà, petite soeur, ce monde érigé sur notre ventre, nos bras, notre tête, n'est qu'un leurre qui nous force à la soumission. »¹

Dans ce texte poétique, D. Gorodé s'élève contre le fait que les mariages, par le moyen de dons de femmes, servent à la gestion politique (« la grande case des hommes »), construite sur le « ventre », les « bras » et la « tête » des femmes².

Ce n'est qu'à partir des travaux de M. Lenormand, F. Trolue, E. Faugère et des *Chroniques du pays kanak* que les rituels de mariage ont fait l'objet d'études précises. La question du pouvoir des parents sur le choix d'un conjoint y est évoquée, ainsi que l'importance de la docilité d'une fille dans le choix d'une épouse. Ces études forment une base de comparaison par ailleurs fort intéressante quant aux rituels d'échange se déroulant lors des mariages.

L'hypothèse d'E. Faugère sur la fonction de ces importants échanges matrimoniaux à Maré est intéressante pour Lifou : les échanges maréens sont des mises en scène de la puissance des clans.

¹ Gorodé 1994, extrait cité in Pitoiset 1999, p. 261.

² Nous reviendrons sur l'analyse de ce texte chapitre XVI, partie III.

4. GENRE ET MARIAGE : UNE PROBLÉMATIQUE RÉCENTE EN ANTHROPOLOGIE NÉO-CALÉDONIENNE

Il faut attendre 1993 pour que Anna Paini, puis Christine Salomon en 1998, posent la question des rapports de sexe/genre dans la relation conjugale et l'institution de mariage. Cette dernière affirme, à l'aube du XXIème siècle :

« À la différence de ce qui a été écrit sur le reste de la Mélanésie et notamment les Hautes Terres de Nouvelle-Guinée, on sait peu de choses sur les relations entre les sexes et *à fortiori* leurs changements en Nouvelle-Calédonie. »¹

Voyons ce que ces deux auteurs ont écrit sur le genre et le mariage en pays kanak.

4.1/ A. Paini et *Les Frontières de la différence*

En 1993, A. Paini a réalisé une thèse sur le genre à Lifou, dans une perspective post-moderne : *Boundaries of Difference. Geographical and Social Mobility by Lifuan Women*². Elle tente de comprendre la manière dont les Lifous construisent leur identité en contact avec des étrangers, en fonction des transformations sociales rapides de ce dernier siècle : comment les Lifous tracent-ils « les limites de la différence » entre un « nous » et « les autres », mais aussi entre « hommes » et « femmes » ?

Lifou, un mariage virilocal et exogame

Elle évoque le fait que l'habitat lifou est virilocal et que les femmes mariées sont fortement identifiées à la position et au rôle de leur époux. Elles ne perdent cependant jamais leur identité originelle : elles gardent leurs tabous (interdits alimentaires liés à leur ancêtre tutélaire) et pourront être renvoyées chez leurs frères après le décès de leur époux. Il n'y a pas à Lifou de mariage avec les cousin-e-s croisé-e-s et elle ne voit pas de mariage préférentiel, excepté un goût pour les mariages au sein du même village. Il lui semble qu'il est interdit de se marier dans le même clan, excepté si les époux sont de lignées très éloignées.

L'impact de l'évangélisation

¹ Salomon 2000b, p. 311.

² Paini 1993.

Les missionnaires ont, selon elle, tenté de stabiliser le mariage, d'inhiber le contrôle gérontocratique sur le choix des conjoints, de stopper les relations sexuelles avant le mariage, l'usage de médecines contraceptives et abortives, ainsi que de promouvoir le mariage monogame et fidèle, en imposant le « devoir conjugal ». Le moyen principal de mener cette politique passait par les écoles et internats non mixtes, où les soeurs et femmes de pasteur devaient apprendre aux jeunes filles leurs devoirs. A. Paini affirme que les femmes n'ont accepté que superficiellement le discours chrétien, même si elle note que les discours n'opposent pas religion et « coutume », voire ne les distinguent pas.

Les mariages et l'urbanisation

Dans les années 1990, les mariages étant coûteux, ils sont le moteur de migrations d'hommes et de femmes à Nouméa. Depuis la fin du régime de l'indigénat, les jeunes hommes vont s'y constituer un pécule pour commencer à payer leur mariage, tandis que les jeunes femmes, avec leur salaire, aident leur famille à payer le mariage de leurs frères.

S'intéressant à la manière dont les Lifous pensent leur identité de genre, elle conclut ainsi : à Lifou comme à Nouméa, les hommes usent de la « coutume » comme d'un langage de résistance, face à l'arrivée de la Province et de nouveaux pouvoirs, tandis que les femmes revendiquent la modernité et négocient leur identité en s'investissant dans de nouvelles formes de collectivité (comme par exemple le Mouvement des Femmes vers un Souriant Village Mélanésien) en tant que « mères du peuple », garantes de la stabilité sociale. Si les femmes se plaignent d'être plus contraintes que les hommes par la « coutume », les jeunes hommes le sont tout autant, selon A. Paini.

La thèse d'A. Paini est critiquable sur plusieurs points. Elle ne comporte pas de définition des règles d'alliance, de vocabulaire de parenté, de description d'une ou plusieurs cérémonies et de travail historique sur leur évolution. Les droits et devoirs des époux sont évoqués ici et là, mais elle ne fait pas l'analyse des relations de pouvoir marquées par le genre, le rang, l'ethnicité ou l'âge. Elle n'analyse pas les violences sexistes ainsi que celles issues du monde colonial. Enfin, lorsqu'elle s'intéresse à la façon dont les hommes ou femmes conceptualisent leur propre identité, elle ne prend pas en compte le contexte d'énonciation de ces identités et la diversité de positions qui existe au sein des groupes sociaux « homme » et « femme ».

4.2/ C. Salomon, C. Hamelin et l'antagonisme entre les sexes

Les théories kanakes de la procréation et de la hiérarchie entre les sexes

Dans un premier article en 1998¹, puis dans un second en 2000a², Christine Salomon s'attache à décrire les rapports sociaux de sexe dans les aires païci et ajië, au travers de l'analyse de ce que P. Tabet considère être « le terrain de base des rapports sociaux de sexe » : la reproduction, ses représentations, sa gestion et son contrôle³. Les théories kanakes de la procréation justifient, selon elle, la construction des genres : loin des conceptions de M. Leenhardt, reprises par P. Métais, elle affirme que les couples d'opposition (hommes/femmes, paternels/utérins) qui structurent la vie sociale ne sont pas purement symboliques « mais déterminent des rapports de force extrêmement concrets entre dominants et dominés. »⁴ Par exemple, la métaphore du pin (masculin) et du cocotier (féminin) se double de celle du chef et de son subordonné :

« [Cette métaphore, *nda*] précise la dimension hiérarchique de cette complémentarité qui met les hommes au premier plan et attribue aux femmes, exclues du pouvoir politique, un rôle besogneux – reproduction et entretien domestique – à accomplir avec modestie et humilité. »⁵

Dans l'article « Hommes-femmes : harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd ? », après avoir montré comment la sexualité des femmes est considérée comme dangereuse et polluante quand elle n'est pas contrôlée, elle affirme que leur capacité reproductive, quand elle est appropriée, est par contre l'objet d'une grande valorisation.

Les rapports sociaux de sexe, une construction historique

Dans les discours kanaks actuels, la maternité est la fonction par excellence des femmes⁶. Cependant,

« il est impératif de déconstruire le discours convenu, univoque et anhistorique sur les femmes kanakes « source de vie ». Cette construction, présentée aujourd'hui abusivement comme celle de la tradition, doit beaucoup aux missions et aux politiques coloniales. »⁷

En effet, les missionnaires, soutenus par les pouvoirs coloniaux, interdirent les pratiques limitatives

¹ Salomon 1998.

² Salomon 2000b.

³ Tabet 1998, p. 78 ; 1985.

⁴ Salomon 1998, p. 82.

⁵ Salomon 2000b, p. 313-314.

⁶ Salomon 2000b.

⁷ Salomon 2003, p.114.

de la fécondité (usage de contraceptifs, avortement, abstinence durant la lactation) et firent la promotion de la vie de foyer en familles nucléaires.

Le mariage, premier mode d'appropriation des capacités reproductives des femmes

Cette exigence de maternité va de pair avec le mariage :

« 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. »¹

Alors que la polygamie et la « réservation » des futurs époux à leur naissance ont disparu dans les années 1930 sous l'influence de la christianisation, les dons de monnaies kanakes ou d'argent en échange de la fille se pratiquent toujours. Dans les aires ajié et païci, les deux familles échangent un grand volume de biens identiques et celle de l'époux donne un surplus, appelé « prix de la fille », dont le montant dépend du rang de cette dernière. La séparation n'est pas permise par le droit coutumier, sauf si les deux clans y consentent². Une fois payée, la femme appartient à la famille de son mari et si elle veut se remarier lors de son veuvage, son « prix » sera alors versé à la famille de son ancien époux. C. Salomon insiste sur le fait que le mariage rompt les liens d'appartenance d'une femme à sa famille, ce qui explique les pleurs durant la cérémonie d'adieu lors du mariage. À moins que les maltraitances ne mettent sa vie en péril, les frères d'une femme mariée la renverront toujours chez son mari. Une femme mariée ne peut refuser des relations sexuelles à son conjoint, sous peine d'être battue. Ce n'est qu'après la naissance d'un enfant qu'une jeune femme entre dans le groupe des « mamans » et que les derniers échanges de mariage sont réalisés. La réussite d'une femme dépendra du nombre d'enfants des deux sexes (six enfants mis au monde sont souhaités), de leur santé et de la qualité de leur éducation.

La résistance des femmes et les transformations contemporaines des rapports sociaux de sexe

Comment les femmes kanakes réagissent-elles au bas statut qui est le leur ?

« Les femmes ne remettent pas en cause l'idéologie de la domination masculine ni celle de la maternité dans la construction de la féminité. (...) Dans l'ensemble cependant, plutôt que de bousculer les limites du rôle social qui leur est dévolu, elles s'emploient à l'investir de façon à exercer un pouvoir sur le domaine qui leur est réservé »³

¹ Salomon 2000b, p. 319.

² Autrefois, le mari pouvait répudier sa femme.

³ Salomon 2000b, p. 330.

Elles insistent notamment sur le fait que ce sont elles qui fournissent la base (créer des alliances en se mariant et en enfantant) sur laquelle leurs maris et frères peuvent élaborer des stratégies claniques. Étant donné l'enjeu que sont les enfants, certaines femmes vont leur donner un nom de leur famille, ou faire adopter des enfants nés hors mariage, en guise de protestation. De même, les femmes peuvent marquer silencieusement leur désaccord en s'occupant mal des tâches quotidiennes, ou ouvertement, en attendant au prestige de leur mari. Si la femme est de rang plus élevé que son mari, elle peut l'humilier en refusant de participer à une cérémonie.

Répéter ouvertement un adultère est la manière la plus forte d'humilier son époux, et si cela peut conduire à une exclusion de la femme, dans le Centre Nord de la Grande Terre, il est attendu de l'homme bafoué qu'il se suicide.

Enfin, dans cette région, une épouse féconde acquiert des droits chez son mari, notamment celui de « parler fort » et de « casser des marmites », et celui d'avoir des terres qu'elle cultive : certaines femmes répondent par la violence aux coups et peuvent, après une rupture, décider de rester habiter dans le lignage de l'ex-époux. Malgré l'éthos de soumission et d'obéissance prégnant pour les femmes, être une « guerrière » peut aussi être, si l'épouse en question a par ailleurs rempli ses devoirs, une source d'admiration. Enfin, C. Salomon conclut sur le fait que dans les aires ajié et païci, la société semble moins homogènement viriarcale que dans d'autres sociétés de la Mélanésie, telles les Baruya ou les Mae, les femmes pouvant y user d'éléments « coutumiers » comme d'alternatives dans le monde occidental pour répondre à une situation d'oppression.

Les femmes de rang identique ou inférieur à celui de leur mari cherchent davantage des brèches dans le monde occidental : gagner un revenu autonome et faire appel à la loi française font partie des stratégies féminines. Selon C. Salomon, actuellement, les femmes voulant divorcer, de plus en plus nombreuses, demandent de passer du droit coutumier au droit commun et le mariage forcé est remis en cause¹. Cela dit, la conformité aux règles d'alliance reste de mise et la pression idéologique pour que les jeunes femmes acceptent un mariage reste très forte (notamment à cause de la peur de la malédiction).

C. Salomon montre qu'avec le travail des associations de femmes kanakes², le succès scolaire des filles³ et l'implication croissante des femmes dans le salariat et le domaine politique, les représentations de genre sont en train d'évoluer, notamment celles concernant la légitimation des violences et les normes de conjugalité⁴.

¹ Les Kanaks ont un « statut coutumier », qui régit notamment la famille ; cependant, tout Kanak peut demander d'adopter le « statut de droit commun », selon lequel les femmes et les hommes peuvent demander le divorce. Nous verrons que cette réalité a changé depuis 1998, dans le chapitre XXI, partie IV.

² Nicolas 2003, Hamelin et Salomon 2010.

³ Salomon 1998, Nicolas 2010a.

⁴ Hamelin et Salomon 2010.

De forts taux de violences faites aux femmes

Cependant, l'étude E.N.V.E.F.F. sur les violences faites aux femmes en 2004 révèle encore des taux de violences inquiétants en Nouvelle-Calédonie : une femme sur quatre déclare avoir subi une ou des agressions physiques ou sexuelles dans l'année. Les femmes Kanakes sont les plus touchées : « Dans la mesure où en Nouvelle-Calédonie aujourd'hui encore, inégalités socio-économiques et communautaires se recoupent largement, les femmes kanakes, en tant que groupe, ont la situation la plus défavorable. »¹

Le fort taux de violences dans les communautés kanakes peut être compris comme l'une des conséquences de la mise en réserve : on trouve chez les Inuits, les Aborigènes d'Australie, les Indiens d'Amérique du Nord des taux de violences envers les femmes très élevés. Dans ces différents cas, les violences coloniales ont notamment été d'ordre sexiste. Actuellement, les femmes kanakes subissent des violences en premier lieu de la part de leur mari (32% déclarent avoir été frappées par leur mari pendant l'année), en second lieu, de leurs proches puis dans l'espace public. Plus d'une Kanake sur 10 déclare avoir eu un premier rapport sexuel forcé.

En définitive, C. Salomon et C. Hamelin démontrent avec une très grande précision qu'à la suprématie des hommes sur les femmes font écho, dans la vie des Kanaks du Centre Nord de la Grande Terre et plus largement dans toutes les communautés kanakes, des relations violentes entre les sexes, dans la sexualité comme dans la relation conjugale. C. Salomon puis C. Hamelin analysent donc deux aspects cruciaux du système de genre kanak : l'idéologie qui préside à la conception des identités sexuées, de la sexualité et de la procréation, ainsi que l'usage de violences envers les femmes.

Elles n'ont pas fait l'étude de la socialisation sexuée et n'analysent que peu les moments, comme par exemple, les rituels de mariage, au cours desquels cette idéologie est largement diffusée. Cependant, leurs travaux constituent une contribution majeure à la connaissance des rapports sociaux de sexe en pays kanak, ouvrant aussi à la présente thèse un horizon comparatif particulièrement pertinent.

¹ *Id.*, p. 206.

Conclusion

Comme nous l'avons vu, la question du genre n'a été que peu abordée dans les travaux sur le mariage en pays kanak, et avant C. Salomon, de façon anecdotique et disparate. Alors que M. Leenhardt et P. Métais ont réalisé une exégèse des symboliques sexuées, y voyant la figure de l'harmonie sociale, ils y apportent une nuance sur les droits et devoirs des époux, notant que les femmes échangées semblent ne pas être des sujets de droits, mais bien plutôt des « possessions » du clan de leur mari et de leur époux. Le Père Lambert et R. Charlemagne décrivent des faits épars, sur les rôles sexués dans cette institution. A. Bensa et J.C. Rivierre considèrent l'aspect politique des alliances, dans le sens de leur rôle dans les chefferies, mais l'aspect sexué de cette politique n'est pas évoqué. I. Leblic n'aborde pas le sujet. Seules les descriptions d'E. Faugère, les articles de M. Lenormand, de F. Trolue et du tome 2 de *Chroniques du pays kanak*, nous informent quelque peu sur le rôle que jouent les différents acteurs, notamment en fonction de leur sexe, de leur lien de parenté et de leur âge, en matière de mariage et de vie conjugale.

Ce n'est qu'avec les travaux d'A. Paini, de C. Salomon puis de C. Hamelin que les questions de genre en pays kanak sont abordées de façon spécifique. Leurs analyses des représentations du corps, de l'éthos des hommes et des femmes quant à la gestion politique, de la sexualité et de la conjugalité montrent un monde kanak marqué par une domination masculine forte qui s'exprime en particulier par la violence des hommes envers leurs épouses ; domination qui n'est cependant pas sans brèches, que ce soit en raison du prestige accordé aux mères ou aux femmes de haut rang, ou du fait d'alternatives que le monde néo-colonial offre aujourd'hui, contrairement à hier, à certaines femmes kanakes.

Si la question matrimoniale a une longue histoire en pays kanak, aucune étude n'a pris à ce jour pour objet d'analyse les cérémonies lifoues de mariage. De même, aucune étude ne s'est intéressée à la diversité des cérémonies de mariage à l'intérieur d'une même aire. Les formes d'alliance matrimoniale lifoue et les stratégies claniques locales sont restées en friche. Si C. Salomon et C. Hamelin ont ouvert la voie à l'analyse de la « domination masculine » en pays kanak et de l'appropriation de la sexualité des femmes dans le mariage, la socialisation sexuée tout comme le rôle des rituels matrimoniaux dans l'institution du système et des rapports de genre (dont la conjugalité) sont restés largement négligés.

On peut aussi faire le constat que l'impact de la colonisation et la christianisation sur la parenté, le système de genre et le rapport conjugal a été sous-estimé. Enfin, l'histoire des mutations de l'institution matrimoniale, notamment à Lifou, reste à faire. En bref, la compréhension des questions de genre à partir de cette entreprise complexe qu'est le mariage lifou devait être faite et c'est à cette tâche que cette thèse est vouée.

CHAPITRE IV

INTRODUCTION À LA SOCIÉTÉ LIFOUE

Introduction

Lifou est depuis 1853 une colonie française, au même titre que la Grande Terre de la Nouvelle-Calédonie. Les Lifous ont, comme tous les Kanaks, été considérés comme des « indigènes de la République », de 1887 à 1946. Cette première période de colonisation a laissé la place à un monde colonial fortement ségrégué, bien que les Kanaks soient devenus dès 1946 des citoyens français. Si les Kanaks connaissent entre 1946 et aujourd’hui une certaine émancipation, notamment grâce aux mouvements indépendantistes des années 1970-1980, ce n’est qu’en 1998 que le processus de décolonisation est officiellement entamé, par la signature de l’Accord de Nouméa, prévoyant l’accession possible à l’indépendance par référendums successifs.

La société kanake de Lifou rappelle par bien des aspects les sociétés kanakes de la Grande Terre de la Nouvelle-Calédonie. Elle est organisée en clans regroupés en chefferies. Les clans se divisent en clans « terriens », premiers occupants du sol, et en des clans « chefs », guerriers placés à la tête des chefferies. Chaque lignage de chaque clan a des droits sur des terrains, soit qu’ils soient eux-mêmes « terriens », soit qu’ils soient accueillis par ces derniers. Les lignages pouvant habiter et cultiver sur ces terres, les chefs n’ont que peu de pouvoir économique sur leurs sujets. De plus, chaque lignage peut migrer et être accueilli par d’autres chefferies en cas de conflit.

Cependant, la société lifoue diffère des sociétés kanakes de la Grande Terre par de nombreux aspects. Ayant subi l’influence de nombreuses migrations – en particulier polynésiennes – à partir des îles voisines (Vanuatu, Tonga, Wallis et Futuna, ...), la chefferie lifoue est plus hiérarchisée qu’en Grande Terre. Les termes de parenté lifous rappellent les sociétés de Polynésie¹.

Par ailleurs, l’histoire coloniale de Lifou – et des Îles Loyauté en général – diffère

¹ L’arrivée de Polynésiens à Lifou est estimée par des archéologues comme datant du XVe siècle (Fizin 2008b, p. 34). Dans son ouvrage de 2009, *Polynésie / Mélanésie - L’Invention française des “races” et des régions de l’Océanie (XVIe-XXe siècles)*, S. Tcherkézoff remet en question la classification des îles du Pacifique entre Mélanésie et Polynésie : cette classification est issue des théories racistes françaises, élaborées entre le XVIe et le XXe siècle, entre les îles *noires* et les îles aux populations plus claires de peau. Je me servirai tout de même de ces termes, mais dans le sens du classement géographique actuel, avec tout ce qu’il y a d’arbitraire dans cette catégorisation.

singulièrement de celle connue par la majorité des peuples kanaks : Lifou, Maré et Ouvéa ont été christianisées avant d'être proclamées colonies françaises et n'ont pas connu de colonisation de peuplement. Les principales évolutions des sociétés des Îles Loyauté au XIX^{ème} siècle, telles la réorganisation de l'espace en villages, appelés « tribus », ont été en grande partie impulsées par les missionnaires, alors qu'en Grande Terre, elles ont été imposées par la colonisation¹.

Dans ce chapitre, je commencerai par présenter l'histoire de Lifou au sein de l'espace Pacifique et colonial. Puis, nous verrons quelles sont les caractéristiques économiques et politiques actuelles ainsi que les principales valeurs et hiérarchies qui structurent aujourd'hui la société lifou.

¹ La notion de « tribu » fait partie du vocabulaire colonial, emprunté au lexique colonial algérien. Au début de la colonisation, cela désigne une organisation sociale, soit un clan et ses alliés regroupés en un lieu. Puis, avec la mise en « réserve », un glissement sémantique se produit : le terme « tribu » désigne en 1897 les villages recomposés suite à la colonisation et à la christianisation, villages créés sous l'effet des spoliations foncières, dans des « réserves indigènes », ou comme à Lifou, par regroupements de plusieurs lignages autour du lieu de culte et des puits construits par les missionnaires. Je garderai le terme de « tribu » entre guillemets dans ce travail pour souligner le fait que cette désignation, reprise fréquemment dans le français local, sert bien à désigner à Lifou des villages, et non, selon la définition du Larousse, des « groupements de familles de même origine, vivant dans la même région ou se déplaçant ensemble, et ayant la même organisation sociale, les mêmes croyances religieuses et le plus souvent, une langue commune. » *In* Le Petit Larousse Illustré 2005, p. 1076.

1/ LIFOU, UNE HISTOIRE DES CONTACTS

1.1/ Une île au carrefour des migrations entre Polynésie et Mélanésie

Situation géographique

Lifou, île centrale des Îles Loyauté, est située à l'est de la plus grande île de la Nouvelle-Calédonie, appelée la Grande Terre.



Carte de la Nouvelle-Calédonie, Océanie.¹

Sa situation entre la Grande Terre et les îles de Mélanésie et de Polynésie (Vanuatu, Tonga, Wallis et Futuna) ainsi que les courants marins en ont fait un carrefour de migrations, de peuplement et de conquête.

Sa surface est de 1207 km². Comme ses voisines Maré et Ouvéa, Lifou est constituée de roches calcaires massives d'origine corallienne : c'est un atoll surélevé, un ancien atoll progressivement soulevé au cours des âges. Lifou présente un large plateau central, correspondant au fond de l'ancien atoll (le reste desséché de son lagon), entouré par une couronne de falaises

¹ In Revue en ligne *Dernières actualités*, 2009, « Carte de la Nouvelle-Calédonie », site de la revue : <http://dernieresactualites.com/>, page consultée : <http://dernieresactualites.com/5-morts-en-nouvelle-caledonie-lies-a-la-grippe-a-h1n1/>, (page consultée le 23/05/2011).

correspondant à l'ancienne barrière récifale. L'île n'a donc que peu de dénivelé. La végétation y est basse et il n'y a pas de rivière. L'eau douce se trouve dans des grottes, appelés « trous d'eau ».

Le peuplement austronésien de Lifou

Les archéologues estiment que Lifou a été occupée depuis -1000 avant Jésus-Christ, par la vague de migration austronésienne partie de l'Asie du Sud-est, qui a peuplé l'ensemble de l'archipel néo-calédonien¹. Avant le XV^{ème} siècle, selon P. Fizin,

« il semblerait que l'organisation politique originelle (c'est-à-dire celle des premiers temps) qui prévaut est la relative indépendance politique de plusieurs groupes humains répartis à travers l'île. Elle se rapproche des sociétés dites égalitaires de la région centrale de la Grande Terre (région de Houaïlou). Cette organisation est caractéristique du monde mélanésien où l'on assiste à un véritable éclatement ou éparpillement du pouvoir politique. Il n'existe pas ou peu de structures politiques ayant une influence géographique relativement grande et exerçant leur autorité sur d'autres groupes plus ou moins éloignés. »²

Lifou étant centrale dans l'archipel calédonien, les échanges avec les autres îles ont été nombreux. Les objets retrouvés dans des fouilles, tels les outils et bijoux en jadéite, pierre provenant de la Grande Terre, viennent prouver l'importance de ces échanges³. L'archéologie confirme ce dont les histoires orales témoignent : Lifou est depuis longtemps une île qui pratique de nombreux échanges, d'objets, mais aussi matrimoniaux, avec les îles voisines.

L'influence polynésienne

Selon les recherches de P. Fizin et du Pasteur Var Kaemo, à partir de la mémoire orale et des travaux d'archéologie, des chefferies dynastiques auraient été mises en place sous l'influence des migrants polynésiens dès le XV^{ème} siècle⁴ :

« La tradition orale recueillie les présente comme de fins navigateurs arrivant à bord de leurs pirogues, disposant de techniques de guerre redoutables. Ils envahissent l'île et se répartissent géographiquement de manière organisée. Leur société est fortement hiérarchisée. Ils placent leur « roi » dans un lieu tandis qu'une noblesse guerrière le défend en se plaçant dans les lieux périphériques. Les populations déjà présentes

¹ Sand 1996.

² Fizin 2008b, p. 34.

³ *Id.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

conservent le foncier et intègrent une nouvelle catégorie : les « *trenadro* » qui signifie « les maîtres de la terre ». (...) Il nous a semblé utile de qualifier ces chefferies de dynastiques dans le sens où s'applique la règle de primogéniture mâle. Ces chefferies sont ainsi détenues par une lignée d'aînés et restent aux mains de familles puissantes. Cette période voit la mise en place de trois chefferies dynastiques : Wahémunémë* au sud dans le *baselaia* [royaume, nda] de Lösssi, Zéoula au centre dans le *baselaia* de Gaica, Wenejia* occupe la partie septentrionale de l'île dans le *baselaia* de Wetr. »¹

Cette hypothèse semble pertinente : de nombreux récits de mémoire orale présentent deux périodes de changement de régime. La première, dont parle P. Fizin, concerne la mise en place des chefferies dynastiques d'origine polynésienne et la seconde, la christianisation. Les récits relatent pour ces deux changements qu'une nouvelle organisation sociale supplante le *qene jidr* (ce qui signifie « coutume / nuit »)². Ce terme a très probablement été importé par les missionnaires, même s'il est utilisé aujourd'hui par tous, pour ces deux temps précédents d'importantes transformations politiques.

Entre le XV^{ème} siècle et le XIX^{ème} siècle, Lifou accueille ou repousse les groupes arrivant : des Tongiens s'implantent par exemple dans la région de Mu, alors que certaines migrations de Polynésiens installés à Ouvéa, île située au nord des Loyauté, ont été combattues. De même, des groupes lifous migrent, comme en témoigne la présence sur la Grande Terre ou à l'Île des Pins de descendants du clan lifou Xetiwan, lui-même réputé originaire du Vanuatu ou de Tonga quelques siècles auparavant³.

1.2/ Les explorateurs et les commerçants

Les premiers contacts avec les Européens ont tout d'abord lieu avec les explorateurs et les commerçants sillonnant le Pacifique. Les missionnaires arrivent en second lieu aux Îles Loyauté, au milieu du XIX^{ème} siècle, vingt ans avant les colonisateurs.

Premiers contacts européens avec les Îles Loyauté

¹ Fizin 2008b, p. 34.

² Ma connaissance des mythes et de leur profondeur historique est insuffisante pour confirmer une telle hypothèse. Cependant, l'un des mythes d'origine très répandu met en scène deux femmes arrivées sur des noix de coco, engendrant deux fils. Ces fils voient des serpents et des lézards enlever leurs peaux pour aller se baigner. Les deux fils déchirent alors leurs habits d'animaux, pour que ces animaux se décident à devenir des hommes. Dans certaines versions, les deux garçons deviennent les chefs, quand les divinités (*haze*) deviennent les premiers habitants de la terre (*trenadro*), les clans « terriens » (voir plus loin pour la structure des chefferies).

³ Par exemple, un des clans de notables de l'Île des Pins se nomme Ketiwaarë, nom dérivé de Xetiwan. Dubois Marie-Joseph 1979, p. 119.

Alors que la Grande Terre de la Nouvelle-Calédonie est découverte le 4 septembre 1774 par le capitaine James Cook, ce n'est qu'en novembre 1793 que le capitaine Raven, à bord du *Britania*, navire marchand anglais, répertorie Lifou et ses voisines, qu'il baptise les « *Loyalty Islands* ». En 1827, le navigateur français Dumont d'Urville cartographie l'île de Maré, qu'il baptise *Britania*. Puis celui-ci réalise en 1840 une cartographie de Lifou et Ouvéa, qu'il baptise « Île Chabrol » et « Halgan », noms qui ne sont pas restés¹.

Les commerçants

Une année avant l'installation de missionnaires polynésiens sur l'île, les Lifous commencent à fréquenter des commerçants européens : les catéchistes polynésiens envoyés à Maré ont révélé qu'il y a du santal sur les Îles Loyauté, ce qui attire dès 1841 des santaliers à Lifou. Dans les années 1850, l'embauche de Loyaltiens sur des bateaux devient fréquente, les Lifous étant des marins appréciés par les commerçants du Pacifique. L'engouement des Loyaltiens pour les voyages et pour le commerce est relaté aussi bien par les missionnaires que par les capitaines de navire. Au cours de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, des santaliers et des baleiniers installent sur Lifou des fabriques pour transformer la matière première. Des jeunes gens sont par ailleurs embauchés pour aller travailler dans des plantations d'Australie, dans des conditions souvent déplorables². En 1869, on estime qu'environ 8% de la population des Loyauté est employée dans les champs du Queensland, et cela ne dénombre pas tous ceux qui sont sur des navires de pêche ou de commerce³ ! Selon les premiers missionnaires européens, dans les années 1870, presque tous les jeunes hommes ont fait au moins un voyage et ont appris des rudiments d'anglais. Le salaire des Loyaltiens est au début composé de biens manufacturés, mais avec l'aide des missionnaires, ils n'exigent rapidement plus que de l'argent. L'embauche sur des bateaux et le commerce du santal, puis de la noix de coco, de produits agricoles et d'élevage, et enfin de coton, ont permis aux Loyaltiens d'avoir accès à des outils, des habits européens, des armes à feu, de la verroterie et des matériaux de construction.

Dès les premiers contacts, le nombre d'Européens vivant aux Loyauté n'est pas négligeable : des trafiquants et des déserteurs vécurent de longs moments sur les Îles, voire se marièrent, et « au

¹ L'origine des noms Maré et Lifou n'est pas connue à ce jour. Ouvéa est le nom polynésien de Wallis.

² P. Fizin analyse ce type d'embauche, nommée « *blackbirding* » : « Le « *blackbirding* » peut être défini comme un système économique marchand ou tributaire *localisé* dans le Pacifique, ayant pour objectif le recrutement d'une main-d'œuvre autochtone destinée à être utilisée dans les centres agricoles tenus par des européens. Ces centres agricoles se trouvent principalement en Australie mais également dans les îles Fidji. Ce recrutement s'effectue de manière plus ou moins légale : des contrats peuvent être signés mais ne garantissent pas la mutuelle compréhension des documents signés. » Fizin 2008bb, p. 66. Selon F. Anglevielle, ce recrutement peut être comparé à un système de traite, un « esclavage avec engagement volontaire ». Anglevielle 2000, p.65.

³ Howe 1978, p. 127; 1977.

moins la moitié d'entre eux avec des filles de chefs »¹. Ils furent traités, selon R.K. Howe, avec le même égard que les autres migrants : accueillis en tant que porteurs de technologies, d'activités et de concepts nouveaux, et donc enrichissant la culture locale.

Les missionnaires estiment que dans les années 1850, Lifou compte environ 6 000 âmes et en 1870, ils en dénombrent 7 000. La population est stable durant la fin du XIX^{ème} siècle. Selon M. Naepels, suite aux premiers contacts avec les Européens, la population kanake connut une crise démographique majeure :

« Dans l'hypothèse la plus basse, c'est une dépopulation de plus de 40 % que connut la population kanake — alors que Christophe Sand a développé de nombreux arguments en faveur d'une estimation beaucoup plus élevée de la diminution de la population kanake au cours du 19^{ème} siècle. »²

Après 1793, date du premier contact, Lifou a probablement fait face à un accroissement spectaculaire de la mortalité. Mais à la fin du XIX^{ème} siècle, la démographie de Lifou est stabilisée.

Ainsi, dans les années 1880,

« les visiteurs des Îles furent surpris par les villages, avec leurs maisons aux murs passés à la chaux blanche, ou en ciment, avec leurs églises ornées de clochers, et dont les habitants, bien habillés, civils, industriels, étaient habitués à accueillir des Européens. »³

L'embauche vers la Grande Terre ne connut de succès qu'au début des années 1880 : avec l'ouverture des mines,

« l'argent, les biens matériels, et toutes sortes de nouveautés européennes étaient maintenant disponibles aux portes des Îles. »⁴

Ainsi, la seconde moitié du XIX^{ème} siècle est marquée à Lifou par de rapides transformations économiques et technologiques, liées à un contact intense avec les commerçants européens du Pacifique, puis avec les colonisateurs français. En 1911, 600 Lifous environ travaillaient soit sur la Grande Terre, soit sur des caboteurs côtiers.

1.3/ Une christianisation précoce⁵

L'implantation des missions va suivre le même chemin dans les trois Îles Loyauté : les

¹ *Id.*, p. 33.

² Naepels 2010, p. 50.

³ Howe 1978, p. 153 ; 1977.

⁴ *Id.*, p. 138.

⁵ Nous rentrerons plus dans le détail des politiques missionnaires concernant le genre, dans la quatrième partie de cette thèse.

premiers missionnaires, catholiques et protestants, sont accueillis par des chefs. Ces derniers se servent immédiatement du nouveau pouvoir religieux, d'une part pour accroître leur autorité sur leurs sujets, et d'autre part pour étendre leur influence politique sur ceux qui ne sont pas leurs sujets. Les chefferies opposées se convertissent aux fois rivales. Contrairement à Maré et Ouvéa, Lifou est relativement stable du point de vue politique : la première période d'évangélisation (1842-1864) n'est pas le théâtre de rixes et de guerres entre chefferies, bien qu'une franche hostilité règne entre ces dernières.

Les missionnaires de la London Missionary Society (L.M.S.)

Selon P. Fizin, l'évangélisation des Îles Loyauté par la London Missionary Society, église protestante née du courant revivaliste anglo-saxon, se caractérise par une progression méthodique, l'envoi de précurseurs polynésiens et une intégration « par le haut », c'est-à-dire par la conversion des élites en premier lieu. En effet, la L.M.S. a commencé par christianiser des îles de la Polynésie, s'appuyant sur les royaumes locaux. Puis, le pasteur J. Williams propose d'y former des missionnaires, afin de christianiser les îles de la Mélanésie, réputées peuplées de « sauvages sanguinaires ». Ces missionnaires polynésiens sont envoyés à l'Île des Pins, à Maré, puis à Lifou.

« (...) Ils étaient souvent d'habiles marins, des charpentiers ou possédaient des techniques de travail européennes. Ces hommes étaient généralement occidentalisés, ils possédaient des vestes, une valise et également une bible. Ils maîtrisaient plus ou moins la lecture et l'écriture de l'anglais et avaient également des notions de quelques langues régionales. Mais ils étaient surtout convaincus des bienfaits de l'évangile et du progrès social et technique qui l'accompagnait. »¹

L'arrivée de ces missionnaires n'était généralement pas une surprise car ils s'appuyaient sur des réseaux déjà établis entre les îles du Pacifique pour être accueillis. Cela a été le cas à Lifou. Le premier catéchiste rarotongien, Fao, s'est appuyé sur la présence de Tongiens installés au sud de l'île et sur le soutien du grand chef Naisseline de Maré, déjà converti, qui n'était autre que le beau-frère du chef Bula, le plus influent des chefs du sud de Lifou, pour mener à bien sa mission d'évangélisation.

Le succès de l'évangélisation par les catéchistes polynésiens

En 1842, Fao, accompagné d'un autre catéchiste rarotongien de la London Missionary

¹ Fizin 2008b, p. 41.

Society, Zakaria, s'installe au sud de l'île, chez le grand chef Bula. Ils réorganisent la vie de la cour des Bula, en instaurant un culte le dimanche, des cours de lecture et d'écriture, les notables ainsi instruits devenant *teachers*. *Teachers* et catéchistes rendent visite aux alliés de la cour de Bula pour les évangéliser. Le succès des entreprises guerrières de Bula est attribué au nouveau dieu de Fao. L'accès à la lecture et à l'écrit, aux techniques de construction et aux nouvelles technologies européennes en général, aide grandement la chefferie Bula dans ses rapports avec les commerçants européens. Les clans ayant fait allégeance à cette chefferie se convertissent à la nouvelle religion. Après une période de troubles politiques lors de la succession du grand chef, l'évangélisation prend un autre souffle : cette chefferie profite de l'entreprise évangélisatrice pour consolider et réaffirmer l'unité de son « royaume », le Lösssi.

Fao désire que les populations habitent autour des temples, dans ce que l'on appelle les *hunahmi* (littéralement « lieux de culte », appelées par la suite par les colonisateurs « tribus »). Les clans convertis, vivant auparavant près des trous d'eau, se réunissent donc près des temples, où les missionnaires construisent des puits et des citernes. L'éclatement démographique se réduit, les clans habitant ensemble dans un même lieu. Des sujets de Bula sont installés dans les « tribus » les plus hostiles à son pouvoir. Fao s'installe à We, où il fait construire sa maison, plus précisément sur la plage de Luecilla, lieu de prédilection des batailles entre les chefferies du nord, du sud et du centre. C'est un acte symbolique très fort : il prétend ainsi évangéliser non plus les seuls sujets de Bula mais les habitants de toute l'île, sous le signe de la paix retrouvée entre les chefferies. Des chefs de Gaica (centre de l'île) et du Wetr (nord de l'île), revendiquant une autonomie par rapport au grand chef de leur aire, se convertissent. En 1858, les trois-quarts de la population lifoue sont convertis au protestantisme. La polygamie, les « divorces » et l'anthropophagie sont interdits aux évangélisés. En plus de la « révolution » technologique initiée par le contact avec les commerçants européens, c'est aussi un changement de régime politique et une profonde transformation sociale qui s'opèrent avec la christianisation.

L'arrivée des pères maristes et des pasteurs européens de la L.M.S.

Déposés sur l'île par le commandant Testard, gouverneur de la Nouvelle-Calédonie, les pères Montrouzier et Palazy débarquent en 1858 à Lifou, décidés à installer le catholicisme et à combattre les influences religieuses, commerciales et politiques anglaises¹. Inquiets de l'influence grandissante de la chefferie Bula, Ukeinesö, le grand chef du Wetr, et le grand chef du Gaica accueillent les pères maristes. Des missions catholiques se construisent dans quatre villages et les

¹ Izoulet 1993, p.7.

grands chefs du Wetr et du Gaica se convertissent. Leurs fidèles sont environ 600 en 1861, soit 10% des convertis¹.

En 1859, la L.M.S. envoie deux pasteurs anglais avec leurs familles : le pasteur Baker et le pasteur Mac Farlan sont installés à Mu et à Xepenehe, tous deux dans de grandes et confortables maisons que les fidèles leur ont construites. La présence de plus de vingt catéchistes polynésiens et des nouveaux pasteurs anglais consolide le nouveau gouvernement du Lössï, la région sud de l'île. Le pasteur Mac Farlan et la chefferie Bula rédigent un code de lois afin d'appliquer des principes chrétiens à la vie sociale, et des policiers sont en charge de le faire respecter. Les pères maristes se plaignent auprès du gouvernement de ce nouveau pouvoir, protestant, émanant de la chefferie Bula et favorable aux Anglais. Selon R. K. Howe :

« Bula et Wanyia bénéficièrent grandement de leur étroite association avec les missionnaires de la L.M.S. et, comme Naisseline Nidoish [à Maré, nda], assumèrent des pouvoirs probablement sans précédent. Bula non seulement devint un despote dans sa propre chefferie de Losi mais gouverna effectivement dans toute l'île avec Wanyia comme second à Wetr et à Gaica. »²

En 1864, à l'aube de la première intervention militaire française, Lifou est à 90% protestante et dispose d'un pouvoir tendant vers une théocratie, doté d'un code de lois et d'une police.

1.4/ Lifou dans l'histoire de la colonisation de la Nouvelle-Calédonie

Les Îles Loyauté ont été déclarées colonies françaises au moment de la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie « et de ses dépendances », en 1853. Pourtant, ce n'est qu'en 1864, lors d'un conflit politico-religieux opposant catholiques et protestants que l'armée française intervient à Lifou, enracinant dans un même mouvement son autorité.

En effet, contrairement à la Grande Terre, les Îles Loyauté sont des îles coralliennes aux sols pauvres. Elles ne disposent pas de grandes plaines herbeuses pour l'élevage, il n'y a ni fleuves, ni rivières, ni champs aisément labourables et l'on n'y trouve pas le précieux minerai qu'est le nickel. Elles n'ont en conséquence pas connu les violentes spoliations foncières de la Grande Terre.

La Nouvelle-Calédonie et les guerres de conquête

¹ Dans le même temps, la *Melanesian Mission*, autre mission protestante, construit une école à Mu : deux missionnaires anglais s'installent à Lifou, accompagnés de douze Néo-Hébridais. Mais tous souffrent de la frugalité de la vie quotidienne : ils ne resteront que quelques années. Je n'ai pas trouvé plus de renseignements sur la date et les raisons de ce départ.

² Howe 1978, p. 67 ; 1977.

Pour le gouvernement français de Napoléon III, la Nouvelle-Calédonie est considérée non seulement comme une colonie pénitentiaire, mais aussi comme une terre où des colons « libres » ou sortis du bagne, les « libérés », auront des terres pour s'installer¹. Très vite, des incidents éclatent entre les colons et les populations kanakes, liés le plus souvent au vol des terres. De 1856 à 1917, les Kanaks de la Grande Terre voient leurs révoltes écrasées par des « raids » militaires français, des « razzias », caractérisés par des pillages et des incendies, dans lesquels les membres des chefferies ennemies sont couramment embauchés².

Les Kanaks sont considérés comme des « peuples inférieurs », voire destinés à disparaître, des peuples sans propriété privée et dont les colons peuvent donc spolier les terres. En 1897, le gouverneur Feillet déclare :

« [Nous avons sur les terres kanakes] le droit de la conquête ; mais j'ajoute d'une conquête française, c'est-à-dire humaine, libérale, généreuse. »³

Ainsi, le projet de colonisation, quelle que soit sa violence, est légitimé par un projet de « civilisation » des « Canaques ».

L'intervention militaire à Lifou

Aux Îles Loyauté, le gouvernement français de la Nouvelle-Calédonie n'intervient réellement que pour contrer l'influence religieuse et commerciale anglaise, en 1864⁴. Cependant, le gouvernement français n'y utilise pas les mêmes moyens militaires que sur la Grande Terre, les Îles Loyauté ne présentant pas beaucoup d'intérêts économiques.

Les grands chefs du Wetr et du Gaica ainsi que les pères maristes signalent en 1863 aux autorités françaises que la population catholique de Lifou vit sous l'autorité de la chefferie du Sud, autorité considérablement augmentée par les pasteurs anglais et les 200 policiers censés faire respecter le code de loi protestante. Ils se plaignent d'être maltraités et insinuent que les pasteurs anglo-saxons préparent la voie à une colonisation anglaise. En 1864, le gouverneur Guillain déclare que Lifou est une « circonscription militaire » et envoie des soldats pour fermer les écoles de la L.M.S., ce qui soulève une insurrection parmi les fidèles protestants. En réponse à cette insurrection, un contingent de 200 soldats s'installe dans le nord de l'île. Les Lifous protestants ne reconnaissant pas l'autorité française, des combats éclatent, dans lesquels quelques soldats mais

¹ Selon I. Merle, la France fait de cette île du Pacifique la terre d'accueil de l'exclusion française. Pauvres et bagnards sont censés retrouver une vie « saine » par le travail de la terre. Merle 1995, pp. 45-62.

² Naepels 2010.

³ Cité in Merle 1995, p. 298.

⁴ Dauphiné 1999, pp. 29-60 ; Izoulet 1993.

surtout des protestants lifous sont blessés ou tués¹. Le village de Xepenehe est brûlé par les soldats. Guillain déclare alors la loi martiale et l'état de siège à Lifou. La mission de la L.M.S. est fermée, le pasteur Mac Farlane assigné à résidence, la police congédiée et les catéchistes polynésiens renvoyés. À partir de ce moment-là :

« Zeula, Bula et Ukeneso devaient être des « intermédiaires entre l'autorité française et leurs sujets » et ne devaient garder leur position de grands chefs que dans la mesure où ils obéiraient aux instructions du gouvernement. »²

À la fin de l'année 1864, un poste militaire permanent est installé à Lifou. Ainsi, aussi bien la chefferie de Bula, protestante et pro-anglaise, que celles de Ukeinesö et Zeula, catholiques, sont soumises à l'autorité française.

Le gouvernement anglais, par le biais du Foreign Office, se fait le relais des plaintes de la L.M.S. En 1865, Napoléon III écrit à cette dernière :

« Je vais écrire au commandant Guillain pour blâmer toute mesure qui mettrait une entrave au libre exercice de votre ministère dans ces contrées lointaines. Je suis assuré que loin de susciter des difficultés aux représentants de l'autorité française, la mission protestante, comme la mission catholique, l'aideront à répandre chez les indigènes de l'archipel, les bienfaits du Christianisme et de la civilisation. »³

En réalité, le gouverneur Guillain, fortement anticlérical, a interdit aux protestants de prêcher, d'enseigner, de distribuer des écrits et d'avoir des catéchistes, et exigé une centaine d'hommes sans distinction de confession pour construire les bâtiments des soldats. Les missionnaires des deux bords décrient le travail forcé. Les grands chefs restent aussi hostiles aux ordres de Guillain, notamment ceux demandant de fournir des hommes corvéables. Les « déplacements » à Nouméa des grands chefs en guise de punition sont utilisés dans l'objectif de les faire plier. Des emprisonnements sur l'île sont aussi destinés aux insoumis. Suite aux plaintes des différentes missions, catholiques et protestants sont autorisés à prêcher, tant qu'ils ne se mêlent pas des affaires politiques de l'île.

En 1870, Guillain rentre à Paris. La politique française à Lifou change radicalement : un Résident, M. Caillet, est installé sur l'île. Les soldats repartent et le travail forcé, source des conflits avec les chefferies, disparaît. Les consignes sont alors de n'établir à Lifou ni administration, ni présence militaire, tant que les Lifous se gouvernent pacifiquement. Les missionnaires impétueux sont aussi remplacés et petit à petit, les relations entre les missions et l'administration coloniale se pacifient. En 1870, on compte sur une population de 7 000 personnes environ, 6 000 protestants et

¹ Cinq Lifous sont tués lors de ces rixes.

² Howe 1978, p. 87 ; 1977.

³ Cité in Mac Farlane 1873, p. 198.

un petit millier catholiques. Les chefferies retrouvent une zone d'influence correspondant à peu près à celle de la période d'arrivée des missionnaires. Cependant, l'île est désormais divisée en zones d'influence catholique ou protestante et le pouvoir des chefferies sur leurs sujets a été renforcé par les codes moraux et un potentiel soutien du gouvernement français.

*Lifou, une île sans colonisation de peuplement,
mais régie par le code de l'indigénat*

En 1887, le code de l'indigénat est appliqué pleinement en Nouvelle-Calédonie¹. Il fait des Mélanésiens des « sujets de la France ». Ils payent alors un impôt de capitation, sont soumis aux réquisitions de main d'œuvre au profit des autorités ou des colons. Le gouverneur nomme les « petits chefs » de « tribu » et les « grands chefs » régnant sur plusieurs « tribus », et délimite leurs pouvoirs. Un état-civil est petit à petit établi, dans le but de mieux connaître les populations, de les gouverner, de prélever l'impôt et de punir les infractions. La pratique de la sorcellerie, les « pilous-pilous » (des danses) ainsi que le port d'arme ou le fait de circuler nus, sont interdits.

Les Lifous sont donc soumis au régime de l'indigénat. Île relativement stable politiquement à l'arrivée des colons, Lifou est divisé en trois « districts » et les trois « grands chefs » alors reconnus par les populations locales sont nommés « grands chefs de district ». Dans chaque « tribu », ces grands chefs doivent désigner des « petits chefs », courroies des ordres administratifs. Ces districts recouvrent à peu de choses près les zones d'influence des trois chefferies principales. À Nouméa, où travaillent déjà de nombreux Lifous, un couvre-feu est instauré dès huit heures du soir pour les Kanaks et il leur est interdit de fréquenter les débits de boisson.

En 1898, les Kanaks sont mis en « réserves », certains territoires leur étant attribués. Il leur devient strictement interdit de circuler hors de ces territoires sans autorisation. Les Îles Loyauté sont alors classées « réserves intégrales ». Les Lifous gardent ainsi la gestion de leurs terres, élément essentiel de l'identité et de l'organisation clanique kanake. Le gouverneur Feillet fait reposer sa politique envers les Kanaks sur l'idée que les colonisateurs doivent renforcer les hiérarchies déjà existantes et considérer les chefs comme des courroies de l'administration coloniale : ils acquièrent alors le droit de punir leurs sujets et ont le devoir de maintenir l'ordre dans leur district. Ils doivent avoir une « police indigène » et un « conseil des anciens », qui tient lieu de tribunal coutumier. Les chefs désobéissants sont destitués ou sévèrement sanctionnés. Avec l'arrêt de l'envoi de bagnards, le travail forcé des Kanaks remplace petit à petit le travail des bagnards : ils effectuent des travaux

¹ Le code de l'indigénat a été établi en Algérie en 1840, afin de répondre aux troubles liés à la colonisation. Alors qu'il devait être aboli quand la situation serait de nouveau pacifiée, il est gardé et enrichi, puis étendu aux autres colonies, quoiqu'avec des spécificités pour chacune. Merle 1995, p. 302.

saisonniers et de voirie, et l'entretien des propriétés des colons. Mais la Nouvelle-Calédonie fait appel à de la main-d'œuvre étrangère, venant d'autres colonies, pour occuper des emplois : les Kanaks sont considérés selon I. Merle comme « de grands enfants, parfois féroces, travaillant irrégulièrement, dénués de servilité »¹. En fournissant aux colons de la main-d'œuvre, kanake comme immigrée, sans qu'elle ait de recours, le système colonial a permis des dérives et abus dont les récits parlent abondamment : mauvais traitements, travail harassant, mauvais salaires et sévices semblent très fréquents pour les immigrés comme pour les contingents kanaks. Si les Kanaks de Lifou n'ont pas connu de spoliation foncière ni de « razzias » comme cela a été le cas sur la Grande Terre, ils ont cependant connu les travaux forcés et la ségrégation à Nouméa.

La société coloniale, en fournissant différents statuts et contrats de travail aux populations, produit une société fractionnée : entre colons libres et pénaux (sortis du bagne), entre petits colons et gros colons, entre « broussards » (habitant hors des villes) et Nouméens, les colons ne se mêlent pas déjà entre eux. Et encore moins avec les immigrés, d'Indochine et d'ailleurs, et les Kanaks. La Nouvelle-Calédonie du XIX^{ème} siècle est en conséquence marquée par l'absence d'un groupe métis. Les premiers temps de la colonisation laissent une société néo-calédonienne ségréguée, géographiquement, socialement et institutionnellement.

Lifou de 1900 à 2011, une période méconnue

Au début du vingtième siècle, les populations kanakes sont converties au catholicisme ou au protestantisme et les bases du fonctionnement du gouvernement colonial sont posées. Sur la période allant de 1900 à 1946, date d'abolition du régime de l'indigénat, les études historiques sont rares. Tout au plus, prennent-elles des objets d'étude spécifiques : un conflit foncier dans une région, des affaires de sorcellerie², la consolidation du système scolaire³, le recrutement des Kanaks pour la « Grande Guerre »⁴, l'envoi de Kanaks, montrés comme des cannibales, pour l'exposition universelle de 1931⁵... Aucune de ces études ne concernent les Îles Loyauté.

À partir de 1946, des recherches commencent à s'intéresser aux processus par lesquels les Kanaks ont construit peu à peu leur entrée dans la citoyenneté française, aboutissant aux mouvements indépendantistes⁶. Mais, même sur ce chapitre, rien sur Lifou.

En 1946, les Kanaks deviennent, comme tous les colonisés, des « citoyens français », ici de

¹ *Id.*, p. 313.

² Naepels 2010.

³ Pineau-Salaün 2000.

⁴ Telles l'exposition « Mémoires océaniques de la Grande Guerre, Chronique calédonienne », réalisée par Monique Villiseck et Sylvette Boyer, 2010.

⁵ Qui ont inspiré l'auteur Didier Daeninckx, pour son roman *Cannibale*, 1998.

⁶ Par exemple le chapitre « Retour sur le choc colonial », de l'ouvrage *En pays kanak*, A. Bensa et I. Leblic (dir.), 2000. Sur l'histoire d'une commune, Trépied 2010.

« statut coutumier » : ils sont soumis au même droit pénal, mais le droit privé (concernant le mariage, la succession, l'adoption, la gestion des terres de réserve, etc.) reste aux mains des Kanaks. Cependant, les inégalités engendrées par le système colonial perdurent. De 1946 à 1957, les Kanaks obtiennent peu à peu le droit de vote. Ce n'est qu'en 1962 qu'un Kanak obtient le baccalauréat : cette arrivée tardive des Kanaks dans le secondaire et le troisième cycle montre à quel point perdure le caractère discriminant de l'école néo-calédonienne d'avant 1946, où les Kanaks et les Blancs n'avaient pas accès aux mêmes écoles et diplômes.

En 1953, l'Union Calédonienne (U.C.) se crée, avec sa devise « deux couleurs, un seul peuple ». En 1975, un Comité pour l'indépendance est formé et le festival Mélanésia 2000, organisé notamment par J.M. Tjibaou, marque le début d'une renaissance culturelle kanake. Dès le début des années 1980, des affrontements entre les forces indépendantistes, les « loyalistes » et la police ont lieu. En 1984, le Front National Kanak et Socialiste (F.L.N.K.S.) naît, regroupant les partis kanaks. Les assassinats de P. Declerq, secrétaire général de l'U.C., en 1981, de dix militants kanaks dont deux frères de J.M. Tjibaou en 1984, de Éloi Machoro, successeur de Declerq à la tête de l'U.C., en 1985, attisent une situation déjà insurrectionnelle. En 1988, alors que le F.L.N.K.S. a pris d'assaut des gendarmeries dans tout le pays, la situation dégénère à Ouvéa. Des otages sont emmenés dans une grotte : le G.I.P.N. intervient, tuant 19 militants indépendantistes et effectuant de nombreuses arrestations. J.M. Tjibaou négocie avec J. Lafleur (gouverneur de la Nouvelle-Calédonie, représentant du R.P.C.R.¹) et M. Rocard les Accords de Matignon, prévoyant la libération des militants, des moyens pour le rééquilibrage économique entre les populations du territoire et un référendum à venir dans les dix ans sur l'indépendance². En 1998, l'Accord de Nouméa est signé, reconnaissant la prééminence du peuple kanak et le fait colonial, prévoyant le transfert de larges compétences au territoire et un référendum sur l'indépendance dans un délai de quinze à vingt ans.

À Lifou, les principaux changements liés à cette évolution politique de la seconde moitié du vingtième siècle sont la construction d'écoles, de collèges et d'un lycée sur l'île, l'élection à partir de 1983 et jusqu'aujourd'hui de maires indépendantistes (F.L.N.K.S.), la construction de la Province des Îles (sorte de Conseil Régional, destiné notamment à l'essor des zones rurales) et les programmes de développement mis en œuvre par cette dernière. Les politiques menées par les pouvoirs publics améliorent le réseau routier, l'accès de chaque maison à l'eau potable (gratuite) et à l'électricité. Si Lifou n'a pas été un haut lieu d'affrontements, beaucoup de ses habitants, en partie résidents à Nouméa, ont pris part aux mouvements indépendantistes.

¹ Rassemblement Pour la Calédonie dans la République.

² J.M. Tjibaou et Yeiwene Yeiwene sont assassinés en 1989 par l'ouvéen Djubelly Wéa, opposé aux Accords de Matignon.

1.5/ Un rapport spécifique aux éléments exogènes à la culture lifoue ?

Lifou, une société « actrice » de sa colonisation ?

R.K. Howe¹ affirme que de 1840 à 1900, les Lifous sont restés « acteurs » de leur histoire : la conversion des trois grands chefs aux religions protestantes et catholiques, les transactions avec les marchands anglais et l'emploi sur des bateaux d'hommes lifous selon des contrats exceptionnellement « équitables », enfin l'absence de spoliations foncières, ont créé un contexte favorable, permettant aux insulaires de considérer l'arrivée des Européens comme un atout à exploiter². Missionnaires, colons, marchands, tous notèrent la forte propension au changement des Loyaltiens.

Selon M. Lepoutre :

« La population tour à tour adopta, assimila et travestit les croyances, les institutions, la langue, mais aussi certains biens de consommation, certains outils et savoir-faire importés. Par ailleurs les Lifous abandonnèrent, rejetèrent, dénigrèrent certains aspects de leur culture (le cannibalisme, les guerres tribales, la polygamie), tout en préservant d'autres spécificités de celle-ci (la langue, les chefferies, le cycle de l'igname, le mariage, la médecine). »³

Je ne souscris pas dans son entier à cette vision. D'une part, la langue, le mariage, les chefferies, l'agriculture et ses rites, comme la médecine, ont fortement évolué suite à la christianisation et la colonisation. D'autre part, nous avons vu que si ces évolutions ont été pour une part des choix, ces choix étaient fortement contraints. La colonisation était caractérisée aux Îles comme sur la Grande Terre par des séries de mesures disciplinaires, d'enfermement, de travaux forcés, de renforcement du pouvoir des chefs qui acceptaient les mesures coloniales, ou de destitution de ceux qui refusaient d'en être les relais. Je ne reprendrai donc pas exactement la thèse de R. K. Howe sur le peu de changements que connut le mode de vie des Lifous, ainsi que sur leur libre adoption des nouveautés. Quelle marge de manœuvre avaient-ils face à ces arrivées massives d'Européens, désireux de civiliser les indigènes, de les soumettre à leur autorité et de prendre possession de leurs terres ?

¹ Howe 1978 ; 1977.

² Selon R.K. Howe, les contrats avec les Loyaltiens sont une exception dans le Pacifique. En effet, les écrits des marchands anglais relatent comment les Loyaltiens étaient des marins réputés et recherchés dans le Pacifique. De même, ils étaient très durs en affaire, pouvant piller les bateaux et les marchandises en cas de désaccord commercial.

³ Lepoutre 1997, p 8.

Aujourd'hui, la colonisation française reste vivement critiquée par de nombreux Lifous, le vote majoritairement indépendantiste le confirmant. Des hommes et des femmes âgés m'ont parlé de l'interdit de circuler, de la ségrégation à Nouméa, de la classification de la population néo-calédonienne en catégories où les Kanaks occupent la position sociale la plus basse, du racisme quotidien, comme de traumatismes. Certains qualifient ces discriminations de formes d'« *apartheid* », sévissant à Nouméa et sur la Grande Terre et perdurant après l'abolition du code de l'indigénat. L'alcoolisme reste aujourd'hui encore un fléau, lequel touche d'ailleurs tous les peuples mis en « réserves ». La violence de la colonisation française et son impact social, même si elle n'a pas frappé l'île de Lifou aussi durement que la Grande Terre, ne doit pas être minimisée. Même si les Lifous se plaisent aussi à insister, à juste titre, sur leur capacité à sélectionner les éléments venant d'ailleurs et sur leur ouverture d'esprit, valeur culturelle revendiquée.

Des stratégies lifoues face aux bouleversements du XIX^{ème} siècle

Mon analyse est donc plus nuancée que celle de R.K. Howe ou M. Lepoutre : je dirais plutôt que la conversion de la population à la religion chrétienne et la mise en place du pouvoir colonial français dès 1864, paradoxalement, modifièrent et stabilisèrent à la fois les structures sociales.

D'une part, les trois grands chefs furent reconnus et nommés par l'administration française. Celle-ci délimita trois districts et nomma des petits chefs de « tribu » (*hunahmi*). D'autre part, d'autres types de notables apparurent : le pasteur et le père catholique, autorités morales sur les nouveaux regroupements d'habitats, chargés de faire régner la paix dans ces « tribus » composées de plusieurs clans. Il est important de noter dès maintenant à quel point la religion et ce que les Lifous appellent la « coutume », *gene nōj* (littéralement les « façons du pays ») sont imbriquées l'une dans l'autre : pas de discours coutumiers sans références bibliques, pas de construction de la case traditionnelle sans organisation de la construction par le *Keresiano*, groupe de paroissiens géré par l'Église, lequel prend tout de même en compte les rapports avec les esprits et entre les clans, pas de convention religieuse sans évitement des lieux « tabous », *hmitröt*, habités par des lutins...

Si les structures sociales ont été simultanément modifiées et stabilisées par les brusques changements du XIX^{ème} siècle, les éléments exogènes ont aussi été adaptés aux réalités locales quand ils ont été adoptés. Par exemple, l'Évangile est couramment considéré comme un texte que chaque culture interprète, ce qui explique pourquoi des croyances ancestrales côtoient les figures bibliques, sans que cela soit évoqué comme un paradoxe. Un informateur, le pasteur Kakue, m'expliquait :

« La coutume, c'est le panier de l'Évangile, le précurseur. (...) Quand l'Évangile est arrivé, il passe selon la coutume, il est entré par les chefs. (...) La coutume c'est le corps, l'Évangile, c'est l'esprit ; il ne flotte pas, c'est dans le corps. »

Ainsi, si les contacts culturels se sont parfois effectués dans le respect des voies *coutumières*, les autorités locales ayant pu opérer des choix, cela ne signifie ni que la société lifoue soit restée « traditionnelle », ni que ces changements se soient faits sans contrainte.

Les transformations technologiques

Aujourd'hui, lorsque l'on se promène à Lifou, on peut voir des écoles françaises, des supermarchés, des automobiles, des maisons en dur aux côtés des cases recouvertes de paille... Ces éléments exogènes sont assimilés et réinterprétés selon des modalités qui sont propres aux Lifous :

« il n'est plus possible d'envisager (...) de mariages coutumiers sans mariages religieux et civils, (...) d'échanges coutumiers sans papier monnaie, (...) de rite de rasage sans rasoir (...). »¹

Il est d'ailleurs courant d'entendre à Lifou que l'essentiel est de trouver la bonne utilisation des choses qui arrivent de l'extérieur et que l'hospitalité est un devoir : un étranger peut toujours apporter quelque chose de positif. Lifou ne doit donc pas être considérée comme un espace clos, replié sur une tradition immuable. Au contraire : c'est la vitalité des structures coutumières, leur aptitude à « engloutir ce qui les engloutit » selon l'expression de M. Sahlins², ainsi que la mobilité géographique des hommes de Lifou, qui s'engageaient sur des bateaux et faisaient ainsi connaissance avec le monde occidental, qui permet de comprendre la persistance de son organisation sociale spécifique.

En définitive, Lifou, île Loyauté sans grande ressource, avec des chefferies relativement stables et des chefs christianisés avant la colonisation française, a subi le phénomène de la colonisation de manière moins violente que celle de la Grande Terre. En revanche, l'application du régime de l'indigénat, avec le travail forcé notamment, a concerné pleinement les Lifous. Après la modification de l'habitat lifou par le regroupement en « tribus » autour des temples et la découverte de nouvelles technologies, accessibles grâce aux missionnaires qui en connaissaient l'emploi, Lifou ne connaîtra de transformations économiques et géographiques qu'avec l'apparition de mairies indépendantistes et la création de la Province des Îles.

¹ Lepoutre 1997, p. 9.

² Sahlins 2000, p. 19. Il affirme que les insulaires du Pacifique réinterprètent des éléments culturels exogènes selon des modalités qui leur sont spécifiques.

2/ LA SOCIÉTÉ LIFOUE CONTEMPORAINE

Lifou compte actuellement 37 « tribus », villages reliés entre eux par des axes routiers.



Lifou, île centrale des Îles Loyauté, Nouvelle-Calédonie, Océanie¹

2.1/ Situation démographique, économique et instances politiques

Une population vivant entre Lifou et Nouméa

Lifou est la cinquième commune de la Nouvelle-Calédonie par le nombre d'habitants (8 627 personnes). Ces derniers sont répartis en trois districts et 37 « tribus ». La population s'appelle elle-même « *angatre drehu* », c'est-à-dire les gens de Drehu, nom donné à l'île et à la langue qui y est parlée. Malgré de légères différences linguistiques entre le nord et le sud, la population y parle une même langue, contrairement à Ouvéa où existent deux langues distinctes². Par contre, à Lifou, on

¹ Pujoll Sylvain, 2007. « Lifou, île centrale des Îles Loyauté, Nouvelle-Calédonie, Océanie », in <http://commons.wikipedia.org>, page consultée :

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Loyalty_islands_Lifou_map.png?uselang=fr, (page consultée le 23 mai 2011).

² La Nouvelle-Calédonie compte 28 langues kanakes distinctes.

trouve deux niveaux de langage : un langage noble, cérémoniel, parlé par les notables (le *miny*), coexiste avec le *drehu*, bien que le *miny* ne soit presque plus utilisé¹.

Selon le recensement de 2009, la population vivant à Lifou compte 95% de Kanaks, 3% d'Européens et 2% de personnes se déclarant métisses, wallisiennes, tahitiennes, ni-vanuatuaïses ou asiatiques². En 1996, lors du dernier recensement prenant en compte la dimension ethnique, le nombre de résidents était de 9 783 personnes et le nombre de personnes déclarant appartenir à la communauté lifou mais vivant ailleurs en Nouvelle-Calédonie était de 7 627 personnes, soit 17 410 personnes en tout³. Si la population s'est accrue depuis 1996, nous pouvons estimer que les Lifous sont aujourd'hui entre 18 000 et 19 000 personnes, et donc que plus de la moitié de la population lifoue vit en dehors de l'île, la majeure partie résidant à Nouméa.

Les Lifous considèrent que toute personne ayant un père lifou, c'est-à-dire appartenant à un clan lifou et portant le nom de ce clan, *est lifoue*. Comme le nom, l'identité ethnique se transmet par les hommes. Par exemple, une personne dont la mère est lifoue mais le père maréen sera considérée comme maréenne, même si elle garde de fortes attaches avec la famille de sa mère. En conséquence, même émigrée depuis plusieurs générations, à Nouméa ou ailleurs, une personne dont le patronyme est *drehu* reste considérée comme un membre de la société lifoue⁴. Comme le note A. Paini :

« Les Lifous ne distinguent pas la mobilité à court terme de celle à long terme. Les gens vivent à Nouméa (*ka lapa e Nouméa*) ou vivent à Drueulu (*ka lapa e Drueulu*) [Drueulu est un village de Lifou, nda]. Ces expressions ne font pas référence à la durée de l'absence. Lorsque je parlais avec les hommes et les femmes du village, ils soulignaient à quel point la question est différente pour les Kanaks et les Blancs. Pour eux, la migration n'entame aucunement les droits résidentiels, le rang occupé ou l'accès aux terres [ma traduction, nda]. »⁵

Ainsi, à Lifou comme à Nouméa, les Lifous gardent leur appartenance à la communauté lifoue : le devoir de participer aux échanges, de tenir sa position clanique et la fréquentation de sa parenté restent très importants en ville⁶.

¹ Son principal usage aujourd'hui se fait au travers de la lecture de la Bible, traduite en *miny*.

² I.S.E.E. 2009.

³ I.T.S.E.E. 1996.

⁴ Paini 1993, p. 145-152.

⁵ *Id.*, p. 156-157. « Drehu does not distinguish between short-term or long-term mobility. People are *kalapa e Noumea* (live in Nouméa) or *kalapa e Drueulu* (live in Drueulu). These expressions do not convey any reference to the length of absence. Discussing this matter with men and women of the village they stress how different the question is for a Kanak and a White. For them, 'migration' does not entail the lost residential rights, of named positions or for access to land. »

⁶ C'est pour cela que j'ai mené mon enquête sur Lifou comme à Nouméa. J'en tire les mêmes conclusions qu'A. Paini en 1993 : il existe une continuité entre les deux espaces. Par exemple, les mariages célébrés à Nouméa ressemblent fortement à ceux célébrés à Lifou.

L'économie de Lifou

De roche calcaire, la végétation qui y pousse est basse et l'eau douce n'émerge que dans des grottes. L'agriculture traditionnelle y est de culture sur brûlis, avec une mise en jachère tournante, où les ignames, les patates douces et la noix de coco sont rois. Suite à l'intensification des échanges avec les Européens, l'agriculture s'est diversifiée et l'élevage, de vaches et de chèvres, est apparu. La pêche, principalement côtière, et la chasse aux oiseaux sont pratiquées depuis longtemps. La chasse aux cochons devenus sauvages, tout comme l'élevage à petite échelle de cochons et de poules, se sont développés depuis le milieu du XIX^{ème} siècle.

L'économie des Lifous est caractérisée par une pratique précoce des migrations. Selon P. Fizin, les Lifous commerçaient avec les îles alentour à l'aide de pirogues¹. Les colonisateurs français ont eu recours à une embauche tendanciellement préférentielle des Lifous, considérés comme de bons travailleurs mais aussi comme faisant partie des Kanaks les plus « civilisés » du fait de leur christianisation précoce, comme domestiques, mais aussi dans les mines de nickel². Comme nous l'avons déjà vu, aujourd'hui, la plupart des Lifous vont chercher un emploi ailleurs que sur l'île, sans pour autant que cela constitue une rupture avec leur parenté.

Sur Lifou, en 1998, le taux d'activité des plus de 14 ans est de 46,2 %, le taux de chômage de 35,4%³. L'économie de Lifou est structurée de la sorte : l'agriculture y est majoritairement familiale, bien que ce secteur d'activité soit en forte baisse dans les Îles Loyauté (en 1991, il y avait 12 374 personnes concernées par ce type de production, en 2002, seulement 7 449 personnes). Le secteur public est un des plus gros employeurs sur l'île, dans les écoles, dans les services de la Province, de la mairie, du tribunal, à l'hôpital et dans les dispensaires. Les entreprises de constructions, de tourisme (hôtels, restaurants) et de commerce se développent. On dénombre quelques entreprises de transport, de pêche et d'industrie manufacturière.

La propriété y est « coutumière » : excepté les routes et le centre administratif, toutes les terres appartiennent aux clans. Actuellement, la propriété des terrains est gérée selon la mémoire orale des accords entre les clans et de leurs origines. Il n'existe pas de cadastre. Les propriétaires des terrains ont passé des accords avec les écoles, les administrations, les logements de fonction et autres bâtiments appartenant à des non-Lifous, cet accord pouvant comprendre un loyer⁴.

Aujourd'hui, l'île est sillonnée de routes goudronnées et presque chaque foyer dispose d'un accès à l'eau courante et à l'électricité. Les habitations, construites le long des routes dans les 37

¹ Fizin 2008b.

² Grochain 2007.

³ I.T.S.E.E. 1998.

⁴ Les « terres coutumières » de Nouvelle-Calédonie sont selon la loi, « inaliénables, incessibles, incommutables et insaisissables », et régies par la coutume. Ainsi, le type de contrat qui s'établit est discuté au sein des instances coutumières.

villages de l'île, sont constituées généralement d'une case, *uma ne meköl*, dans laquelle la famille dort, d'un local pour cuisiner, construit en béton, d'une petite maison « en dur », avec un salon et une chambre qui sert souvent de pièce de stockage, et d'un grand jardin avec divers abris, dont des sanitaires (douches, toilettes). Malgré le fort taux de chômage de la population, il n'existe pas de S.D.F. sur l'île. Par contre, à Nouméa, des gens de Lifou vivent dans des squats, qui sont des baraquements en banlieue, voire sont devenus S.D.F.

Sur l'île comme à Nouméa, des inégalités économiques se font sentir, entre des Lifous touchant les salaires indexés des fonctionnaires (multipliés par 1,7 à 1,9 %, par rapport aux salaires métropolitains) et les foyers vivant de l'agriculture vivrière et/ou de « petits boulots ».

La mairie, la Province des Îles et l'État¹

Actuellement, la mairie et la Province des Îles Loyauté forment de nouveaux lieux d'exercice du pouvoir, bien que ces institutions ne disposent que de peu de droits sur les terres lifoues. Au sein de la mairie et de la Province, les élus et les administrateurs sont fréquemment considérés comme étant les alliés de telle ou telle chefferie. Selon l'avis de la population, il est bon qu'il y ait un équilibre dans la représentation des différentes chefferies de l'île. Les gens parlent volontiers de l'origine clanique de tel ou tel élu, parfois même avant de parler de son appartenance politique. Avoir un parent en position de déterminer à qui vont aller les subventions aux projets de développement comme les aides à la formation est devenu un enjeu.

Le gouvernement de Nouvelle-Calédonie et l'État français ont un certain pouvoir sur les Lifous en tant qu'ils sont des citoyens français, bien que le statut civil coutumier de la plupart des Lifous, habitant sur l'île ou ailleurs, fait que le droit privé français ne s'applique pas à eux².

2.2/ Les lignages, les clans et les chefferies

Naître lifou

Lorsqu'un enfant naît à Lifou, quittant le monde invisible des ancêtres pour le monde visible des vivants, il reçoit de sa lignée paternelle un nom, un ancêtre tutélaire et des terres, et de sa lignée

¹ La Nouvelle-Calédonie est découpée en trois collectivités appelées Provinces, créées par le décret du 24 juillet 1989 et disposant d'un vaste champ de compétences. Elles sont dans leur principe proches des Conseils Régionaux français.

² Les personnes de statut civil coutumier sont régies par « leurs coutumes » surtout en ce qui concerne les affaires familiales, de successions ou de gestion des biens coutumiers. S'il y a litige entre une personne de statut de droit commun et une de droit coutumier, le droit commun prime. Nous verrons cela plus en détail dans la partie quatre de cette thèse, pour ce qui est des questions de genre.

maternelle le sang et le souffle de vie. Le nom, choisi parmi ceux des ancêtres paternels, est le reflet de sa position sociale et de ses fonctions. Si l'enfant est un garçon, il occupera aujourd'hui encore une place héritée dans son clan et dans la chefferie. Si l'enfant est une fille, celle-ci quittera son clan et son tertre d'origine pour intégrer la famille de son époux, à laquelle elle devra donner des enfants.

Tout enfant appartient à la lignée de son père. Mais le principe vital de l'enfant appartient à ses oncles maternels, avec lesquels il entretient des relations familiales d'obligations réciproques.

« Ce sont les « *mathin* », la lignée utérine, ça veut dire « *presque mère* » ».¹

Tout le monde considère qu'honorer la relation avec ses oncles maternels entraîne la chance, la bénédiction. Et que ne pas le faire attire inévitablement le malheur.

L'enfant né au croisement de deux lignages cristallise l'alliance entre les deux lignages et au-delà entre les deux clans, car il sera toujours en interdépendance avec la famille de son père et avec celle de sa mère.

« *Chacun a sa place, tout le monde a une place.* »²

Hommes et femmes occupent une place héritée qui détermine leurs attitudes, leurs devoirs et leurs droits dans la vie courante comme dans les rituels coutumiers. Lorsque Wassaumie Passa, pasteur et chef de clan, dit que « *tout le monde a une place* », il veut signifier que la société de Lifou accorde un rôle et une position à chacun de ses membres, qu'elle n'exclut personne, que chacun a un rôle et une responsabilité dans la chefferie, de par ses relations d'obligations avec les membres de sa lignée paternelle et maternelle (auxquelles se rajoute la lignée de son époux). A. Bensa affirme que c'est là est une des caractéristiques des sociétés kanakes :

« La hiérarchie sociale, ordonnancement des statuts distincts, relie et intègre les groupes et les personnes de telle façon que la situation de paria, de clochard est impossible. »³

A. Bensa parle ici de hiérarchie sociale et cela fait écho à l'autre terme de la proposition de mon informateur : « *chacun a sa place* ».

Si, dans l'idéal, tout le monde a une place au sein de la société lifou, la présence de clochards à Nouméa, où le réseau de parenté est très présent, montre bien que ce n'est pas si simple. En effet, il arrive que des personnes ayant par exemple transgressé des interdits ou étant « mal adoptés » se voient rejetés ou négligés par leur réseau de parenté⁴.

¹ Note de terrain, Wassaumie Passa, pasteur, sculpteur, chef de clan, environ 40 ans, le 15-03-2003, à Traput, Lifou.

² Note de terrain, Wassaumie Passa, pasteur, sculpteur, chef de clan, environ 40 ans, le 15-03-2003, à Traput, Lifou.

³ Bensa 1995a, p 39.

⁴ Une personne sur quatre environ est adoptée à Lifou. Il existe, comme nous le verrons, plusieurs formes d'adoption. Mais parfois, les procédés pour l'adoption étant mal réalisés, des personnes se trouvent dans une hésitation quant à leur affiliation, hésitation pouvant mener à être négligés par sa parenté.

*La parenté, sinee, les clans, lapa, le lignage, lapa ka ca hae,
et la maisonnée, hnalapa*

L'ensemble des membres de la parenté d'un individu se dit *sinee*, terme pouvant être traduit par « allié, proche, parent »¹. Cela recouvre la parenté très élargie de la mère et du père : tout allié ou affiné à un membre de la parenté de quelqu'un est considéré comme faisant partie de cette parenté élargie. Ce terme peut aussi englober les amis, avec qui l'on est dans une relation d'affection réciproque. Un nouvel arrivant est presque toujours assimilé à un parent : il est possible de dire que les relations de parenté sont l'archétype des relations. Par exemple, j'avais invité une amie de Hienghène à Lifou. Les gens qui m'hébergeaient avaient une cousine lointaine à Hienghène : cette amie était alors appelée et traitée comme une cousine lointaine.

Le clan, le « *lapa* » est un ensemble de lignages, les « *lapa ka ca hae* ». *Lapa* peut aussi être traduit par « demeurer, rester, s'asseoir ». Chaque *lapa* est doté d'un nom, porteur d'histoire. Selon A. Saussol, il peut correspondre au nom du terroir d'origine². Certains clans Lifou ont des terrains portant leur nom. Il est fréquent aussi qu'il exprime l'histoire, la nature, la fonction ou le déplacement effectué par le groupe. Certains clans portent des noms indiquant une défaite, d'autres des noms indiquant qu'ils sont des guérisseurs, d'autres leur rôle au sein de la chefferie, d'autres qu'ils viennent de loin. Aujourd'hui, les clans ont généralement des membres de leurs différents lignages dans plusieurs villages.

Les lignages, *lapa ka ca hae* (*lapa* : clan ; *ka ca hae* : qui reste ensemble) sont une unité sociale de base. Les lignages d'un même clan se réclament d'un ancêtre commun, bien que la plupart du temps, certains lignages aient été « adoptés ». Aujourd'hui, l'ensemble des gens qui ont un même nom de famille forme un lignage. Chaque lignage appartient à un clan, patrilinéaire et patrilocal. Un ordre d'aînesse (issu de choix politiques et/ou issu de la généalogie) 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'ignames³ :

« On compare les clans avec un champ d'igname, il y a les ignames les plus

¹ Dictionnaire drehu-français, Sam 1995, p. 151.

² Saussol 1971.

³ Ce que souligne C. Salomon pour l'aire Ajie et paici. Salomon 1998, p. 86.

importantes, ou moins importantes quoi. Les clans c'est pareil, à partir du grand chef, jusqu'au plus faible, et 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. »¹

Si le statut de chef de clan *joxu*, appelé aussi aîné *haetra*, 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.

À Lifou, chacun habite dans un « *hnalapa* », (*hna* : lieu, *lapa* : clan, rester) c'est-à-dire un groupe de résidence, une sorte de cour, constituée d'un jardin, divisé ou non en plusieurs espaces, dans lequel on trouvera environ une case par couple et quelques maisons en dur. Souvent plusieurs couples y résident, soit dans une même cour, soit dans plusieurs cours adjacentes. À Nouméa, où vivent plus d'un tiers des Lifous, les familles vivent davantage en couple avec leurs enfants. Mais si les maisons sont plus éloignées les unes des autres, leurs membres se déplacent fréquemment dans les résidences de leur lignage. Le terme « *hnalapa* » est aussi parfois utilisé pour désigner le lignage (appelé aussi « *lapa ka ca hae* »).

Les usages de ces termes

En pratique, les gens nomment « *hnalapa* » et « *lapa* », des unités plus ou moins grandes : le « *hnalapa* », traduit en français par le terme *famille*, désigne dans la vie courante aussi bien la famille nucléaire que le lignage (restreint aux familles des frères de père), et plus rarement le lignage entier (ensemble des gens portant le même nom de famille). Le lignage entier est appelé parfois « *lapa* », traduit en français par « *clan* ». L'ensemble des lignages se réclamant d'un même ancêtre (dont le totem est commun) est appelé « *lapa* », terme que les Lifous traduisent par le « *clan* », le « *grand clan* ». Est même appelé « *lapa* » (clan) un clan et ses familles alliées, comme par exemple lors des mariages. Plus couramment, nous pouvons retenir que quand des hommes ou des femmes disent « *mon clan* », ou « *lapa i eni* », ils se réfèrent à l'ensemble de filiation patrilinéaire auquel ils appartiennent, sans en tracer forcément nettement les contours.

Cette variabilité dans la façon de nommer les différentes unités qui structurent les familles provient en grande partie de la variabilité des situations rencontrées dans chaque clan : certains

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur retraité Hnoqatr Kakue, 75 ans, le 22-11-2006 à Tingeting, Lifou.

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 (...) complexifient sans fin ce jeu d'échelle. Par exemple, avec le regroupement des habitats dans les « tribus », *hunahmi*, à la fin du XIX^{ème} 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, nommées « *ca madra* » (« même sang »), 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. Dans les discours accompagnant les échanges, l'orateur peut aussi ne pas choisir la clarté pédagogique, mais s'appuyer sur ce jeu de liens, de noms, connus ou cachés, anciens ou récents, testant au passage la connaissance qu'ont les auditeurs de l'histoire des familles.

Les grandes chefferies

Il y a trois grandes chefferies à Lifou et quelques chefferies indépendantes, considérées aussi comme des grandes chefferies, mais de moindre importance. Chaque grande chefferie dispose d'une grande case où se tiennent les réunions des chefferies, réunions où les femmes n'ont pas le droit de présence. Les trois grandes chefferies officielles ont en plus fait construire de grandes villas à côté des grandes cases.

Les trois grandes chefferies de Lifou sont composées d'un grand chef et de clans ayant des natures distinctes : les « gardiens de la terre », appelés aussi « terriens » en français, *trenadro*, considérés comme les premiers occupants, ayant gardé le pouvoir sur le foncier à l'arrivée des nouvelles chefferies ; les guerriers, *joxu* et leur noblesse guerrière ; et les *atresi*, mi-hommes, mi-divinités¹. P. Fizin ajoute à ces trois grandes catégories une quatrième : les groupes assujettis à ces trois derniers.

Comment ces grandes chefferies sont-elles organisées ?

« Les grandes chefferies se constituent en réseaux d'alliance qui voient en leur « *Angajoxue* » (grand chef) l'expression de leur souveraineté. Des « *lapa* » traduit en français par le mot clan se répartissent dans le « *baselaia* » [royaumes, nda] et occupent

¹ Ce modèle est théorique : la structure des clans, construite historiquement, est bien plus complexe. Des clans s'allient, fusionnent, sont dépendants les uns des autres, et leur « nature » se complexifie...

des fonctions précises. (...) Les clans « *sinelapa* » sont proches de la personne du chef, ils constituent « la cour » de ce dernier. Les clans « *hnalapa* » ou « *idrohmece* » sont attachés au service de la maison du « *angajoxue* » [grand chef, nda]. Nous prendrons pour exemple les fonctions des « *lapa* » [clans, nda] qui officient à la cour de Mou dans le « *baselaia* » [royaume, nda] de Loessi : transmission des ordres d' « *angajoxue* » [grand chef, nda] au peuple, gardien des richesses, messenger pour Gaïca [district du centre de l'île, nda], messenger pour Wetr [district du nord de l'île, nda], messenger pour Unia¹ et l'Île des Pins, messenger pour Canala, messenger pour Ouvéa, garde des enfants du « *angajoxue* » [grand chef, nda], garde personnel du « *angajoxue* », responsable de la mise à mort des tortues... Cette liste non exhaustive des fonctions présentes à Mou met en évidence la place prépondérante qu'occupe la diplomatie. À travers celle-ci nous percevons le rayonnement géographique de cette entité. Nous voyons également apparaître les fonctions des « *lapa* » [clans, nda] : certaines sont d'ordre cérémoniel ou symbolique, d'autres plus techniques. »²

Dans ces grandes chefferies, chaque clan a des fonctions : tel clan doit choisir l'épouse du grand chef, tel clan doit annoncer le « travail de la chefferie », tel clan est le « conseiller » du grand chef, tel clan est son porte-parole, tel clan a un droit de veto, etc. Les représentants de chaque clan sont les aînés des lignées aînées de leur clan, bien que le dernier des petits frères du chef de clan, le *nekōne qatr*, puisse destituer l'aîné, en tant que représentant des ancêtres³. Malgré les regroupements en « tribus », chaque clan conserve la mémoire orale de l'itinéraire de son clan et de sa lignée, le tertre d'origine étant essentiel dans la définition de soi et dans l'organisation de la chefferie⁴. Les premiers défricheurs sont les personnes les plus puissantes potentiellement, mais ils ne participent pas directement de la chefferie, les pouvoirs sur les hommes et sur la terre étant en principe divisés.

2.3/ Trois hiérarchies

La hiérarchie au sein des clans

Lors de la fête des prémices, en mars de chaque année, où l'on récolte la nouvelle igname, pour la porter à la grande chefferie par les chemins coutumiers, c'est toute la structure de la chefferie qui est réaffirmée : chacun apporte ses premières ignames à son aîné qui les apportera au chef de clan,

¹ Unia est une « tribu » située au sud de la Grande Terre.

² Fizin 2008b, p. 34-35.

³ Guiart 1992, pp. 209-356 ; 1963.

⁴ Lorsque l'on rencontre quelqu'un à Lifou, on demande d'abord d'où il vient, de quelle tribu. Ses noms personnels et les noms de son tertre d'origine sont toujours liés, mais rarement prononcés publiquement.

qui apportera le tout au grand chef. Celui-ci autorisera enfin ses sujets à déterrer les ignames et à les manger. Chaque homme se situe donc « avant » et/ou « après » des membres de sa parenté et de la chefferie, et il sera heureux de ne pas avoir été oublié. Car, si les chefs de clans, les grands chefs et leurs enfants bénéficient d'un titre honorifique, chacun se plaît à rappeler que sans ses sujets, un chef n'est rien. Il existe donc, comme sur la Grande Terre, des rangs, une hiérarchie clanique, avec des noms prestigieux, des « titres »¹. Cette première hiérarchie est fréquemment étudiée par les ethnologues en milieu kanak, quoiqu'une telle étude n'a jamais été menée à Lifou.

La hiérarchie entre les âges et les générations

Lors de toutes les réunions à caractère cérémoniel, des discours sont prononcés et des dons et des contre-dons échangés. Lors de ces discours, chacun « s'abaisse », « s'humilie » devant les membres de l'assemblée, qu'il cite par ordre de respect : les « vieux » et les « vieilles » en premiers, les personnes à titre ensuite, les hommes, les femmes, les garçons, les filles et les enfants. La séniorité impose donc un second principe hiérarchique : les « vieux et les « vieilles » sont considérés comme sacrés, car ils sont proches des ancêtres et ont en conséquence le pouvoir de maudire et de bénir les personnes qui les côtoient². Ce principe se retrouve dans toutes les relations : le plus âgé de la fratrie a plus d'autorité sur son cadet, un membre d'une lignée aînée a plus d'autorité sur un membre d'une lignée cadette, les descendants des premiers occupants du sol sont redoutés par ceux installés après, car ils sont davantage proches des ancêtres, lesquels portent chance ou malheur aux vivants.

La hiérarchie entre les sexes

Si un homme arrive dans une réunion de femmes, qu'il soit pasteur, notable ou non, quels que soient l'âge et le rang des femmes présentes, le don coutumier lui sera toujours présenté en premier. S'il s'assoit, il préférera une place au-dessus des femmes. Si une femme passe devant lui, elle baissera ostensiblement la tête. Car tous les hommes sont « au-dessus » de toutes les femmes et aucune femme ne doit être au-dessus d'un homme. Voilà le troisième principe hiérarchique. Cependant, un homme sans épouse ne peut accéder à ses fonctions, de petit chef par exemple.

« Avant – après », « plus vieux - plus jeune », « au-dessus – en-dessous », ces trois principes

¹ Bensa 1995, p. 35.

² Lepoutre 1997, pp. 210-223 : les maladies sont couramment interprétées comme une malédiction des ancêtres ou des vieux, quand une personne a commis des actes irrespectueux, hors normes.

hiérarchiques, rapidement exposés, nous montrent comment chaque être est pris dans une série de positionnements, et comment, en fonction des personnes en présence, des contextes et des lieux, il doit adopter des attitudes spécifiques. Le vieux Kakue m'explique qu'il est impliqué dans plusieurs logiques hiérarchiques :

« Si quelqu'un touche la tête du grand chef, c'est malpoli. Et nous, les vieux, on se baisse devant le grand chef ; mais on touche sa tête pour le « faire petit » ! Parce que les grands chefs sont obligés de les respecter, les vieux. »¹

De même, les Lifous s'adressent à la femme du grand chef, *isola*, la « reine », avec des termes révérencieux. Celle-ci mange dans des couverts qui sont réservés à sa famille et à celle du pasteur, bien que l'on présente les dons en premier aux hommes en sa présence. Le contexte joue : par exemple, lors d'une cérémonie religieuse, le pasteur est valorisé « avant » son chef de clan, mais dans une cérémonie familiale, il passera « derrière » son chef de clan.

Hiérarchie et réciprocité

L'identité d'une personne à Lifou passe donc par un positionnement vis-à-vis de ses congénères, positionnement hiérarchisé, lequel implique une relation réciproque :

« Les jeunes, ils doivent travailler pour les vieux, mais si le jeune il a besoin d'un cochon, le vieux, il peut pas lui refuser, il lui donne. Si les vieilles personnes bénéficient de privilèges, du pouvoir de bénir ou de maudire leurs cadets, ils doivent aussi protection à ceux-ci, être généreux, conseiller les plus jeunes. »²

La hiérarchie entre les groupes implique généralement une relation d'entraide réciproque entre les groupes.

2.4/ Deux valeurs centrales : le respect et l'humilité

La « coutume » ?

La vie de chacun est régie par ce que les insulaires nomment « la coutume », (les normes religieuses étant souvent implicitement intégrées dans ce que l'on appelle la coutume) :

« La coutume, en fait, c'est des valeurs qui la fondent. Mais c'est aussi une mentalité, un mode de vie, et des places, des positions, comme dans une toile d'araignée. Les valeurs qui fondent la coutume, c'est surtout le respect, metröt, tu vois, c'est proche de

¹ Entretien avec Hnoqatr Kakue, pasteur, environ 70 ans, le 01-04-2003, à Tingeting, Lifou.

² Entretien avec Otreneqatr Kakue, femme de pasteur, 68 ans, le 01-04-2003, à Tingeting, Lifou.

hmitröt, sacré, saint. *Le respect, c'est surtout le respect des aînés, des grands chefs. Ce qui fait qu'on a toujours un respect mutuel, vu qu'on est toujours l'aîné d'une génération. Il faut respecter les vieux, tout faire pour leur faire plaisir (...). Si on est respectueux, on a la bénédiction des vieux, on va avoir la vie facile. Nous, depuis tout petit, on nous apprend à faire attention aux autres, à faire passer leur désir avant les nôtres (...). Si tu es une fille, on te dit : « même si tu n'es pas d'accord, ne dis rien, fais-le ».*¹

La coutume est donc entendue à la fois comme un mode de relation et comme un code de conduite, dictés par des règles morales et des valeurs.

Le respect, metröt

La première valeur sans cesse rappelée est le respect. Que signifie le respect ? L'analyse de cet extrait est éclairante quant au contenu de cette notion :

« Catherine, 18 ans, Sasa, 23 ans et moi dormions dans la case, quand, vers deux heures du matin, un garçon saoul entre, insultant ses cousines, se plaignant, tirant les cheveux de Sasa pour qu'elle se lève. Le lendemain, celle-ci m'explique qu'il l'avait réveillée pour qu'elle lui serve un verre d'eau. « *Il connaît le robinet, me dit-elle, mais comme c'est mon aîné, je dois le respecter !* » (Elle ne me dit pas, elle, qu'il lui a manqué de respect.) Catherine, la grande sœur de Sasa, m'explique que son cousin ne lui a pas demandé de le faire, car elle est son aînée. »²

Ainsi, le respect se fonde sur une série de comportements et d'obligations liée aux positions hiérarchiques, que chacun doit effectuer, sous peine d'être critiqué, ou « astiqué » (battu), ou maudit, par des vivants ou des ancêtres.

Otreneqatr Kakue dresse une liste des comportements respectueux nécessaires :

« *Quand les vieux sont assis, il faut marcher courbés. Si on me donne quelque chose, à manger ou de l'argent, je ne prends pas, je dois donner aux plus âgés. Quand un vieux dort, il ne faut pas le déranger, pas crier. Si le vieux parle dans une réunion, je ne prends pas la parole devant lui. Quand il parle, je ne vais pas répondre. S'il prend quelque chose de lourd, je le prends tout de suite. Dans les grandes coutumes, on leur donne toujours les plus beaux bougnats, bien préparés. S'il y a des bougnats roussettes ou poulet du pays, c'est pour eux. Les jeunes apportent du bois pour les vieux. Si un*

¹ Entretien avec Wallysaun Tetuanui Wahetra, environ 30 ans, institutrice, le 01-04-2003, à Tingeting, Lifou.

² Journal de terrain, le 25 mars 2003.

vieux demande, je suis obligée de le faire ; mais aussi les jeunes : on fait toujours attention aux aînés. Le jeune frère du mari ne doit pas dire de mal, ne tape pas la femme, car c'est la femme de l'aîné. Dans la case, seulement les hommes mariés et les vieux qui rentrent par la porte, les enfants et les femmes par la fenêtre [petites portes plus basses à l'arrière de la case, nda], et quand ils vont rentrer, ils restent au fond, et les hommes près du foyer. S'il y a une réunion, les femmes et les enfants ne prennent pas la parole, seulement les hommes et les vieux hommes, dans la coutume, dans la fête des ignames, dans les mariages. Les vieilles ou les femmes du petit chef peuvent parler à la tribu, mais c'est tout. (elle arrête là la liste, me faisant signe qu'elle est fatiguée). »¹

La position du corps, la parole, la circulation des échanges sont très marquées par des comportements de « respect », signifiant la relation hiérarchisée dans laquelle on se trouve avec ses interlocuteurs. Dans le langage, on s'adresse à une personne en fonction de la relation sociale qu'on a avec elle :

« On a une grande diversité de pronom personnel, marquant qui parle à qui, avec des séries de pronoms marquant le respect, un peu comme le vouvoiement. C'est comme la neige pour les Esquimaux, ils ont mille façons de le dire, parce que c'est important pour eux ! Nous, l'important, c'est les relations qu'on a entre nous, le respect. »²

L'humilité, ipië

La seconde valeur affirmée comme typique de la culture lifoue, répétée aux enfants dès leur plus jeune âge, est l'humilité. L'humilité consiste en une série d'attitudes où l'on évite de se mettre en avant. Même si l'on se trouve dans une position supérieure socialement, il s'agit de ne pas accentuer celle-ci, ne pas la mettre en valeur, de façon ostentatoire, par exemple avec des biens matériels. Si tous les hommes sont « plus hauts » que toutes les femmes, ceux-ci doivent tout de même se courber lorsqu'ils traversent une assemblée de femmes, par humilité, et par respect pour les « vieilles ». L'humilité ne doit pas se comprendre comme de la modestie, mais plutôt comme des règles de politesse visant à ne pas se mettre trop en avant, cela en fonction bien sûr de son statut social. Une femme manquant d'humilité sera vivement critiquée, comme voulant « être au-dessus », *pi tru*. Mais un chef de clan pourra de même être critiqué, s'il ne consulte pas « la base », ses sujets, s'il garde les dons qui lui sont faits en présence de ceux-ci.

Une société compétitive

¹ Entretien avec Otreneqatr Kakue, femme de pasteur, 68 ans, le 1-04-2003, à Tingeting, Lifou.

² Entretien avec Wallysaun Tetuanui Wahetra, environ 30 ans, institutrice, le 01-04-2003, à Tingeting, Lifou.

Le respect et l'humilité doivent se comprendre à mon sens dans un premier temps en rapport aux tensions internes qui habitent les sociétés kanakes. A. Bensa explique comment 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, lequel est fonction du nombre et de la qualité des alliances de tous types contractées avec d'autres lignées au cours des générations.

« (...) 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 ».¹

Les clans aujourd'hui alliés étaient hier en guerre et la structure des chefferies est loin d'être exempte de tensions. Le respect des hiérarchies coutumières, sans cesse rappelé lors des discours publics, lesquelles sont réifiées par les attitudes, les échanges de biens et de mots, est accompagné du devoir d'humilité, les personnes haut placées ne devant pas abuser de leur position sociale.

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. Ce bien symbolique existe essentiellement dans la représentation que les autres en ont, il n'est pas accumulé pour soi, dans un but individualiste. La parole, *ewekë*, est le sommet de l'iceberg des stratégies d'accumulation de pouvoir et de prestige, car c'est au travers de ces palabres que se donnent à voir le capital d'alliance de chacun, sa connaissance des mythes, et sa finesse, sa capacité à employer les proverbes, des références bibliques, des références au monde européen... P. Bourdieu compare les orateurs kanaks aux intellectuels français : leur parole est reconnue en fonction du « capital symbolique » accumulé². À Lifou, celui-ci est fonction de la position hiérarchique héritée, mais aussi fonction des stratégies menées dans le travail d'alliance comme dans le travail sur les mythes. Le prestige d'une personne est à la fois hérité, (par exemple lorsque l'on hérite d'un nom, d'une position de notable), et

¹ Bensa 1995, p. 265.

² Entretien d'A. Bensa avec P. Bourdieu, « Quand les Canaques prennent la parole », in Bensa 1995, pp. 243-289.

acquis, par une série d'actes conformes à la norme, par la finesse stratégique, et parfois aussi en devenant un membre important de l'Église (ouverte à tous).

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 "mortelles" : 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 le lignage, le lignage cadet héritant ainsi du titre prestigieux. De même, se distinguer, manquer d'humilité, implique un danger réel : par exemple celui d'entraîner des jalousies, et de se faire « emboucaner » (ensorceler, empoisonner). Selon C. Salomon, « en pays kanak, il faut accumuler du pouvoir et du prestige sans avoir l'air de l'avoir pris ».¹

2.5 / De nouvelles cartes

Dans un second temps, le respect et l'humilité peuvent être compris en rapport aux tensions que suscitent les nombreuses transformations que connaît cet univers social. 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 tribus...) 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. « Avec l'urbanisation, la scolarisation, etc., de nouvelles cartes viennent simplement s'ajouter au jeu existant. »² En effet, aujourd'hui, les sources de pouvoir et les stratégies pour le prestige se sont diversifiées. L'arrivée d'un pouvoir communal, de la Province des Îles Loyauté et d'un pouvoir économique sont autant de nouvelles données que les autorités coutumières ont à affronter. De même, les études et la production artistique procurent un prestige accessible à de nouvelles personnes. Ceci a considérablement bouleversé et élargi l'échiquier social. Face à ces changements, les autorités coutumières rappellent fréquemment le besoin de « *respecter* » les hiérarchies « *ancestrales* ».

Les valeurs d'humilité et de respect sont aussi érigées en critique du système démocratique, insistant sur l'unité des Lifous, au-delà des divisions des partis politiques et de l'individualisme croissant. Meleneqatr Qenenöj, 82 ans, ancien petit chef et porte-parole du grand chef du district de Gaïca, m'explique qu'il faut respecter les places de chacun, les chefs, car ceux-ci sont éduqués à faire ce qu'ils font « depuis les ancêtres », et parce qu'ils sont contrôlés par les autres clans. Alors que lors des élections, un homme se dit meilleur que les autres ; mais cela, rien ne le prouve. Manquer de respect à la parole des ancêtres conduit selon lui à la guerre, au malheur et au crime. Quitter la

¹ C. Salomon, communication personnelle, le 15 mai 2003, Paris.

² Bensa 1995, p. 280.

« coutume », c'est pour lui comme partir à la nage de son île : aller à sa propre perte. Il insiste ainsi sur le besoin que les trois hiérarchies, clanique, d'ânesse et de sexe, soient respectées prioritairement, avant celles qui apparaissent ces dernières décennies à Lifou (scolaires, démocratiques...).

Le respect des processus de prise de parole d'une part et des décisions prises par les « coutumiers » d'autre part, est fréquemment rappelé dans cet univers social mouvant. Car ce sont aussi les transformations de la société de Lifou qui sont au cœur de ces discours. En avril 2003, le petit chef de Drueulu convoqua une réunion où a été débattu le devenir de la propriété à Lifou, afin de gérer un conflit existant avec un supermarché installé à We, sur des terres de réserves. Le lendemain, les participants à la réunion allèrent fermer le supermarché, voulant renégocier les termes du contrat de location, ce qui fut fait. À cette occasion, m'a-t-il dit, il a observé qu'aucun participant ne voulait vendre la terre, ce qui a réitéré cette décision commune de refuser cette transformation spécifique de leur système de propriété.

Wallysaun Tetuanui Wahetra souligne les tensions que provoque cet élargissement de l'échiquier social, en prenant l'exemple de la hiérarchie scolaire :

« Aujourd'hui, les vieux, ils nous poussent à réussir, et c'est contradictoire : d'un côté on doit être respectueux, se taire, faire passer l'autre avant dans sa culture, et de l'autre côté être compétitif, réussir personnellement dans la culture occidentale. »¹

Avant que j'arrive sur l'île, on avait retrouvé un jeune homme pendu, les genoux touchant terre : ce "suicide" était communément interprété par le fait que c'était un élève brillant, qu'il avait suscité des jalousies, que des « boucans » forts étaient sur lui.²

La société de Lifou est remarquable par sa propension au changement. Cependant, le respect et l'humilité sont deux valeurs, qui, en pratique, visent la perpétuation des hiérarchies existantes, lesquelles hiérarchies régulent les interactions et les échanges entre les membres de cette société. En cela, cette société se transforme tout en restant identique à elle-même, dans des logiques qui lui sont propres.

Nous avons observé que ces hiérarchies « traditionnelles », non exemptes de tensions en elles-mêmes, ont connu de nombreuses transformations, et en connaissent encore aujourd'hui d'importantes. L'arrivée massive « des choses qui brillent » (les biens de consommation, le pouvoir économique...) et des *gene wivi*, (les façons de faire des Blancs, leur culture), comme me disaient mes interlocuteurs, a élargi l'échiquier social. Ces éléments sont, parfois, intégrés « simplement »,

¹ Entretien avec Wallysaun Tetuanui Wahetra, environ 30 ans, institutrice, le 01-04-2003, à Tingeting, Lifou.

² Lepoutre 1997, p. 221 : un homme explique son accident, l'ayant rendu handicapé, en ces termes : « *Quand tu fais quelque chose de bon pour le territoire tu es foutu (...). Moi, ils ont vu tous mes diplômes, ils ont regardé, c'est à cause de cela que j'ai eu mon accident, maintenant, c'est foutu.* »

pour reprendre les termes d'A. Bensa. Cependant, comme le soulignait Wallysaun Tetuanui Wahetra, une interlocutrice de 30 ans ayant fait des études, ces évolutions et ces superpositions de plusieurs systèmes hiérarchiques ne sont exemptes ni de tensions, ni de contradictions du point de vue du vécu personnel.

Conclusion

Une personne à Lifou est toujours le fruit de l'alliance entre deux lignées, paternelle et maternelle, avec lesquelles elle restera toute sa vie dans des relations d'obligations réciproques, où qu'elle habite (à Nouméa, à l'étranger, sur l'île...). En fonction de son rang de naissance, de sa position d'aînesse et de son mariage (sa position clanique), de son âge et de son sexe, cette personne sera impliquée dans des interactions hiérarchisées avec ses congénères. Si un individu respecte les attitudes, les échanges verbaux et de biens selon la logique hiérarchique, il recevra en retour la bénédiction des anciens et des forces surnaturelles, ainsi que l'aide des siens. L'identité personnelle d'un Lifou est donc déterminée par sa place dans ce réseau d'obligations réciproques (mais différentes). Mais elle est aussi construite par les stratégies qu'il mettra en œuvre, par exemple pour gagner du pouvoir et du prestige, dans cette société mouvante et soumise à toutes sortes d'influences (mondialisation, colonisation...).

En effet, l'identité d'une personne aujourd'hui à Lifou implique plus d'éléments que son appartenance à un clan, une position dans celui-ci, en fonction de son âge, de son rang et de son sexe. Selon A. Sio, elle implique aussi son niveau d'étude, son appartenance à un parti politique, à des associations, à une religion (les sectes s'étant multipliées), ainsi que son emploi, son positionnement dans les nouvelles formes d'autorité et son pouvoir économique¹.

Être respectueux des hiérarchies existantes, des codes de relations, et être humble, quelle que soit sa fonction dans la chefferie et dans le monde actuel, reste important à Lifou : ces deux valeurs sont énoncées comme des caractéristiques de la culture lifoue, et parfois de la culture kanake, en opposition à la culture française.

Enfin, on constate la persistance et la vivacité des schèmes culturels régulant les interactions de façon hiérarchisée, même si la construction de l'identité personnelle des Lifous s'est élargie, enrichie de nouveaux éléments. L'identité des insulaires du Pacifique est bien, comme l'affirme M. Sahlins, toujours changeante, mais toujours fidèle à elle-même².

¹ Albert Sio, doctorant lifou en ethnologie, communication personnelle, le 07-05-2003, Centre Tjibaou, Nouméa.

² Sahlins 2000, p. 19.

CONCLUSION DE LA PARTIE UN

La particularité du travail présenté ici se résume en quelques points : l'accent mis sur les processus par lesquels la conjugalité est établie à Lifou, processus de socialisation et procédés rituels dans lesquels s'imbriquent les rapports entre les clans, les âges et les sexes ; l'éclairage nouveau sur le mariage kanak grâce à l'étude de ce « fait social total » par le prisme du genre ; l'analyse des mutations des rapports sociaux de sexe au travers de l'étude de l'histoire, coloniale, de la « fabrique » des époux.

PARTIE II

LA SOCIALIZATION **À LA CONJUGALITÉ**

INTRODUCTION DE LA PARTIE II

Avant le mariage, tout un processus de socialisation vise à enraciner dans les conjoints leur identité sexuée et clanique. Cette partie II analysera la manière dont, actuellement, les enfants lifous sont éduqués et en quoi cette éducation les prépare au mariage.

J'examinerai tout d'abord les catégories locales avec lesquelles les Lifous pensent le genre et quelles symboliques s'attachent au masculin et au féminin (chapitre V).

Puis, nous verrons dans le chapitre VI, comment les enfants et les jeunes gens sont inscrits dans un clan, un réseau de parenté, mais aussi comment ils sont différenciés selon le sexe, en famille et à l'école, ce qui permettra de poser les bases d'une intelligibilité des rapports sociaux qui se jouent dans le mariage.

Dans le chapitre VII, je montre que dans la vie des non-mariés, les expériences amoureuses et sexuelles constituent aussi une socialisation au mariage.

Le chapitre VIII exposera les prohibitions matrimoniales et les stratégies claniques à l'œuvre le choix de la future conjointe (chapitre VIII).

Enfin, j'analyserai les rapports sociaux d'âge, face à l'enjeu du mariage (chapitre IX).

Examiner le vécu des non-mariés, à l'école, dans les familles, dans leurs réseaux amicaux et dans leurs rapports amoureux permet de présenter la façon dont se construisent les individus avant « le grand saut ». L'éducation, tournée, comme nous le verrons, vers le mariage, explique en partie le taux élevé de mariage à Lifou, alors même que la vie conjugale n'y est pas particulièrement enviable, surtout pour les femmes.

CHAPITRE V
LES CATÉGORIES DE SEXE
ET LES SYMBOLIQUES SEXUÉES
À LIFOU

Introduction

En 1937, M. Leenhardt écrit à propos de la Nouvelle-Calédonie :

« Dans la nature, la demeure, l'organisation sociale, tout est homme ou femme, et c'est là la première classification dont il ne faut jamais se départir. »¹

À Lifou, la classification des choses et des êtres selon la division masculin / féminin est fréquente. Que signifie cette classification ?

Dans ce chapitre, je vais m'intéresser aux catégories avec lesquelles les Lifous pensent la distinction de sexe et aux symboliques qui lui sont associées.

¹ Leenhardt 1937, p. 22.

1/ LES CATÉGORIES DE SEXE

1.1/ Une bi-catégorisation des êtres humains (*atr*)

Tout individu, enfant ou adulte, homme ou femme, est considéré comme étant pleinement une personne, un être humain (*atr*). Cependant, chaque *atr* est soit *föe*, c'est-à-dire femelle/femme/féminin, soit *trahmany* mâle/homme/masculin.

Le terme *trahmany* est traduit par « homme », « mâle », « jeune homme », « homme marié », « masculin ». Le terme *föe* est traduit par « femme », « femelle », « femme mariée », « féminin » ; et « époux / épouse ». Les animaux (*öni*), comme les êtres humains, peuvent être dits *föe* ou *trahmany*.

Tous les êtres humains sont considérés comme appartenant à l'une ou l'autre de ces deux catégories. En cela, les Lifous ont une conception binaire du genre. Toute personne peut désigner quelqu'un comme étant *föe* ou *trahmany*. Cela diffère de Samoa par exemple, où le genre féminin est exprimé par deux termes : les *fafine*, les « femelles », avec qui il est possible d'avoir une sexualité, et les *tamaitai*, les femmes consanguines, sœurs classificatoires, qu'il serait très malvenu de désigner par le terme *fafine*¹. Contrairement à Samoa, à Lifou, chacun peut spécifier si telle ou telle personne est *föe* ou *trahmany*, quelle que soit la relation de parenté dans laquelle ils sont.

Remarquons que le terme *föe* s'utilise aussi bien pour les femelles, les femmes mariées et le féminin, que pour désigner les époux (hommes et femmes). Notons d'ores et déjà que le féminin est associé dans le vocabulaire au statut d'épouse.

Comme nous le verrons ci-dessous, par les termes *trahmany* (masculin/homme) et *föe* (féminin/femme) sont aussi désignés des éléments de la vie sociale. Par exemple, un clan peut être dit la « femme », *föe*, de la chefferie.

Il n'existe pas de déterminants marquant le genre grammatical dans la langue lifoue (tous les déterminants sont neutres). Seuls certains pronoms personnels désignent le sexe d'appartenance la personne concernée.

Cependant, si des éléments sociaux, végétaux ou architecturaux sont répartis en féminins ou masculins, cette classification ne couvre pas l'ensemble des mondes concernés comme le disait M. Leenhardt : de nombreux lieux, plantes et éléments de la vie sociale ne sont pas qualifiés de féminin ou de masculin.

¹ Tcherkézoff 2003.

1.2/ Trois âges

À partir de cette conception de base, où chaque être humain est considéré comme homme ou femme, les Lifous vont distinguer trois âges de la vie : l'enfance, la vie de personne mariée, la vieillesse. Les termes utilisés pour désigner les personnes appartenant à ces trois âges sont sexués : fille (*jajiny*) / garçon (*trahmany*) ; femme mariée (*föe hmae*) / homme marié (*thupëtresij*) ; « vieux » (*qatr*) / « vieilles » (*qatreföe*).

Cependant, avant le début de la puberté, des termes neutres ou marquant l'identité sexuée des enfants sont employés. Avant trois ans, les enfants sont généralement appelés *medreng* (nourrisson) ou *nekönatr* (personne enfant), bien que l'on puisse spécifier s'ils sont *nekö trahmany* (garçonnet) ou *nekö jajiny* (fillette). Ces trois derniers termes vont aussi désigner les enfants jusqu'à l'âge de sept ou huit ans environ.

Puis, on va les qualifier de *trahmany* (garçon) ou de *jajiny* (fille) jusqu'à leur mariage. Remarquons que si l'on peut dire qu'un bébé de sexe féminin est *föe*, femelle, on emploie le terme *jajiny* de préférence pour les jeunes filles et les femmes non-mariées.

Dès le mariage, une femme est désignée par le terme *föe*, pouvant alors être traduit par « femme épouse », ou par l'expression *föe hmae* (femme épouse mûre). Le mari devient *thupëtresij* (homme mûr), bien que le terme *trahmany* puisse le qualifier encore. Les femmes mariées ayant des enfants sont couramment désignées en drehu comme étant les « mères », (*thinë*), et en français par l'expression « les mamans ».

Une fois que les personnes mariées commencent à avoir des cheveux blancs, elles sont désignées par les termes *qatr* (« vieux », ancien) et *qatreföe* (« vieille », ancienne). Elles commencent à être appelées par ces termes honorifiques vers soixante ans, généralement quand elles ont déjà marié au moins un de leurs enfants.

Ces catégories, « individus non-mariés », « personnes mariées » et « anciens » constituent trois groupes sociaux qui sont clairement distingués dans la vie courante. Par exemple, on ne peut appeler *föe hmae* (femme mûre) une femme non mariée, comme on ne peut appeler *jajiny* (fille) une femme mariée, car chaque chacun de ces âges confère un statut spécifique, qui ne peut se confondre avec celui d'avant. Un « vieux » et une « vieille » sont incomparablement supérieurs à un homme et une femme mariés, lesquels sont eux aussi hiérarchiquement bien plus « hauts » qu'un homme ou une femme non mariés. C'est pour cette raison qu'une association de femmes de Lifou s'est nommée : « *Association i föe me jajiny ne Drehu* », « l'association des femmes et des filles de Lifou ». Elle était ainsi ouverte officiellement aux femmes non mariées. Dans les autres associations de femmes, ce n'était pas le cas. Pour passer de la première à la seconde catégorie, et prétendre à

atteindre la troisième, il faut se marier. Pour bénéficier pleinement du statut de « vieille » (*qatreföe*), il est mieux d'avoir fait des enfants dans le cadre d'un mariage, ou du moins d'en avoir élevé dans le cadre d'un mariage (par adoption).

Ainsi, dans la vie de tous les jours, les gens de Lifou auront tendance à désigner les personnes les entourant avec des termes qui indiquent à la fois leur « âge » (enfants / mariés / « vieux ») et leur sexe (homme / femme).

2/ LES ÉLÉMENTS ASSOCIÉS À LA DISTINCTION DE SEXE

Quelles sont les symboliques qui sous-tendent la distinction de sexe ? Quels éléments « de la nature, de la demeure et de la vie sociale », pour reprendre les mots de M. Leenhardt, sont dits féminins ou masculins, et pourquoi ?

C. Salomon, à la suite de M. Leenhardt, identifie un certain nombre de symboles sexués dans les aires paicî et ajié¹. Lors de mon premier terrain, j'ai demandé à mes interlocuteurs si les Lifous ont de tels symboles. J'ai été spontanément dirigée vers des pasteurs, des femmes de pasteur et des diacres : ils étaient selon mes amis les plus à même de répondre à cette question. Par la suite, j'ai pu vérifier le fait qu'ils étaient en effet les plus prolifiques sur le sujet. Ils évoquaient à la fois des symboles qu'ils qualifiaient de locaux, mais aussi des symboles bibliques. Certains chefs de clan me parlèrent de symboles sexués qu'ils avaient découverts au Centre Tjibaou. Dans les deux terrains de recherche suivants, j'ai porté attention au contexte local d'énonciation de ces symboles.

Les cérémonies chrétiennes et les rituels de mariage sont les lieux privilégiés d'énonciation de ces symboles : il arrive fréquemment que les orateurs disent « *l'homme, c'est comme le..., la femme, c'est comme le...* ». Une autre occurrence est celle des débats et rencontres autour de la question de la place des femmes dans la société civile, dans la politique, dans les syndicats... Dans ces occasions religieuses, rituelles et politiques, les locuteurs évoquent des symboles féminins et masculins, métaphores du rôle que chacun doit tenir.

2.1/ Le milieu végétal

Le pin colonaire et le cocotier sont, comme en Grande Terre, utilisés pour symboliser les hommes et les femmes. Ils sont généralement plantés ensemble dans les habitats.

Le pin est associé aux hommes² :

« La femme, c'est le cocotier, l'homme c'est le pin. Souvent, tu vois planté dans les maisons le pin et le cocotier. Le pin, c'est l'homme, c'est lui qui garde la maison, le territoire, c'est le « gardien ». Il surveille qu'il n'y a pas d'ennemis. Le pin, il est grand, tu vois, il est 'au-dessus' du cocotier quoi. Il y a même des histoires, tu vois, où il y a

¹ Salomon 2000b.

² À l'inverse de la Polynésie, où le cocotier est un fort symbole masculin.

aussi des rochers, tu vois, deux rochers (il rit)... Ben un guerrier arrive et il abat le pin ! C'est le symbole de l'homme, quoi (rires) ! »

Cet interlocuteur me parle de façon humoristique d'un symbole reconnu par tous comme masculin, le pin, arbre planté intentionnellement dans certains endroits comme marqueur du territoire, par ceux qui ont défriché ce territoire ou qui l'occupent et l'entretiennent. Les rochers sont aussi des symboles couramment utilisés, avec ou sans le pin, comme marqueurs aussi de l'appartenance clanique d'un lieu. Ces deux symboles sont fréquemment comparés à l'appareil génital masculin, parfois évoqué dans les récits mythiques guerriers, où le guerrier émascule son adversaire¹. Le pin marque donc le territoire et le surveille.

Le cocotier est l'arbre qui symbolise les femmes. Pourquoi ? Une femme d'une quarantaine d'années m'expliquait que les femmes sont comparées aux cocotiers, image féminine très valorisée, car comme le cocotier, les femmes donnent de nombreux fruits (des enfants) et apportent beaucoup de nourriture (elles nourrissent la famille). Elle a ajouté :

« Le cocotier, tout s'utilise dans le cocotier ! C'est aussi pour dire que c'est la femme qui fait tout, qui nourrit, qui éduque, qui sue, c'est elle, c'est toujours elle, c'est une façon pour ceux qui disent ça, de dire que la femme elle doit tout faire, beaucoup travailler. »²

Cette métaphore montre un rôle féminin : celui de faire de nombreux enfants et de travailler dur pour nourrir sa famille.

Ces deux métaphores sont utilisées fréquemment ensemble, que ce soit dans les discours de mariage, dans les cultes chrétiens ou dans les discussions politiques : elles affirment la hiérarchie entre hommes et femmes (le pin est "plus haut" que le cocotier), ainsi que les fonctions des époux (l'homme s'occupe de la gestion du clan, la femme de faire des enfants et de nourrir la famille).

Dans tous le pays kanak, l'igname est associée au masculin³. Ses variétés représentent les clans et leur qualité le rang auquel ils appartiennent. Dans la pièce Téâ Kanaké, J.-M/ Tjibaou écrit :

« Toute chargée de symbole, l'igname a une valeur culturelle : offrande noble, symbole de virilité, de l'honneur. L'igname offerte à l'autel symbolise tout le pays avec les chefs, les vieux, les ancêtres, les enfants et tout ce qui fait vivre cette contrée. L'igname accompagnée de la monnaie de cordelettes, de coquillages, de la natte et de la jupe de fibres⁴ constitue l'essentiel des richesses échangées pour un mariage ou un deuil et qui scelle l'alliance entre les clans. »¹

¹ Cela symbolise non pas que le guerrier a tué son adversaire, mais qu'il l'a soumis.

² Entretien avec Waiwewe Luepack, le 04 août 2004, Traput

³ Tout comme, cette fois, dans le monde polynésien.

⁴ L'igname est ici accompagnée de la natte et de la jupe de fibre, deux produits qui étaient, à priori, réalisés par les femmes. La jupe de fibre a disparu des échanges. À Lifou, les nattes, tressées en fibre de pandanus par les femmes, ne

Dans *La maison kanak*, A. Bensa, R. Boulay et A. Saussol affirment à propos de l'igname :

« Dans la tradition coutumière, ce long tubercule, noble et viril, représente un phallus enfoncé dans la terre des ancêtres que ceux-ci ont fécondé et dont il se nourrit. L'igname est donc la substance des ancêtres, leur chair ; nourriture sacrée, il est la « matière vivante qui soutient les paroles », et « le sceau vivant des contrats »². L'igname est un corps que l'on habille parfois de capuchons de paille, que l'on cherche à allonger le plus possible, grâce à des soins particuliers et dont la culture s'entoure de rites et se charge d'affectivité. Représentation du clan, l'igname est le symbole de l'homme. »³

À Lifou, sa forme est également associée au phallus. C'est le symbole masculin par excellence. L'igname occupe la place centrale dans les échanges, quoiqu'il commence à être supplanté par l'argent. Symbole de l'homme, l'igname est aussi associée aux chefferies, considérées elles aussi comme du domaine masculin. Plus l'igname est noble, moins les femmes de Lifou sont associées à sa culture : les substances dégagées par leur sexe risqueraient de faire pourrir les ignames.

Les Kanaks de la Grande Terre lui opposent le tarot (surtout le tarot d'eau), symbole féminin, plante cultivée par les femmes. À Lifou, le tarot est peu cultivé (la terre est bien plus sèche qu'en Grande Terre). C'est davantage la patate douce, *kumala*, qui est le tubercule associé aux femmes et qui est cultivée par ces dernières.

Toute comme en Grande Terre, ce qui distingue l'igname de la patate douce est la valeur accordée à ces deux tubercules : l'igname (symbole masculin) est bien plus noble que la patate douce (symbole féminin). Mais il est fréquent à Lifou que les orateurs, dans les discours prononcés lors des échanges cérémoniels, évoquent seulement l'igname, symbole des hommes et des clans, sans parler de son pendant féminin, la patate douce.

Ces deux couples de symboles nous informent sur le fait que ce qui est masculin est considéré comme « plus haut », « plus noble » que ce qui est féminin : ils marquent la hiérarchie entre les hommes et les femmes. C. Salomon affirme :

“La métaphore sans cesse évoquée pour affirmer l'altérité des sexes et leur complémentarité — celle du pin colonnaire et du cocotier qui, plantés ensemble dans les habitats kanaks, marquent l'empreinte humaine sur la nature — se double d'une autre

fait pas l'objet d'échanges cérémoniels. La monnaie kanake, constituée de cordelettes et de coquillage, n'est pas échangée à Lifou.

¹ In Pourawa-Tutiko 2006, p. 16.

² Bensa, Boulay, Saussol 1990, p. 25.

³ Leenhardt 1976, p. 127 ; 1947.

association, empruntée au registre de l'ordre social, celle du chef et de son subordonné, qui précise la dimension hiérarchique de cette complémentarité.»¹

Ces symboles servent aussi à évoquer le rôle des hommes et des femmes : quand l'un s'occupe du clan, l'autre fait des enfants, les élève et nourrit la famille. Le fait que la métaphore de l'igname soit fréquemment utilisée seule (sans son pendant féminin) n'est pas sans faire penser que les gens de Lifou conçoivent le clan, les chefferies et leur gestion comme étant du domaine exclusif des hommes.

Contrairement à ce qu'affirme M. Leenhardt, à Lifou, dans la « nature », tout n'est pas « homme ou femme » : excepté ces deux couples de symboles, les gens de Lifou ne classent pas, à ma connaissance les autres légumes, les fruits ou les lieux (routes, champs, forêts, plages, etc.) en masculin et féminin.

2.2/ Les cases d'habitation et les cases cérémonielles

Tout d'abord, dans les cases d'habitation, *uma ne meköl* (maison pour dormir), présentes dans presque toutes les maisonnées, différents éléments architecturaux sont associés aux hommes et aux femmes.



Case "classique" (*uma ne meköl*)²

La charpente de la case est un symbole masculin : les principaux poteaux représentent les chefs de lignage du clan, le poteau central étant le chef de clan (tous des hommes). Les deux chambranles représentent les ancêtres protégeant les lieux.

¹ Salomon 1998, p. 96.

² Photographie de Hélène Nicolas, Lifou, 2006.



Intérieur d'une case à Lifou¹

Les poteaux de la charpente qui sont plus petits sont les différents hommes des lignages et les éléments transversaux représentent les alliés². Cette charpente est construite par les hommes.

Pendant ce temps, les femmes récoltent la “paille”, c'est-à-dire soit des herbes hautes (*ijëj*), soit des feuilles de cocotier, qu'elles mettent en bottes. La paille est un des éléments de la case dit féminin :

« La femme, c'est comme une poule, comme pour la case, là : les poussins vont dormir dedans la nuit. Quand on fait la paille, c'est comme la pluie qui tombe sur ses ailes, ils ne sont jamais mouillés. Le feu, c'est comme la poule : les enfants, des deux côtés, comme sous ses ailes, ils dorment en paix. La paix, c'est maman, qui chauffe avec le feu, qui nous enveloppe, et le matin, les poussins ils sont forts. »³

La paille est donc un élément qui, comme la mère, accueille et abrite ses enfants. Le feu dans la case est aussi un élément dit féminin. Selon Otreneqatr Kakue, femme de pasteur,

« La femme, c'est comme le feu dans la case. (...) Le feu, il fait tenir la case, et quand il fait froid, ça nous chauffe. Si on ne fait pas du feu, la case est vite abîmée. Le feu, c'est la vie. Si il n'y a pas de feu, la paille et le bois ils s'abîment très vite. »⁴

Le feu évoque le fait que les femmes doivent rendre leur foyer accueillant, chaleureux, qu'elles doivent garantir l'harmonie du foyer. Kama Passa, femme de pasteur elle aussi, affirme :

¹ Photographie de Chris Garreau, « Lifou, charpente circulaire d'une case », in http://chrisgarreau.free.fr/frame_nc.htm, page consultée : <http://chrisgarreau.free.fr/case.htm> (page consultée le 24 mai 2011).

² On ne m'a pas dit que les branches transversales sont des éléments féminins, branches représentant l'alliance. Quand j'ai évoqué cette hypothèse, mes interlocuteurs me répondaient que les branches transversales sont aussi des lignées masculines.

³ Entretien avec Meleneqatr Qenenöj, ancien petit chef de Drueulu et porte-parole du grand chef de Gaïca, 82 ans, le 7 avril 2003, à Drueulu, Lifou.

⁴ Entretien avec Otreneqatr Kakue, femme de pasteur, 68 ans, le 16 mars 2003, à Tingeting, Lifou.

« La natte, c'est pour que l'homme, quand il rentre du travail, il se repose dessus. Le feu, c'est pour réchauffer tout le monde, donner la chaleur. C'est dans la case. La femme, elle va accueillir son mari dans la case, c'est sa place, dans l'espace intime. C'est pour ça que, quand elles vont dehors, on a un peu l'impression de vendre la femme, d'une prostitution. »¹

Les femmes sont aussi associées à la natte, qui accueille l'homme rentrant du travail : comme le feu, leur place est à l'intérieur de la case, à la maison.

Ces trois éléments de la case se réfèrent au rôle des femmes mariées, rôle fortement marqué par les discours chrétiens : leur place est "au foyer" et elles doivent le rendre chaleureux et accueillant, pour les enfants et l'époux.

Dans les cases d'habitation (*uma meköl*), il existe deux à trois portes : une pour les hommes, sur le devant de la maison, une pour les femmes et parfois une pour les enfants, petites, situées à l'arrière des cases. Elles ne disposent pas de chambranles sculptés. Ces petites portes sont plus basses que celle des hommes. Se baisser est un signe d'humilité : la porte des hommes oblige déjà à se baisser. Celle des femmes et des enfants, plus basses encore, montrent leur statut inférieur : ils doivent se baisser davantage que les hommes. Enfin, la place autour du feu est réservée aux hommes, quand les femmes et les enfants dorment au fond de la case. Cet élément architectural et cet usage de l'espace soulignent la hiérarchie qui existe entre les éléments associés aux femmes, aux usages féminins, et ceux destinés aux usages masculins et associés aux hommes : le masculin est plus noble, plus « haut », quand le féminin est moins noble, plus petit, « en dessous ».

Cependant, certains pensent que la case est un symbole uniquement masculin :

« La case ? Non ce n'est pas les femmes, la case, c'est les hommes. Les femmes, c'est le jardin autour. »²

Pour ce pasteur chef de clan, les femmes sont davantage associées au jardin qui entoure les cases, dont elles prennent soin. Pour lui, la case représente avant tout les chefferies et les clans, ce qui est particulièrement vrai pour les grandes cases des chefferies. Avec l'igname, le second symbole masculin par excellence est la grande case.

¹ Notes de terrain, discussion avec Kama Passa, femme de pasteur, environ 40 ans, le 26 mars 2003, à Traput, Lifou.

² Notes de terrain, discussion avec Wassaumie Passa, pasteur, environ 40 ans, le 12 mars 2003, à Traput, Lifou.



Grande case (*umepö*) de la grande chefferie de Hnathalo¹

Ce type de case se trouve dans les trois grandes chefferies de l'île et dans quelques chefferies indépendantes. Les poteaux y représentent les différents clans de la chefferie, le poteau central est le grand chef, qui maintient ensemble les clans, les fines branches transversales représentent les alliances entre les clans. Cette symbolique est évoquée comme le trait premier de la représentation de la culture lifoue, et en général des cultures kanakes. La société, composée de clans, est pensée ici comme une société d'hommes. Notons que les cases des grandes chefferies sont des espaces dans lesquels les femmes n'ont pas le droit d'entrer, cet interdit étant particulièrement respecté lors des réunions des chefferies. Elle ne comprennent pas de portes pour les femmes et les enfants.

Ici encore, les symboles masculins se réfèrent aux clans et aux chefferies, ou à l'organisation politique ; les symboles féminins à leur rôle au sein du foyer. Et les éléments masculin et féminins sont hiérarchisés, en faveur du masculin.

2.3/ Les objets

Un symbole féminin majeur est le panier (*watren*) :

« La femme, c'est le watren, elle garde tous les secrets de la petite famille, elle s'occupe de la maison, des enfants, du mari, elle assure l'équilibre de la famille et du clan. »²

¹ Photographie de Chris Garreau, « Lifou, grande case de Hnathalo, case d'origine mélanésienne », in http://chrisgarreau.free.fr/frame_nc.htm, page consultée : <http://chrisgarreau.free.fr/case.htm> (page consultée le 24 mai 2011).

² Note de terrain, discussion avec Victor Ihage, directeur de collège, environ 40 ans, le 24 avril 2003, à Luecilla, Lifou.

Dans les discours prononcés lors des échanges cérémoniels, les femmes sont couramment comparées à des « paniers de vie » (*trenge mel*), donnant naissance. Elles sont aussi des « paniers d'alliance » : elles véhiculent l'alliance entre les fratries. Elles sont alors qualifiées parfois de *trenge ewekë*, terme fortement polysémique, pouvant être traduit par « panier de paroles ». Dans ce cas-ci, je le traduirais davantage comme « un ensemble, un contenant d'alliances ». Les femmes sont donc fortement associées à des contenants d'alliance, de par leur capacité de fécondité.

Je ne connais pas de pendant masculin à ce symbole.

Par ailleurs, A. Paini a relevé que la jeune feuille de bananier, *ka xet*, feuille que l'on utilise pour faire le bougnat, plat traditionnel de fête, symbolise l'épouse¹. Ce symbole culinaire est en effet très utilisé dans les discours de mariage, aussi bien par le clergé que par les orateurs des clans. Cette jeune feuille, jeune femme/épouse encore intacte, entoure les aliments du bougnat : igname, patate douce, viande et lait de coco.



Bougnat traditionnel, réalisé avec des jeunes feuilles de bananier.²

Pliée savamment par les femmes (qui n'ont pas leurs règles, afin de ne pas « polluer » ce plat³), cette feuille doit maintenir tous les aliments ensemble et retenir le lait, qui leur donne un goût savoureux, qui les lie. À l'image de la jeune feuille de bananier, le panier contient et unifie la famille. De nombreux interlocuteurs m'ont parlé de cette image. Selon Otreneqatr Kakue, épouse de pasteur retraité :

*« La femme, c'est la feuille qui retient le jus de bougnat, « ka xet ». Si la femme n'est pas à sa place, si elle est percée, le bougnat devient sec. Si la femme n'est pas là pour son mari, ses enfants, ils font n'importe quoi. »*⁴

¹ Paini 1993, p. 174.

² Photographie Françoise Péliesson, Lifou, 2006.

³ Le sang des menstruées, considéré comme néfaste, ferait tourner le lait de coco, polluerait le repas.

⁴ Entretien avec Otreneqatr Kakue, femme de pasteur, 68 ans, le 16 mars 2003, à Tingeting, Lifou.

Ce symbole montre que les femmes sont considérées comme celles qui gardent l'équilibre du foyer, liant les personnes du foyer, les maintenant ensemble. Très utilisé par les chrétiens, ce symbole sous-entend que les femmes doivent arriver vierges au mariage (comme la jeune feuille de bananier) et ne doivent jamais "percer", c'est-à-dire abandonner son foyer.

Personne ne m'a parlé de symboles culinaires pour les hommes.

Enfin, une métaphore récurrente du couple à Lifou est celle de la pirogue à balancier : les époux doivent être telle cette pirogue, inséparables dans leur voyage à travers la vie. L'époux est comparé à la partie centrale de la pirogue, dirigeant l'embarcation. L'épouse est le balancier : elle garantit l'équilibre à l'embarcation, toujours présente au côté de son époux.



Pirogue à balancier : l'élément féminin est celui à gauche, le masculin celui à droite.¹

Si les deux éléments de la pirogue sont complémentaires – voire indispensables l'un à l'autre – une hiérarchie est nettement établie entre eux. L'un est central, dirige, quand l'autre est second, et obéit. Cette métaphore est principalement utilisée lors des discours « coutumiers » et religieux de mariage.

2.4/ Les chefferies et les clans

Les gens de Lifou peuvent désigner certains clans comme masculins ou féminins. Le sens de cette distinction de sexe varie selon les circonstances.

Tout d'abord, qualifier de féminin un clan peut être une insulte, une manière de le dévaloriser,

¹ Photographie de Luigi Sansonetti, « Pirogue à balancier de l'île des Pins », in http://www.luiggisansonetti.fr/cours/L2I01/Sites_Archives_0708/g2-2_b/Perso/perso.html, (page consultée le 25-11-2011).

de leur dire qu'il n'est capable ni de réaliser les travaux des hommes, ni de soutenir un conflit, d'être un clan de guerriers. De même, lors de disputes, on peut rappeler à des clans qu'ils sont les « femmes » d'autres clans, car ils ont été dominés lors d'une guerre ou d'arrangements claniques. Un interlocuteur me disait à propos d'un clan assujéti à sa chefferie :

« Eux, ils sont orgueilleux, mais ils oublient que ce sont eux les femmes, c'est nous qui leur montons dessus ! (il rit). »¹

L'acte de domination guerrière est ici apparenté à un acte sexuel, pensé comme un acte, potentiellement violent, où la femme est dominée par l'homme. Des groupes qui ont été assujétis, les gens de Lifou disent donc parfois qu'ils sont les « femmes » de ceux qui les ont dominés.

Par ailleurs, au sein des grandes chefferies, un clan (représenté uniquement par des hommes) est « *föe i Anga Joxu* », (« l'épouse / la femme du grand chef »). Ce clan nourrit le grand chef, manipule sa vaisselle et tresse les nattes de pandanus. Il est désigné comme *föe*, car il remplit le rôle habituellement assumé par les épouses.

Par ailleurs, les gens de Lifou disent parfois d'un autre clan qu'il est le « côté féminin ». Ces déclarations ont plusieurs significations. Selon B. Wapotro :

« On leur demande d'être « froids », « ka menik », les femmes, pour être le contraire du côté chaud, du côté force de l'homme. « Menik », ça veut dire c'est frais, c'est pas la froideur, c'est une modulation, parce qu'il faut bien comprendre la culture kanake est une culture qui recherche continuellement l'équilibre (...) Au point même que dans l'organisation sociale, on va créer un groupe d'hommes, dans la chefferie par exemple, qui va être l'élément féminin, la femme du chef par exemple, pour chercher cet équilibre. Et pourtant c'est des hommes, on peut dire d'un autre point de vue, c'est l'élément chaud du groupe. Non, on va toujours faire en sorte que l'autre, même si ce sont des hommes, ils vont représenter l'élément féminin, pour réguler ce risque de dictature, parce qu'il ne faut pas qu'il y ait de dictature. Quand il s'agit de telle situation, c'est tel clan, dans une autre situation, c'est un autre régulateur, tel type de problème, c'est encore un autre. »²

Lors de certaines occasions, un clan sera qualifié de féminin, mais dans d'autres occasions, ce sera un autre clan. Les clans désignés comme féminins le sont dans le sens qu'ils adoptent une caractéristique jugée comme féminine : le fait de tempérer les propos, d'apporter la paix.

Enfin, les clans de « terriens » (les premiers défricheurs, *trenadro*) peuvent être aussi qualifiés de « femmes », d'une part dans le sens où ils n'ont pas le droit de parler à la chefferie, où leur présence physique est conçue comme dangereuse. D'autre part, ils peuvent être considérés comme les

¹ Entretien écrit avec un homme chef de clan, 2004, Lifou.

² Entretien avec Wapotro Billy Wapotro, environ 50 ans, directeur de l'Alliance Scolaire, le 01-10-04 à Nouméa.

“femmes” des clans “chefs” (*joxu*) dans le sens où les deux types de clan sont pensés comme complémentaires. Notons que dans le district du Wetr, la flèche faîtière de la grande case de la chefferie de Hnathalo est une fourche, qui symbolise le caractère dualiste de la chefferie : celle-ci est composée de *joxu* (maîtres des hommes) et de *atresi* (représentants des maîtres de la terre). W. Passa écrit dans son spectacle sur « la femme traditionnelle » que cette flèche symbolise aussi la dualité homme / femme¹. Ces deux types de clan sont considérés comme étant complémentaires ; et cette complémentarité le garant de l'équilibre social. Si les discours officiels ne hiérarchisent pas les clans « terriens » et les clans “chefs”, et disent que les « terriens » ont « accueilli » des étrangers et les ont placés comme chefs, ils se doublent de récits plus pragmatiques, selon lesquels des clans devenus plus puissants, à la suite de périodes de guerres, sont placés par les anciennes chefferies à la tête du pays ; ces dernières gardant cependant des droits sur les terres. Le masculin est donc associé aux clans ayant eu des victoires guerrières, même si les vaincus (associé au féminin) gardent un contre-pouvoir. La complémentarité entre ces clans dits féminins et masculins, affirmée dans un premier temps comme non hiérarchisée en valeur, peut recouvrir une histoire complexe, où elle n'est pas sans rapport de force.

Nous voyons ainsi que désigner certains clans, dans certaines circonstances, par l'adjectif « féminin », peut signifier plusieurs choses :

- qu'ils sont dans une situation hiérarchiquement inférieure, et les qualifier de féminin peut devenir alors une insulte.
- qu'ils doivent assumer au sein de la chefferie des tâches « traditionnellement » effectuées par les épouses ;
- que ces clans ont des caractéristiques féminines et qu'en tant que tels ils agissent comme les garants de l'équilibre des relations inter-claniques ;
- qu'ils sont dans une relation de complémentarité avec d'autres clans, mais de natures différentes, comme c'est le cas entre « terriens » et « chefs des hommes ».
- qu'ils ont été dominés à un moment de leur histoire.

2.5/ Les divinités

Les gens de Lifous pensent que les ancêtres vivent avec eux, dans un monde invisible. Sont-ils sexués ? Et si oui, que nous apprend l'analyse de leurs caractéristiques ?

Alors que les Lifous sont chrétiens, la croyance dans les ancêtres est toujours vivante. Dans la

¹ Passa Wassaumie, 2004. « Sortir de l'ombre. *Itre fõe ne Lösssi* », spectacle musical des groupes de femmes protestants de Lösssi, présenté par Isola Christiane, document multigraphié, Lifou, p. 2.

conception locale, quand quelqu'un meurt, il rejoint les ancêtres. Si ces derniers ne sont plus visibles, ils sont toujours présents. Ils portent chance à leur descendance si celle-ci se comporte correctement, et malchance si elle transgresse les interdits. Le monde invisible est peuplé de diverses divinités, les *haze* :

« Les *haze* sont définis comme des divinités, des esprits protecteurs, des génies, et (ou) des ancêtres d'une lignée. Ils habitent les grottes, les falaises, les rochers et les brousses épaisses. »¹

Il y a donc des divinités (*haze*) qui sont clairement identifiés à des clans et qui portent des noms. D'autres sont plutôt des génies que l'on retrouve un peu partout à Lifou, sans qu'une famille puisse revendiquer qu'ils soient leurs ancêtres. Toutes ces divinités sont aussi appelées *tepolo*, ce qui vient du terme *demonio*, démon, apporté par les missionnaires.

Ces divinités peuplent les histoires mythiques, *qan*, récits politico-historiques des clans, et les contes moralisateurs, *ifejicatre*. Ils sont « présents » dans de nombreux lieux, tabous de ce fait. Ils peuvent aussi faire l'objet de « rencontres », dans des rêves ou dans la vie quotidienne où ils apparaissent, par exemple, sous la forme d'animaux.

À Lifou, dans tous les mythes que j'ai lus ou recueillis², les ancêtres défunts sont toujours féminin ou masculin, dans une des trois classes d'âge ; excepté un type d'ancêtre, les *wananathin*, qui peuvent changer de sexe et n'ont pas d'âge.

Dans ces histoires, les hommes sont toujours des créateurs des chefferies et de l'organisation sociale, en tant que fils, père ou « vieux ». Ils vont à la guerre, chercher des épouses, transformer des personnages mi-hommes mi-animaux en humains... Ils sont généralement nommés et sont les ancêtres de l'un ou l'autre clan.

Les femmes ne sont généralement pas nommées. Lorsqu'elles sont jeunes, elles sont présentées comme pouvant être bénéfiques ou maléfiques : les « deux filles » (*lue jajiny*) par exemple détruisent et construisent sans cesse un îlot³. Puis, quand elles sont des épouses, si elles ne sont pas soumises à leur époux ou commettent un adultère, elles subissent des violences et la

¹ Fizin 2008bb, p. 49.

² Cette analyse est réalisée sur un petit corpus : les histoires qui ont été écrites et celles que des amis ont bien voulu me conter. La connaissance des histoires d'origine des clans et des chefferies est un bien social extrêmement important dans le jeu compétitif entre les clans : la plupart des Lifous détenteurs de telles histoires ne les content qu'à leur descendance et ne souhaitent pas les voir publier. Dans les récits que l'on m'a donnés, mes interlocuteurs ont davantage commenté les caractéristiques des personnages féminins ; cela peut être imputé à un biais de mes premières enquêtes, centrées davantage sur la construction de l'identité féminine au sein des associations de femmes et des écoles, mais aussi au fait que ces personnages ne sont pas nommés : il est plus facile de commenter ces protagonistes, qui n'ont pas de descendants portant leur nom.

³ Histoire des deux filles (*lue jajiny*) de Zilihu, enregistrée avec Wassaumie, Copaqatr et Saweqatr Passa, le 15 avril 2003, à Kumo, Lifou.

descendance est maudite¹. Par exemple, une femme refusant de gratter le dos de son mari voit tous ses enfants périr. Lorsqu'elles sont mères, elles sont généralement des figures positives². Ce n'est qu'en tant que vieilles femmes, qu'elles prennent part d'une manière détournée à la création des chefferies, dotées par leur grand âge de la puissance de bénédiction ou de malédiction. Par exemple, une « vieille » décide que son dernier petit-fils sera le chef de clan, pour le récompenser de ses bonnes actions³.

Seules les *wananathin*, figures transgenres, sont des divinités (*haze*) uniquement néfastes. Ces personnages mythiques sont plutôt des femmes, car elles ont de longs seins, mais avec lesquels elles se battent. Elles ne savent ni parler, ni cuisiner. Elles sont cannibales, peuvent changer de sexe et faire semblant d'être enceintes. Elles sont en général tuées à la fin de l'histoire. Ces personnages représentent l'ignominie, un en deçà de la culture, où les sexes ne sont pas séparés et les femmes ne sont pas appropriées.

En conclusion, les éléments de “la nature, de la demeure et de la vie sociale” attachés aux hommes et aux femmes montrent que ces dernières sont perçues comme les garantes de l'équilibre du foyer⁴, de l'équilibre entre les clans, et comme les nourricières de leur famille, quand les hommes sont considérés comme les représentants des clans et de leur défense.

Les éléments dits féminins et masculins sont, presque toujours, complémentaires et hiérarchisés. Et lorsque, comme dans le cas des clans “chefs” et “terriens”, les deux pôles sont dits non hiérarchisés en valeur, une lecture historique montre qu'il est probable que les clans dits féminins aient en fait été, face aux clans dits masculins, inférieurs militairement.

Les divinités montrent que les divisions de la société en deux sexes et en trois classes d'âge sont considérées comme un élément essentiel de l'édifice social : le seul personnage qui les transgresse est monstrueux. Mais aussi que les hommes sont considérés comme les acteurs des clans, et que les femmes sont bénéfiques lorsqu'elles sont appropriées par des hommes.

¹ Par exemple dans les contes relatés par Kacoco et Hadfield. Hadfield 1920, p. 232, Kacoco 1994, p. 46 et p. 55.

² Par exemple dans les mythes présentés dans l'ouvrage de M. Lenormand et L.D. Sam, 2002.

³ Par exemple dans des mythes relatés par Meleneqatr Qenenöj, des vieilles femmes réorganisent les chefferies du sud et du nord. Histoires enregistrées avec Meleneqatr Qenenöj, ancien petit chef et chef de clan, 82 ans, le 7 avril 2003, à Drueulu, Lifou.

⁴ A. Paini affirme que les Lifous ne considèrent pas le foyer et la chefferie comme deux espaces imperméables. Elle émet l'hypothèse que la construction de l'espace public et privé chez les Lifous est floue, car elle analyse une métaphore où les femmes seraient conçues comme des cerfs-volants : elles feraient le lien avec leur mari et leurs enfants, qui iraient ‘dans le ciel’, les femmes les reliant à la terre ; si la ficelle casse, ceux-ci feraient n'importe quoi. Elle voit dans cette métaphore de la féminité une figure de la stabilité, d'un engagement social reliant la sphère privée et publique. Mais, selon mon enquête, l'image du cerf-volant est aussi utilisée pour des hommes, des jeunes gens, sans distinction de sexe. Sa démonstration est donc caduque. De plus, comme nous le verrons, la christianisation a fortement contribué à ancrer des représentations dans lesquelles les femmes sont associées au foyer et à la sphère « privée ».

Conclusion

Pour les Lifous, les êtres humains sont séparés en deux sexes sociaux, eux-mêmes divisés en trois catégories d'âge. Les images symbolisant les hommes et les femmes indiquent les rôles qui leur sont attribués : les femmes sont considérées comme les vecteurs de l'alliance, les gardiennes du foyer, des personnes fécondes et qui nourrissent leur famille. Les hommes eux sont toujours symbolisés par des éléments se référant aux clans et à leur gestion, par la guerre ou l'alliance.

Lorsque des clans ou des éléments de la demeure sont dits féminins et masculins, cela peut signifier plusieurs choses : soit que l'un et l'autre assument des rôles proches de ceux des époux, soit que l'élément dit féminin est hiérarchiquement inférieur à celui dit masculin, soit qu'il a été dominé. Dans de rares cas, la distinction de sexe est indiquée pour signaler une complémentarité non hiérarchisée ; mais si cette absence de hiérarchie en valeur est dans un premier temps affirmée, une analyse plus approfondie montre qu'il est possible, ici encore, que les clans dits féminins aient en fait connu une défaite militaire.

Les divinités, faisant partie du monde invisible, appartiennent elles aussi à l'un ou l'autre sexe, dans une des trois classes d'âge. Et seules les divinités participant de l'antisocial sont les femmes qui ne sont pas appropriées par des hommes.

CHAPITRE VI
ÊTRE MEMBRE D'UN CLAN
ET DEVENIR HOMME OU FEMME

Introduction

Les enfants sont tout d'abord inscrits dans un clan. Ils apprennent en premier lieu qui sont les différents membres de leur parenté et quelles sont les positions qu'ils occupent dans cette parenté et donc quelles relations ils doivent entretenir avec ces membres. Dans ce clan, filles et garçons sont destinés à tenir des rôles particuliers et ils reçoivent à cet effet une éducation différenciée, notamment à partir de la puberté. À la fin de cette éducation, ils et elles deviendront des « *nyipi atr* », (littéralement des « vraies personnes »), des adultes, et ce seront précisément les rites de mariage qui les feront accéder à ce statut.

Cependant, la socialisation sexuée est loin de se réaliser uniquement dans l'espace familial : les écoles religieuses et laïques influencent depuis plus d'un siècle les conceptions concernant le genre et l'éducation des Lifous.

Je propose dans ce chapitre de suivre la vie quotidienne des enfants de Lifou, de voir la manière dont leur identité clanique, de genre, mais aussi de chrétiens et de citoyens français se construit, petit à petit, dans les écoles et dans les familles. Comment le genre intervient-il dans la socialisation des enfants ? Y a-t-il une socialisation sexuée différente ou commune selon les familles, ou encore selon les écoles, chrétiennes et laïques ?

1/ L'INSCRIPTION DANS UN CLAN ET L'APPRENTISSAGE DE LA PARENTÉ

Le premier lieu de socialisation est l'espace familial. J'entends par espace familial le lieu de résidence des gens de Lifou, le *hnalapa*, où cohabitent en général trois générations. Mais je parle aussi d'espace « clanique », car la socialisation familiale est loin d'être réduite à ce que les Lifous nomment en français « la petite famille » (grands-parents, parents et enfants) : un enfant peut être éduqué au sein de sa famille restreinte mais aussi chez d'autres membres de sa parenté, plus ou moins éloignés¹. En effet, il peut être confié à une tante ou un oncle quelques mois, voire plusieurs années. Il est par ailleurs sous le regard des membres de ses lignées, paternelle et maternelle, dont certains peuvent décider de lui transmettre certaines connaissances ou de le « corriger », dans toutes les occasions où ils se trouvent ensemble.

1.1/ La conception et la naissance

Tout individu né dans une famille lifou est considéré comme étant un *atr*, c'est-à-dire une personne, ou plus exactement un *nekönatr*, c'est-à-dire une personne enfant. Comme nous l'avons déjà vu, un fœtus est considéré comme le produit de la rencontre entre le sang de la mère et de celui du père, après des rapports sexuels. Cependant, la lignée maternelle et la lignée paternelle ne transmettent pas les mêmes choses aux enfants.

Le sang et le souffle

Chaque enfant reçoit de la lignée maternelle le sang (*madra*) et le souffle de vie (*eny ne mel*). Ce sont les frères de la mère qui sont les propriétaires du principe vital de leur neveu. Si un enfant se blesse et fait couler de son sang, il doit aller faire un rituel de pardon auprès de ses oncles maternels, afin de s'excuser d'avoir fait couler « leur » sang : les discours cérémoniels insistent sur le fait que le sang de chacun « appartient » à ses oncles maternels.

En dehors des discours cérémoniels, les gens de Lifou considèrent aussi que le père et la mère transmettent tous deux leur sang à leurs enfants, que les enfants naissent de la rencontre de leurs deux sangs :

« On dit dans la coutume que la mère apporte la vie, donc le sang. Mais dans la vie de

¹ Mwa Vée 1996.

tous les jours, on dit que le sang vient du père et de la mère. Quand on est dans la famille du père, on aura tendance à dire d'un mauvais caractère, des difficultés (des points négatifs, quoi) que ça vient du sang de la mère, du sang de son clan qui est connu pour avoir tel ou tel caractère... Et quand l'enfant est intelligent, beau, ..., on va dire que ça vient du sang de son père, du clan de son père... et vice-versa. On ne dira jamais que le sang vient de la mère directement car on renierait l'apport du père (l'enfant tient plus du père que de la mère en général, il aura donc plus de sang du père que de la mère...). On reconnaît un apport de la mère, qu'elle lui a transmis son sang mais on ne le dira que pendant certaines coutumes car dans la vie de tous les jours, on ne l'entend presque jamais. »¹

Les deux sangs des parents transmettent des caractéristiques (par exemple le tempérament) de leurs clans respectifs. Nous voyons donc que lorsque dans les discours cérémoniels, les orateurs disent que le sang vient de la mère ou des oncles utérins, c'est pour valoriser ces derniers ; cela ne signifie pas que les gens de Lifou pensent que le père ne transmet pas, lui aussi, son sang.

Le statut

Les enfants héritent de leur père le rang : fillettes et garçons sont du rang de leur père. Ils héritent aussi de son nom, de lignage et de clan, même si certains enfants peuvent aussi recevoir des noms du lignage maternel si le père le décide ainsi. Le statut d'un garçon ou d'une fille sera celui de ceux considérés comme ses parents : s'il a été adopté, il reçoit le statut de ses parents adoptifs. Les garçons reçoivent de leur père et de son lignage des terres, qu'il partagera avec ses frères et les autres membres du lignage paternel. Filles et garçons ont comme ancêtre tutélaire (*haze*) celui du lignage paternel et ils devront respecter les interdits liés à cet ancêtre (ne pas manger l'animal dans lequel il s'incarne par exemple).

Le statut des garçons dépend aussi du rang de naissance : l'aîné sera la tête de la fratrie, ce qui implique qu'il devra trancher dans les discussions au sein du lignage. Quant aux cadets, ils seront les bras travailleurs de la fratrie, et le benjamin sera, lui, considéré comme le *neköneqatr*, « l'enfant vieux », dont les désirs et la parole sont sacrés. Les parents n'ont pas le droit de le frapper, car il incarne les ancêtres, étant le dernier sorti du monde invisible des ancêtres. Ses frères et sœurs lui doivent aussi le « respect », car il est souvent le dépositaire de la parole du père avant sa mort.

¹ Entretien par mail avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, le 23-05-2011.

L'affiliation des enfants

Les enfants appartiennent au clan de leur père :

« L'enfant appartient à son père et ce dernier - ainsi que son clan - a tous les droits sur cette naissance. »¹

Cette affiliation est particulièrement visible dans les cas de divorce, car les enfants restent dans le clan paternel. Une femme s'exprime correctement si elle dit *« les enfants de mon mari »*, pour parler des enfants qu'ils ont conçus ensemble.

Une « essence » clanique ?

Issus de l'union entre deux clans patrilineaires, les enfants sont censés avoir des signes physiques et des caractéristiques psychologiques typiques des clans de leurs deux parents, mais aussi parfois de ceux de leurs grands-parents. Si chacun est censé avoir avant tout des caractéristiques du clan de son père, un tempérament bagarreur par exemple peut être attribué au clan d'une grand-mère. Un regard impressionnant pourra être interprété comme l'expression du *men*, de la puissance, du clan *« trenadro »*, propriétaires terriens de la mère, comme l'éloquence sera attribuée à celle d'un ancêtre dont la personne porte le nom, etc. Comme nous l'avons vu, les gens de Lifou appartiennent à trois types de clans et il y a en conséquence trois types de personnes². Les *trenadro ka ngazo*, littéralement les « terriens restés mauvais », ou traduit plus couramment sur Lifou, par « restés des diables », sont réputés être les descendants des premiers arrivants. Les *atresi*, dignitaires des chefferies, sont considérés comme « mi-hommes, mi-diables ». Ce sont des « terriens » (parmi les premiers arrivants) qui ont fait allégeance aux chefferies mais gardent, en tant que « terriens », des pouvoirs particuliers. Enfin, les *joxu* sont des « chefs », des guerriers : ils sont considérés comme les « maîtres des hommes », mais en tant que derniers arrivants, ils n'ont pas de pouvoirs sur la terre³.

Tout petits, les enfants incorporent des façons de faire, de regarder, de parler, de se tenir, de réagir, propres à leur clan paternel, mais aussi maternel :

« On dira, il a pris plus de sa mère, dans telle attitude. On ne dira pas qu'il est porteur de l'identité de sa mère, il porte l'identité de son clan [paternel], mais on dira qu'il est de là-bas. Tiens : « kola thiej », « thiej » ça veut dire s'exprimer, crier, quelque chose va

¹ Entretien par mail avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, le 23-05-2011.

² Herrenschmidt 2004.

³ Les groupes assujettis ont les caractéristiques du clan dans lequel ils sont intégrés. Parfois, cet état assujetti se traduit par des caractéristiques physiques. Par exemple, les groupes désignés comme le « garde manger » du chef sont censés être obèses.

se manifester, le côté identitaire de la maman. »¹

Ces caractéristiques identitaires sont vues comme un héritage des différents lignages auxquels on appartient. Cet héritage est considéré comme profondément ancré dans les personnes, car celles-ci sont la continuité de leurs ancêtres. L'appartenance clanique n'est pas conçue comme acquise : elle fait partie de l'« essence » des individus, transmise par le sang des lignages paternels et maternels. Chaque individu *est* d'un clan et *est* le fruit de l'union entre plusieurs clans. Même éduqués dans un contexte tout autre, les Lifous pensent que les caractéristiques de leur clan se manifesteront de toute manière².

Le nom

À chaque naissance, les gens de Lifou inscrivent à l'état civil le nom de leur lignage, un prénom drehu et un prénom français. Par exemple, Lapacas (nom de lignage), Ixoza (prénom du père), Jadis (prénom français). Le prénom *drehu* d'un enfant est en général choisi un peu avant sa naissance, par les grands-parents paternels, surtout pour le premier enfant d'un couple. Les parents leur demandent pour toutes les naissances de confirmer les choix du prénom, de donner des conseils sur ce choix et d'éclairer le sens que revêtent les noms et prénoms drehu. L'usage est qu'un couple donne à leur premier garçon et à leur première fille les prénoms des grands-parents paternels. Mais en fonction de l'affection portée à un aîné ou de stratégies claniques, le choix des prénoms peut varier. Le prénom français est soit celui du parent dont on porte le prénom *drehu*, soit celui d'une personne que l'on affectionne, soit pour les filles celui de la sage-femme qui les a mises au monde. Souvent, le nom de la seconde fille est issu du lignage d'origine de sa mère. La fillette est alors « donnée » symboliquement au frère de sa mère. C'est le plus souvent une adoption symbolique : elle ne vivra pas avec lui, mais lors des cérémonies, cet homme jouera le rôle de son père.

Après la naissance, les femmes de la tribu viennent faire un don de nourriture (une petite contribution en nourriture à la vie du couple) avec la femme du pasteur ou une personnalité religieuse. L'oncle utérin est prévenu, mais ne vient pas faire de dons. Il n'y a pas à Lifou de rites de naissance, comme ceux décrits par C. Salomon et M. Leenhardt sur la Grande Terre, où l'oncle maternel souffle sur le nouveau né, afin de lui transmettre le « souffle vital »³. Des médications traditionnelles sont données à l'enfant et à la mère.

¹ Entretien avec Wapoto Billy Wapoto, environ 50 ans, directeur de l'Alliance Scolaire, chef de clan, Nouméa, le 1/10/04.

² Un jeune homme dont la mère est lifoue et le père français venait pour la première fois sur l'île. Sa grand-mère maternelle a immédiatement vu en lui les caractéristiques de son clan.

³ Salomon 1998, p. 94.

1. 2/ L'apprentissage du vocabulaire de parenté

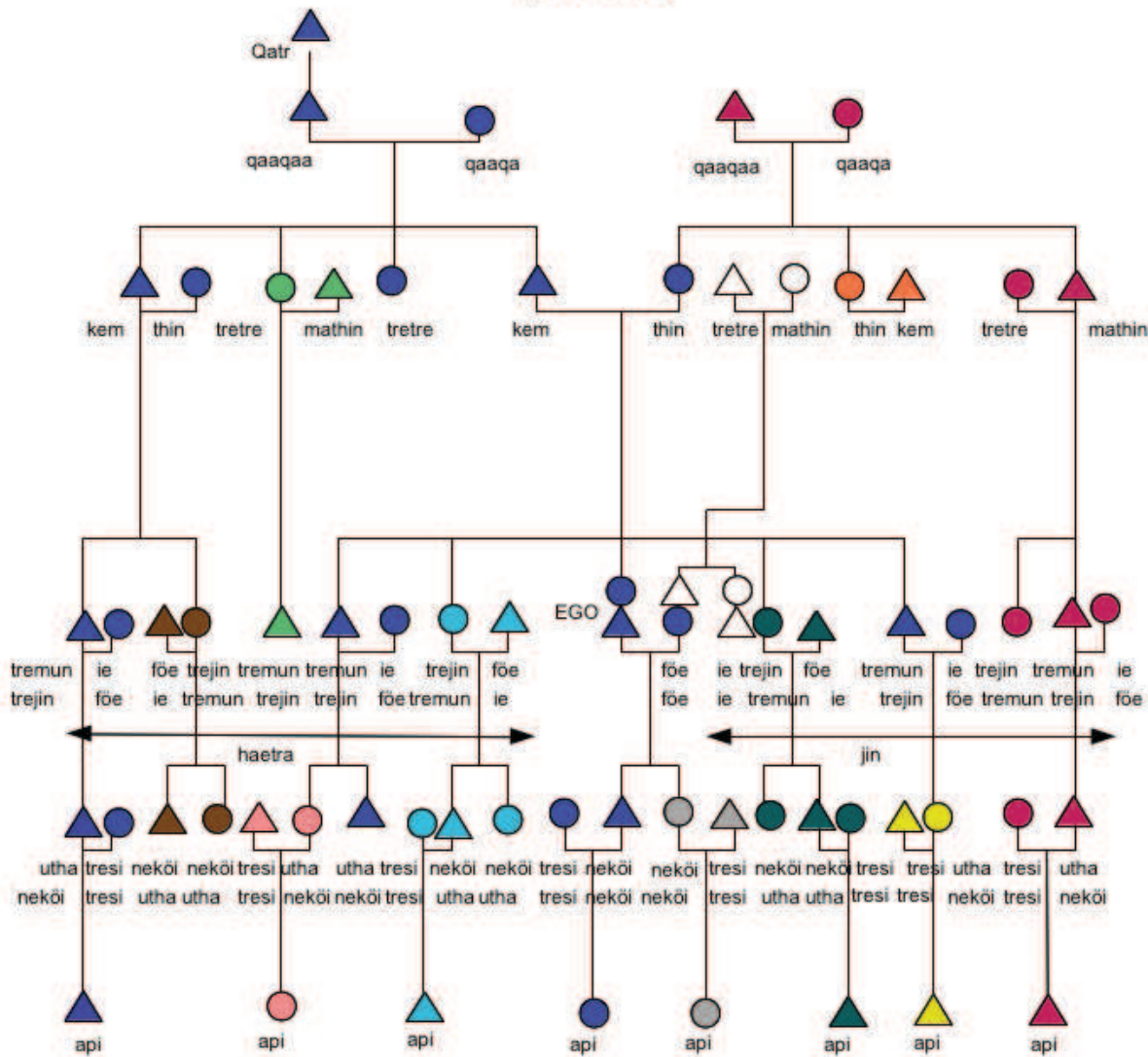
Élevés par leur mère mais aussi fréquemment par leur grand-mère et dans une moindre mesure par les autres femmes de la maisonnée, les jeunes enfants (désignés par le terme *medreng*) apprennent le langage notamment par de petits jeux verbaux (comptines, plaisanteries sur leurs erreurs de vocabulaire). J'ai rarement assisté à des démonstrations de sévérité envers eux, excepté dans deux situations : s'ils font du bruit lors d'un discours coutumier (si l'enfant ne cesse de faire du bruit, sa mère ou une femme le transportera immédiatement au loin). Et lorsqu'ils se trompent dans la façon d'appeler des membres de leur parenté : ils sont alors gentiment grondés et on leur fait répéter les bons termes d'adresse. L'apprentissage du vocabulaire de parenté et des règles qui sont liées à ces relations de parenté est l'apprentissage le plus important lors de cette période, bien qu'il continue toute la vie. Je relaterai cet apprentissage ici.

Il n'existe aucune étude globale complète sur le système de parenté lifou (que ce soit la terminologie, le système des attitudes ou encore les interdits matrimoniaux), bien que M. Leenhardt, J. Guiart, A. Paini et M. Lenormand fournissent quelques connaissances sur le sujet. Je propose de présenter ici la nomenclature de parenté ainsi que le système des normes attachées à chaque relation et d'en faire l'analyse¹.

Voyons dès à présent un schéma de parenté, avec les termes de référence.

¹ On trouvera en annexe un tableau avec tous les termes de parenté, les relations qu'ils désignent et les comportements souhaités (Annexes IV et V). Je mènerai l'analyse des préférences et des interdits matrimoniaux dans le chapitre VIII, partie II.

Termes de parenté (référence)



Légende

- Membres du lignage d'EGO
- Membres des utérins d'EGO

Autres couleurs : lignages alliés proches d'EGO

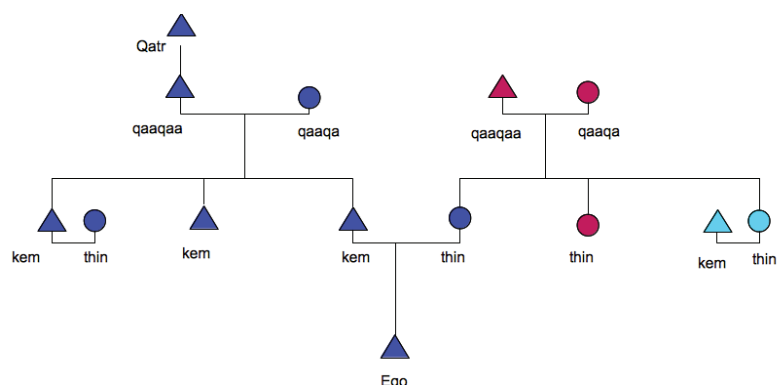
- Haetra : aînés d'EGO
- Jin : cadets d'EGO

Selon la classification de 1949 de G.P. Murdock, le système de terminologie de parenté lifou est de type hawaïen : Ego appelle tous ses cousins et cousines de la même manière que ses frères et sœurs¹. La bifurcation existant en G+1 (à la génération des parents d'Ego) et en G-1 (à la génération des enfants d'Ego) fait tendre ce système de parenté vers un système Iroquois, comme cela est

¹ Murdock 1949. Sur la Grande Terre, le système de parenté est de type iroquois : Ego appelle ses cousins parallèles comme ses frères et sœurs et ses cousins croisés d'un terme spécifique.

fréquemment le cas en Polynésie de l'Ouest¹.

Les parents, thin (mères) et kem (pères)



Tout petit, l'enfant apprend à nommer avec un terme d'adresse les membres de sa famille nucléaire. Il appelle avec un terme d'adresse et un prénom toute personne de sa parenté en dehors de sa famille nucléaire.

Il ou elle va commencer par apprendre comment s'adresser d'abord aux membres qui vivent avec lui ou elle. Voyons l'unité d'habitation : l'enfant appelle sa mère et son père *nenë* et *kaka*. Les termes de références sont *thin* et *kem*.

Il apprend à ajouter les possessifs « *ng* » ou « *i eni* », qui insistent sur le caractère affectueux de la relation, surtout en public. L'enfant appelle les frères et les cousins parallèles de son père *kaka* et leurs épouses *nenë*, pour marquer la relation de couple. Dans sa vie quotidienne, il fréquentera d'abord les cousins parallèles de sexe masculin de son père, qui sont des membres du lignage/clan : les hommes de la génération de son père et du même clan sont ses *kem*, ses « pères »². Du côté de sa mère, il appelle les sœurs et les cousines parallèles de sa mère *nënë* (et leur époux *kaka* pour marquer la relation de couple). Ces « mamans » ne vivent pas dans le même clan que l'enfant, étant donné que les sœurs et cousines de la mère ont été mariées dans différents patrilignages. Dès que l'on sort de la famille nucléaire, les enfants se doivent d'ajouter au terme d'adresse : « *i* + le prénom ou le surnom de la personne ».

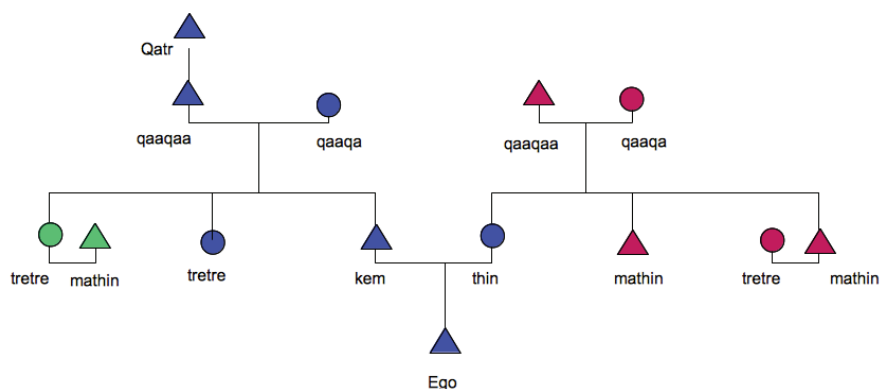
Avec leurs « pères », et en particulier leur « vrai père » (*nyipi kem*), les enfants entretiennent une relation assez distante, d'obéissance. Le sens de l'autorité ne changera jamais. Cela dit, filles et garçons pourront attendre de leurs « papas » qu'ils s'occupent d'eux, qu'ils les protègent. Une relation plus tendre, plus proche est autorisée avec les « mères ». En se mariant, les garçons vont

¹ Douaire-Marsaudon 1993, p. 525.

² Comme je l'ai noté en introduction, je note les termes de parenté français utilisés par les Lifous entre guillemets, et ceux en drehu en italique.

acquérir une autorité sur elles, bien qu'ils redouteront leur capacité de les maudire.

Les tantes paternelles, tretre, et les oncles maternels, mathin



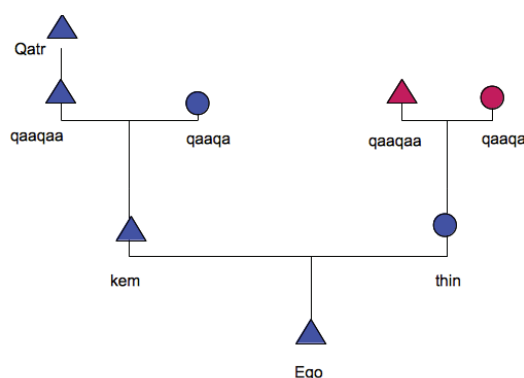
Dans la même génération que son père et sa mère, l'enfant apprend à appeler les sœurs et cousines de père *tretre* (en français « tantines ») : il ne les appelle pas « maman », *nenë*, car cela sous-entendrait qu'elles sont les épouses de son père, ce qui constituerait un inceste. Du côté de la mère, Ego appelle les frères et cousins de sa mère *hmihmi*. Les époux des tantes paternelles sont des *hmihmi* et les épouses des oncles maternels sont des *treetre*. Les termes de référence sont *tretre* et *mathin*.

Cela dit, seules les sœurs et cousines nées dans le clan du père et les frères et cousins nés dans le clan de la mère sont considérés comme les véritables *treetre* et *mathin*. Les Lifous ont tendance à utiliser majoritairement les termes « tontons » et « tantines » avec leurs oncles et tantes qui ne sont ni des « mamans » ou des « papas », ni les frères et cousins de leur mère, ni les sœurs et cousines de leur père.

L'enfant voit les sœurs et cousines de père (*treetre*) mariées quand elles reviennent visiter leurs frères. Généralement, elles chérissent les enfants de leurs frères, mais sont plus autoritaires que les *nenë* (sœurs de mères), surtout si la tante paternelle est l'aînée du père de l'enfant. La relation entre eux est de plaisanterie, possiblement à caractère sexuel. Les enfants voient aussi leurs oncles maternels, *hmihmi* en d'assez rares occasions, quand leurs mères les emmènent avec elles dans leur famille d'origine, ou quand ces derniers viennent visiter leurs sœurs. Les oncles utérins adorent positivement les enfants de leurs sœurs, jouent avec eux, les portent dans leurs bras, sont très fiers d'eux. Ils ne sont pas autoritaires avec eux comme ils le sont avec leurs enfants ou les enfants de leur propre clan. L'enfant a dans la plupart des familles un oncle maternel (*mathin*) désigné pour lui, lequel est le plus souvent l'aîné ou le cadet direct de sa mère. C'est cet homme qui sera chargé de remplir le rôle important d'oncle utérin dans les cérémonies coutumières qui

jalonnent la vie du garçon (comme nous le verrons). Si l'enfant n'a pas d'oncle utérin, *mathin*, attiré, des discussions auront lieu pour savoir qui prendra ce rôle au moment des cérémonies. La relation entre l'enfant et son oncle utérin est dite « sacrée », *mitröt*, et de respect réciproque. Contrarier son oncle utérin peut entraîner le fait que ce dernier n'assure plus le flux de vie nécessaire à sa santé et au succès de ses entreprises. L'enfant doit respecter des interdits suivants : ne pas cueillir des boutures et des fruits, ne pas prendre des animaux appartenant à ses oncles utérins, sous peine de faire mourir les plantes et le cheptel¹. Par contre, on lui demandera de « casser les bourgeons » pour participer à la croissance des arbres. La mère de l'enfant (fille ou garçon) et les membres du clan utérin lui feront comprendre dès son premier âge que dans le clan de la mère, l'enfant est chez lui, doit se sentir à l'aise, tant il est aimé comme le prolongement de leur propre sang.

Les grands-pères, qaaqaa, et les grand-mères, qaaqa



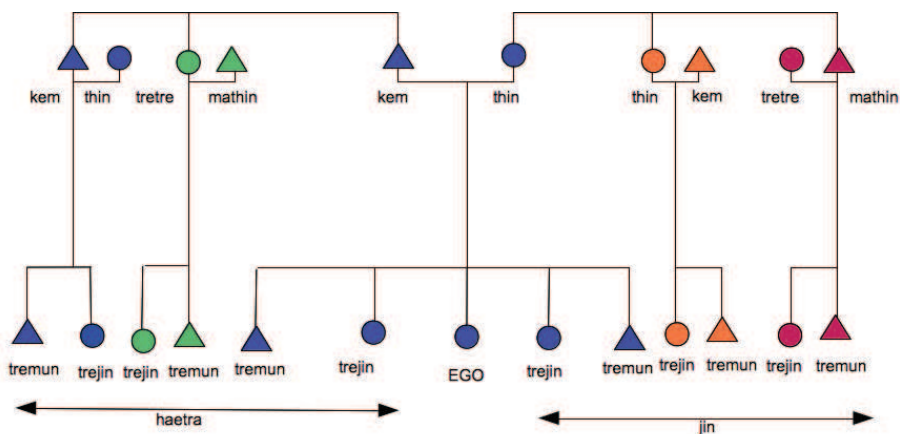
Fréquemment, les grands-parents habitent avec leur fils aîné et sa famille dans le *hnalapa* (unité d'habitation). Le petit enfant apprend à les désigner par le terme « *qaaqaa* » (grand-père) et « *qaaqa* » (grand-mère). Les grands-parents ont une relation privilégiée à leurs petits-enfants. Ils leur demandent de menus services, comme apporter de l'eau, du thé, du tabac, plaisantent avec eux, leur apprennent des injures et des histoires drôles. Il est fréquent qu'ils soient très tendres. En devenant plus grands, les petits-enfants doivent veiller à ne pas froisser les vieilles personnes, et d'autant plus leurs grands-parents : on dit d'eux que s'ils ont le ventre noué de colère ou de tristesse, ils maudissent leur progéniture. S'ils sont heureux au contraire, la bénédiction (*manathith*) va accompagner les jeunes gens leur vie durant. Au travers de contes, les *ifejicate*, les grands-parents donnent des leçons et des conseils moraux sur la manière de respecter les relations de parenté.

Les grands-pères et grand-mères jouent aussi un grand rôle dans la distribution de savoirs à

¹ Les personnes que j'ai interrogées à ce sujet ne savaient pas le pourquoi de ces interdits. Selon elles, il devait y avoir un rapport avec le fait que le neveu utérin est lui-même le prolongement de la vie de ce clan.

leurs petits-enfants. Les savoirs médicaux et historiques (au travers de mythe d'origine des clans, *qan*) sont distribués par les anciens selon leur bon vouloir, s'ils considèrent leurs enfants et petits-enfants dignes de recevoir ce savoir ou parfois aussi doués pour cela (surtout en ce qui concerne les savoirs médicaux et magiques).

Les germains



Dans la maisonnée, les enfants vivent généralement avec ceux que les Français nomment ses frères et sœurs et ses cousins germains du côté paternel. L'enfant appelle ses aîné-e-s *mama* et ses cadet-te-s *jin*. En référence, le premier né sera nommé *haetra* ou *tixe*. Ego considère les enfants des frères et sœurs aînés de ses parents comme ses aînés, quel que soit leur âge respectif. Chaque enfant doit obéir à ses aîné-e-s, quel que soient leur sexe. Seule exception : dans la fratrie, le dernier-né, le *nekōneqatr*, littéralement « l'enfant vieux », est réputé être le plus proche du domaine des ancêtres et cela implique un respect particulier à son endroit. Même son père ne peut le frapper. Il est aussi l'enfant qui va recevoir le plus de savoirs de ces parents, avec lesquels il vit durant leurs vieux jours. Entre les frères et cousins d'un même clan, chaque Ego masculin est placé précisément entre un aîné et un cadet : le cadet doit travailler pour l'aîné, mais l'aîné lui aussi doit s'occuper du cadet, travailler pour lui en retour.

« Le cadet, il doit travailler pour le grand, mais le grand aussi doit travailler pour le petit. Mais le petit, on dit, il doit forcer plus. »¹

Les filles doivent elles aussi respecter la hiérarchie d'aînesse, mais étant donné qu'elles sont données en mariage à d'autres clans, elles ne vivent pas avec leurs frères et sœurs ; cette dimension est donc moins importante pour elles que pour leurs frères.

Tous les ans, les enfants assistent à l'offrande des prémisses (*hotr*), lors de laquelle chaque

¹ Entretien enregistré avec Lapan Jacques Lapacas, 27 ans et Naomi Lapacas, 25 ans, le 26-07-2006 à Jokin, Lifou.

homme cadet offre ses premières ignames à son aîné, qui lui même va donner ce lot, auquel s'ajoute le sien, à l'aîné de lignage. Ce lot va être donné ensuite à l'aîné de clan, puis à leurs intermédiaires avec le grand chef et enfin au grand chef (excepté pour les clans « terriens » qui n'apportent pas leur *hotr* à la grande chefferie).

La relation d'aînesse entre frères est le principe de base qui structure les relations dans les clans. L'allégeance à une chefferie est pensée comme une relation de cadet à son aîné. Comme partout en pays kanak, les chefs sont considérés comme des grands frères qui ont des droits sur leurs cadets mais qui ne doivent jamais prendre des décisions de façon autoritaire. Le principe d'aînesse reste présent aussi dans les relations entre frères et sœurs. Si la relation d'aînesse marque davantage la vie des Ego masculins, dans les discours coutumiers, un homme chef de clan doit toujours s'incliner devant ses sœurs aînées et écouter leurs conseils. Dès petite, une fille aînée recevra une éducation plus stricte, devra travailler davantage que ses sœurs cadettes, aller plus loin dans ses études. Ses parents auront aussi tendance à élargir pour elle le tronc commun d'informations sur les relations claniques appris à l'ensemble des frères et sœurs.

La façon de nommer la relation entre germains est aussi marquée par la distinction de sexe : chacun désignera les germains et cousins du même sexe que lui *trejin* et ceux du sexe opposé *tremun*. Lorsque quelqu'un désigne deux germains de sexe opposé, il dit qu'ils sont *xa* (« frère et sœur »). Entre germains de même sexe (*trejiin*), une grande liberté et complicité sont de mise dans le quotidien, bien que la relation d'aînesse doive toujours être respectée. Entre germains de sexe opposé (*tremun*), une forte relation d'affection est valorisée, avec un devoir de respect et d'évitement. Les enfants sont assez peu autorisés à se battre au sein de la maisonnée, et si un frère et une sœur se chamaillent, les parents leur rappelleront le devoir de respect entre *xa* (« frère et sœur ») ou de respect du principe d'aînesse.

Le jeune enfant commence donc à se conformer aux règles relationnelles, à en saisir les termes, le vocabulaire, les nuances. Dans sa vie familiale, il alterne des moments où il ou elle est dans le lignage paternel, avec de nombreux moments de réunions où il ou elle fréquentera davantage les membres alliés de sa parenté, comme lors des mariages, deuils, kermesses de village ou d'association, lors de préparations de telle fête religieuse ou sportive, de travaux pour la chefferie, ... Dès son plus jeune âge, l'enfant est emmené par sa mère dans les événements collectifs, dort dans ses bras lors des discours coutumiers, se blottit la nuit près du feu pendant que ses parents travaillent par exemple dans un mariage ou part jouer avec les bandes d'enfants de son âge. Lorsqu'il retrouve les membres de sa famille utérine ou des familles alliées, il reçoit fréquemment des marques d'affection et sa présence est source de joie.

1.3/ Adoptions et ancrage social

À première vue, les petits enfants sont fréquemment choyés, entourés de nombreux parents. Cependant, cela se complique parfois pour des enfants adoptés.

I. Leblic a réalisé une étude sur les formes de l'adoption à Ponérihouen, en aire paicî¹. Dans cette aire, un quart des enfants ont fait l'objet d'un transfert. Parmi ces enfants, plus de la moitié sont nés de mère célibataire. Les adoptions sont motivées par plusieurs raisons : elles peuvent servir à régler une dette, à signer une réconciliation entre des clans, remercier un service rendu, rappeler une ancienne alliance. Un couple stérile peut demander d'adopter, des garçons pour leur descendance, des filles pour avoir des alliés. Si un couple n'a des enfants que d'un sexe, il en adoptera de l'autre. Enfin, une fille peut être donnée dans des clans où l'on a pris une épouse, si l'on n'en a pas rendue une (le mariage avec la cousine croisée matrilatérale étant le mariage préférentiel dans cette aire).

À Ponérihouen, le transfert se réalise par une cérémonie qui installe l'enfant dans son nouveau lignage. 80% des enfants de mères célibataires sont adoptés, l'immense majorité dans la famille de la mère (par un frère ou le père de la mère célibataire). Parmi les enfants issus d'un couple, un tiers sont adoptés dans le lignage du père et deux tiers dans d'autres lignages : dans celui des oncles maternels du père, dans des lignages alliés, dans le lignage de la mère. Qu'en est-il à Lifou ?

Les enfants nés hors mariage et non « réservés »

À Lifou, beaucoup de femmes ont des enfants avant le mariage. Si le géniteur ne vient pas « réserver » l'enfant (reconnaître la paternité par un don, l'enfant appartenant alors au lignage paternel), ces derniers peuvent être adoptés par un couple marié, afin d'avoir une assise sociale (un clan paternel et un clan maternel) ; même si c'est la mère qui les élève. Comme c'est le cas à Ponérihouen, actuellement, la plupart des adoptions le sont dans le lignage des mères célibataires.

Mais ce n'est pas toujours simple pour les enfants adoptés, surtout pour ceux issus d'aventures préconjugales ou dont les parents sont décédés ou malades. En effet, si le géniteur ne vient pas « réserver » l'enfant, un enfant issu de mère célibataire sera donné, symboliquement ou réellement, à un homme et son épouse. Ceux-ci seront généralement l'un des frères ou le père de la « fille mère », pour utiliser les termes employés à Lifou. Les enfants issus de ces aventures ne sont

¹ Leblic 2004.

que rarement donnés à un couple qui n'a pas d'enfants (ou pas de garçon)¹. Le plus souvent, l'enfant sera élevé par sa mère dans la famille de celle-ci, jusqu'à ce qu'elle se marie. Non seulement la femme ne peut amener dans son futur ménage cet enfant portant l'identité sociale de ses frères, mais en plus cet enfant souffrira d'un manque d'affiliation. En effet, donné aux frères de sa mère, il n'a dès lors plus vraiment d'oncles utérins. Ceux considérés comme ses oncles utérins seront ceux de son père adoptif. Ces derniers ne verront dans cet enfant qu'un prolongement lointain de leur sang et se montreront moins prompts à honorer cette relation. Ne pas avoir clairement un clan maternel et un clan paternel, « *c'est comme ne pas avoir deux jambes* », m'a-t-on dit parfois. Quand l'adoption n'est pas souhaitée par les parents qui reçoivent l'enfant, ou qu'elle est mal officialisée, les enfants adoptifs peuvent dans le pire des cas être baladés de familles en familles, au gré de qui veut bien s'en charger.

Les autres formes d'adoption

Trois autres situations d'adoption, *nyi kukun* (« élever comme son enfant »), souvent mieux vécues, sont à noter. Des enfants peuvent être donnés à l'aîné ou au cadet du père, ou à une famille alliée dépourvue d'enfants et qui en a fait la demande. Ils deviennent alors officiellement ses parents (quoique l'enfant sache toujours qui sont ses parents biologiques, avec qui il garde en général une forte relation affective). Remarquons que c'est le père du nourrisson qui a autorité en la matière : c'est lui qui décide si l'enfant va être donné et à qui, en accord ou non avec la mère de l'enfant, son épouse.

Le second cas déjà évoqué, de loin le plus fréquent à Lifou, est l'adoption de la seconde fille d'un couple par un frère de la mère, bien qu'elle reste habiter généralement chez ses géniteurs. La seconde fille porte en effet presque toujours un nom issu du clan maternel et dans toutes les occasions coutumières, ses géniteurs et éducateurs « se mettront derrière ». Le couple à qui elle a été donnée symboliquement joue alors la fonction de parents.

Le troisième cas que les Lifous désignent comme une forme d'adoption consiste à donner pour un certain temps un enfant. Par exemple, une vieille femme m'a dit avoir été « donnée » à des tantes paternelles de Maré, chez qui elle a passé plusieurs années, afin de rappeler d'anciennes alliances et pour la mettre à l'abri des attaques de sorcellerie dont le père se pensait victime. Autre exemple, une femme m'a dit avoir été « donnée » d'abord au couple du cadet de son père, par marque d'affection de l'aîné à son cadet, puis à sa grand-mère paternelle, dont elle porte le nom, afin d'être celle qui « roule ses cigarettes », c'est-à-dire une présence qui lui rend de menus services.

¹ Je n'ai pas fait de statistique sur les types d'adoption.

Cette femme peut se revendiquer de cette triple filiation. Elle est chérie et bien établie dans son clan. Ces dons ponctuels d'enfants sont racontés comme des moments où peuvent se tisser de très forts liens d'affection, mais aussi où l'on a pu être maltraités, exploités par des membres des familles accueillantes.

1.4/ La fin de la vie d'enfant (*nekōnatr*)

Les enfants sont des *nekōnatr* jusqu'aux premiers signes de la puberté, aux environ de dix ans. En grandissant, ils reçoivent plus fréquemment des corrections quand ils désobéissent : « astiquer » (frapper) un petit enfant avec des feuilles de cocotier, peut devenir dans certaines familles un « astiquage » à la baguette, voire à la ceinture. Ils doivent apprendre à *dreng* leurs aînés, c'est-à-dire à les écouter, dans le sens aussi de leur obéir. Tant qu'ils sont des enfants (*nekōnatr*), frères et sœurs peuvent encore jouer ensemble. Cependant, les petites filles sont déjà réquisitionnées pour aider leur mère dans des menus travaux domestiques, ainsi que pour aider leurs parents aux champs, alors que les petits garçons sont assez peu sollicités pour les travaux domestiques. Vers huit ou neuf ans, les parents commencent à apprendre des rudiments de l'histoire familiale à leurs enfants. Ils les emmènent voir des lieux où résident leurs ancêtres. Une vieille femme me disait que son père l'emmenait à une grotte où un « diable » très connu et redouté, un *haze*, réside :

*« Il me dit : « N'aie pas peur, ce diable, c'est ton grand-père ». On va là-bas, et il me fait manger des plantes pour me dire qu'il ne faut pas avoir peur, qu'on est chez nous. »*¹

Aujourd'hui encore, aller voir les lieux de son clan reste une étape importante : le père d'une fillette de dix ans m'expliquait qu'il commençait depuis l'an passé à l'emmener sur les lieux de leur clan et à lui expliquer des choses, car elle commençait à savoir « tenir sa langue ». En effet, les histoires des clans associées aux lieux tabous ne doivent pas être racontées à tout le monde : elles restent en cercle restreint et l'on attend que l'enfant puisse le comprendre avant de commencer à les lui raconter.

En résumé, un enfant est considéré comme le précieux fruit de l'alliance de deux clans principaux qui joueront chacun dans sa vie un rôle important. Sa santé, sa puissance vitale, ainsi que l'harmonie qu'il connaîtra dans son clan sont assurées par le respect des relations aux utérins, de la relation d'aînesse entre germains, de la relation de sexe opposé entre frère et sœur, enfin par le respect des générations ascendantes. Filles et garçons sont pleinement considérés comme des membres du clan paternel.

¹ Entretien avec Hnēmēneqatr Lapacas, 65 ans, traduit par Ziliwa Leguy, le 22-08-2004, à Jokin, Lifou.

L'éthique principale qui leur est apprise est le respect des relations de parenté. Ainsi, Wallysaun Wahetra, institutrice, dit que l'on apprend dès l'enfance à « *faire passer les autres avant soi* », à ne jamais refuser quand un membre de sa parenté demande quelque chose, à considérer comme primordial d'honorer les termes des relations de parenté¹. Billy Wapoto, directeur de l'Alliance Scolaire, affirme quant à lui que l'existence de chacun s'expérimente avant tout dans le rapport à autrui : « *j'existe parce que tu es, je suis parce que tu existes* »². Ces deux intellectuels lifous proposent de réinterpréter le concept de « personne relationnelle » de M. Leenhardt dans un sens nouveau. Quand M. Leenhardt affirme que les « Canaques » n'ont pas conscience de leur individualité car ils se conçoivent comme des parties de relations de parenté, W. Tetuanui et B. Wapoto affirment que chacun, ayant conscience de son individualité, voit le fait d'honorer les relations de parenté comme quelque chose de primordial, de fondateur de la valeur d'une personne. Cette valeur est transmise dès l'apprentissage de la langue : toute personne alliée d'une manière ou d'une autre est associée à une relation de parenté, que l'on nomme, et qui dicte un code minimum de comportement³.

Il est très important de comprendre que l'identité clanique des individus des deux sexes est pensée comme transcendante, comme constituante de l'essence même des individus puisque venant des ancêtres. Même si les femmes vont être données à d'autres clans en mariage et donc changer d'identité sociale pour celle de leur mari, elles restent « dans leur chair » les membres du clan de leur père et le fruit de l'alliance des clans de leurs parents : leur caractère, les pouvoirs qu'elles peuvent avoir, sont toujours issus des ancêtres tutélaires de leurs parents. Jamais elles ne se sentent aussi bien, disent-elles, que lorsqu'elles sont sur les terres de leur père. Dans leur sang coule celui du lignage de leur père et celui de leurs oncles maternels.

L'identité clanique de chacun est donc conçue comme innée, comme quelque chose qui s'exprimera quoique l'on fasse. Chaque enfant apprend dès le plus jeune âge, qu'il est un précieux membre du clan et qu'il devra contribuer à sa puissance et à son prestige. Dans une société où existe une forte compétition entre les clans⁴, filles et garçons sont considérés comme les bourgeons d'un même arbre, mais aussi comme les « cartouches » d'un clan. Mais s'ils ne se marient pas, ils seront considérés comme des éléments quasiment inutiles pour le clan : comme nous le verrons par la suite, ils et elles ne peuvent contribuer réellement à la puissance d'un clan qu'à condition de devenir

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

² Entretien avec Wapoto Billy Wapoto, environ 50 ans, directeur de l'Alliance Scolaire, chef de clan, le 1-10-2004, à Nouméa.

³ Vu de France, nous pourrions dire que ce qui est le plus important pour les Lifous est leur famille, qu'ils accordent une grande valeur aux relations qui existent entre ses nombreux membres. Cela implique une vie sociale intense, les personnes apparentées étant très nombreuses. Quand des Kanaks viennent en France (ce qui est souvent le cas pour des études), ils souffrent bien souvent de solitude et du fait que les liens qu'ils nouent avec des Français ne suivent généralement aucune norme de parenté

⁴ Bensa 1995a, pp. 9-35.

des époux.

Ce n'est qu'à partir du moment où la personne a appris à honorer ses différentes relations de parenté, à connaître *sa place*, à faire preuve de respect et d'humilité, que ses parents et grands-parents vont commencer à lui apprendre les précieux savoirs claniques, en fonction de l'affection et de l'estime qu'ils ont pour l'enfant, mais aussi en fonction de ce à quoi il est destiné, et donc, de son sexe.

2/ LA SOCIALISATION SEXUÉE AU SEIN DE LA FAMILLE

Lors des entretiens que j'ai menés sur l'éducation sexuée des enfants, je demandais tout d'abord si, à Lifou, les parents éduquaient les filles et les garçons différemment. Les réponses ont été unanimes : les parents disaient ne pas faire de différence entre les enfants. Par contre, dès les premiers signes de la puberté, ils disaient éduquer filles et garçons de manière volontairement très différente, dans des espaces séparés. Quand je demandais pourquoi cette éducation différenciée et séparée, les premières réponses ont toujours été les suivantes : les garçons et les filles apprennent les travaux et des façons de se comporter différentes afin de tenir leur rôle une fois mariés ; ils sont séparés strictement, non seulement parce que les jeunes gens apprennent les travaux des hommes et ceux des femmes avec les membres adultes de leur sexe, mais surtout parce que le devoir d'évitement entre frère et sœur est fort et que les filles doivent arriver vierges au mariage (nous verrons que cette dernière norme est en train de changer). De « vieux » hommes me disaient que la séparation des sexes dans l'espace et la division sexuelle du travail et des attitudes sont un des garants de l'équilibre social.

Il est important de prendre la mesure de cette idéologie quant à l'éducation sexuée. À Lifou, il *faut* éduquer les garçons et les filles différemment dès la puberté, pour en faire des époux exemplaires. L'identité sexuée est considérée avant tout comme acquise, comme le fruit d'une éducation, même si par ailleurs les parents n'éduquent jamais un enfant mâle comme une fille et vice versa. En effet, nous verrons que ce discours sur la nécessité d'éduquer différemment les jeunes gens pour en faire des femmes (*föe*) et des hommes (*thupëtresij*), dans des espaces séparés, se double de représentations sur les substances féminines et masculines et sur leurs corps rendant cette séparation sans appel.

Je distingue, dans cette étude, l'éducation, acte volontaire d'apprendre et de transmettre un certain nombre d'éléments aux jeunes gens, et la socialisation. La socialisation est couramment comprise en sociologie comme le fait que les individus incorporent des manières de faire, de voir, de sentir, par bien d'autres moyens que par des actes éducatifs volontaires. De même, entre le discours sur l'éducation, et la pratique de celle-ci, il y a toujours un écart. Par exemple, dans le discours lifou concernant la « petite » enfance, il est souvent dit qu'on ne fait pas de différence entre garçons et filles. Nous allons voir que dans les pratiques éducatives effectives, ces différences existent bel et bien.

2.1/ Les premières distinctions de sexe durant la vie des enfants (*nekōnatr*)

Le rituel masculin de coupe des cheveux

Avant l'âge de trois ou quatre ans, petites filles et petits garçons sont peu différenciés, du moins dans leur habillement (quoiqu'il y ait un usage de plus en plus fréquent d'habits et de jouets européens attribués à l'un ou l'autre sexe). Comme nous l'avons vu, il est rare d'utiliser d'autres termes que *nekōnatr* pour les désigner. Ce n'est que vers quatre ans que les cheveux des petits garçons sont coupés, introduisant une distinction physique nette permettant d'identifier du premier coup d'œil si l'enfant est un *nekō trahmany* (enfant garçon) ou une *nekō jajiny* (enfant fille). Ce premier rituel, de différenciation, a pour fonction officielle d'inscrire le garçonnet dans son clan masculin : c'est souvent l'un des ses « pères » (frère de père), par exemple celui dont il porte le nom, qui coupe ses cheveux. Les discours échangés lors de ce petit rituel familial porteront sur la place que le garçon occupe dans son clan. C'est à partir de cette période que l'on ajoute parfois au terme *nekōn* (enfant) plus volontiers les termes cités ci-dessus, *trahmany*, traduit par « homme » ou « mâle », et « *jajiny* » par « jeune fille » ou « fille ».

Une attention différente selon le sexe d'appartenance

Au-delà de cette première distinction, peut-on dire que les enfants de l'un et l'autre sexe reçoivent la même éducation jusqu'aux premiers signes de la puberté ? En réalité, les soins apportés dès sa naissance à un enfant dépendent du destin social que celui-ci aura, en fonction de son sexe, de son rang d'aînesse et de son statut d'adoption. Les garçons bénéficient généralement de plus d'attention. Les filles sont éduquées à baisser la tête en passant devant leurs frères, par respect pour les hommes de la famille. Les fils aînés, s'ils doivent apprendre plus de choses que leurs frères cadets, sont particulièrement choyés par leurs parents et par leur clan. Les filles aînées sont, quant à elles, davantage sollicitées pour seconder leur mère et pour être un exemple pour les cadet-te-s.

L'attention et l'affection accrue envers les garçons dépendent cependant des familles. Dans certaines familles, filles et garçons sont également choyés et les garçons sont eux aussi sollicités pour les menus travaux de la maison. Dans d'autres familles, les filles sont considérées comme les servantes de leurs frères. L'attention et l'éducation reçue dépendent aussi des conditions dans lesquelles les enfants naissent. Par exemple, une femme mariée depuis peu dans un clan accordait une attention bien supérieure à son second enfant, un garçon, délaissant quelque peu sa fille, l'aînée. Elle avait été contrainte de se marier à l'homme dont elle attendait un bébé. La naissance de sa fille ne lui avait pas donné dans son nouveau clan le statut de bon parti. La naissance du garçon lui a

donné un statut stabilisé dans son nouveau clan : cet enfant était en conséquence bien plus choyé.

Emma Hadfield décrit en 1920 les réactions de la famille d'un père suite à l'annonce du sexe du nouveau-né :

« Parfois, la nouvelle était accueillie par un silence maussade voire glacial, si le cri révélait que c'était une fille qui était née : mais un cri différent était reçu avec la joie et la satisfaction la plus grande, s'il était proclamé que la naissance était celle d'un petit homme, et d'un autre potentiel guerrier pour augmenter le groupe des combattants [ma traduction, nda]. »¹

Aujourd'hui, même si la naissance des filles n'est pas considérée comme une malédiction ou une mauvaise nouvelle, il reste essentiel que la famille compte de nombreux garçons. Du point de vue global, un clan *hatr* (*hatr* signifie « vert », comme une plante en bonne santé), est un clan qui a de nombreux enfants des deux sexes, les garçons renforçant les effectifs du clan et les filles multipliant les alliances du clan. Cependant, la naissance de filles ne sera réellement appréciée que s'il y a déjà des garçons dans la famille.

2.2/ Des filles « naturelles » et des garçons « fabriqués » ?

Un détour par la Grande Terre

Dans son étude sur le genre et la personne au Centre Nord de la Grande Terre, C. Salomon affirme :

« L'identité de l'enfant qui est à la fois biologique et sociale n'est pas donnée d'emblée. Le moment de la conception marque le point de départ d'un processus de construction qui se constitue différemment selon que cet enfant est fille ou garçon et ne s'achève qu'au moment où il est socialement devenu un homme ou une femme. (...). Si les femmes et les hommes sont perçus comme des personnes (*kämö* en a'jië, *âboro* en paicî) à part entière, ces personnes ne sont pas pour autant des êtres égaux en droit, de même qualité, dira-t-on par référence à ce qui distingue, dans ces sociétés fortement hiérarchisées, les gens du commun de ceux de rang élevé. »²

Dans cet article, elle s'intéresse particulièrement aux conceptions biologiques concernant la personne sexuée, mais peu à l'éducation proprement dite, même si elle pointe l'importance, dans l'idéologie locale, du processus de construction des identités sociales. Cependant, selon elle,

¹ Hadfield 1920, p. 117 : « Sometimes the news was received in sullen, frigid silence, for the nature of the cry had told them that a girl child was born to them : but a different cry was received with the utmost satisfaction and joy, for it proclaimed the birth of a man child, and another possible warrior to augment their fighting staff. »

² Salomon 1998, p. 93.

l'identité féminine est davantage inscrite dans le corps des femmes, du fait de leur sang menstruel, qui est considéré comme polluant et dangereux pour les hommes, et de leur capacité à enfanter. Les Kanaks, selon C. Salomon, considèrent que l'identité féminine est, au moins en partie, enracinée dans le corps, donc dans la nature. La maternité est perçue comme l'essence même de l'identité féminine. Pour ce qui est de l'identité masculine, comme cela est courant en Mélanésie, C. Salomon affirme qu'il faut « fabriquer » des garçons. En témoignent les rites que les garçons subissaient dans les générations précédentes : première coupe de cheveux, subincision, puis rite d'initiation dans la case des hommes¹.

Être une fille ou un garçon, un devoir ?

Qu'en est-il à Lifou ? Lors de mon premier terrain en 2003, j'ai mené une enquête comparative avec les données de C. Salomon sur les conceptions sexuées de la personne. On trouve à Lifou des conceptions proches : le sexe des femmes est polluant, le contact avec des femmes risque d'affaiblir les hommes et leur destin est la maternité. Ces représentations du corps inscrivent de manière stricte l'appartenance à l'un ou l'autre sexe. Il n'y a pas de phénomène transgenre à Lifou.

Cependant, les Lifous affirment que dès la puberté, il faut apprendre aussi bien aux filles qu'aux garçons à devenir des personnes capables de tenir leurs rôles une fois mariés. Cette éducation a, selon leur dire, un objectif essentiel : le mariage. Cependant, l'éducation différenciée par le sexe n'est considérée comme nécessaire qu'à partir des premiers signes de puberté. Durant la puberté, ils acquièrent le statut de « filles » (*jajiny*) et de « garçons » (*trahmany*), et ce, jusqu'à leur mariage. L'éducation sexuée qui leur est alors donnée a pour objectif explicite d'apprendre aux filles et aux garçons à tenir leur rôle futur dans leur couple et dans leurs clans, leur devoir (*qa*, traduit par « tâche, fonction, devoir, rôle »). Ces rôles sont explicitement hiérarchisés, comme nous le verrons par la suite. Il m'a semblé important d'éclairer le fait qu'aujourd'hui à Lifou, l'identité féminine et masculine sont toutes deux pensées comme des identités « fabriquées » depuis la puberté jusqu'au mariage.

La séparation des tâches et des espaces

Voyons quels sont les principes qui organisent l'éducation des garçons et des filles.

Dès le début de la puberté, il faut séparer les espaces dans lesquels évoluent filles et garçons et les « frères » et « sœurs » (frères et sœurs et cousin-e-s à tous les degrés) doivent éviter tout

¹ La plupart de ces rites ont disparu, mais on en trouve encore des traces ou des substituts, comme les rites de départ pour l'armée française.

contact trop proche : manger dans la même assiette, dormir seuls dans une même case, mettre les mêmes habits, se toucher.

L'éducation des filles avec les « mamans », par leur mise à contribution dans les travaux de la maison, vise à leur apprendre les travaux de la parfaite épouse : s'occuper des enfants, des personnes malades ou impotentes, faire à manger, laver le linge, faire la vaisselle et le ménage, faire le thé pour les gens de passage, servir et débarrasser, apprendre la couture, aller aux champs désherber et « débrousser », ... Du point de vue du caractère, être travailleuse, humble, discrète, docile et pudique sont des qualités nécessaires à un mariage, tout comme être accueillante, chaleureuse avec les visiteurs, sociable, afin d'être prête à seconder son époux dans toutes les occasions coutumières.

L'éducation des garçons porte bien moins sur les devoirs qu'il aura envers son épouse et sa progéniture. En effet, ce sont les devoirs envers son clan qui y sont mis en valeur. L'éducation du garçon repose d'abord sur l'apprentissage de son rôle, de sa place dans son propre clan, dans sa génération de garçons et dans les liens que son lignage et son clan entretiennent avec d'autres lignages et clans. Un garçon apprend par des jeux, avec ses « frères » et amis, à chasser, pêcher et à se battre. En compagnie des hommes mariés de son clan, il apprend la construction des cases et des abris et le travail des hommes dans les champs (abattre des arbres, les brûler, labourer et déterrer les ignames). Ses « pères » lui expliquent quelques histoires et principes claniques pendant cette période. Un comportement intrépide, voire violent, accompagné d'une parfaite soumission à leurs pères et aînés, est attendu des jeunes hommes. À plusieurs reprises, certains m'ont montré les traces des coups qu'ils avaient reçus de leurs « pères » : les désobéissances doivent être durement punies, par des bastonnades. Supporter la souffrance physique est important pour les jeunes hommes. Être travailleur pour le clan leur est aussi demandé, bien que leur temps de loisir soit plus important que celui des filles de leur âge : ils ont le droit de se déplacer librement, ce qui leur donne l'occasion d'aller dans les champs « taper la guitare », de boire, d'avoir des aventures en bandes d'amis, loin de la surveillance des « pères », « tontons » et grands-parents.

2.3/ L'évitement et la différenciation des tâches

L'évitement

Comme nous l'avons vu, aux premiers signes de la puberté, les germains de sexe opposé doivent s'éviter soigneusement : ne pas manger dans la même assiette, ne pas mettre les mêmes habits, ne pas dormir seuls dans le même endroit, mais aussi et surtout ne pas faire d'allusion sexuelle en présence soit d'un de leur germain de sexe opposé, soit en présence de deux germains de

sexe opposé. En effet, quelqu'un ne doit jamais prononcer de mots à caractère sexuel en présence de ses germains de sexe opposés, ses *tremun*, mais cela va plus loin : si dans une assemblée, il y a deux personnes en relation de *tremun*, de *xa*, toute l'assemblée doit bannir les mots à caractère sexuel¹. En principe, les enfants le savent déjà, mais c'est à la puberté que le devoir d'éloignement avec leurs propres germains s'impose.

Cette distance va avec une grande affection entre germains de sexe opposé, où le respect réciproque, dit *metrötekeun*, est la norme. Les « frères » et « sœurs » se doivent assistance et aide mutuelle. Cela diffère d'une famille à l'autre : dans certaines familles, les « sœurs » doivent servir leurs « frères », s'abaisser devant eux, sans que ces derniers n'aient à se montrer très serviables avec elles. Dans d'autres, même si les « sœurs » en tant que femmes doivent s'abaisser, l'entraide est réellement réciproque : si une « sœur » dit qu'elle a froid, son « frère » va de suite couper du bois pour allumer un feu. Cette relation très forte existe particulièrement entre les germains et cousins au premier degré. Au sein de la relation de respect qui est la leur, un « frère » ou une « sœur », même en position d'aînesse, ne lève pas la main sur un germain de sexe opposé et ne lui donne pas d'ordre.

En conséquence, dès que cette obligation d'évitement entre en jeu, la sociabilité des jeunes gens devient en grande partie non mixte dans le village. En effet, les jeunes gens d'un village sont souvent des « frères/sœurs » les uns pour les autres.

L'apprentissage de tâches différenciées

Durant la vie des jeunes gens non mariés, les tâches se spécialisent réellement en fonction du sexe. Durant cette période, la fille apprend surtout les savoirs de sa mère et de sa grand-mère : les savoirs pratiques tels que la cuisine, le tressage, la garde des enfants, ainsi que l'usage des plantes pour les soins ; les savoirs claniques sur les liens existant entre les clans grâce aux histoires racontées par les grand-mères.

À partir de la puberté et jusqu'au mariage, les garçons apprennent les tâches des garçons : labourer les champs, « gratter les noix de coco » et en extraire le lait, chasser et pêcher, couper la viande et la cuire lors des cérémonies, couper du bois, construire les cases et les abris. Ils pratiquent, selon B. Wapotro, un « vagabondage éducationnel » en groupe de garçons, en classes d'âge, sous l'autorité des aînés². Ils arpentent le territoire, vont visiter les familles alliées et

¹ Les injures et les exclamations, en drehu comme en français, sont fréquemment à caractère sexuel : « *ai xa* » (inceste), « putain », deviennent en présence de germains de sexe opposé « *ai xat* » (hirondelle), « pu...rée », etc.

² Selon les villages, les classes d'âge regroupent des garçons ayant environ trois ans d'écart. Dans certaines tribus, les classes d'âges portent un nom qu'elles se sont choisies, et s'il advient que l'un des membres de cette classe d'âge fasse une bêtise, en général, c'est toute la classe d'âge qui est punie, par exemple de coups de trique.

travailler pour elles. Les « pères » et grands-pères commencent à leur raconter les récits mythiques et historiques des clans (*qan*) et les initient alors à leurs significations et à leurs usages, dans les discours publics. Les filles ne sont pas exclues de la connaissance de ces histoires, mais ne seront que très rarement initiées à leur signification politique et jamais à leur usage public.

Les anciens expliquent volontiers que cette séparation des sexes a pour objectif d'apprendre non seulement à assumer des tâches différentes dans la vie conjugale, mais aussi à respecter la hiérarchie qui veut que les femmes soient « dessous », *ipië*, les hommes.

Les rites pour les jeunes hommes et les jeunes femmes

Aujourd'hui, à Lifou, les premières règles des jeunes filles ne sont plus l'occasion d'un rite. Les vieilles femmes m'ont raconté que lorsqu'elles étaient jeunes, une mère ou une tante, voire une femme du village qui avait la fonction d'accoucheuse, les ont emmenées à la mer pour faire une « purge ». Cela consiste à avaler de l'eau de mer, dans laquelle on a pressé des plantes, ce qui donne un goût amer. Cette décoction est régurgitée. La femme âgée qui s'occupait de cela donnait quelques conseils sommaires à la jeune fille : ne plus « traîner » avec les garçons, car elle peut tomber enceinte, et ne pas se laver trop pendant ses règles, laisser le sang « pourri » sortir de son ventre¹. Le sang des règles, appelé *meci fõe* (la maladie des femmes), est perçu comme dangereux, surtout pour les hommes. Ce sang fait faner les ignames (fort symbole masculin). Les hommes doivent s'en écarter quand ils doivent partir à la pêche ou faire tout travail qui nécessite de la chance et de la force, le sang attirant les mauvais esprits. Ils doivent aussi s'écarter du sexe des femmes en général dans ces occasions. Le sang des règles peut servir à faire des « boucans », des mauvais sorts. Mais ce rituel n'avait pas grande importance, selon les vieilles femmes qui l'ont vécu. Aujourd'hui, on fait parfois allusion au fait que la jeune fille vient d'être menstruée, lors des purges annuelles, absorption d'eau de mer avec des décoctions de plantes, effectuées lors des grandes vacances.

Vers dix huit ans, les garçons effectuent le rite du rasage de la première barbe. Avant ce rite, les jeunes hommes peuvent être désignés par le terme *thöth* (jeune garçon), même s'ils sont plus couramment appelés *nekö trahmany* (enfant garçon). Les garçons aînés du village qui ont déjà rasé leur barbe mais ne sont pas mariés, demandent tout d'abord au garçon s'il n'a pas « joué avec les filles » (eu des relations sexuelles), s'il n'a pas bu ni fumé. Puis, ils rasent sa barbe. Un garçon qui

¹ Mes interlocutrices ne savaient pas pourquoi il est déconseillé aux jeunes femmes de se laver, notamment la tête, durant les règles. Les « vieilles » femmes disent qu'elles auront des problèmes si elles font cela. Par ailleurs, les « vieilles » déconseillent aux jeunes femmes de mettre des tampons, qui retiennent le « mauvais sang » à l'intérieur.

n'a pas encore coupé sa première barbe ne doit ni avoir de rapports sexuels, ni faire la fête ; ce qui n'est pas toujours respecté, sans que cela pose aujourd'hui de problèmes majeurs. Des interlocuteurs disent qu'il s'agit d'un rite hérité des temps où ils faisaient la guerre, où l'on disait que le jeune homme devait conserver son sperme, sous peine de perdre sa force, et ne pas manger de bougnat, sous peine que son corps devienne gras comme celui d'une femme. M. Lenormand traduit un discours fait par un vieil homme de Lifou sur l'éducation que recevaient les garçons, avant la christianisation :

« Il y a une chose importante et de grande valeur chez le garçon. Et les vieux mettent en garde les jeunes garçons et les exhortent à ne pas le rejeter trop tôt. Les vieux le leur recommandent en disant : « Fais attention à ta maturité, respecte ta jeunesse. » Ils distribuent de bon cœur des coups de bâtons, comme des parts de nourriture, à ceux qui ne gaspillent pas encore leur sperme. Les vieux disent aux jeunes encore sous interdit sexuel : « Glorifiez-nous les anciens, glorifiez vos chefs, glorifiez vos parents, ils sont votre honneur ! » Fort et bien portant est le garçon capable de rester pur. Il ne craint aucune chose et il aura une nombreuse descendance. Il a pris soin du bien sacré des vieux et de son chef. À l'inverse, aucun vieux ni aucune grande personne n'éprouvera de plaisir à bastonner le jeune qui aura outrepassé l'interdit sexuel. Le jeune en question restera contristé et honteux durant la période d'initiation. Pourquoi lui infliger une correction alors qu'il a gaspillé le précieux liquide ? Il lui pousse des boutons sur le visage et il a mal aux reins. Il ne gratte plus le coco, mange désormais du bougnat et se fatigue vite. Les vieux disent « il a mangé de la crotte ». Sa jeunesse est souillée. »¹

Cet extrait sur l'éducation « traditionnelle » montre la grande importance qui était accordée au sperme, réceptacle de la vigueur du jeune homme. À l'inverse du sang des menstruations, le sperme était une substance réputée contenir de la force. Mais aujourd'hui, personne ne m'a parlé d'une telle valeur accordée au sperme.

Le rite de rasage marque aujourd'hui le passage entre une vie chaste et une autre où le jeune homme aura des relations sexuelles. Pourquoi se raser la barbe ? Se raser la barbe, et souvent aussi couper ses cheveux, m'a été expliqué à deux reprises par le mythe de Samson : les cheveux et la barbe contiennent la puissance guerrière de l'homme². De plus, le rasage montre aux yeux de tous que le jeune homme n'est plus un garçon (*thöth*), mais un homme en capacité de se marier. Les hommes devront se raser et avoir les cheveux courts jusqu'à ce qu'ils soient considérés comme des « vieux ». Ils pourront alors faire repousser leur barbe. Nous retrouvons la symbolique voulant que

¹ Discours traduit in Lenormand et Sam 2002, p. 21.

² Dans la quatrième partie, nous verrons les évolutions de l'éducation sexuée des jeunes gens depuis la christianisation, et la constitution de tels rites synchrétiques.

ceux qui ont des cheveux ou de la barbe sont ceux qui ne se reproduisent pas. Personne cependant ne m'a dit que les cheveux et la barbe contiennent de la puissance (*men*), ou qu'il existe un lien entre les cheveux et le sperme.

Les caractères

À partir de la puberté, il est demandé aux filles et aux garçons d'avoir des caractères très différenciés. Excepté le devoir d'obéissance et de travail envers les mariés, les jeunes hommes jouissent d'une grande liberté et doivent s'affirmer. Les garçons mènent en effet jusqu'au mariage « la vie de jeunesse » au cours de laquelle il est toléré qu'ils fassent les "400 coups". Expérimenter des aventures en bandes de garçons, boire, se battre, est considéré avec une certaine bienveillance, tant que cela se fait en marge des « tribus ».

Une fille qui adopte le même comportement ou qui « traîne » avec les bandes de garçons, est fort mal vue. Alors que les garçons vagabondent, les filles ne doivent pas se déplacer sans raison : ce qui s'exprime par « *tro menu* » (aller fou) :

« Les jeunes filles, quand elles se lèvent, elles font le ménage, elles font tout à la maison, et ça y est, c'est l'heure de préparer le repas, pour les frères, pour les enfants, pour les hommes, l'aprèm', il y a toujours quelque chose à faire, aller aux champs (...), et le soir arrive, il faut faire chauffer l'eau, le repas... Elles ne sortent pas de chez elles, en tout cas beaucoup moins que les garçons. Mais c'est à cause des parents, c'est mal vu une fille qui se balade, qui sort tout le temps, la fille elle doit être là pour quand les hommes ils arrivent, elle doit être bien gardée. Les parents, ils sont sévères avec les jeunes filles, il ne faut pas qu'elles traînent, il faut qu'elles sachent tout faire à la maison. »¹

Une fille doit être humble, discrète, travailleuse, obéissante, serviable.

L'humilité est valorisée pour les jeunes gens des deux sexes, mais les parents attendent des filles qu'elles se montrent encore plus humbles que leurs frères. Il y a bien sûr des filles au tempérament dit masculin (bagarreuses, parlant fort, s'intéressant aux histoires de clans...) et des garçons au tempérament dit féminin (doux, aimant rester dans l'espace de la maison, peu enclins à s'occuper de la chasse, des histoires des clans, etc.). Ces caractères seront acceptés si ces personnes honorent par ailleurs leurs devoirs : se marier et être travailleurs. Globalement, une femme ayant un comportement généralement réservé aux hommes sera dite orgueilleuse, « *pi tru* » (« voulant être plus haut »), bien qu'elle puisse aussi être admirée par moment pour son courage. Un homme

¹ Entretien avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, environ 30 ans, institutrice, le 28-03-2003, à Tingeting, Lifou.

"féminin" sera mésestimé, son sang sera dit faible, même si un cadet au tempérament calme peut être apprécié pour sa douceur.

La différenciation des espaces, des attitudes et des tâches marque la vie entre la puberté et le mariage. Les filles apprennent des tâches au sein de la maisonnée, quand les garçons apprennent à faire les travaux requérant des techniques outillées ou armées, à prendre leur place dans les institutions politiques et à se battre. Même si les jeunes femmes ne peuvent mener ouvertement une « vie de jeunesse » comme leurs frères, elles ne sont pas cloîtrées, et ont aussi leur lot d'aventures en compagnie de leurs cousines. Cependant, elles ne bénéficient pas des apprentissages qui permettent le contrôle de la production agricole et la maîtrise des décisions politiques.

Il est cependant important de noter que les filles ne sont pas totalement exclues de l'apprentissage des savoirs claniques valorisés tels les mythes. Les filles de chef notamment peuvent apprendre de nombreuses histoires claniques : elles seront parfois les conseillères de leur époux et leurs parents peuvent considérer qu'elles seront les émissaires du clan dans la famille de leur mari¹.

« S'arranger » avec la parenté

Cette période est aussi celle où les jeunes gens apprennent à jouer avec les relations de parenté, à en expérimenter la souplesse. Il est en effet très pratique de favoriser un lien plutôt qu'un autre. Par exemple, une jeune femme peut, le temps d'une soirée, appeler un homme « tonton » (ce qui permet les blagues à caractère sexuelles), plutôt que « frère » (cousin), si ces deux liens existent, même si celui de « frère » est le plus direct. Des procédés tels que « tu es le cousin de tel tonton, donc tu es mon tonton » servent à ces occasions.

Ce jeu avec les relations de parenté repose sur la possibilité d'interprétations multiples et de valorisation différentielle de ces relations. Prenons un cas : dans une famille, la fille aînée a eu deux enfants, non issus d'un mariage. Suite au décès de leur mère, les deux enfants ont été adoptés par leur grand-mère maternelle. Dans la fratrie de la mère décédée, ce sont donc les enfants issus de l'aînée, mais aussi les petits derniers adoptés. L'un de ces enfants m'expliquait qu'il pouvait appeler sa mère adoptive « maman », mais aussi « grand-mère ». Ses nouveaux frères adoptifs sont aussi bien ses oncles utérins (les frères de sa mère), ses frères aînés (il est plus jeune qu'eux), en même temps que des cadets (ils sont les cadets de sa mère). Si une relation officielle est fréquemment mise en avant, il n'est pas impropre de rappeler les différents autres liens.

Ce jeu est d'ailleurs utilisé dans les relations claniques. Par exemple, un homme X pourra

¹ Nicolas 2010a.

parler à un autre homme Y d'une femme du clan X qui a été donnée au clan Y, afin que l'homme du clan Y assume une position d'oncle utérin. Celui-ci peut alors décider d'honorer cet aspect-ci de la relation, si cela lui convient (pour appuyer, par exemple, le projet de développement de celui qu'il appelle alors « son neveu »). Après avoir honoré la relation principale, quelqu'un peut faire valoir dans sa façon de parler, ou par ses dons, les autres aspects de la relation. L'humour et la tendresse font passer ce qui peut paraître parfois un écart. Ce jeu peut aussi être pris pour une reconnaissance des multiples liens que l'on a, ce qui tend à renforcer la relation.

Mais l'affaire demeure délicate. Il ne s'agit pas d'appeler un membre proche de sa parenté d'un terme de parenté impropre, et de le/la froisser. Mal connaître ses relations de parenté est vraiment honteux. Il est très mal vu que quelqu'un se comporte d'une façon inappropriée, par exemple en étant familier avec des clans autres que ses utérins. Faire valoir un lien en position secondaire, en venant faire un don à un moment où l'on n'est pas attendu, doit être accompli avec beaucoup de diplomatie. Ce type de dons peut être pris de différentes manières. Cela peut être considéré comme un acte déplacé, une stratégie sournoise. Il peut être accueilli comme un signe de sympathie, un geste de tendresse, le donataire venant honorer ce lien lointain par amitié pour cette famille. Cela peut aussi montrer que le donataire a une connaissance précise des liens de parenté cachés, une connaissance profonde de l'histoire des clans et de leurs liens. Enfin, cela peut aussi être compris comme une demande de rapprocher les clans, de favoriser ce lien lointain.

Lors des dons et contre-dons, les vieilles personnes font des remarques, toussent, approuvent ou corrigent les impertinents ou les maladroits qui ne retracent pas correctement les liens de parenté entre les groupes. Les jeunes gens, apprenant leurs devoirs en tant que « frères » et « sœurs », neveux et nièces, oncles et tantes, etc., apprennent à jouer sur les différents liens et positions de parenté pour contourner des interdits trop lourds ou pour atténuer ou renforcer leurs devoirs envers des parents.

Les enfants de Lifou sont généralement valorisés et entourés d'affection quel que soit leur sexe. Mais dès la naissance, et de façon officielle dès les premiers signes de la puberté, filles et garçons sont considérés comme des individus dont le destin social est très différent. Même si les relations de parenté sont enseignées aux uns et aux autres, ainsi que les rudiments de l'histoire du clan paternel, la transmission des tâches et des savoirs les plus valorisés est destinée aux garçons. Les jeunes hommes sont éduqués à maîtriser les outils et les armes, ainsi que les discours et les échanges, base de l'organisation sociale. Les jeunes femmes sont reléguées dans les tâches les moins outillées, demandant le plus de temps de travail et n'offrant la maîtrise ni de l'économie ni du politique. L'article de P. Tabet, « Les Mains, les outils, les armes », montre que la division sexuée du travail, où les hommes ont le monopole des outils et des armes, permet non seulement aux

hommes de maîtriser l'organisation de la société, mais aussi d'exploiter le travail des femmes¹. Lors de l'éducation, les principes de cette division sexuée du travail sont en germe : si les garçons non-mariés ne contrôlent pas plus la production que les filles, ils apprennent d'ores et déjà les tâches qui leur donneront la maîtrise de la production.

Cette analyse de la socialisation sexuée familiale à Lifou nous montre que si l'appartenance à un sexe repose sur des représentations concernant les fluides masculins et féminins, les identités sexuées sont pensées comme un destin social, comme des rôles à tenir afin de perpétuer l'ordre ancestral. Alors qu'être d'un clan relève d'une identité originelle, de quelque chose de transcendant, de transmis par le sang et les ancêtres, être une fille (*jajiny*) ou un garçon (*trahmany*), une femme (*fõe*) ou un homme (*thupëtresij*) relève du devoir d'honorer les relations de parenté par lesquelles chacun existe pleinement. N.-C. Matthieu affirme que dans de nombreuses sociétés :

« le genre est ressenti comme un mode de vie collectif. On a ici conscience de l'imposition de comportements sociaux à des personnes *sur la base* de leur sexe biologique (« groupe des hommes » / « groupe des femmes »). »²

Les personnes vivent alors leur identité de sexe/genre comme une « identité sexuée », que le rapport entre le groupe des hommes et le groupe des femmes soit considéré comme conflictuel ou comme harmonieux. Si les deux groupes sont clos sur leur « sexe biologique », on s'intéresse dans ces sociétés à l'élaboration culturelle de la différence. Cette différence est pensée comme « nécessaire » au bon fonctionnement du groupe, avant d'être pensée comme « naturelle ». Selon mon analyse, c'est le cas à Lifou.

En conclusion, je ne souscrirai pas complètement à la thèse de C. Salomon : elle affirme que l'identité féminine est conçue comme naturelle, quand celle des hommes est à construire. Si à Lifou les discours sur l'éducation insistent davantage sur l'initiation des garçons, un discours et une éducation spécifique visent aussi la construction de la féminité. Comme nous le verrons plus loin, cela est en grande partie lié à l'impact missionnaire. Assumer son destin social dans le mariage en tant qu'homme ou femme d'un clan semble donc bien le discours le plus important quant aux identités de sexe et ce discours s'agrémente d'images symboliques, de métaphores et d'allégories, destinées à bien faire comprendre aux unes et aux autres leur rôle.

Aujourd'hui, même si près de la moitié des gens de Lifou vit en dehors de l'île, et que les moments passés au sein de sa parenté et « aux champs » se réduisent du fait du salariat – comme de l'arrivée de la télévision et des jeux vidéos – ces normes éducatives restent une référence pour la majorité. On s'appliquera à les transmettre à la jeune génération, pendant les vacances scolaires et

¹ Tabet 1979.

² Matthieu 1989, p. 239.

durant les divers événements cérémoniels qui rythment la vie au sein du clan (mariages, deuils, mais aussi fêtes religieuses, kermesses, etc.).

3/ LA SOCIALISATION SEXUÉE À L'ÉCOLE

Aujourd'hui, la socialisation sexuée des jeunes gens est loin de s'effectuer uniquement dans les espaces familiaux ou claniques. Depuis de nombreuses générations, elle a aussi lieu au sein des écoles, religieuses ou laïques. En effet, depuis les années 1850 (dès les premiers temps de la christianisation), les enfants de Lifou passent une grande partie de leur temps au sein des écoles. Celles laïques françaises comme celles missionnaires ont apporté avec elles des conceptions nouvelles concernant les identités sexuées et l'éducation à donner aux enfants de l'un et l'autre sexe.

3.1/ Les internats non mixtes (1946-1974)

De 1946 jusqu'au années 1970, les personnes âgées de Lifou témoignent de la persistance d'un système scolaire de mauvaise qualité, mis en place sous le régime de l'indigénat. Des interlocutrices m'ont fait part du fait que dans les écoles élémentaires, laïques, protestantes ou catholiques, les élèves devaient eux-mêmes en construire les bâtiments et aller aux champs pour nourrir le professeur qui était souvent le pasteur ou le diacre. Les cycles scolaires étaient bien souvent incomplets.

L'éducation sexuée dans les internats non mixtes

Avant 1974, date de fermeture du dernier internat non mixte lifou, la majorité des filles quittent les écoles primaires mixtes dès le début de la puberté, afin d'aller dans les internats religieux (catholiques et protestants). Il faut noter que l'objectif de ces internats n'est pas du tout de continuer le cursus scolaire de ces jeunes femmes¹. Pohnimëqatr Aluatr, « vieille » femme de Lifou, raconte qu'elle y a appris à garder le bétail, à cultiver, à faire le ménage, à tenir une maison et un jardin propre et coquet, à coudre, à faire la cuisine... Elle me disait avoir travaillé durement chez les sœurs². Dans un entretien réalisé avec A. Paini, elle affirme :

« Autrefois à l'école, on nous disait que si on refuse [un rapport avec son mari] on fait un péché. On nous astiquait tout le temps. Une petite bêtise et on nous astiquait ou on

¹ Pineau-Salaün 2000.

² Note de terrain, discussion avec Pohnimëqatr Aluatr, environ 65 ans, le 19-09-2004, à Drueulu, Lifou.

*nous faisait mettre à genoux. Le père usait de la ceinture, la sœur d'une liane, cegöl. »*¹

À l'apprentissage de la lecture s'ajoutent des travaux ménagers et des cours de morale où l'on apprend aux filles leur futur rôle d'épouse et de mère, tout cela accompagné d'une grande sévérité. La discipline et les leçons de morale favorisent l'intériorisation du mépris des normes culturelles kanakes, censées être contraires à la vie chrétienne. Les professeurs de ces internats, membres du clergé protestant ou catholique de l'île, ont inscrit durablement chez les jeunes filles de cette époque une identité féminine toute empreinte du devoir maternel, devoir de fécondité, d'hygiène et de travail incessant au sein du foyer. En effet, pour les missionnaires, il faut combattre « l'immoralité » des jeunes femmes, interdire les danses comme l'usage de plantes abortives ou contraceptives, inculquer l'idée de devoir conjugal pour combattre l'adultère². Dans les écoles missionnaires, il s'agit aussi et surtout de maintenir les jeunes filles vierges avant leur mariage, ce qui semble très proche de ce que décrit M. Pineau-Salaün pour tout le début du XX^{ème} siècle. D'après mes entretiens, cette obsession est encore pleinement active en 1970.

Dans les internats non mixtes, les jeunes hommes apprennent à faire les travaux de construction, la pêche, la chasse, les champs. Les jeunes garçons sont davantage sollicités pour passer des diplômes que les jeunes femmes. La vie à l'internat est comparée à une vie militaire : après s'être levés, les jeunes hommes devaient courir à la plage et y boire de l'eau de mer. Puis, après n'avoir mangé qu'une igname, ils partaient faire les champs des professeurs, allaient à la messe, suivaient leurs cours, coupaient du bois pour les « vieux », etc... Les jeunes hommes étaient organisés en classes d'âge et si l'un faisait une bêtise, toute la classe d'âge était frappée³. Dans son étude sur l'école en pays kanak, M. Pineau-Salaün affirme que les récits des anciens relatent les violences, les maltraitances et la souffrance liée à la faim qu'ils ont connues au sein des internats⁴.

M. Jolly et M. Macyntire ont mis en évidence le fait que l'analyse du genre dans les sociétés du Pacifique, christianisées activement dès le XVIII^{ème} siècle, ne peut se passer de l'analyse de l'impact qu'ont eu les missionnaires sur l'organisation et les représentations des identités de sexe, de la famille, de la conjugalité et de la maternité⁵. À Lifou, la socialisation sexuée au sein de la famille est fortement influencée par cette forme de « scolarisation » : les parents des actuels écoliers ont reçu une éducation chrétienne dans les internats et appliquent les principes éducatifs qu'ils ont appris dans ces écoles. Les parents de cette génération éduquent donc leurs enfants et leurs petits-enfants selon ce qu'ils ont connu. Les « mamans » véhiculent souvent, mais pas toujours, l'image d'Épinal d'une mère forte et courageuse qui a réalisé son devoir dans des conditions difficiles mais

¹ Entretien d'A. Paini avec Pohnimë Aluatr, in Paini 1993, pp. 180-181.

² Salomon 2003a.

³ Note de terrain, discussion avec W. Passa, pasteur et chef de clan, le 13-04-2003, à Traput, Lifou.

⁴ Pineau-Salaün 2000.

⁵ Jolly and Macintyre 1989.

sans se plaindre. Les « pères » valorisent la sévérité envers les jeunes hommes, les punitions par classe d'âge ayant encore lieu à Lifou en 2003¹.

Former les filles à être des épouses et des mères

Jusque dans les années 1970, la norme pour les jeunes filles de Lifou est de ne pas passer de diplômes. Selon Hnëmëneqatr Lapacas :

*« Avant, on poussait pas les filles, parce que elles, c'est pour se marier. On va donner les filles, alors les parents, ils disent, ça sert à rien. Et puis, les filles, c'est fait pour être à la maison, c'est les garçons qui sortent travailler. »*²

Cette « vieille » femme donne plusieurs raisons au fait que les filles soient empêchées de passer des diplômes : la première est qu'à l'époque, on n'en voit pas l'utilité, étant donné qu'il est dans les mœurs que les femmes ne doivent pas travailler pour un salaire, à l'extérieur du foyer. Les missionnaires catholiques et protestants valorisaient l'image de la femme au foyer, quand l'homme travaille pour un salaire³.

Dans les années 1970, les parents de Lifou pensent que payer les frais de la formation d'un garçon (qui va rester dans le clan) peut être considéré comme un investissement, alors que l'on m'a dit à plusieurs reprises que former une fille, pour les parents de cette époque, c'est « jeter l'argent », étant donné que l'on « donne la fille » en mariage.

De plus, l'un des problèmes majeurs qui empêche les filles de poursuivre leurs études est qu'il faut quitter l'île, aller à Do Neva (collège protestant sur la Grande Terre). Or, il est mal vu pour des filles de sortir de l'île, alors que c'est valorisé pour les garçons : les jeunes hommes de Lifou sont poussés à voyager au loin pour ensuite revenir, au point que leurs voisins les surnomment ironiquement les « planches à voile ».

Enfin, les filles sont fréquemment réquisitionnées pour travailler pour leur famille, pour aider une mère ou une tante qui a de nombreux enfants, dans les travaux des champs et les travaux domestiques.

Nous voyons dans un premier temps que l'éducation sexuée au sein de la famille et celle dispensée au sein des internats non mixtes sont relativement semblables : la non-mixité y est

¹ J'ai assisté en 2003 à une réunion du « conseil des anciens » dans un village de Lifou. Des jeunes hommes avaient déféqué dans la cour d'une école et brisé une vitre. Les coupables découverts, leur classe d'âge a été frappée : les trois premiers coups ont été donnés à l'aîné, qui a lui-même donné trois coups à son cadet, qui a lui-même donné trois coups à son cadet, jusqu'à ce que toute la classe d'âge ait reçu « de la trique ».

² Entretien avec Hnëmëneqatr Lapacas, 64 ans, traduit par Ziliwa Leguy, le 19-08-2004, à Jokin, Lifou.

³ Isabelle Merle note que les femmes kanakes des Îles Loyauté étaient pourtant très prisées en tant que domestiques dans les premiers temps de la colonisation (communication personnelle).

respectée, les caractères attendus des garçons et des filles et les travaux qu'apprennent les jeunes gens y sont les mêmes. Nous verrons dans la partie quatre la manière dont les principes dits « coutumiers » et ceux religieux, protestants et catholiques, se sont confondus pour constituer aujourd'hui une même norme en ce qui concerne non seulement l'éducation sexuée, mais aussi tout le système de genre.

3.2/ Les collèges mixtes (1974-2011)

La construction de collèges et la scolarisation obligatoire

Au début des années 1970, il devient plus facile d'envoyer des enfants au collège puis au lycée à Nouméa, car de nombreuses personnes de Lifou habitent et travaillent là-bas. Trois collèges, mixtes, ouvrent sur Lifou. De plus, la scolarité devient obligatoire jusqu'à l'âge de quatorze ans. Le programme de construction d'établissements de proximité donne lieu à la construction du lycée de We, à la fin des années 1990. La fermeture des internats non mixtes, la proximité des collèges, l'obligation d'aller à l'école jusqu'à quatorze ans font entrer les filles dans les collèges : elles commencent donc à passer des diplômes aux côtés des garçons. Une chose est l'accès des filles aux classes du secondaire, une autre leur réussite aux examens, tels que le brevet, puis le baccalauréat. Si les jeunes femmes de Lifou commencent à expérimenter une scolarité aux côtés des garçons, dans des établissements scolaires où les deux sexes ne sont plus explicitement hiérarchisés, jusque les années 1980, elles ne sont toujours pas, pour la plupart, encouragées à passer des diplômes.

De plus, pour les garçons et les filles kanaks, obtenir des diplômes s'apparente à un parcours du combattant. La structure des inégalités économiques, en défaveur des Kanaks, ainsi que l'inadaptation du système scolaire aux réalités culturelles du pays (notamment linguistiques), expliquent le faible taux de réussite de cette communauté¹. Avant les années 1980, les jeunes femmes de Lifou désirant passer des diplômes se confrontent à la fois aux réticences de leur famille, qui voient en elles avant tout de futures femmes au foyer, et d'autre part, au caractère largement colonial de l'enseignement (enseignement aucunement adapté aux normes culturelles kanakes, ne serait-ce que par l'apprentissage de langues kanakes).

Former les jeunes kanaks pour l'indépendance

Cependant, à la fin des années 1980, certaines tendances des mouvements indépendantistes

¹ Kohler et Pillon 1982, Dardelin 1984, Kohler et Wacquant 1985, Gauthier 1993.

insistent sur la nécessité de former les enfants dans le système scolaire français, pour « préparer l'avenir ». Les Accords de Matignon, en 1988, marquent un tournant : ils prévoient notamment une politique de discrimination positive pour la formation des Kanaks.

Dans la nouvelle logique du rééquilibrage scolaire et économique entre les communautés du Territoire, les parents commencent à considérer que les filles doivent, elles aussi, acquérir un niveau scolaire leur permettant de décrocher un travail salarié, source de revenus réguliers. Les parents ne retirent plus systématiquement les filles du collège, et certains, au contraire, les poussent à persévérer dans leurs études. À Lifou, au cours des années 1980, les femmes qui travaillent sont montrées comme des modèles. D'autant plus qu'elles aident financièrement leur famille d'origine et celle où elles ont été mariées.

Religion et « coutume » contre la mixité ?

Au sein des collèges, le passage d'un fonctionnement non mixte à un fonctionnement mixte s'est réalisé petit à petit, non sans résistance. Tout d'abord, rappelons que le premier collège (mixte) ouvert à Lifou est le collège protestant de Havilla, en 1974. Dans les premiers temps de son ouverture, si les filles et les garçons recevaient les mêmes enseignements théoriques, ils continuaient à faire des travaux pratiques liés à leur sexe, restaient en bandes non mixtes de filles et de garçons et continuaient à être éduqués selon les principes chrétiens¹. Les leçons de morale, les prières et le culte prenaient une place importante.

Dans les années 1980, la mixité des tâches au sein de ces établissements scolaires s'est affirmée. Les femmes qui ont vécu cette période parlent de l'entrée dans les collèges mixtes comme de quelque chose de transgressif. Aller à l'école aux côtés des garçons était une fierté pour elles, et passer plus de temps à faire les mêmes choses ensemble que de temps à être séparés dans les activités comme dans l'espace, était vécu comme quelque chose de sulfureux. La différenciation des tâches entre jeunes hommes et jeunes femmes est atténuée au sein de l'espace scolaire, les garçons et les filles n'étant pas hiérarchisés selon le sexe. Selon D. Kacatr, recevoir une formation commune induit une idée d'égalité, entre « ethnies », mais aussi entre hommes et femmes :

« Quand on se marie, on dit « la femme, c'est pour le foyer », on met l'homme devant. Mais depuis l'école, on a des diplômés qui valent les autres, les autres ethnies aussi. Ça implique des nouvelles façons d'être et de voir, on ne peut plus cantonner les femmes dans les tâches ménagères. »²

Cette transformation de la socialisation sexuée est alors perçue par certains comme une

¹ Le caractère chrétien de l'éducation scolaire s'est fortement atténué dans les années 1990.

² Entretien avec Denise Kacatr, Déléguée aux Droits des Femmes, 60 ans environ, le 13-03-2003, à We, Lifou.

« perversion » de la « coutume ». Meleneqatr Qenenöj, ancien chef de clan, l'exprime en ces termes :

« Avant, seulement quelques filles faisaient l'école. Avant, les filles ont leur école, les garçons ont leur école. Mais aujourd'hui on mélange, c'est un scandale pour la coutume !! Les carangues mangent ensemble, les morues mangent ensemble. Si on les mélange, ce n'est pas bon : ils vont se bouffer entre eux. C'est des conflits ! Mais aujourd'hui, les jeunes filles demandent le mariage, les garçons aussi, ils commandent... Avec le mélange, ils font des bébés, il y a des viols : c'est la pagaille ! »¹

Nous voyons que « mélanger » les adolescents des deux sexes est considéré par certains anciens comme une source de conflit, de désordre. Cependant, hormis les espaces scolaires où se dessinent ces changements, jusque dans les années 1990, la séparation des espaces et des tâches selon le sexe reste stricte au sein des familles.

3.3/ Réussite scolaire des filles et socialisation contradictoire

Doublement défavorisées dans les années 1970 sur le plan scolaire, en tant que femmes et en tant que Kanakes, les filles de Lifou se sont pourtant petit à petit imposées dans les années 1990 sur la scène scolaire, au point de dépasser leurs homologues masculins dans l'obtention de diplômes. Bien qu'aucune étude sur la scolarité n'ait noté ce phénomène, l'évènement majeur des années 1990 à Lifou est l'augmentation du taux de réussite des filles².

Plus de deux tiers des bacheliers à Lifou sont des bachelières

Les chiffres dont on dispose témoignent de la réussite scolaire des filles : de 2002 à 2005, on dénombre 72,34% de bachelières au sein des bacheliers (bac général) des Îles Loyauté. Pourtant, de 1962 à 1989, elles ne représentaient que 35,5% des bacheliers des Îles : la croissance de leur taux de réussite est spectaculaire et dénote un réel changement des mentalités³. Comment expliquer cet investissement de l'espace scolaire par les femmes ?

D'une part, à Lifou, dès les années 1990, les enfants des deux sexes sont fortement

¹ Entretien avec Meleneqatr Qenenöj, ancien chef de clan, 82 ans, le 7-04-2003, à Drueulu, Lifou.

² L'interdiction en Nouvelle-Calédonie depuis 1993 de réaliser des statistiques ethniques rend l'évaluation de l'évolution statistique du taux de réussite des filles de Lifou presque impossible. Les données quantitatives données ici restent officieuses.

³ Washetine 1991. C. Washetine note le fait que les bacheliers kanaks des Provinces Nord et Sud sont pour moitié des bachelières : la discrimination par sexe semble donc moins forte pour les années 1962-1989 dans ces deux Provinces. Il attribue ce fait à une plus grande influence des modèles traditionnels sur les Îles. Cependant, il relativise aussi cette information, car le nombre de bachelières des Îles est le nombre total de bacheliers (hommes et femmes) de la Province Nord.

encouragés par leurs parents à réussir à l'école : de la maîtrise des savoirs occidentaux dépend l'avenir du clan, de l'île et du peuple kanak.

D'autre part, dans la société contemporaine, les besoins financiers ont considérablement augmenté et l'apport monétaire des filles dans la vie quotidienne comme dans les échanges coutumiers compte, notamment pour financer les mariages de leurs « frères ».

Enfin, avoir un revenu et un certain niveau d'étude permet aussi de gagner en autonomie au sein de la relation conjugale. Les mères et parfois les pères poussent leur fille à obtenir des diplômes. Ceux-ci constituent en quelque sorte un héritage immatériel, un « capital culturel », que les filles emportent « dans leur sac », avec leur couteau et leur coquille de moule, lors du mariage¹. En cas de séparation durable d'avec le conjoint, ou de rupture de mariage, cas de plus en plus fréquent, détenir un emploi salarié, « occuper une bonne place », est d'autant plus important pour les femmes que les droits fonciers leur sont déniés. Rester à la tribu dans la position de sœur non mariée et non autonome financièrement paraît peu enviable.

Les professeurs et les identités sexuées

Aujourd'hui, les jeunes Lifous habitant sur l'île ont des instituteurs majoritairement lifous. Mais dès le collège, à Lifou comme à Nouméa, le corps enseignant est en majorité métropolitain ou d'origine européenne. Ces professeurs véhiculent avec eux leurs propres conceptions du genre et des identités sexuées. Ainsi, au sein des établissements, filles et garçons reçoivent une autre forme de socialisation sexuée que celle prônée par la famille. Les études de M. Duru-Bellat et A. Jarlegan montrent que, en France métropolitaine, les écoles participent activement à la construction des identités sexuées. Au travers des supports pédagogiques, de nombreux stéréotypes sont véhiculés : les manuels scolaires ne montrent que des femmes et des hommes dans des rôles sexués « traditionnels » français. Si aucune hiérarchie n'est officiellement affirmée entre garçons et filles, les professeurs s'adressent aux élèves des deux sexes de façon différenciée, attribuant aux garçons et aux filles des caractéristiques « psycho-biologiques » différentes².

L'orientation des élèves

¹ Bourdieu 1979. Ces éléments sont les objets que l'on donne à la jeune fille lorsqu'elle quitte sa famille, lors de la cérémonie de mariage.

² Durubellat et Jarlegan 2001, pp. 73-83. Selon elles, la plupart des professeurs pense que le sexe des élèves les prédisposent à avoir des aptitudes sensiblement différentes : les garçons seraient plus doués en mathématiques, les filles en français, etc. Cela influe les interactions qu'ils ont avec leurs élèves.

Les stéréotypes de sexe véhiculés par les écoles françaises s'expriment particulièrement lors de l'orientation des élèves, dès la classe de troisième ou lors de réorientation dans les CAP. Le guide sur la condition des femmes en Nouvelle-Calédonie note que les formations comme les métiers occupés par les deux sexes, répondent à des modèles du masculin et du féminin encore très stéréotypés, et cela de manière encore plus marquée qu'en France métropolitaine¹.

Ce phénomène n'est pas seulement métropolitain ou néo-calédonien : il est international. C. Baudelot et R. Establet, à partir des données de l'Unesco sur le sex-ratio dans l'enseignement supérieur international, font ce bilan :

« L'enseignement supérieur se présente comme un champ très nettement polarisé en fonction du sexe, y compris dans les pays où les étudiantes sont plus nombreuses que les étudiants. Et le modèle qui préside ce clivage n'a rien d'original : aux femmes les carrières de l'enseignement et de la santé, qui prolongent le rôle domestique de la protection des corps et des âmes. Aux hommes l'intervention armée sur le monde matériel. (...) Tout se passe comme si, devant la montée des filles, les garçons développaient des stratégies de qualité, en s'orientant plus massivement vers les filières techniques et scientifiques et en abandonnant aux filles les filières les moins prometteuses en richesse, en prestige ou en pouvoir. »²

Le système scolaire néo-calédonien, comme c'est le cas en France ou à un niveau international, n'assure donc pas aussi bien la promotion des filles que celle des garçons. Cela est particulièrement visible dans l'enseignement supérieur, comme le note le personnel de « Cadre Avenir » : si depuis quelques années, aux Îles Loyauté, autant de filles que de garçons poursuivent des études supérieures, les filles se tournent davantage vers les filières littéraires, les garçons vers les filières scientifiques³.

Des contradictions, mais une hiérarchie présente au sein des deux espaces

Dans son étude sur la socialisation sexuée en France, B. Lahire affirme :

« les différentes modalités de la socialisation peuvent tout aussi bien former un tableau culturel et symbolique cohérent que se contredire partiellement ou totalement les unes les autres. »⁴

¹ Comité Économique et Social de la Province Sud, 2000. *La condition économique et sociale des femmes de Nouvelle-Calédonie*. Cette étude montre que les disparités salariales sont encore bien plus forte qu'en métropole entre hommes et femmes : elles atteignent 30% à diplôme égal.

² Baudelot et Establet 2001, p.117.

³ « Cadre Avenir » finance des études de calédoniens hors du territoire. Cette institution néo-calédonienne a succédé à « 400 cadres », programme mis en place dans la perspective du rééquilibrage économique entre les populations du territoire et de la formation de cadres kanaks.

⁴ Lahire 2001, p. 23.

Du fait de leurs multiples socialisations sexuées, les jeunes hommes et femmes de Lifou développent des logiques différentes. D'une part ils doivent respecter la parole des « vieux » : ne pas se « mélanger », faire le « travail des femmes » ou « le travail des hommes », s'abaisser devant les hommes et les servir pour les filles, se dévouer à son clan pour les garçons. D'autre part, ils expérimentent une scolarité où ils apprennent la même chose et aspirent à une vie conjugale plus heureuse que celle de leurs aînés, rêve nourri par les nombreuses séries télévisées.

Depuis une dizaine d'années, les comportements sexués des jeunes gens se modifient. Selon l'ensemble des enseignants interrogés, les élèves commencent à constituer des groupes mixtes d'amis. De même, les tenues vestimentaires empruntent de plus en plus d'éléments à l'autre sexe. Ainsi, on voit apparaître des garçons aux cheveux tressés, avec des colliers, que les anciens considèrent comme « efféminés », quand des filles arborent des shorts larges et des tee-shirts « marcel » (ce qui est jugé impudique). Si sortir en bandes non mixtes entre filles ou entre garçons reste la norme, certaines jeunes filles adoptent aujourd'hui ostensiblement des comportements de garçons : circuler en voiture dans les tribus, boire à outrance. Elles affirment d'ailleurs à ce type d'occasion : « *nous aussi on fait comme les garçons !* ». Notons aussi que la jeune génération fréquente relativement peu les églises.

Outre ces comportements, nous verrons dans la partie quatre que cette multiplicité des formes de la socialisation sexuée a un fort impact sur les attentes des jeunes gens en matière matrimoniale.

Si la socialisation sexuée des jeunes Lifous présente des aspects à la fois variés et changeants, sources de contradictions, nous voyons qu'elle maintient cependant une hiérarchie entre les femmes et les hommes. Dans la famille, cette hiérarchie est explicite, jugée comme nécessaire à l'équilibre social et accompagnée d'un idéal de séparation des sexes. Au sein de l'école, si l'égalité reste une valeur phare, l'orientation professionnelle comme les stéréotypes sexués véhiculés par les ouvrages et les professeurs destinent les femmes aux métiers du soin et de l'enseignement et les hommes aux métiers procurant plus de pouvoir sur le monde social ; ce qui dessine ici aussi, en creux, une hiérarchie entre hommes et femmes.

Conclusion

Avant la puberté, la socialisation des enfants des deux sexes enracine un puissant sentiment d'appartenance à leur clan paternel ainsi qu'un fort lien affectif au clan maternel.

Au sein de l'espace familial, à partir de la puberté, l'éducation donnée aux enfants d'un clan est fortement différenciée selon le sexe. Cette éducation sexuée prépare les jeunes gens à tenir leur rôle après le mariage : servir son clan paternel pour un garçon, être une épouse et une mère dans un autre clan pour une fille. La séparation des espaces et des travaux dans la famille est calquée sur le modèle qui présidait dans les internats religieux au sein desquels les personnes de plus de 50 ans ont passé leur jeunesse.

Même si les filles apprennent actuellement dans leur famille leur devoir d'humilité devant les hommes et leur dévotion aux tâches domestiques, les écoles mixtes remettent partiellement en question cette identité sexuée. En effet, au sein de l'espace scolaire, depuis les années 1970, il n'existe pas de hiérarchie explicite entre les filles et les garçons et ils y effectuent les mêmes tâches. Les jeunes gens de Lifou sont donc socialisés dans des univers qui véhiculent des normes de genre multiples ; bien que dans la famille comme dans l'orientation professionnelle, les garçons de Lifou restent davantage favorisés que les filles.

CHAPITRE VII
LA VIE AMOUREUSE ET SEXUELLE
PRÉ-MARITALE

Introduction

Pendant leur « vie de jeunesse » (entre la fin de la puberté, vers 17 ans, et leur mariage, aux environs de 30 ans), les jeunes gens, garçons et filles, ainsi éduqués, vont faire des rencontres, jusqu'au jour où leur mariage va être programmé et organisé par leur famille. Comment se déroule cette vie pré-maritale ?

Ce chapitre se base sur plusieurs types de sources. Il y a d'une part ce qui se dit « tout haut » sur la sexualité et les relations amoureuses : c'est en général cette version qui est donnée dans les entretiens. Puis, faisant moi-même partie des « jeunes », des propos plus libres m'étaient tenus. Je partageais aussi des moments avec des ami-e-s où les relations amoureuses se donnaient à voir. Enfin, les enquêtes de l'INSERM sur les violences faites aux femmes en 2004 et sur les comportements à risque des jeunes sont une source d'informations précieuses sur les pratiques sexuelles et amoureuses des « jeunes » (de 16 à 25 ans), notamment sur les expériences dont les gens ont bien du mal à parler, en dehors de contextes où l'anonymat est garanti¹.

¹ Ces différents types de sources font émerger des discours divers, voire contradictoires. En réalité, le contexte d'énonciation comme les transformations rapides des représentations sur la sexualité explique ces apparentes contradictions.

1/ SEXUALITÉ ET « VIE DE JEUNESSE »

1.1/ La sexualité des jeunes gens, de plus en plus acceptée

« Vie de jeunesse » et relations sexuelles au temps des anciens

Aux yeux des personnes âgées de Lifou, les relations sexuelles pré-maritales ne sont pas permises. Mais ils me disaient aussi que cela se faisait de plus en plus. De leur temps, les filles devaient arriver vierges (*nyipi fœ*, littéralement « vraie épouse ») au mariage. Être enceinte avant d'être mariée constituait un drame à l'époque des grand-mères : les filles étaient alors exclues des cérémonies religieuses et traitées de « filles de la route » (*fœ ne gojeny*), c'est-à-dire de prostituées.

Au fil du temps passé ensemble, des récits plus nuancés de la vie de ces grands-pères et grand-mères m'ont été confiés. Aller retrouver une amante en cachette, forcer des parents au mariage en s'enfuyant avec la jeune fille, utiliser des stratagèmes comme casser des feuilles odorantes pour signaler sa présence, ont peuplé la vie amoureuse des anciens. Mais il fallait faire tout cela en cachette.

En réalité, les discours sur le devoir de virginité des filles avant le mariage semblent bien être une norme initiée par les religions chrétiennes ; mais comme nous le verrons tout le long de ce travail, dans de nombreux cas, « coutume » et religion se sont depuis longtemps confondues pour définir une même norme, particulièrement pour ce qui concerne la vie sexuelle et conjugale.

La vie sexuelle pré-maritale actuelle : un phénomène toléré

Aujourd'hui, il est de notoriété publique que les jeunes gens des deux sexes ont une vie amoureuse et sexuelle avant de se marier. Les aventures pré-maritales peuvent aller d'une aventure d'un soir à une histoire d'amour passionnelle, voire déboucher sur un concubinage. Selon l'enquête sur les comportements de santé chez les jeunes de 16 à 25 ans de Nouvelle-Calédonie, 66% des interrogés déclarent avoir un ou une petite amie, dans les Îles Loyauté comme ailleurs¹. L'âge moyen d'entrée dans la sexualité est de 16 ans pour les garçons et de 17 ans pour les filles. Dans la tranche d'âge 16-25 ans, 12% des filles kanakes et 8% des garçons kanaks sont parents d'un ou

¹ Les statistiques sur les pratiques sexuelles des jeunes exposées tout au long de ce chapitre sont issues de l'enquête I.N.S.E.R.M. suivante : C. Hamelin et C. Salomon (dir.), 2008. *Situation sociale et comportement de santé chez les jeunes en Nouvelle-Calédonie. Premiers résultats, mars 2008*, Étude menée par l'Unité 687 de l'INSERM, multigraphiée, 112 p.

plusieurs enfants, sans être mariés. Les jeunes femmes kanakes entre 16 et 25 ans sont 75% à déclarer avoir déjà eu des rapports sexuels, contre 87 % des garçons¹.

Au collège, les jeunes gens commencent à flirter ensemble. Il est formellement interdit de flirter devant des adultes et devant un germain de sexe opposé. De même, le principe selon lequel les jeunes femmes ne doivent ni flirter ni avoir de rapports sexuels avant leur mariage reste prégnant.

J'ai plusieurs fois vu des jeunes filles être très effrayées de la réaction de leurs parents s'ils venaient à apprendre leurs écarts de conduite. Ces derniers ne semblaient pas vraiment dupes, mais n'intervenaient pas tant que la jeune fille n'était pas enceinte et restait discrète. Si les femmes affichent ouvertement une liberté sexuelle, elles sont traitées de *föe ne gojeny* (femmes de la route) et risquent de devenir des cibles de viols, notamment de viols collectifs².

Les filles dont on sait qu'elles ont eu quelques aventures et n'ont pas été enceintes sont difficilement mariables. I. Nakache dit à ce propos :

« Les femmes kanakes ont souvent un enfant avant leur mariage lorsqu'elles sont encore très jeunes : loin d'être mal vue, cette situation est très bien acceptée. Est-ce parce qu'elles prouvent ainsi pouvoir engendrer des enfants et donc être de bonnes épouses potentielles ? »³

À Lifou, je ne dirais pas que la situation de mère célibataire est « très bien acceptée », surtout dans les familles chrétiennes très pratiquantes ; cependant, il est préférable qu'une fille ayant des flirts enfante, prouvant ainsi qu'elle n'est pas stérile.

Ainsi, une double norme en matière de sexualité s'impose aux filles. D'une part, les jeunes filles « restant tranquilles », qui ne fréquentent pas les garçons et arrivent vierges au mariage, sont très valorisées, la famille du mari versant après coup une somme d'argent pour remercier la famille de la fille de l'avoir « bien gardée ». D'autre part, les expériences préconjugales sont appelées « vivre sa vie de jeunesse », ce qui n'est pas péjoratif, mais n'est valorisé que pour les garçons. Les filles peuvent donc elles aussi, théoriquement, avoir des aventures mais à condition de les cacher ; si ces aventures sont connues, il vaut mieux alors avoir un enfant. N.C. Mathieu a bien montré ce caractère contradictoire des normes sexuelles pour les filles dans de nombreuses sociétés, ce qui rend particulièrement difficile leur vie pré-maritale⁴.

¹ *Id.*, p. 23.

² Salomon 2000c, 2002 et 2003b.

³ Nakache 2000, p. 40.

⁴ Mathieu 1985, p. 204.

Comme nous l'avons déjà vu, un jeune homme ne doit pas, en principe, avoir de rapport sexuel avec une femme tant qu'il n'a pas effectué le rite de rasage de la première barbe (vers 17/18 ans). Mais personne ne m'a dit que contrevenir à cette norme posait réellement de problèmes.

1.2/ Une conception violente des rapports sexuels et du caractère dangereux du sexe des femmes

Les mots du sexe

Les termes utilisés par les Lifous pour décrire les rapports sexuels ont des connotations négatives ou violentes. Faire l'amour se dit par exemple *kuci ngazo*, littéralement « faire / mauvais », pouvant être traduit par « mal se conduire ». Avoir des rapports sexuels peut se dire *enö*, ce qui signifie aussi bien « copuler » que « pénétrer » et enfin « voler, prendre en douce ». *Izo*, autre manière (vulgaire) de désigner les rapports sexuels, tout comme *enö*, signifie « copuler » et « pénétrer quelqu'un », ce qui montre la vision androcentrée des rapports sexuels. Ces termes sont pour la plupart utilisés pour des injures¹.

Le terme *kuci ngazo* (mal se conduire) est essentiellement utilisé pour les rapports sexuels hors mariage, les adultères et les viols. Comme c'est le cas en aire paicî et ajië, ce vocabulaire montre que ces trois types de rapports sexuels hors mariage sont assimilés. Ce qui est répréhensible (*ngazo*, mauvais), c'est davantage le caractère hors norme de la sexualité que le manque de consentement éventuel. La sexualité est pensée comme étant du domaine de l'asocial, du danger si elle est non contrôlée, autrement dit hors mariage.

Lorsqu'un jour je demandais si les rapports entre amants ou entre époux sont considérés comme des rapports de respect, mon interlocutrice s'est exclamée, en riant : « *Ah non, c'est tout sauf du respect ! Ça non, on ne dit jamais ça !* ». La relation amoureuse n'est dite ni de respect (*metröt*), ni avec du respect.

La dangerosité du sexe des femmes

Ces conceptions violentes de la sexualité hors mariage font écho au caractère polluant du sexe des femmes. Pour C. Salomon, le sang sortant du sexe des femmes est considéré dans le Centre Nord de la Grande Terre comme dangereux. Qu'en est-il à Lifou ?

Comme sur la Grande terre, le sang menstruel y est à la fois signe de fertilité et éventualité

¹ S. Tcherkezoff note cela aussi à Samoa, où, comme dans la langue française, de nombreux termes désignant la sexualité ont des connotations violentes. Tcherkezoff 2003, pp. 310-312.

de pollution pour les hommes. Les femmes réglées, enceintes ou accouchées ont une odeur suspecte, de maladie et de mort, qui peut attirer les mauvais esprits, comme par exemple Wanamadrahni, esprit réputé pour manger le foie de ceux qu'il attaque¹. Elles ne peuvent aller dans les champs d'ignames, l'odeur du sang risquant de les faire pourrir². Ces mêmes femmes peuvent cependant aller travailler dans les champs de patates douces, les champs des femmes, de second ordre. De même, si la femme versant le lait de coco dans le bougnat (plat traditionnel préparé pour les grandes occasions) a ses règles, celui-ci va être loupé. Selon M. Lepoutre,

« le sang impur, cataminal, est source de maladie. Il était autrefois utilisé en sorcellerie. Cette contagion par le sang souillé, justifie les interdits sexuels pendant les menstrues des femmes. (...) Des médicaments consommés pendant les règles assurent l'élimination du sang par les lochies, « *meci fõe* » (maladie femme). »³

L'odeur « putride » du sang menstruel peut donc menacer les vivants, les mauvais esprits pouvant se servir du sang pour attaquer les vivants : on jette au loin les serviettes hygiéniques. Une femme réglée « pollue » une assemblée, mais, comme me l'explique une femme engagée en politique, « *avec le progrès, les serviettes et les tampons, c'est fini, les femmes peuvent tout faire, même réglées* ». Il est déconseillé pour les hommes d'avoir des relations sexuelles ou de fréquenter une femme ayant ses règles avant d'aller pêcher, jouer un match, ou de faire toutes sortes d'activités demandant de la chance. La fréquentation des femmes peut donc être dangereuse à certaines périodes, celles-ci apparaissant comme des « figures de la pollution », selon l'expression de M. Douglas, le sang sortant de leur sexe étant la source de cette pollution⁴.

Même en dehors des règles, le sexe des femmes est considéré comme polluant : une femme ne s'assoie jamais les jambes écartées. Une femme avec qui nous regardions une émission télévisée, où un sexe féminin était montré, dit à son fils, en désignant ce sexe : « *c'est mamute !* », les *mamute* étant des monstres. De manière générale, le sexe des femmes est associé à des représentations négatives, menaçant l'ordre social.

¹ Si l'on décompose le terme Wanamadrahni, on trouve *wana* (arme), *madra* (sang), *hni* (ventre). C'est en général un esprit féminin, qui attaque particulièrement les femmes enceintes ou qui viennent d'accoucher, par jalousie.

² Rappelons que l'igname est une denrée sacrée, un fort symbole masculin, utilisé lors des échanges coutumiers.

³ Lepoutre 1997, p 204.

⁴ Douglas 2005.

2/ SEXUALITÉ TOLÉRÉE, SEXUALITÉ INTERDITE

2.1/ Une sexualité pré-maritale en marge

Nous avons vu que des représentations négatives, violentes, sont associées à la sexualité, le caractère polluant du sexe des femmes participant à la représentation de la sexualité comme une activité menaçant l'ordre social. Seule la sexualité au sein du mariage, en vue de la procréation, est considérée comme pleinement positive. La sexualité a donc, à Lifou, un caractère ambigu. Et particulièrement celle hors mariage.

Les lieux des rencontres

Participant à priori de l'antisocial, les gens de Lifou ne devant absolument pas faire d'allusion à la sexualité devant des parents et des germains de sexe opposé (et encore moins montrer une relation amoureuse à ces derniers) et les filles devant apparaître comme des filles « sérieuses », les relations amoureuses se déroulent dans des espaces cachés, en marge des villages et des lieux où du monde est susceptible de passer. Sur l'île de Lifou, les rencontres se font aux alentours des bals, des kermesses, des mariages, etc., dans l'obscurité.

À Nouméa, les déplacements étant moins soumis à la surveillance collective, les rencontres ont plus facilement lieu chez des « tantines », cousins et « tontons », mais aussi lors des mariages, événements sportifs, kermesses. Les bars (à alcool et à kava¹), les boîtes de nuit ou les places et plages sont aussi des lieux de flirt. La circulation assez libre des jeunes gens dans leur vaste réseau de parenté, à l'occasion d'un travail, d'un soin ou de visites permet aussi ces rencontres, comme les balades en voiture, les « virées ».

Mais ces relations doivent toujours être cachées à sa famille. Seule la naissance d'un enfant vient officialiser le couple, si couple il y a.

L'amour « romantique »

La découverte des sentiments amoureux et du désir dans un contexte d'interdits, où il faut user de stratagèmes pour pouvoir rejoindre l'aimé-e, sur des plages ou dans des clairières, est une

¹ Le kava est une boisson traditionnelle mélanésienne obtenue à partir de racines de poivrier sauvage trempées puis pressées. Elle a des propriétés anesthésiantes et anxiolitiques. En Nouvelle-Calédonie, son usage n'est pas traditionnel, il se consomme dans des bars à kava, depuis les années 1980.

préoccupation des deux sexes. Contrairement à ce que décrit C. Salomon sur la Grande Terre, où il y a peu de discours romantiques sur les relations amoureuses, les jeunes gens de Lifou écrivent des chansons et des poèmes sur l'intensité de l'amour « *ihnim* », la peur de la trahison, la peur de ne pouvoir se marier avec l'être aimé ou le fait de savoir que cela ne sera pas possible¹. De nombreux jeunes gens m'ont fait part du fait qu'ils étaient transis d'amour pour quelqu'un. L'amour est perçu comme un sentiment passionnel, violent, entraînant de la jalousie.

Lorsque je demandais s'il y avait des canons de beauté lifous, mes interlocuteurs ne savaient que me répondre. Pour eux, cela dépendait des goûts de chacun. Il ne semble donc pas exister de normes de beauté. Cependant, on peut se demander si, avec l'influence des émissions télévisées en particulier, des critères de beauté ne sont pas en train d'émerger aujourd'hui. Le type « polynésien », clair de peau avec des cheveux lisses, est davantage valorisé que celui « mélanésien », soit noir de peau avec des cheveux frisés.

Ce contexte de relations amoureuses intenses, mais aussi semi-interdites, voire impossibles si les parents s'y opposent, crée un climat où les drames amoureux sont légion. Les amours déçues ou empêchées sont souvent citées comme déclencheurs d'un comportement suicidaire : entre 16 et 25 ans, une personne sur huit a fait une tentative de suicide, dont les deux tiers sont des filles².

*Contraception et protection des I.S.T.*³

Parmi les jeunes gens, l'usage de contraceptifs n'est pas généralisé : 24 % des jeunes femmes des Îles déclarent ne pas utiliser de contraception (contre 11 % des femmes de Nouvelle-Calédonie)⁴. Le contexte des rencontres sexuelles (dans la « brousse », dans des contextes alcoolisés...) ne favorise pas la négociation de contraceptions.

L'usage de préservatifs, notamment lors des premiers rapports sexuels, est cependant en augmentation, surtout dans la population kanake⁵. Les contraceptions discrètes (pilule, implant, pilule du lendemain), qui ne nécessitent pas de négociations avec le partenaire, sont aussi utilisées fréquemment. Mais selon mon enquête, de nombreuses filles lifoues pensent provoquer ou accélérer le mariage avec l'homme qu'elles aiment en tombant enceintes et ainsi prouver qu'elles sont fécondes.

¹ Salomon 2000a.

² Hamelin et Salomon 2008, p. 66.

³ Infections Sexuellement Transmissibles.

⁴ Cette étude porte sur les contraceptions occidentales, non sur les contraceptions traditionnelles, réalisées à base de plantes. Dans mon enquête, seules des femmes mariées m'ont dit réguler leur fécondité « avec des plantes », administrées par de vieilles femmes expertes.

⁵ *Id.*, p. 54.

À Lifou, les avortements « par les feuilles d'avocat » sont pratiqués (je ne sais pas dans quelle proportion) ; les Lifous expliquent parfois la stérilité d'une femme par un nombre trop élevé « d'avortements traditionnels ». Le recours à l'avortement médical est aujourd'hui courant. À Lifou, les I.S.T. (Infections Sexuellement Transmissibles) sont appelées « maladies de l'étranger », et stigmatisent ceux qui fréquentent les Blancs ou « agissent comme eux », *gene wivi*¹. Elles ne semblent cependant pas être considérées comme des « maladies des femmes », ce que décrit C. Salomon pour la Grande Terre.

2.2/ Les amours homosexuelles interdites

Une forte homophobie en Nouvelle-Calédonie

Dans l'enquête réalisée sur les jeunes de Nouvelle-Calédonie, 2% des Kanaks de 16 à 25 ans déclarent avoir eu une attirance pour quelqu'un du même sexe, contre 6% des Néo-calédoniens, (dont 3% a déclaré avoir déjà eu des rapports sexuels avec quelqu'un du même sexe)². La difficulté à être accepté comme homosexuel entraîne un fort taux de tentatives de suicide, particulièrement chez les garçons (7 fois plus de tentatives de suicides que pour les garçons se déclarant hétérosexuels)³.

L'homophobie à Lifou

À Lifou, l'homophobie est prégnante ce qui explique peut-être que je n'ai pas entendu parler de relations homosexuelles. Certains hommes sont soupçonnés d'être homosexuels *nyi fõe* (faire la femme), terme très péjoratif. Une femme me disait qu'elle soupçonnait son ancien mari d'être homosexuel ; elle disait que cela posait surtout problème dans le sens où il ne pouvait assumer dignement son rôle d'homme marié avec une descendance dans son clan. Elle en parlait comme d'une maladie (et avait d'ailleurs emmené son mari chez le docteur). Quant à l'homosexualité féminine, il n'existe pas de mots ou d'expression en drehu pour la désigner.

Une évolution des mentalités ?

Si les « vieux » de Lifou considèrent que l'homosexualité est quelque chose d'intolérable, la

¹ Cela diffère donc légèrement de ce que C. Salomon a observé sur la Grande Terre, les IST étant considérées comme maladies des femmes et de l'étranger. Salomon 1997.

² Hamelin et Salomon 2008, p.57.

³ *Id.*, p. 66.

jeune population semble moins homophobe que leurs aînés. Dans l'enquête réalisée sur les jeunes de 16 à 25 ans, à la question de savoir si « avoir un garçon efféminé dans sa famille fait honte », 63% des garçons et 86% des filles de Nouvelle-Calédonie répondent négativement, ou si « les homosexuels sont des gens comme les autres », 65% des garçons et 77% des filles répondent positivement, bien que les taux en pays kanak soient plus bas. Globalement, et de manière très classique, plus les gens sont diplômés, moins l'homophobie est forte, toutes communautés confondues. Le dernier roman de Déwé Gorodé, militante indépendantiste, évoque une relation amoureuse entre femmes, cachée¹.

Mais, dans le même temps, en 2006, un projet de « Code de la famille », émis par la grande chefferie du sud de Lifou, interdit explicitement les relations homosexuelles, menaçant les hommes et les femmes qui pratiquent cette sexualité d'être expulsés de l'île, après avoir été bastonnés en public².

Une femme me disait que sa cousine était partie en France pour y vivre avec une femme. Un homme lifou efféminé s'était installé définitivement à Nouméa³. Les gens de Lifou qui souhaitent vivre leur homosexualité migrent, à Nouméa, à Tahiti ou en France.

¹ Gorodé 2005.

² Nous verrons ce texte dans le dernier chapitre de cette thèse.

³ Je n'ai pas su s'il était homosexuel, mais être efféminé était déjà un facteur de discriminations.

3/ DES RELATIONS PRÉ-MARITALES VIOLENTES

En pays kanak comme à Lifou, cette période d'aventures préconjugales est souvent le théâtre de violences, notamment sexuelles envers les jeunes filles.

3.1/ Des violences sexuelles dès l'enfance et dans la « vie de jeunesse »

Une entrée fréquente dans la sexualité par des violences

Dans l'enquête E.N.V.E.F.F. de 2004 comme dans celle sur les jeunes de 2008, les taux de déclarations de violences sexuelles subies sont alarmants. Dans les Îles Loyauté, plus d'une femme sur quatre (28% des filles) a déclaré avoir subi des viols ou tentatives de viols avant l'âge de 16 ans¹. Parmi ces victimes, quatre sur dix ont subi des violences répétées. Dans l'année qui a précédé l'enquête, 5% des jeunes (filles ou garçons) déclarent avoir subi une agression sexuelle, 8% pour les femmes et 3% pour les hommes, avec une exposition plus forte des femmes kanakes des Îles Loyauté². L'entrée dans la sexualité des Calédoniens est donc souvent contrainte :

« Une fille sur quatre (26%) et un garçon sur six (17%) déclarent que leur premier rapport n'était pas souhaité bien qu'il ait fini par être accepté ; 3% des filles et 2% des garçons le déclarent comme forcé, autrement dit un viol. Le viol comme mode d'entrée dans la sexualité apparaît significativement plus fréquent chez les jeunes kanaks, garçons (3%) mais encore davantage filles (5%), que dans les autres communautés. »³

Le fait que les premiers rapports sexuels se déroulent fréquemment « dans la brousse », dans un lieu de rendez-vous fixé à l'écart des habitations, dans des contextes très alcoolisés, favorise la pratique de violences sexuelles. Les jeunes femmes auront bien de la peine à les dénoncer⁴ : malgré la fréquence des aventures préconjugales, elles n'auraient « jamais dû aller rejoindre un garçon », « jamais dû boire ou croire ce garçon qui boit... ». La dénonciation, surtout si elle met en cause quelqu'un de plus haut rang qu'elles ou quelqu'un de leur famille, se retournera fréquemment contre elles.

¹ Hamelin et Salomon 2008, p. 33. En Nouvelle-Calédonie, une femme sur cinq a subi des abus sexuels avant l'âge de seize ans.

² *Id.*, p. 33.

³ *Ibid.*, p. 56.

⁴ Aux Îles, 13% des filles déclarent avoir eu des rapports sexuels alors qu'elles étaient ivres (expériences associées à des « trous de mémoire »), et 20% des garçons témoignent avoir vécu ce genre d'expérience. Dans ces occasions, la contraception et le consentement sont davantage aléatoires.

Le consentement des femmes ?

Dans l'enquête « jeunes », 30 % des garçons et 25% des femmes résidant aux Îles Loyauté déclarent être d'accord avec l'affirmation suivante : « on peut comprendre qu'un garçon insiste et force un peu une fille pour avoir des rapports sexuels ». Ce chiffre élevé, comme celui des violences sexuelles perpétrées sur les femmes de moins de 16 ans, indique que les femmes font fréquemment l'expérience d'une sexualité fortement contrainte, dans laquelle leur consentement est secondaire. Cela explique en partie pourquoi 27% des jeunes femmes des Îles Loyauté déclarent ne pas être satisfaites de leur vie sexuelle¹.

Des petits amis violents

Selon les informateurs de deux sexes, un amant s'octroie rapidement les mêmes droits de violence que les maris, c'est-à-dire celui de frapper son amie lors de disputes et d'exiger des rapports sexuels sous la contrainte ; cela étant confirmé par les statistiques de l'enquête « jeunes » : 12% des femmes néo-calédoniennes de 16 à 25 ans déclarent avoir subi des violences physiques dans l'année de la part de leur partenaire, contre 4% des garçons².

Les viols collectifs : « faire la chaîne »

Certains de mes informateurs masculins ont fait état d'initiations sexuelles masculines où plusieurs hommes ont des rapports sexuels avec une femme. Dans leurs récits, ils ne définissaient pas ces rapports comme des viols, étant donné que la femme en question était considérée comme une fille « là pour ça », qui faisait selon eux office de « prostituée du village » (bien que n'étant pas rémunérée) :

« Nous, on y allait à dix, quinze, trente dessus, mais elle était d'accord, c'était pas du viol. On emmenait notre cousin handicapé, tu vois, pour qu'il essaye. »³

L'enquête de l'INSERM de 2008 dévoile que les viols collectifs sont une pratique courante en Nouvelle-Calédonie : 42 % des jeunes gens ont déclaré avoir entendu parler de viols collectifs en cours dans une soirée durant l'année précédent l'enquête.

On peut se demander si les femmes victimes de viols répétés appartiennent ou non à

¹ *Ibid.*, p. 34.

² *Ibid.*, p. 31.

³ Discussion avec un homme, Lifou, 2003. D'autres hommes m'ont parlé de ce genre de pratiques, sur des filles considérées comme étant « là pour ça ».

certaines catégories de population. Le fait d'avoir un handicap semble jouer dans cette "destinée" : des parents ont récemment porté plainte pour les viols collectifs répétés de leur fille muette. Les accusés ont déclaré lors du procès, que souvent les handicapées ont des comportements provocants, ce qui semble confirmer l'hypothèse qu'elles deviennent des proies faciles dans ce type de violences. Les filles de « mauvaises vies » semblent aussi des cibles de ce type de viols, notamment celles qui « boivent avec les garçons ».

*Les violences sexuelles et leurs conséquences sur la santé mentale
et reproductive*

Selon l'enquête INSERM de 2008,

« La hauteur des violences déclarées apparaît extrêmement préoccupante d'autant que la passation du questionnaire dans l'espace public ne facilitait pas l'évocation de ces faits. (...) Les agressions contre les filles, violences sexuelles dans l'enfance, à l'adolescence ou violences dans le couple restent massives, témoignant de rapports de domination encore fortement marqués dans toutes les communautés. Bien que les abus sexuels touchent plus les filles, l'étude révèle qu'un garçon sur vingt a été abusé dans l'enfance, proportion peut-être sous estimée car on sait qu'il est encore plus difficile pour un garçon que pour une fille de révéler ce type d'agression. »¹

La situation des jeunes femmes résidant aux Îles reste de loin la plus problématique de toute la Nouvelle-Calédonie. Cela d'autant plus que les femmes de 16-25 ans déclarant avoir subi dans l'année ou dans l'enfance des agressions sexuelles y sont bien plus exposées dans leur vie d'adulte (selon l'enquête ENVEFF) et font plus fréquemment des tentatives de suicide.

L'aspect quasiment illicite des rapports amoureux, surtout pour les filles, et les conceptions violentes de la sexualité forment un contexte où les violences sexuelles masculines sont fréquentes et leurs auteurs peu dénoncés. En effet, une fille qui va dans les lieux où se déroule les rencontres amoureuses est particulièrement vulnérable : si son ami a amené avec lui des comparses, s'il la viole, il sera très difficile de dénoncer ces actes. Elle n'aurait pas dû, en effet, dans l'idéal, fréquenter de tels lieux et chercher à avoir des rapports sexuels.

3.2/ Les stratégies face aux violences

¹ *Ibid.*, p. 34.

Face à ces violences, les femmes de Lifou, mariées ou non, utilisent de nombreuses stratégies.

L'évitement

Pour les jeunes femmes non mariées, l'évitement des violences masculines est une stratégie primordiale : dormir près d'une vieille femme très respectée, se cacher, marcher de façon à ne pas être vue dans les fêtes alcoolisées ou éviter ces fêtes, refuser d'avoir des rapports avec des garçons, réduire les moments et lieux de rencontre, se faire une réputation de « fille très bien », ou même faire boire des somnifères aux hommes violents, faire manger de grandes quantités de nourriture à des hommes ivres, rappeler à ceux-ci les liens de parenté qui existent entre eux et l'interlocutrice, etc.

Face aux « petits amis » violents

Les femmes non mariées, si elles considèrent que leur amant est trop violent, peuvent se servir de l'interdit de montrer cette relation, pour ne pas sortir de chez elles ou des espaces publics où cet amant peut difficilement venir les chercher. Mais la peur du scandale peut être utilisée par les jeunes hommes : par exemple, une façon d'obliger leur amie à les rejoindre est de faire du bruit près de la maison de la famille de la fille et donc de rendre à moitié publique la relation.

De même, une femme non mariée peut rétorquer à son amant qu'il n'a pas le droit de la taper car il ne l'a « pas encore payée », c'est-à-dire qu'il n'a pas acquis ce droit de violence sur elle par le mariage.

Les réponses physiques

Les réponses physiques à la violence masculine ne sont pas rares. La plus répandue lors d'une dispute de couple est d'utiliser les poings. La bagarre est loin d'être uniquement le fait des hommes. Mais ceux-ci développent davantage que les femmes leur expérience de la violence physique durant leur éducation de jeunes hommes et mettent donc plus fréquemment en jeu la vie de leur compagne. Je n'ai eu vent que d'un récit où une femme a menacé réellement son mari avec une arme, alors que les récits de coups dangereux, armés ou non, de la part des hommes sur leur compagne sont légion¹.

¹ Plusieurs médecins m'ont dit être très préoccupés par l'impact des violences conjugales sur la santé des femmes en Nouvelle-Calédonie, alarmés par le nombre de femmes hospitalisées pour cette raison, et par la gravité des blessures. Nombreuses sont les femmes de Lifou qui peuvent montrer des traces de blessures graves (coup de fusil, traumatismes crâniens, mâchoire ou crâne fracturés ; les bras cassés, arcades et côtes brisées étant monnaie courante).

Se venger

Les réponses à un accès de violence masculine prennent le plus souvent la forme de la vengeance après coup : des jeunes femmes vont boire ostensiblement dans une fête et avoir des rapports sexuels avec d'autres hommes pour « se venger ». Il arrive depuis peu que des femmes portent plainte, par exemple après des viols sur mineures¹. De manière bien plus fréquente, une riposte peut consister en une menace d'appeler la police, ou de déposer une plainte, ce qui se fait de plus en plus à Lifou.

Enfin, une façon de réagir à cette violence masculine est sa « gestion » sur le long terme. Cette stratégie est davantage le fait des femmes mariées. Nous reviendrons sur ce point dans les chapitres sur les cérémonies de mariage (gestion des violences lors des fêtes) et sur la vie conjugale.

Les amants comme ennemis ?

La conséquence de ces relations est que les femmes de Lifou développent une réelle défiance à l'égard des amants et futurs maris, dans la plupart des cas. Les femmes, qu'elles soient jeunes ou plus âgées, tiennent sur leur partenaires et leurs maris deux types de discours : elles déclarent que le mari ou le concubin doit être considéré comme un dieu, qu'il doit être servi et respecté sans conditions, mais elles en parlent aussi parfois comme d'un ennemi à tromper, à manipuler, voire à affronter. Dans les discussions entre femmes, à Lifou une certaine dose d'animosité envers les hommes et les amants est fréquente : les femmes racontent volontiers comment elles ont humilié en public tel amant, « largué » avec force moquerie tel ou tel homme.

Si, lors de la « vie de jeunesse », les femmes utilisent toutes sortes de stratégie pour affronter des agresseurs ou éviter les violences, les stratégies de réponse concernent principalement les « petits copains » ou les inconnus, mais peu les membres de la famille. Ils sont, pourtant, nombreux à frapper ou agresser sexuellement les jeunes femmes².

3.3/ Une socialisation à la vie conjugale

L'amour et les coups

¹ Salomon 2002.

² Il est notoire que certaines personnalités coutumières ont des relations adultères et / ou pédophiles, avec et sur des membres de leur clan. Leur statut semble les protéger de la dénonciation. Il est arrivé plusieurs fois que des femmes me déconseillent fortement de faire un entretien seul à seul avec certains hommes, au point de m'accompagner. D'autres m'ont dit que leur chef de clan les avait attaquées, alors qu'elles étaient adultes ou enfants, et qu'elles ne pouvaient le dénoncer, à cause de la hiérarchie « coutumière ».

Comme nous l'avons vu, l'apprentissage des relations amoureuses associe amour romantique et violences de genre. Une jeune femme de 24 ans me disait, à propos de sa relation amoureuse avec l'un de mes amis :

« Lui, il est bien, tu vois, moi quand j'ai commencé la relation, je lui ai dit : « tu me tapes pas bêtement [sans raison, nda], autrement moi je démarre [je te quitte, nda] ! » Oui si je déconne, il peut me taper, mais autrement non. Parce que tu vois, le père de mon fils, là, il arrivait, pour un oui un non, il me frappait... Je suis partie. Même si ses parents ils ont réservé le fils, moi non, c'est plus possible, il était trop méchant. J'ai laissé mon fils et je suis partie. Mais mon nouveau copain, il est bien, il n'est pas méchant. »¹

Une certaine dose de violence masculine est, pour la plupart des Lifou-e-s, considérée comme normale, voire légitime, au sein des relations amoureuses. Toujours est-il que les femmes lifoues expérimentent souvent jeunes ces violences et les considèrent en conséquence comme un élément faisant partie des relations amoureuses et sexuelles. Et les hommes apprennent aussi alors à manier la violence, qui ne leur porte pas de préjudice social. Ils ne sont que peu dénoncés. Quand un viol est attesté, au sein des familles, ils ne sont que peu punis. Quand ils frappent leur conjointe, cette attitude est fréquemment considérée comme normale.

Si le tableau est sombre, des hommes et des femmes relatent aussi des relations amoureuses satisfaisantes, avec peu ou pas de violences physiques. Quelques jeunes hommes et de nombreuses jeunes femmes m'ont dit vouloir rompre avec cette violence au sein des couples, vivre autre chose que ce qu'ont vécu leurs aînés.

Une sexualité de service

Les premières expériences de la sexualité constituent pour les femmes une socialisation à une sexualité de soumission, et pour les hommes à une sexualité de prédation. Cette expérience de la sexualité où leur consentement est fréquemment considéré comme secondaire forme les femmes à avoir une sexualité de service envers leur partenaire. Et pour cause : une fois mariée, une épouse n'a pas le droit de refuser un rapport sexuel à son mari, qui peut l'exiger par des coups.

L'ensemble de ces expériences durant la « vie de jeunesse » constituent en définitive une

¹ Entretien avec une femme lifoue de 24 ans, ayant des emplois précaires, le 10/08/2004, à We, Lifou.

forme de socialisation à la vie conjugale, hétérosexuelle, caractérisée par l'antagonisme et les rapports de force entre les sexes, dans laquelle les femmes de manière générale sont soumises à leurs compagnons.

Conclusion

Le contexte dans lequel se déroule la vie pré-maritale des jeunes Lifous constitue un cadre au sein duquel les violences sexuelles et de genre envers les jeunes gens sont fréquentes, et particulièrement envers les jeunes femmes et les homosexuels. En effet, d'une part, les représentations négatives de la sexualité hors mariage comme quelque chose d'asocial, de violent, et du sexe des femmes comme polluant et dangereux participent du fait que les relations sexuelles et la valeur lifoue de « respect », *metröt*, sont dissociées. D'autre part, le contexte de tabou, plaçant les rencontres en marge de l'espace public, et la double norme de virginité et de fécondité des jeunes femmes, favorisent les violences sexuelles : les jeunes femmes expérimentent souvent des aventures dans les alentours des fêtes, lieux où si elles sont agressées elles auront bien du mal à dénoncer leurs agresseurs, sans être accusées de l'avoir « bien cherché ». La norme de fécondité ne favorise pas non plus l'usage de contraceptifs et de protections quant aux infections sexuellement transmissibles.

Cependant, des histoires d'amour se tissent, parfois attisées par ce contexte d'interdit et de secret. Des couples se forment, espérant que leurs parents souhaiteront leur mariage. Dans ces couples, le conjoint s'octroie rapidement les mêmes droits de violence sur sa compagne qu'un époux, bien que la difficulté à vivre au quotidien ensemble, sur l'île (quoique moins à Nouméa), limite les moments où il pourra exercer ces droits. Même si les jeunes femmes usent de nombreuses stratégies pour éviter ou affronter les violences de leur petit ami ou d'agresseurs inconnus, elles apprennent durant cette période, qui dure en moyenne plus de dix ans, que amour, sexualité et violences ne sont pas séparés. Les homosexuels, s'ils vivent leur sexualité, migrent. La « vie de jeunesse » constitue donc une période de socialisation à une vie conjugale hétérosexuelle et violente.

Même si les jeunes femmes considèrent de plus en plus cette violence comme illégitime, comme nous le verrons dans le chapitre XXI, elles apprennent que c'est une réalité avec laquelle il va falloir composer. Et les jeunes hommes qui exercent cette violence apprennent leur droit à en user.

CHAPITRE VIII

LE CHOIX DES CONJOINTS

Introduction

Plus l'âge des jeunes gens avance, plus les amoureux peuvent devenir des époux et épouses potentiels. Les parents voient d'un mauvais œil une amourette qui constituerait une mauvaise alliance.

Quel type de mariage constitue pour les parents une bonne alliance ? Quels sont les mariages interdits ou déconseillés ?

1. LES PROHIBITIONS MATRIMONIALES

1.1/ Les mariages interdits

Les mariages avec les membres du lignage paternel

Les prohibitions matrimoniales reposent sur un certain nombre de règles. Au-delà de l'interdiction des parents primaires (père/mère, frère/sœur), Ego ne peut se marier avec l'ensemble des membres du lignage de son père. S'il est aussi interdit de se marier avec quelqu'un du même lignage, il est cependant permis de se marier avec quelqu'un du même clan quand les ascendants communs sont suffisamment lointains, comme nous le verrons ci-dessous.

Les mariages avec les « cousin-e-s »

Puis, la règle principale prohibe les rapports sexuels et l'union matrimoniale avec les cousins de sexe opposé, autrement dit tous ceux qui dans ce système classificatoire sont référencés par Ego comme des *tremun*.

Contrairement à ce que les anthropologues ont décrit pour le reste de la Nouvelle-Calédonie, chez les Lifous, le mariage avec les cousins croisés, considéré comme un inceste, est rigoureusement interdit¹. À Lifou, les cousins, parallèles et croisés, sont désignés par les mêmes termes que les frères et les sœurs, alors qu'en Grande Terre les cousins croisés le sont par un terme spécifique. Les commentaires que j'ai entendus sur le comportement d'un homme qui fréquentait sa cousine croisée (la fille du frère de sa mère) étaient d'une rare violence : il était traité d'« époux de chien » (« *föe ne kuli* »), c'est-à-dire : « qui a des rapports sexuels comme un chien », qui ne connaît pas la règle de prohibition de l'inceste, ce qui l'assimile quasiment à un non-humain.

Lors de visites des gens de la Grande Terre, les Lifous sont très gênés de devoir expliquer que l'on ne peut faire des plaisanteries à caractère sexuel avec ses cousin-e-s croisé-e-s ou en présence de cousins croisés ! Alors que j'évoquais le mariage des cousins croisés de la Grande Terre, un ami lifou me dit que les Kanaks de la Grande Terre avaient sûrement, sur ce point, mal interprété la Bible. D'autres émettaient l'hypothèse qu'avec le cantonnement dans les réserves, ils n'avaient pas eu d'autres choix. Enfin, ceux qui étaient les plus au fait des traditions de la Grande

¹ Leenhardt 1930, Guiart et Lévi-Strauss 1968, Bensa et Rivierre 1982, Leblic 2000.

Terre affirmaient que ses habitants et ceux de Lifou ont des « coutumes » très différentes.

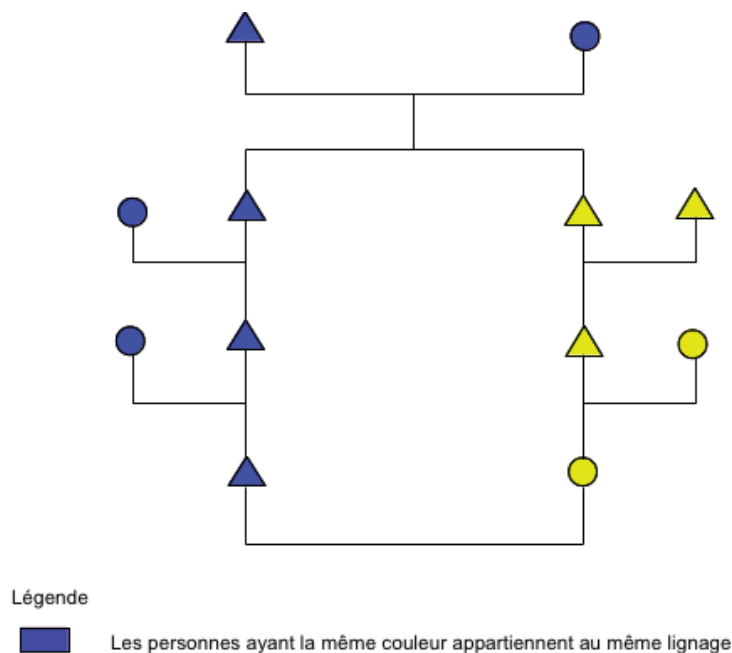
1.2/ Les mariages à la limite de l'inceste

Les tremun, « cousins », les treté et les mathin « tantines » et « tontons »

Dans les villages, la plupart des gens de même génération se considèrent d'une façon ou une autre « cousins », selon le principe que « les cousins de mes cousins sont mes cousins », ou encore du fait d'alliances antérieures. Il en résulte que dans la réalité, le mariage unit bien souvent des « cousins », soit des « frères » et des « sœurs » classificatoires. En fait, quand je posais des questions sur les liens de parenté existant entre des époux, la plupart du temps, ils riaient en disant qu'ils sont, en fait, des cousins.

Reste que la règle de l'interdiction de s'unir avec un cousin croisé est cependant respectée, à l'intérieur de certains degrés de parenté. Avec quels cousins les Lifous considèrent-ils que se marier n'est pas de l'ordre de l'inceste (*xa*) ?

En réalité, il est possible de se marier entre cousins, mais comme l'affirme P. Godin, il faut que l'alliance entre les familles soit le fait des arrière-grands-parents¹. En effet, l'explication était souvent la suivante : « *on est cousins, oui, parce que nos grand-mères elles sont sœurs* » ou « *nos grands-parents ils sont cousins, alors nous aussi, tu vois, on a un peu le même sang* ».

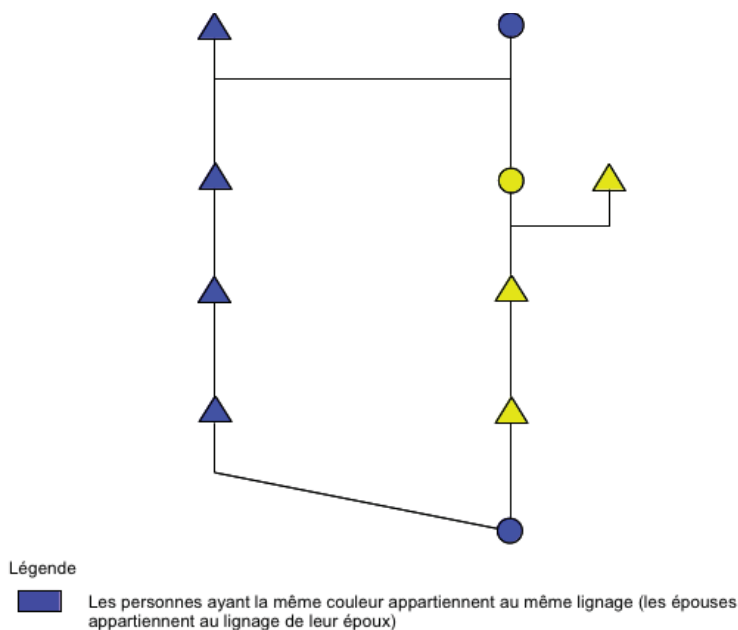


¹ Godin, cité in *Chroniques du pays Kanak, Tome 2, 1999, p. 153.*

Dans ce schéma, nous voyons le mariage entre *tremun*, « cousins », le plus « proche » possible. C'est un cas limite, les Lifous pouvant juger ce mariage comme trop proche, incestueux. Ils préfèrent que les grands-parents ne soient pas de « vrais frères et sœurs », des *sipu xa*, autrement dit de même père et même mère. Il est mieux vu qu'ils soient des cousins.

Cela dit, le type de mariage entre cousins au troisième (alliance non comprise) ou au quatrième degré (alliance comprise) peut constituer un mariage préférentiel, car il « rapproche le sang », renoue une alliance qui sinon aurait tendance à s'oublier.

Il est possible aussi de se marier avec certains de ceux que l'on appelle *tretre* ou *mathin*, c'est-à-dire des oncles et tantes (qui ne sont pas des cousins de père ou des cousines de mères) : les plaisanteries à caractère sexuel sont permises avec certains de ces « tontons » ou « tantines ». Tout comme pour le mariage entre cousins, il faut cependant au moins trois générations sans alliance au-dessus du conjoint qui est le « tonton » ou la « tantine ».



Dans ce schéma, nous voyons un mariage entre un « tonton » et sa « nièce », au plus proche. Un interlocuteur m'a dit une fois qu'il lui était possible de se marier avec une « tantine » : un de ses arrière-grands-parents s'est marié avec l'un des grands-parents de la « tantine » en question. Ce type de mariage, qui rapproche le sang, évite l'accusation de se marier entre « cousins » :

« Tu vois, mon père il s'est mariée avec sa tantine, hein, ça saute une génération. C'est pour ça que c'est pas défendu qu'ils se marient. Le vieux il disait que ce qui est défendu,

c'est les mariages entre cousins, alors qu'avec une tantine, qui est un peu éloignée, on peut... »¹

Lorsque j'ai réalisé des généalogies, je n'ai trouvé qu'une fois la configuration du schéma ci-dessus, entre un « tonton » et sa « nièce », et une fois celle entre des cousins au troisième degré (représentés dans le premier schéma).

Les mariages des grands chefs

Les seuls mariages qui franchissent les limites de ces interdits sont les mariages des grands chefs. En 1949, le Médecin-Capitaine Fagot constatait :

« Les mariages entre frères et sœurs, entre cousins germains ou issus de germains (parenté dite « Xa ») sont normalement tabous aux Loyalty, mais par un étrange paradoxe, ils sont encore fréquents dans les grandes chefferies. Les raisons nous paraissent les suivantes :

- avantages matériels ou politiques des alliances qui en résultent ;
- obligation pour les chefs de se marier avec des filles de chef ; (...)
- loi coutumière dite de « l'échange équivalent ». Si une fille de la chefferie X est donnée en mariage à un membre de la chefferie Y, la chefferie Y devra dès que possible céder en mariage une de ses filles à un garçon de la chefferie X, sinon elle demeurerait honteusement débitrice. »²

À Lifou, cet état de fait existe encore : les garçons des grandes chefferies sont mariés de préférence aux filles de grands chefs, lesquelles sont souvent des cousines germaines ou des cousines au second degré. Leur statut leur permet d'outrepasser les interdits communs, tant il est important d'être marié avec une femme de « même qualité », c'est-à-dire de même rang, sous peine sinon de voir « s'affaiblir le sang ».

Par ailleurs, les Lifous m'ont parlé d'interdits supplémentaires pour les grands chefs : certains clans ne doivent pas se marier entre eux. Dans le Wetr, par exemple, les enfants de la famille du grand chef ne peuvent se marier avec des enfants de chefs *trenadro*, de chefs terriens. Leurs substances sont considérées comme incompatibles : un enfant d'une telle alliance naîtrait fou ou malade.

1.3/ Un mariage avec des cousins croisés classificatoires ?

¹ Entretien enregistré avec un homme de 43 ans, anonyme, 2006, Lifou.

² Fagot 1949, p. 90.

Dans la nomenclature Lifou, le beau-père est appelé par le terme *hmihmi*, c'est-à-dire par le même terme que celui utilisé pour l'oncle utérin¹. Est-ce là la marque d'une ancienne tradition matrimoniale, disparue, de mariages entre cousins croisés² ? Ou la marque d'un mariage préférentiel avec un cousin croisé classificatoire ? M. Lenormand, en 1970, décrit les règles d'alliance de la sorte :

« Pour un homme, ses sœurs, les filles des sœurs de sa mère, les filles des frères de son père, sont ses *xa*, elles sont considérées comme consanguines et de sexe opposé et constituent une fraternité des sœurs interdites. Un homme avec ses sœurs, *mu*, dans la relation de parenté *temun*, frère et sœur ; avec ses cousines germaines filles des sœurs de sa mère ou des frères de son père, il est dans la relation de parenté réciproque *temun*, *temein*, frère et sœur germains ; il ne peut épouser ni les unes, ni les autres. Un homme n'épousera pas non plus les filles de son oncle utérin – qui sont considérées comme trop proches – ni les filles des sœurs de son père – car elles appartiennent au clan paternel – avec les unes et les autres, il est en relation réciproque *temein*, cousin et cousine, et au premier degré, mais les femmes *xa me temein* qui sont dans cette relation de parenté avec lui, au deuxième degré, il peut les épouser. Un homme peut épouser, dans le clan de son père ou celui de sa mère toutes les femmes qui peuvent l'appeler *fœe* – *fœe* étant le mari d'une femme ou l'épouse d'un homme – c'est-à-dire, toutes les femmes de sa génération avec lesquelles il est en relation de fraternité sans interdit sexuel, et qui lorsqu'il est marié avec l'une d'entre elles se trouvent être les sœurs, *tejin*, et les sœurs germaines, *tejin temein*, de son épouse. Il se mariera donc hors du groupe local, mais à l'intérieur du clan, de préférence avec une jeune fille qui est dans une même relation de parenté classificatoire, vis-à-vis de lui, que la fille de son oncle utérin. »³

Cet énoncé de M. Lenormand est obscur par bien des points⁴. Quand il dit que le mariage avec des cousin-e-s croisé-e-s au second degré est toléré, il n'affirme pas autre chose que l'alliance doit être le fait des arrière-grands-parents, ce sur quoi nous nous rejoignons. De même, quand il affirme que l'on ne peut se marier avec les cousin-e-s parallèles issus de frères de père, cela revient à dire qu'il est interdit de se marier avec un ou une cousine qui porte le même nom de famille que soi, qui est

¹ L. Dousset m'a signalé cette particularité, qui existe aussi chez les Aluridja d'Australie, où il a travaillé; chez ces derniers, il y a, dans les faits, un mariage préférentiel avec les cousins croisés classificatoires (communication, 25-03-2011).

² En effet, dans le mariage entre des cousins croisés, l'oncle maternel devient, logiquement, le beau-père. Un interlocuteur me disait que justement, c'est cela qui poserait problème. Selon lui, il est bon d'avoir un beau-père et un oncle utérin : si l'on se mariait avec des cousins croisés, ces deux rôles seraient tenus par la même personne, ce qui constituerait une grande perte en capital d'alliés.

³ Lenormand 1970, p. 44.

⁴ Tout d'abord, il semble dire que l'on n'appelle pas les cousins parallèles et croisés de la même manière, mais M. Lenormand nous donne les mêmes termes de parenté pour les uns et les autres (*temun*, *xa* et *temein*, le terme *temein* ayant d'ailleurs disparu).

du même lignage.

M. Lenormand affirme que les filles des sœurs de mère sont interdites car elles appartiennent au clan du garçon. Or, si les filles de ces sœurs sont de même interdites, ce n'est pas à cause de leur appartenance à un même clan, mais du fait d'une alliance trop proche : contrairement à ce que M. Lenormand affirme, ces filles-ci n'appartiennent pas au clan paternel, mais à celui où la sœur a été mariée.

Quand il affirme qu'Ego masculin peut se marier avec les femmes qu'il appelle *föe* (épouse), cela signifie en réalité que le premier et les secondes sont alliés par un mariage. L'épouse du frère d'Ego et par extension toutes les sœurs et cousines de cette épouse sont nommées *föe* par Ego. Ego peut en effet choisir une épouse parmi les « sœurs » des épouses de ses frères et cousins.

Enfin, mon enquête ne confirme pas sa conclusion : « Il se mariera donc hors du groupe local, mais à l'intérieur du clan, de préférence avec une jeune fille qui est dans une même relation de parenté classificatoire, vis-à-vis de lui, que la fille de son oncle utérin. »¹ Si Ego se marie toujours en dehors de son lignage, le mariage au sein de son clan est une alliance possible, mais pas préférentielle. Et étant donné les interdits de mariage dans un même lignage, si Ego se marie avec une femme de son clan et de sa génération, elle a de fortes chances d'être une cousine croisée classificatoire. Revenons sur ce point.

Selon mon enquête, il est possible de se marier avec les enfants des cousins germains de son père et de sa mère, à condition qu'ils ne soient pas du même lignage qu'Ego. Cela a comme conséquence que ces cousins-ci ont de fortes chances d'être des cousins croisés classificatoires, en effet. Mais personne ne m'a dit qu'il était interdit de se marier avec des cousins dont les grand-mères sont sœurs et les mères cousines (donc entre cousin-e-s parallèles classificatoires).

Dans les généalogies que j'ai relevées, j'ai trouvé des mariages entre cousins croisés classificatoires et entre cousins parallèles classificatoires². Il ne semble pas que les Lifous aient eu un mariage réellement préférentiel entre cousins croisés, classificatoires ou non, comme sur la Grande Terre ou même Maré, et il est bien vu de se marier « loin ». Ceci dit, refaire des alliances entre des lignages déjà alliés peut être une stratégie : les tantes paternelles se plaisent à chercher dans leur clan de mariage une femme pour leur neveu, rapprochant ainsi de nouveau les deux familles et multipliant ainsi les occasions de se voir. Le pasteur Var note le rôle important de l'oncle

¹ Lenormand 1970, p. 44.

² En réalité, il n'y a pour les Lifous qu'une différence entre les cousins du lignage (cousins parallèles classificatoires du côté du père) et les autres cousins. En effet, ces autres cousins appartiennent à d'autres lignages, et c'est cela qui importe. Les cousins parallèles classificatoires du côté de la mère, si l'on remonte la filiation, impliquent à chaque génération de femme un mariage avec un nouveau lignage, donc plusieurs changements d'identité clanique. C'est cette différence entre son lignage patrilinéaire et celui de l'époux ou de l'épouse qui est important, à partir du moment où l'on considère que le sang n'est pas trop proche.

utérin dans le mariage : selon lui, cet oncle peut chercher une fille dans son clan pour son neveu, mais cela ne serait pas la trace d'un mariage préférentiel entre cousins croisés ; à moins que l'influence des migrations polynésiennes, puis celle des premiers évangélistes polynésiens n'ait contribué à abolir tout à fait ce type de mariage...

Dans la terminologie lifoue, on doit noter qu'Ego appelle *hmihmi* non seulement son beau-père mais aussi les maris de ses tantes paternelles, les cousins de sa mère et les cousins croisés de son père. Il appelle en fait tous les hommes de la génération au-dessus de lui *hmihmi*, excepté ses « papas » (frères et cousins parallèles de son père), bien que la relation aux oncles utérins soit très nettement différenciée de celle aux autres hommes qu'il appelle *hmihmi*. Ce sont les hommes de la génération +1 qui n'appartiennent pas à son lignage, mais avec qui il est allié par une relation de sexe opposé, de germanité ou d'alliance. Ainsi, le fait d'appeler son beau-père *hmihmi* peut aussi bien être compris par la possibilité de se marier avec des cousins croisés classificatoires, que par le fait qu'Ego appelle de ce terme très respectueux tous les hommes (qui ne sont pas des « papas »), de la génération au-dessus de lui, quelle que soit la relation, de filiation ou d'alliance, qui les lie.

2/ LES CRITÈRES DE PRÉFÉRENCE

2.1/ Les stratégies claniques

Aujourd'hui, la majorité des jeunes gens choisissent eux-mêmes leur conjoint. Il arrive encore que des parents ou des membres du clan choisissent une épouse pour un jeune homme ou forcent une jeune femme à accepter une demande. Les parents des jeunes gens peuvent aussi mettre un veto à une union qu'ils jugent peu désirable, voire néfaste. Si les conjoints ne sont plus toujours choisis par les parents, tout le monde discute de l'intérêt que les clans ont à marier leurs enfants de telle ou telle façon. Les intérêts du clan sont davantage pris en compte chez les gens de haut rang, même si des gens de rang moins importants peuvent eux aussi développer des stratégies claniques.

« On dit, dans la culture kanake, il n'y a pas de compétition, mais quelque part, nos grands-pères, nos grand-mères, ils choisissent dans quel clan leurs fils et leurs filles vont se marier. Si je suis la mère, je dis à mon mari, tel clan, regarde... On dit « mariage arrangé », mais c'est important, c'est pas arrangé n'importe comment. On ne choisit pas... C'est pas arrangé d'un coup de magie, hein. C'est parce que les gens savent quels sont les intérêts à gagner, quelles sont les terres, les terres que cette famille-là a, quelles relations ils ont avec un tel, un tel, un tel... Parce que la fille par exemple, elle va porter le flambeau, parce que dans cette famille elle va avoir des enfants, on pèse bien les décisions... »¹

Si mes interlocuteurs lifous ont eu tendance à déclarer d'abord que les stratégies étaient le fait des générations passées, tous ont fini par dire que cela compte encore aujourd'hui, bien plus que ce que l'on pourrait croire.

Quels mariages sont considérés comme étant de bons mariages ? Quels sont les garçons ou les filles qui ont la préférence des familles ? Selon quelles stratégies se construisent les projets d'unions matrimoniales ?

L'isogamie : le sang, le rang et les alliés

L'un des premiers critères qui oriente le choix est celui du rang : les enfants de chefs doivent se marier avec des enfants de chefs. Ici, l'isogamie correspond à la représentation selon laquelle le

¹ Entretien avec Denise Hmea Kacatr, 56 ans, déléguée aux droits des femmes de Lifou, le 31/08/2004, We.

sang des chefs, des lignages aînés, contient de la puissance (*men*). Quelqu'un « du haut d'un régime de banane ne peut se marier avec quelqu'un du bas », et s'il le fait, sa descendance va perdre de sa force. De même, cette fille aînée de chef, « bourgeon du haut du sapin, ne doit pas se marier avec le bas du sapin ».

Au-delà des enjeux du rang fondé sur le sang, cette isogamie suit une logique politique évidente. En effet, être de haut rang implique souvent non seulement la possession d'un titre prestigieux, mais aussi la possibilité de solliciter l'aide de nombreuses personnes, membres du même clan ou de clans alliés. En se mariant entre enfants de haut rang, les chefs des deux clans pourront influencer sur leurs clans respectifs, grâce au fait que la relation entre beaux-frères est d'entraide.

Cela dit, le rang n'implique pas nécessairement un grand nombre d'alliés. Prendre comme épouse une fille de chef de clan dont le clan est peu nombreux ou a peu d'alliés, même si son sang est dit « fort » et son rang élevé, n'est pas forcément considéré comme une bonne alliance. Si la stratégie est de renforcer le rang, le prestige lié au nom, alors le choix est justifié. S'il s'agit d'acquérir de l'influence sur de nombreux lignages, le calcul est nettement moins judicieux.

Les terres

Le choix des conjoints est souvent le lieu de stratégies territoriales. Un clan arrivé depuis peu dans un lieu va favoriser le mariage de ses filles dans ce territoire, afin de s'y donner une « assise ». Un homme m'explique que son lignage venant d'un autre territoire, les anciens ont eu comme stratégie de marier leurs filles au sein du village où ils résident actuellement :

« Toutes les filles de notre famille, presque, elles sont mariées dans la tribu. Avant, les vieux ils savaient que si les filles elles se marient là, elles seront bien installées, les générations derrière, elles seront bien installées. Par exemple la grand-mère X, elle est mariée à la chefferie, la grand-mère Y c'est toujours la chefferie, tout ce qui touche la chefferie, les femmes c'est notre famille. C'est pour essayer de « cerner » la chefferie (il rit). C'est pour avoir la main mise sur la chefferie, quoi ! Parce que presque toutes les filles elles ... elles ont pris tous les sujets de la chefferie. Nous on est des chefs aussi. (...) Mais la chefferie de T, malgré qu'ils ont une chefferie ici, ils descendent tous de notre famille. (...) Mais aussi, les vieux ne voulaient pas avant que les grand-mères partent, ils voulaient qu'elles restent dans la tribu même. (...) Dans la tribu, on a tous des liens. En fin de compte, on a fait l'arbre généalogique de la tribu ! Ils sortent tous de notre famille. Les grand-mères elles sont toutes dans les familles. C'est pour ça qu'ils plaisantent, ils

disent que notre famille, c'est la famille royale (il rit) ! On appelle ici la famille A, B, C, D, ... Tous c'est des brindilles de notre famille ! Famille E, c'est notre famille, famille F, c'est notre famille... »¹

La stratégie de mariage évoquée par cet informateur concerne à la fois le rang et le territoire. En effet, cette famille est devenue en quelques générations, les utérins de la plupart des lignages du village. Or, il est difficile de refuser quelque chose à des utérins, ce qui leur donne non seulement une sérieuse assise dans un territoire où ils sont arrivés comme étrangers mais aussi une influence considérable sur la chefferie locale. Mon interlocuteur ajoutera dans la discussion que du fait de leur origine lointaine, ils ont déjà des alliés dans toute l'île et qu'ils n'ont donc pas intérêt à marier leurs filles dans ces autres parties de l'île.

Un clan peut aussi « viser » la fille d'un propriétaire terrien, ou une fille dont le lignage a des droits sur des terres et comporte peu de membres, en espérant que les frères de l'épouse donneront des droits sur les terres aux enfants du couple. Une vieille femme raconte :

« La mère de mon mari, elle veut que c'est moi qui va être la femme à son fils, parce que mon père, dans telle tribu, c'est un propriétaire terrien. La maman de mon mari, elle pense que si mon papa il meurt, c'est moi et mon mari qui va s'occuper des terrains. C'est elle qui pense ça. C'est son idée. Et c'est vrai, ici, du sapin là au coin, à la maison en face, c'est chez moi, tu vois, tout ça, et des champs pleins ! Ils sont venus trois fois demander la main, et la troisième fois j'ai dit oui. Parce que papa il a pas de frères. C'est à moi et mon mari. »²

Au-delà d'espérer récupérer des terres d'un clan en train de s'éteindre, d'autres droits sur les terres peuvent être transférés lors d'une bonne alliance :

« Finalement, nous, tu vois, quand mon père il s'est marié avec ma mère, tu vois ici à X, on n'est pas propriétaires terriens, nous, étant donné qu'on a laissé la terre. Mais maintenant on a hérité de la terre, par rapport au mariage à mon père et ma mère. Là où Julien il reste, là, tu vois ? Ça c'est les terrains à mes enfants. Mais comme mon père il s'est marié avec ma mère, le vieux, il a légué ses terres à sa fille. Il a dit « bon, tu te maries là, je te donne tout ça ». Là, Julien reste jusqu'au coin bien plus loin, ben tout ça c'est le vieux qui a donné à ma mère, « tiens je te donne tout ça pour toi et tes enfants ». Il a donné à ma mère, il n'a pas donné à mon père, c'est très clair. « Ce sera pour toi et tes enfants ». C'était peut-être son cadeau de mariage, on peut dire ça comme ça, il a donné ça. C'est pour ça que Julien il a sa maison là. Mais normalement, cet endroit, c'est là où sont postés les « gardiens », parce que c'est l'entrée de la tribu. Et les deux

¹ Entretien enregistré avec un homme de 62 ans, anonyme, 2006, Lifou.

² Entretien enregistré avec une femme de 69 ans, anonyme, Lifou, 2006.

« gardiens », c'est la famille de ma mère et la famille Y, et ben plus loin tu as la famille Y qui sont juste là. Les deux gardiens ils sont toujours côte à côte. Parce que c'est eux qui attendaient l'ennemi qui arrivait. Et le terrain c'est ce que le vieux il a donné à ma mère avec ses enfants, parce que il y avait pas d'argent. Mais quand on cause, on voit, pour donner une terre, c'est que.... Aujourd'hui donner la terre, on est nombreux, mais en ce temps-là, on voit que le vieux, c'est une décision bien réfléchie, ça a du bien mûrir chez lui pour donner sa terre. Il fallait une bonne dose de courage pour donner une terre. Tu te mets dans la tête que c'est un étranger, qui va rester sur ma terre, je veux dire c'est fabuleux de la part du vieux. Et il y a le discours du vieux Z [de la famille de sa mère, nda.], il me disait, mais là-bas, nous ne sommes plus des gardiens, puisqu'étant donné que vous êtes devant maintenant, c'est vous les gardiens maintenant. Il se rapporte à l'histoire où le vieux il a donné sa terre. Il me disait, tu vois, ton papa, c'est pas pour rien qu'il a donné la terre. Il a redonné à vous les propriétaires terriens, pourtant vous n'avez plus de terre, nous les clans A, nous étions des propriétaires terriens. Aujourd'hui, on n'est plus du tout. Ben le vieux, c'est pas bêtement qu'il a donné. Il avait bien réfléchi. Il a bien choisi la personne à qui il allait donner. Finalement, il a redonné. Parce qu'il sait pertinemment que les propriétaires terriens c'était nous. Bon quand on a institué le grand chef, c'est que nos ancêtres ils ont donné la terre. « Grand chef voilà la terre, vous pouvez mettre vos sujets dessus. Et nous on sera là en tant que spectateurs. » Jusqu'à maintenant on n'est plus du tout propriétaires terriens. Et ce que je disais tout à l'heure, il faut que les gens ils reconnaissent, qu'il y a des clans qui sont toujours là. Ils seront toujours là. »¹

Cet interlocuteur est considéré comme faisant partie des premiers défricheurs de l'île. La plupart d'entre eux ont « donné » leurs terres aux nouveaux arrivants, même s'ils gardent avec les lieux et les ancêtres qui y habitent des relations privilégiées. Nous voyons ici qu'à l'occasion d'un mariage, un autre propriétaire terrien du village (à qui il reste des terres) a décidé de céder un terrain ayant une forte charge symbolique à un autre « terrien » (*trenadro*), afin de sceller une alliance entre eux et reconnaître l'identité de terrien de son gendre. Un lignage peut aussi marier ses fils et ses filles dans différents clans, comptant ainsi pouvoir pêcher sur le littoral appartenant à tel clan de la mer, couper du bois dans la forêt de tel clan, etc...

« Ça permet, ça donne quand même une ouverture à mon beau-frère pour venir cultiver, venir chercher des choses. Comme cet homme n'est pas étranger, envers nous, hein, pas étranger entre nous (...). Ça se passe normalement. Ça fait que quand je vais cultiver

¹ Entretien enregistré avec un homme de 37 ans, anonyme, Lifou, 2006.

chez mon beau-frère, si j'installe mon cochon chez lui, il peut pas réclamer [refuser, nda]. C'est un automatisme tu vois, c'est... puisque ton frère a épousé ma sœur, je peux, c'est une première ouverture déjà, je peux, si je veux aller chez toi, et vice-versa, comme c'est ton frère qui a pris ma sœur, je pense que ta famille peut faire des choses chez moi, rien que par le lien du mariage. »¹

Ainsi, les alliances permettent, au moins pour une part, d'avoir accès à un territoire, que ce soit pour y habiter, y pêcher, y faire des champs ou de l'élevage, y chasser ou y récolter des essences naturelles. Une alliance peut aussi entraîner une cession de terres.

Resserrer les liens

Après les stratégies visant l'appropriation d'une terre ou l'accès à un territoire, il y a celles consistant à resserrer des liens déjà existants. Refaire un mariage trois ou quatre générations plus tard est très bien vu et souligne la prospérité de l'alliance contractée.

« Par exemple, il y a trois générations et après c'est toi. Par exemple moi je sors de la famille X, après, cinq, six générations après, il y a un garçon de ma famille qui va dire qu'il faut aller chercher des filles de la famille, pour attacher encore nos familles. »²

On peut aussi favoriser une alliance en se mariant avec un lignage allié à celui dans lequel on a pris une femme. Un clan peut aussi prendre des épouses à plusieurs reprises dans un même clan, considérant que les sangs se marient bien.

« Il y a des jeunes, ils ont cette idée de base, ils vont voir une fille de leur rang, avec qui ils ont un lien. Par exemple X, elle a un lien avec la chefferie Y. Sa famille, c'est l'origine de la famille Y. Et ça créé automatiquement l'harmonie. Ça ne bouge pas. C'est le même clan. Il y a toujours un regard qui part, les gens de Y et de sa famille, ça les arrange. Si X elle était pas du coin, qu'est-ce qu'elle fait quand son époux il est parti? Si elle est de Luengöni, elle retourne chez sa mère. Alors que là c'est une femme de la tribu. C'est un hasard ? Non, c'est voulu. Les vieux, ils ont droit de concertation. »³

Ici, une alliance jugée fructueuse est réitérée, le lien entre deux familles est renoué, le fait d'habiter dans le même village renforçant encore la stratégie de cohésion entre des groupes déjà alliés.

Sur une même génération, plusieurs échanges de femmes peuvent être réalisés entre deux lignages. Le souci de la réciprocité du nombre de femmes échangées dans ces cas n'a jamais été évoqué dans mes entretiens. Au contraire : il est plus fréquent dans mes données de trouver des

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Jiane Michel Göinë, chef de clan, 56 ans, le 20-07-2006 à Jokin, Lifou.

² Entretien enregistré avec Hnëmëneqatr Lapacas, vieille femme de haut rang, 63 ans, et traduit par Merrye Xenihatr, le 30-07-2006, à Jokin, Lifou.

³ Entretien enregistré avec un homme de 54 ans, anonyme, Lifou, 2006.

lignages ou des clans qui « donnent des épouses » à un autre groupe, sur plusieurs générations (cet autre groupe est alors en dette envers le clan qui devient son utérin). Un autre type de mariage qui vise à renforcer les liens déjà existants sont les mariages de deux lignages à l'intérieur d'un même clan.

Des épouses étrangères

Enfin, une autre stratégie consiste à aller chercher une femme au loin. Marier un fils avec une femme d'un autre groupe kanak ou d'une autre ethnie peut être bien vu, notamment pour les fils de chefferies. Cela rappelle leur caractère d'étrangers. Ils se marient souvent avec des filles de haut rang qui ne sont pas des cousines plus ou moins éloignées. À Lifou, dès le XIX^{ème} siècle, les mariages avec des femmes anglaises ou samoanes, sont recherchés par les chefs.

2.2/ Le caractère et la fécondité de la fille

Une fille travailleuse et docile

Outre les stratégies claniques, les Lifous évoquent le caractère de la fille comme point important dans le choix d'une épouse (mais pas d'un époux). Une fille travailleuse et humble, qui se soumet aux décisions de ses parents, est considérée comme un bon parti. La réputation de sa famille est aussi prise en compte.

« Le choix, c'est par rapport aussi au caractère des filles, et par rapport à la famille, par exemple il y a des familles, les enfants ils ont été bien éduqués tout ça, oui c'est par rapport à l'éducation, et le caractère de la famille. »¹

Cela permet parfois de marier des filles de rang moyen avec des lignées de chefs qui cherchent une femme travailleuse pour seconder l'un d'entre eux et être accueillante avec ses nombreux alliés.

Les hommes et leurs familles choisissent en général une femme plus jeune que l'époux, afin que la hiérarchie entre les sexes ne soit pas mise en cause par celle d'ânesse.

À contrario, un caractère fort, le fait de braver des interdits sociaux ou d'avoir désobéi à ses parents peut avoir un réel effet dissuasif.

« Moi, non, personne ne vient demander en mariage. Tu vois, c'est pas possible, non, tout le monde connaît mon caractère, moi je suis trop... Les gens disent que je suis trop

¹ Entretien enregistré avec Hnēmēneqatr Lapacas, vieille femme de haut rang, 63 ans, et traduit par Merrye Xenihatr, le 30-07-2006, à Jokin, Lifou.

pi tru, orgueilleuse, tu vois. En plus avec mon rang ! »¹

Cette interlocutrice souligne quelque chose qu'A. Bensa pointe aussi sur la Grande Terre : les filles de haut rang ne sont pas toujours facilement mariables, étant donné que les devoirs envers une belle-famille de haut rang sont nombreux. En effet, lorsque qu'un clan est allié à un autre par le mariage, il se doit de participer à ses travaux cérémoniels. Pour des chefs de clan, ces travaux sont nombreux et demandent beaucoup de main d'œuvre et de dépenses. Si l'on n'a pas un clan derrière soit suffisamment puissant pour assumer cette charge, avoir des lignées de chefs comme utérins peut s'avérer difficile, en raison de la somme de travail à assurer auprès de ces alliés.

Une femme féconde

De même, un critère important aujourd'hui dans le choix d'une fille est sa fécondité, les enfants qu'elle a eus hors mariage en donnant une preuve. Si la jeune femme a eu des enfants hors mariage, surtout des garçons, elle est plus facilement considérée par la famille de cet homme comme un bon parti : la descendance est assurée.

2.3/ De nouveaux critères

Un autre critère joue beaucoup aujourd'hui : il est apprécié que la fille ou le garçon ait de bons diplômes et un travail salarié. On observe d'ailleurs que les diplômés ont tendance à se marier entre eux. Il est notoire que les filles ayant un salaire auront de nombreux prétendants : les familles des jeunes hommes voient dans ce salaire une assurance pour l'avenir. De même, des places politiques dans les mairies et Provinces sont des critères positifs dans l'évaluation d'une alliance future.

« Tu vois, moi, quand mon mari il est venu, j'étais jeune ! Moi j'étais kayafou [fofolle, nda], sortir, aller avec les garçons (elle rit). Quand il a su que j'étais enceinte, il n'a pas hésité. Il est venu chez ma mère pour me réserver. (...) Maman, elle a accepté tout de suite : il travaillait à la Province, il avait un bon salaire... Tout le temps où il a travaillé, il a donné à maman. Et puis moi j'avais pas le choix, avec le bébé. Et voilà. »²

Ici, nous voyons que le salaire lié à une place dans la fonction publique a joué comme critère déterminant dans le fait que la mère de l'intéressée a considéré que le prétendant était un « bon parti ».

À Lifou, le souci d'isogamie reste important : il est bien vu que les gens de haut rang se

¹ Entretien enregistré avec une femme de 28 ans, anonyme, Lifou, 2006.

² Entretien avec une femme de 41 ans, mariée en 1989, Lifou, le 2 juillet 2006.

mariant entre eux. Les stratégies claniques d'alliance matrimoniale peuvent viser l'acquisition d'influence sur un clan, des droits sur les terres ou renouveler une alliance passée, ce qui garantit une certaine stabilité dans des relations déjà nouées. Enfin, le caractère soumis de la fille et un bon salaire pour les jeunes gens des deux sexes constituent des éléments non négligeables de critères de choix des familles.

3. QUI CHOISIT ?

Qui, à Lifou aujourd'hui, possède le contrôle du choix du conjoint ?

3.1/ Le bougnat de rat, *itra aji*

Dans les familles « du commun », la cérémonie du « bougnat de rat » est aujourd'hui une réunion familiale avec un repas, dans laquelle le père d'un jeune homme lui annonce qu'on va le marier et au cours duquel il va consulter le garçon et les membres de sa famille sur le choix de l'épouse. Cette réunion peut être très simple ou plus formelle.

Le père et la mère marient leurs garçons dans l'ordre d'aînesse. Cette règle, souhaitée mais pas toujours respectée, est liée au fait que les aînés ont plus d'autorité sur les cadets. En se mariant, les Lifous acquièrent de l'autorité sur les non-mariés. Il est malvenu qu'un cadet acquière de l'autorité sur son aîné du fait qu'il soit marié avant ce dernier. Il faut au minimum un an entre chaque mariage, afin de reconstituer un fond de caisse, comme nous le verrons dans la partie trois.

Les membres de la famille consultés

Le père du garçon ou son frère aîné (si le père est décédé) réunit certains membres de la famille : les « vieux » et les « vieilles » du lignage, la mère, l'oncle utérin, les tantes paternelles, les frères du père et les sœurs du garçon. Ils demandent au garçon si ce dernier a déjà une amie, s'il pense à une fille qu'il aimerait épouser ou s'il veut « se donner » à sa famille. Un garçon, par volonté d'honorer sa famille, ou parce qu'il n'a pas de vue sur une femme, peut faire ce dernier choix. Alors, les personnes présentes peuvent tour à tour donner leur avis.

Le père et la mère peuvent mettre un veto. L'avis des sœurs de père, des sœurs mariées du futur époux, de la mère et des grand-mères est important. Quand il s'agit de trouver une épouse pour le jeune homme, une certaine priorité leur est donnée, pour deux raisons. D'une part, elles viennent d'ailleurs et elles fréquentent davantage les filles dans les cérémonies : elles savent mieux que les hommes quelles filles sont à marier dans quels clans. Elles se renseignent sur les filles dans les occasions collectives quand elles savent que ça va être le tour de tel fils, petit fils ou neveu. D'autre part, l'avis de la mère, de la grand-mère, ou même des belles-sœurs compte fortement car elles seront celles qui vont vivre et travailler quotidiennement avec la nouvelle épouse.

Cependant, si le père, un oncle utérin ou un grand-père voit dans le mariage avec une fille un intérêt pour les stratégies du clan, les femmes se plieront généralement à leur décision. Cela dit, les

femmes consultées ont elles aussi souvent une vision des stratégies claniques : si elles connaissent moins l'histoire du clan de leur époux que les hommes de ce clan, elles peuvent être de véritables personnes ressources dans la connaissance des alliances entre les familles.

Le choix du futur marié

Les membres de la famille peuvent décider que ce sera le fils à marier qui choisira sa future épouse. Cela arrive notamment quand le fils a déjà une compagne qui convient et quand l'alliance ne présente pas spécialement d'enjeux politiques. Les parents peuvent aussi laisser leur fils choisir une épouse, par souci de son bonheur. Cela dit, le père, la mère (voire l'oncle utérin) peuvent mettre leur veto, et si les sœurs, tantes et « vieilles » s'opposent au choix du garçon, leur avis ne peut être lui non plus ignoré.

Les fils de chef de clan

Le choix d'une épouse pour les futurs responsables de clan, voire de la grande chefferie, est une affaire plus délicate. Pour les fils aînés de chef de clan, adoptés par les aînés des lignages sujets¹, ce sont ces derniers qui organisent la réunion et ont le pouvoir de trancher. Pour la grande chefferie du Wetr (au nord de l'île), c'est un clan spécifique qui est chargé de trouver une fille pour le futur grand chef. Ce sont les représentants des lignages ou des clans dont c'est la fonction qui ont le pouvoir de décision. Cela dit, ils consultent les femmes des clans, les « vieilles », pour avoir leurs conseils. Et la mère du futur chef ou grand chef peut là aussi marquer son opposition.

Aujourd'hui, les futurs chefs de clan choisissent de plus en plus leur épouse. Et cela ne pose pas de problème quand ces jeunes hommes ayant des responsabilités claniques s'orientent vers des femmes de leur rang, ce qui est souvent le cas. Ils sont en fait formés par leurs parents à chercher une « copine » qui convienne aux stratégies actuelles de leur clan quand vient le moment de se marier. Un père chef de clan m'expliquait qu'il éduquait son fils aîné à comprendre quelles responsabilités il aura en tant que chef de clan, et donc à prendre la mesure des difficultés supplémentaires auxquelles il devrait s'affronter s'il choisissait une élue de son cœur qui ne conviendrait pas aux normes. En effet, quand un travail coutumier aura lieu et qu'il devra appeler ses beaux-frères, si ceux-ci ne sont pas du même rang, ou réputés fainéants, malpolis, agressifs, ...,

¹ Généralement, le premier enfant d'un chef de clan, quelque soit son sexe, est « donné » aux chefs des lignages qui composent le clan. Ces derniers joueront le rôle de père dans les cérémonies concernant le futur chef de clan. Cela n'implique pas que les enfants aillent vivre avec ces derniers, mais en revanche ces chefs de lignage sont impliqués dans l'éducation de ces aînés. La désobéissance des aînés est d'autant plus difficile qu'ils déshonorent non seulement leurs parents mais tout leur clan s'ils ne se comportent pas en fonction des intérêts de celui-ci.

cet homme pourra regretter de ne pas s'être marié avec la fille d'une famille adéquate.

Le choix des filles et de leur famille

En ce qui concerne les filles, ce n'est en théorie ni leurs parents, ni elles-mêmes qui vont faire la démarche d'arranger un mariage avec un garçon. Cependant, les « mamans » ou « tantines » d'une fille, ou encore les hommes de sa famille, peuvent suggérer à des membres d'une famille désireuse de marier un fils qu'il s'agit là d'une bonne alliance. Je n'ai jamais entendu parler de démarches plus poussées de la part de la famille de la fille.

La question du choix de l'époux se pose lors de la démarche coutumière qui suit celle du bougnat de rat : les « fiançailles », appelées plus fréquemment en français la « réservation » de la fille, et en drehu le *ihujë*. Comme nous le verrons dans le chapitre XI, une demande en mariage peut être repoussée par les parents. Ce qui veut dire que, comme pour le garçon, si les parents d'une fille ne veulent pas d'un mariage, il va être très difficile pour elle d'obtenir ce mariage. Si les parents ont donné la permission à une famille d'aller demander la main de la jeune fille, celle-ci peut encore refuser. Certaines familles respectent ce refus. Mais les cas de filles qui disent n'avoir pu refuser un prétendant parce que leur oncle utérin était venu leur demander de dire oui, ou que le père ou la mère avait émis ce souhait, ou parce qu'elles ont eu peur de dire non face au groupe d'hommes venus leur demander leur accord, ne sont pas rares. De même, j'ai recueilli plusieurs récits où la jeune fille ne voulait plus se marier après avoir donné son accord. L'une a été ramenée par ses oncles utérins chez elle, une autre a été battue par ses pères, une autre par son futur époux, pour qu'elle ne trahisse pas sa promesse. D'autres fois, des parents compréhensifs rendent l'argent des fiançailles, ou retardent le mariage, dans l'espoir que la fille change d'avis.

3.2/ Les cas de refus des parents

Les motifs du refus

Parfois, les parents du garçon refusent son choix. Le cas le plus fréquent observé est que la fille ne plaît pas à la mère ou aux sœurs, surtout quand elle est considérée comme orgueilleuse (*pi tru*), fainéante, désobéissante. Dans d'autres cas, elle ne convient pas coutumièrement, elle est soit d'un rang trop haut, soit trop bas, soit d'un lignage trop proche, soit d'un clan réputé « *bordel* » (qui crée des soucis partout où il passe), soit d'un clan interdit. Il peut se faire aussi que les parents aient pour leur fille ou leur fils des idées de stratégies matrimoniales, et plutôt que d'interdire le mariage, ils font « traîner » les choses, espérant que l'amour du jeune homme ou de la jeune femme s'étirole

avec le temps. Enfin, des parents refusent que leur enfant se marie avec un témoin de Jehova ou un membre d'une autre secte.

Si la femme choisie déplaît à la mère et aux sœurs du garçon, cela pose un vrai problème. En effet, la future mariée ne doit pas seulement travailler pour son futur mari, mais aussi pour sa belle-mère. Elle est sous les ordres de celle-ci, qui a un certain droit à la maltraitance (coups, reproches, ordres...) sur les jeunes mariées. Plaire à sa belle-mère est important surtout, pour les épouses des fils aînés, qui restent en général vivre avec leurs parents. La nouvelle mariée est alors le « lieutenant » de la mère pour tous les travaux de la maison et des champs. En outre, c'est elle qui s'occupera de la vieille femme quand elle sera impotente. Une mésentente est donc malvenue. La mère peut en conséquence empêcher un mariage avec une fille qui lui déplaît. L'avis des sœurs du marié est lui aussi important, surtout celui des sœurs aînées, qui ont un rôle de conseillères pour leurs frères cadets. Il est rare qu'elles s'opposent à un mariage de leur frère, mais si elles le font, cela posera un problème notamment lors des dons, tant la participation des sœurs mariées est centrale pour financer un mariage et pour toutes les occasions de la vie (nous le verrons dans la partie trois).

Un cas de refus

Un exemple de refus de la part de la famille du garçon est fort connu à Lifou : en 2006, la grande chefferie du nord, le Wetr, désirait marier son fils aîné. Ce dernier était amoureux d'une femme avec qui il avait des enfants. Non désirée par la belle-famille, elle avait emménagé dans la maison de son concubin, ce qui, selon l'avis général, n'avait fait qu'attiser les haines. Parmi les nombreuses raisons qui s'opposaient à ce mariage, une citée fréquemment était le veto des sœurs. Les autres raisons étaient que du point de vue des clans, la fille était d'un rang trop bas, sans que cela soit totalement rédhibitoire, si elle avait eu un caractère doux et soumis. De plus, dans le cas de ce futur grand chef, le clan qui devait chercher une femme pour lui pouvait accepter sa concubine, mais cela le dépossédait de son rôle. Enfin, la concubine du grand chef avait de par son clan maternel, du sang d'un clan avec lequel il est déconseillé pour la grande chefferie de se marier. Le désaccord des sœurs, le rang moyen de la concubine, le déshonneur fait au clan pourvoyeur de femme et le sang réputé belliqueux et dangereux pour la chefferie de la jeune fille compromettant ce mariage, les hommes du clan préposés à cette tâche se sont mis à chercher une autre femme.

Ces hommes ont tenté de faire le *ihujë* (la « réservation ») à d'autres filles. Peu de jeunes filles semblaient disposées à accepter ce mariage, tant le futur grand chef et sa concubine ne se montraient pas prêts à se séparer. Un véritable casse-tête pour la grande chefferie, d'autant plus que tous les clans du district avaient commencé à cultiver les champs d'ignames sacrées et à se cotiser pour le mariage. La rumeur dit que le fils aîné destiné à devenir le grand chef a fait une tentative de

suicide. Suite à cet événement, il a été décidé que le frère cadet serait marié selon les exigences de la coutume et qu'il prendrait le rôle de grand chef du Wetr. Il a été marié dans l'année avec une jeune femme obéissante, issue d'un clan prestigieux.

3.3/ Les stratégies des jeunes gens

Parfois, un jeune homme décide de marier avec une certaine femme, mais ses parents se verraient bien dire leur mot concernant la future épouse ; ou les clans désignés pour faire le choix de l'épouse acceptent mal que leur pouvoir soit usurpé ; ou encore, les femmes de la famille refusent cette « copine ». Parfois, les jeunes gens devinent bien, avant que la question se pose, que leur proposition d'alliance ne sera pas acceptée.

Il arrive aussi que des jeunes femmes poussent leur amoureux à affronter sa famille pour qu'ils se marient ensemble. Un rapport de force s'établit alors entre le jeune homme, la jeune fille, le couple et le clan.

Faire des enfants

La stratégie la plus utilisée et la plus efficace pour que le mariage soit accepté est de faire des enfants. En effet, pour les filles comme pour les garçons, une naissance met les familles devant le fait accompli, avant que ces dernières n'aient manifesté leur volonté. La famille du garçon doit alors choisir si elle va, ou non, « réserver l'enfant », c'est-à-dire l'inscrire dans son lignage, en versant une certaine somme et en donnant à l'enfant un nom. « Réserver » un enfant issu d'une amourette a comme effet de garantir le mariage entre la jeune maman et le jeune homme. Des jeunes femmes tentent aussi de « forcer la main » de leur amant en tombant enceintes : elles espèrent que l'enfant va stabiliser la relation amoureuse jusqu'au mariage. Parfois, le jeune homme ne souhaite pas « réserver » l'enfant, parfois c'est sa famille qui s'y oppose. Il y a en réalité beaucoup plus de chance que cela marche si l'enfant est un garçon, la descendance étant alors assurée.

Les suicides

Il serait impropre de parler du suicide comme d'une stratégie pour contourner un refus des parents ou un mariage forcé. Cependant, les suicides qui ont défrayé la chronique à Lifou suite à des refus de mariage, constituent une réelle pression pour les parents. À Jokin, une jeune femme avait accepté sous la contrainte de se donner en mariage, alors qu'elle aimait un autre homme. Peu de temps après avoir contracté la promesse de mariage, elle s'est immolée par le feu avant de se jeter

de la falaise. En 1996, à Tingeting, une jeune femme s'est immolée par le feu sur la place du village car la famille de son amoureux avait demandé la main d'une autre. Une chanson retrace ce drame :

« Ils sont venus sur le plateau (...)
La coutume reine alors je n'ai rien dit
Et à ma place elle a dit oui
Voilà ce qu'il m'arrive, je suis une femme punie
Pourquoi cette vie cruelle m'a-t-elle mise sur ce lit ? »¹

Ces suicides ont provoqué des discussions sur le risque que prennent les parents qui obligent leurs enfants à accepter une alliance non désirée.

Dans la même logique, les jeunes femmes de Lifou, quand elles parlent de leurs amours, se plaignent fréquemment de vivre très mal la contradiction entre le devoir de respect et d'obéissance à leurs parents et leur amour pour un homme avec qui il n'était pas évident qu'un mariage soit souhaité par leurs familles. Souvent, elles évoquaient le recours au suicide.

*« Moi, quand mes parents ils ont dit qu'ils voulaient que ma sœur elle se marie avec X, je leur ai dit, il faut pas forcer les enfants, il faut pas les forcer, parce qu'après, s'ils se tuent, et bien, c'est pire, on regrette toute la vie. On a voulu faire bien, et à la fin, on voit ce que ça donne. Il faut bien discuter aussi, parce que des fois, la fille, elle dit oui parce qu'elle a peur, et après, c'est la catastrophe. Avec les suicides là, on a peur aujourd'hui. »*²

Les jeunes gens peuvent aussi utiliser la menace, plus ou moins voilée, d'un suicide pour faire plier leurs parents.

Faire patienter ses parents

Plus les femmes non mariées étaient âgées, moins elles m'ont parlé de suicide. Elles envisageaient d'autres stratégies pour « forcer un mariage ». En dehors de celle consistant à faire des enfants, une autre stratégie, du côté des filles comme des garçons, est de repousser la date du mariage : un garçon peut sans cesse dire qu'il n'est pas prêt pour se marier et s'installer alors en concubinage à Nouméa, avec sa compagne et leurs enfants. C'est une manière d'habituer les parents à cette conjointe, bien que cette situation reste difficile, surtout s'il a des frères cadets en âge de se marier. Les femmes, quant à elle peuvent arguer qu'elles veulent faire des études, travailler ou rester aider leurs parents avant de se marier. Les aides monétaires qu'elles versent alors à leur famille facilitent à la fois le recul de la date du mariage et l'acceptation d'un concubinage. Une femme me

¹ Extrait d'une chanson populaire lifoue, publiée dans *Chroniques du pays kanak* 1999, p. 163.

² Entretien enregistré avec une femme de 29 ans, anonyme, le 2 novembre 2006 à Nouméa.

confiait que le fait d'utiliser des contraceptifs avec son ami, et donc de ne pas avoir d'enfants alors qu'elle avait une relation connue de tous, avait aidé ses parents à accepter son mari : elle était soupçonnée d'être stérile, ce qui diminue fortement le nombre de prétendants !

Une vie maritale sans l'accord des parents

Au-delà de ces stratégies pour faire accepter un mariage à des familles récalcitrantes, certains couples désobéissent et vont vivre à Nouméa en concubinage ou avec un simple mariage civil. D'autres se marient dans les nouvelles religions, lesquelles revendiquent de former un nouveau réseau en remplacement de la famille. D'autres enfin tentent de plaider leur cause aux chefferies, pour qu'elles appuient leur mariage : un jeune homme peut demander à son chef de clan ou au grand chef de faire pression sur ses parents.

L'âge du mariage étant assez tardif (32 ans pour les femmes et 35 ans pour les hommes de Nouvelle-Calédonie, ce taux semblant proche des réalités lifoues)¹, les personnes non mariées ont le temps de choisir le type d'alliance qui leur convient et de mettre en place des stratégies afin de convaincre leurs parents.

L'idéal recherché aujourd'hui est que les tractations aboutissent à un accord entre toutes les parties en présence, sans avoir à faire usage de la contrainte, quel que soit le temps que cela prenne.

¹ ISEE 2007, p. 40.

Conclusion

Quand vient le moment de marier un garçon, sa famille se réunit pour valider son choix, le refuser ou proposer d'autres femmes. En plus de ses frères et sœurs, et des ses cousin-e-s germain-e-s, Ego ne peut se marier avec quelqu'un du même lignage que lui. Ce n'est qu'avec des cousin-e-s ou des « tantines » ou « tontons » dont le lien remonte à trois générations (mariage des arrière-grands-parents) qu'il peut commencer à envisager une union. Étant donné qu'Ego est allié à un grand nombre de personnes, il est fréquent que les époux aient un lien de germanité « lointain », ce qui les place la plupart du temps en position de cousins croisés classificatoires. Mais il me semble que lorsqu'Ego appelle son beau-père *hmi-hmi* (tonton maternel), c'est davantage pour lui témoigner le respect qu'il doit aux hommes de la génération au-dessus de lui, avec lesquels il a une alliance, que la trace d'une alliance préférentielle entre cousins croisés.

Si les interdits ne sont pas outrepassés, lors de la réunion dite du « bougnat de rat », le père, la mère, les « vieux » et les « vieilles » du clan, les sœurs d'Ego, ses tantes paternelles et son oncle maternel, ainsi que les responsables coutumiers pour les chefs de clan, donnent leur avis sur le choix proposé par le garçon. En effet, même si ce dernier peut formuler des envies, les stratégies du clan quant au mariage restent présentes. Le mariage avec quelqu'un du même rang que soi dans les chefferies est important : il permet de garder la force du sang, le prestige du titre mais aussi et surtout de gagner de l'influence sur d'autres chefferies, qui ont souvent elles-mêmes de l'influence sur les lignages de leur clan et sur un grand nombre d'alliés. Outre l'influence gagnée grâce au devoir d'entraide entre beaux-frères et entre neveux et oncle maternel, les mariages peuvent aussi donner des droits sur les terres des uns et des autres. Des mariages sont motivés par le souhait de resserrer des liens déjà existants et dont on a été satisfait. Seul le caractère de l'épouse, et non de l'époux, joue dans le choix : à défaut d'être de haut rang, une femme obéissante, travailleuse et féconde peut être perçue comme un bon parti. Enfin, aujourd'hui, avoir un salaire constitue un plus chez les prétendants et les prétendantes pour être acceptés par les familles.

Le père, la mère et l'oncle maternel d'un garçon peuvent s'opposer au mariage d'un jeune homme, qui sera alors bien en peine de le réaliser « dans la coutume ». Les sœurs de son père, ses propres sœurs, les « vieux » et les « vieilles » peuvent aussi émettre un avis défavorable, souvent écouté. En effet, j'ai insisté sur le fait que les femmes de la famille du garçon ont un certain pouvoir dans le choix de la compagne. Ce droit de regard leur est accordé non seulement parce que ce seront

elles qui travailleront avec la nouvelle venue, mais aussi parce qu'elles connaissent bien les alliances entre les familles et mieux que les hommes les jeunes femmes disponibles. Cela dit, si l'intérêt du clan est concerné, le père reste celui qui a le plus d'autorité. La fille, elle, n'est consultée qu'une fois que le garçon s'est mis d'accord avec son lignage et que les parents de cette dernière ont accepté qu'il vienne demander sa main. Alors, elle peut dire oui ou non à la proposition, bien qu'un refus soit difficile si son oncle maternel ou ses parents ont insisté pour qu'elle accepte.

Des refus de la part des parents arrivent encore régulièrement. Le mauvais caractère de la fille, un rang trop bas, un clan réputé incompatible, une « mauvaise » appartenance religieuse sont imputés. Les stratégies des jeunes gens pour « forcer la main » de parents récalcitrants sont de faire des enfants, voire de partir vivre en concubinage à Nouméa, en attendant que les parents reviennent sur leur refus. Le suicide est parfois perçu comme la seule issue possible. Mais d'autres jeunes gens préfèrent se marier uniquement à la mairie, renonçant alors au fait d'être un jour considérés comme des adultes par la société lifoue.

Nous voyons donc qu'aujourd'hui, le désir de vivre avec une personne aimée se confronte parfois aux enjeux claniques ; les parents gardant un droit de veto sur les choix de leurs enfants.

CHAPITRE IX

LE CONTRÔLE DES AÎNÉS

Introduction

Dans la Province des Îles, 41% des hommes et 32% des femmes sont célibataires ou en union libre. Si ce taux de célibat ou d'union libre semble fort, en fait, il représente majoritairement les jeunes gens attendant de se marier¹. En effet, en Nouvelle-Calédonie, l'âge moyen au mariage est tardif puisqu'il est de 31 ans pour les femmes et de 34 ans pour les hommes².

L'âge moyen au mariage des gens de Lifou est, lui aussi, tardif³. Dans un village où j'ai recensé la population, sur les plus de 35 ans (au nombre de 82 personnes habitant à Lifou et à Nouméa), seuls deux femmes et un homme n'avaient jamais été mariés. Le taux de mariage des plus de 35 ans est donc dans ce village de 96,4%. Il est possible d'affirmer que rares sont les hommes ou les femmes lifous qui refusent de se marier ou qui vivent en concubinage ; à l'inverse de ce qui se passe en Grande Terre.

Si les jeunes gens sont socialisés dès la puberté à tenir leur rôle sexué dans le mariage, mon hypothèse est que ce conditionnement précoce n'explique pas à lui seul le faible taux de célibat à Lifou. Les hommes et les femmes peuvent en se mariant se voir obligés d'assumer une vie de clan très rude, pleine d'embûches : la vie de marié n'est pas souhaitée par tous. La vie de femme mariée est particulièrement difficile et peu enviable pour les filles. Étant donné que cette condition est loin d'être ignorée ou idéalisée, dans les discours quotidiens comme dans les discours rituels, comment se fait-il qu'elles ne soient pas plus nombreuses à refuser le mariage ? La vie de célibataire ou de concubin est-elle possible, ou enviable à Lifou ?

Je propose d'examiner ici les relations qui lient entre elles les personnes mariées et celles qui

¹ Parmi les Kanaks de Nouvelle-Calédonie, c'est en Province Nord qu'il y a le plus fort taux de célibat : 58% pour les hommes et 50% pour les femmes. Voir Institut Territorial de la Statistique et des Études Économiques, 1996, pp. 30-31.

² Institut de la Statistique et des Études Économiques 2007, p. 40.

³ Il n'existe pas de statistiques sur l'âge moyen au mariage de la population lifoue, mais selon mes observations, les jeunes hommes se marient actuellement vers 30 ans, les jeunes femmes un peu avant 30 ans.

ne le sont pas. C. Meillassoux identifie, dans les sociétés qu'il appelle « domestiques », ceux qui sont mariés et ceux qui ne le sont pas en deux groupes distincts¹. Selon lui, le groupe qu'il nomme les « cadets » est exploité et dominé par le groupe des « aînés ». Qu'en est-il à Lifou ? Quelle place les non mariés ont-ils dans l'organisation du travail ? Quels pouvoirs ont les mariés sur ceux qui ne le sont pas, et quels moyens ont-ils d'exercer ce pouvoir ? Quelle place tient le mariage dans la relation entre ces catégories d'âge ?

¹ Meillassoux 2003, p. 121 ; 1991.

1/ LA « VIE DE JEUNESSE »

Dans cette première section, je m'intéresse aux conditions de vie de ceux qu'on appelle à Lifou les « jeunes », c'est-à-dire les non-mariés.

Rappelons qu'à Lifou, le mariage est le pivot entre deux catégories d'âge : les « jeunes » considérés comme des enfants (*nekōnatr*) et les « adultes », autrement appelés les « aînés », les « vraies personnes » (*nyipi atr*). Qui n'est pas marié ne peut prétendre à être considéré comme un adulte, puis comme un/une « vieux »/« vieille ». Rappelons aussi que les fils d'un couple sont mariés dans l'ordre d'aînesse ; mais que ce n'est pas le cas pour les filles, qui se marient en fonction des demandes en mariage qui leur sont faites.

De dix sept ans environ à leur mariage, les gens de Lifou vivent ce qu'ils appellent la « vie de jeunesse », ce terme n'ayant pas d'équivalent en langue vernaculaire. En drehu, une femme non mariée est appelée *jajiny*, « fille » et un homme non marié *trahmany*, « garçon », même s'ils sont des vieillards. Les gens de Lifous désignent les non-mariés par le terme français de « jeunes » et les mariés par celui d'« aînés ». J'utiliserai ces termes, entre guillemets, dans le sens de non marié et de marié, comme le font les Lifous.

La « vie de jeunesse », selon Willyqatr Thatra, c'est « *beaucoup travailler, beaucoup manger, beaucoup s'amuser !* »¹. En effet, cette période est caractérisée à la fois par un intense travail mais aussi par la jouissance d'espaces de liberté, de loisirs, où les aventures amoureuses et les bandes d'ami-e-s tiennent une grande place.

1.1/ S'amuser

La période précédant le mariage est fréquemment évoquée de façon nostalgique par les hommes mariés, comme une période d'insouciance, de jeux, d'aventures. Les femmes aussi regrettent souvent cette période, les sorties en bandes d'amies, les aventures nocturnes, les fêtes. Cependant, les femmes regrettent surtout le fait qu'elles travaillaient moins et qu'elles étaient moins enfermées chez elles.

Les garçons, trahmany

¹ Entretien avec Willyqatr Thatra, 55 ans, le 18-08-2004, à Jokin, Lifou.

Les hommes relatent qu'après les travaux difficiles effectués pour les « aînés », ils vivaient de grands moments de liberté, entre garçons, parfois en bandes. Les récits des hommes mariés concernant leur jeunesse ressemblent à ce que j'ai pu observer et aux témoignages des non-mariés. Par exemple, aujourd'hui, à Drueulu, il existe des bandes constituées par des générations de garçons (du même âge, ou de deux années consécutives) qui se donnent des noms et sont responsables les uns des autres. Dans d'autres villages, c'est moins officiel, mais les aînés des bandes sont considérés comme plus responsables que leurs cadets. Des petites cabanes dans les champs ou dans les villages servent à cette sociabilité masculine.

Comme nous l'avons déjà vu, apprendre à se servir d'armes, à chasser, à se déplacer sur le territoire, à se battre, à consommer alcool et drogues, sont autant d'expériences effectuées entre jeunes. La période de la « vie de jeunesse » est aussi celle des rencontres amoureuses.

Selon les dires des anciens, les jeunes hommes étaient autrefois formés à être des guerriers et devaient parfois se battre en première ligne si le clan était en guerre. Si cela fait longtemps que les anciens ne forment plus de combattants, cette symbolique guerrière reste forte. D'ailleurs, quand les jeunes hommes devaient faire leur service dans l'armée française, ils effectuaient avant de partir le rite de rasage de leur première barbe, ceci marquant le début de leur « vie de jeunesse ». Encore aujourd'hui, la « vie de jeunesse » est celle où les garçons se doivent de développer leur force physique et dans ce contexte, l'usage d'une certaine dose de violence est bien vue.

Les jeunes hommes sont aussi amenés à vivre quelque temps chez des alliés de leur famille. Ils travaillent pour eux à cette occasion : cela leur permet de voyager et de découvrir d'autres réseaux familiaux et amicaux. Les garçons doivent partir au moins un moment pour chercher du travail à Nouméa ou ailleurs.

Les filles, jajiny

Pour les filles, cette période est marquée par une mobilité moindre. La possibilité de voyager dans des réseaux familiaux existe aussi pour elles, mais leurs déplacements doivent être motivés. Par exemple, elles vont s'installer un moment chez certains membres de leur famille, afin d'y être des gardes-malades ou pour s'occuper d'enfants. Certaines filles constituent aussi des bandes d'amies, de cousines, avec lesquelles elles s'amuse et se déplacent lors des rassemblements. Mais comme nous l'avons déjà vu, la mobilité des jeunes femmes est globalement mal perçue : les voisins disent qu'une fille est « *tro menu* » (aller fou) s'ils la voient se déplacer au grand jour, sans avoir de raisons « valables ». C'est pourquoi les filles profitent des fêtes comme les mariages, où la vigilance baisse, et de la nuit pour aller rejoindre des ami-e-s et des amants.

Pendant cette « vie de jeunesse », ce droit de s'amuser s'accompagne de moments d'oisiveté : il n'est pas rare aux Îles Loyauté de voir des garçons « taper la guitare » aux abords d'un champ une journée durant, ou des filles jouer pendant des heures au loto (appelé localement « bingo »)¹. Mais les périodes d'oisiveté des filles sont moins longues que celles des garçons, étant donné la nature de leurs tâches, comme par exemple faire à manger plusieurs fois par jour.

Les transgressions

La « vie de jeunesse » est la période de la vie où les transgressions sont plus ou moins tolérées. Le type comme le sens des transgressions diffèrent en fonction du sexe des individus.

En effet, les garçons vont parfois avoir des attitudes considérées comme irrespectueuses : consommer de l'alcool, se bagarrer, risquer sa vie en voiture, crier la nuit près des lieux habités, aller dans les lieux tabous, sont des aventures fièrement relatées.

Pour les filles, c'est davantage sortir de chez elles, hors du contrôle des parents et avoir des rapports sexuels, qui constituent une transgression.

S'il est considéré comme normal que les jeunes gens transgressent les normes, la sévérité des punitions reste forte. Si une bonne dose d'irresponsabilité est considérée comme la caractéristique des garçons de cet âge, une correction doit accompagner leurs écarts. Cela fait partie de l'éducation, violente, des garçons qui montrent ainsi leur courage, leur tempérament « guerrier », ce qui peut susciter un mélange de fierté et de réprobation chez leurs parents. Les jeunes femmes sont aussi punies physiquement. Mais leurs actes transgressifs sont davantage perçus de façon négative, un caractère docile étant attendu chez les celles-ci. Même si un fort tempérament peut être ici aussi considéré comme l'expression du sang « guerrier » d'un des clans dont elles descendent.

1.2/ Travailler

Le droit de s'amuser s'accompagne du devoir de travailler. Si la « vie de jeunesse » est considérée comme une période où l'on expérimente une certaine liberté, ferment d'apprentissages, cette période est aussi celle où l'on doit apprendre la soumission aux « aînés » (les mariés), « forcer » à la tâche et prouver que l'on est digne de son clan. D'une journée à l'autre, la vie des jeunes gens peut apparaître comme idyllique ou très rude à Lifou : tel jour, ils font de joyeuses parties de volleyball et vont se baigner dans la mer pour se délasser, tel autre, ils « cuisent près des marmites » (cuisiner au feu de bois) depuis le lever du soleil jusque tard dans la nuit.

¹ Comme me le faisait remarquer E. Faugère, lors de la communication lors du séminaire du 9 mai 2009 du GDRNC, EHESS, Paris.

Les travaux des « jeunes »

Avant de se marier, filles et garçons sont considérés par leurs « aînés » comme corvéables. J'utilise ce terme fort, car les travaux qui leur sont réservés sont caractérisés par une grande pénibilité et par leur aspect obligatoire si un « aîné » les leur demande.

À Lifou comme à Nouméa, les jeunes filles doivent assurer les repas quotidiens, faire les lessives, le ménage, et surtout s'occuper des malades et des impotents. Si elles sont peu nombreuses dans la famille, elles peuvent donc passer la quasi totalité de leur temps dans la maison, excepté lors des mariages, deuils, kermesses... Dans ces occasions, elles font le service, le ménage et toutes les basses tâches de la cuisine (épluchage, salades, vaisselle..). Les tâches domestiques les plus inintéressantes et difficiles leur sont confiées, sous les ordres des femmes mariées. Elles n'ont pas le droit de contester ces ordres. Pour celles qui n'ont pas d'emploi salarié et qui ne font pas d'études, d'autres tâches se rajoutent à celles décrites : aller faire les courses, s'occuper du bébé ou de la tante malade. Couper du bois et désherber les champs sont aussi des activités pour les filles habitant à Lifou. Mais ne pas avoir de responsabilité leur permet aussi de s'adonner aux bavardages et aux rencontres, quand leur temps n'est pas entièrement monopolisé.

Il en est de même pour les garçons : les travaux masculins les plus durs et les moins prestigieux leur sont confiés : « débrousser » une parcelle, labourer un champ, couper et porter le bois de chauffage et de construction, découper et cuire la viande, laver les casseroles très sales, extraire le jus des noix de coco (pour les plus jeunes), véhiculer les anciens, construire les abris pour les cérémonies, faire le service dans les réunions. À Nouméa, ils ont donc bien moins de travaux à réaliser, excepté dans les squats où la construction de baraquements peut leur être confiée¹.

Un travail sous les ordres des « aînés »

Il est difficile pour un/une non marié-e de refuser de travailler pour les personnes suivantes : les quatre grands-parents, le père et la mère, les oncles utérins, les grands-parents et pères et mères classificatoires, les tantes paternelles, la génération des vieilles personnes du village, les frères et sœurs mariés ainsi que leurs époux, puis *grosso modo* tous ceux et celles qui sont mariés et apparentés d'une façon ou une autre au jeune concerné. Ce qui représente en définitive un nombre élevé de personnes.

¹ Dorothee Dussy a étudié le phénomène des squats à Nouméa, caractérisé par des constructions précaires dans des terrains aux abords de la ville. Dussy 1998.

Pour les jeunes filles comme pour les jeunes hommes, ces travaux se font sous les ordres des hommes et femmes mariés, sans latitude de choix et sans possibilité pour les jeunes gens de contrôler le travail exercé. Seules certaines activités, comme la chasse et la pêche pour les garçons, se déroulent dans une certaine indépendance. Mais quand les hommes mariés pêchent avec des embarcations, eux-mêmes n'ont souvent que leurs masques et tubas. De même, ils chassent surtout les roussettes (petites chauves-souris) au lance-pierre ou au fusil à plomb, quand les hommes mariés vont davantage chasser les cochons sauvages au fusil à balles. Même si ces tâches s'effectuent souvent loin des hommes mariés, les jeunes hommes ne disposent pas des mêmes outils que leurs « aînés ».

Et lorsque les jeunes gens, filles et garçons, ont un travail salarié, il est bien vu de donner son premier salaire à ses parents et, par la suite, de leur donner une bonne partie de ce salaire.

Un travail exploité ?

Au sein des familles, le travail effectué par les jeunes gens est conséquent, notamment lors des cérémonies coutumières telles que les mariages. Mais il faut noter qu'ils et elles ne sont jamais propriétaires des outils, des terrains et des biens nécessaires à la production. Ils ne décident jamais du type de travail à faire, ni de la manière de le faire. Ils ne contrôlent pas non plus les fruits de leur travail. Ainsi, il est possible de dire que leur travail est exploité par les mariés¹.

Cela dit, l'intensité de l'exploitation varie beaucoup selon les familles : s'il y a trois filles pour un frère et un couple de parents, elles ne « forceront » pas quotidiennement dans les tâches ménagères. Mais l'intensité du travail peut être très forte : j'ai connu une famille où tous les enfants étaient partis sauf un, qui s'occupait alors de sa vieille mère, faisait son champ, aidait aux champs de ses autres « vieilles mamans », chassait, pêchait, faisait à manger, etc...

¹ J'utilise le concept de « travail exploité » dans le sens que lui donne C. Meillassoux : tout travail dont les fruits sont en grande partie contrôlés par une personne ou un groupe autre que celui qui a fourni le travail en question (Meillassoux 2003, p. 116 ; 1991)

2/ LES MOYENS DU CONTRÔLE

Si les jeunes gens jouissent d'espaces de liberté durant la « vie de jeunesse », leur travail comme le choix du conjoint avec lequel ils vont se marier est sous contrôle des membres mariés de leur famille. Nous allons voir par quels moyens les « aînés » peuvent contrôler le travail et la vie des non-mariés. Dire que les « aînés » utilisent continuellement la contrainte pour faire travailler les « jeunes » serait bien loin de la réalité. Il s'agit d'évaluer leurs moyens d'exercer un certain pouvoir, non seulement sur le travail des « jeunes », mais aussi sur leurs choix de vie.

2.1/ La hiérarchie entre les « aînés » et les « jeunes »

Entre les mariés et les non mariés existe une hiérarchie. Un-e non-marié-e est toujours « en dessous » d'un-e marié-e, même si ce/cette dernier-e est le/la plus jeune des deux. Entre les mariés et ceux qui ne le sont pas, le principe d'antériorité joue en faveur des mariés, que l'on nomme d'ailleurs les « aînés ». Étant donné le principe qui consiste à marier dans une fratrie les garçons dans l'ordre d'aînesse, les « mariés » sont, de fait, très souvent aussi les plus âgés. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les frères sont mariés du plus âgé au plus jeune : la hiérarchie d'âge doit correspondre à celle entre mariés et non-mariés. Si, pour une raison ou une autre, un frère cadet est marié avant son frère aîné, l'aîné devra du respect à son cadet, dont le mariage a constitué un « tremplin » vers la catégorie d'âge « aînés ».

Ce qui caractérise toutes les relations hiérarchiques à Lifou, est que celle ou celui qui est « inférieur », « en dessous » (*la ka co*, c'est-à-dire le plus jeune, ou le plus petit) doit « respecter en premier » celle ou celui qui est « supérieur », « au dessus » (*la ka tru*, c'est-à-dire le plus vieux ou le plus grand)¹. L'« inférieur », le « petit » doit respect et obéissance, travail et service au « supérieur », « au grand », mais le plus « grand » ne peut refuser d'aider et de protéger le plus petit. De même, si la hiérarchie est clairement énoncée, la valeur du plus petit est fréquemment rappelée : par exemple, les discours publics disent souvent que le chef n'est rien sans ses sujets.

Reste que les moyens de maintenir cette hiérarchie varient énormément entre les différentes relations hiérarchisées (chef/sujets, plus vieux/plus jeune, homme/femme, ...). Par exemple, le pouvoir d'un grand chef sur ses sujets est fortement limité par le fait que chaque clan a une autonomie certaine quant à la possession de terres et de moyens de subsistance. Si le devoir

¹ J'utilise en français les termes « en dessous » et « au dessus », car les gens de Lifou les traduisent ainsi.

d'obéissance à un grand chef est une prérogative forte, et si montrer du « respect » à son grand chef constitue un honneur, l'idéologie selon laquelle il est un étranger est un rempart fort contre un pouvoir despotique¹.

Les « jeunes » ne disposent pas, comme c'est le cas entre les clans et les grandes chefferies, d'une indépendance économique, pour contrer l'autorité des « aînés ». Le principe d'aînesse, d'antériorité, est toujours invoqué pour expliquer le fait que ce sont les mariés qui décident du déroulement des travaux et de l'attribution des tâches. Ce principe hiérarchique est donc un moyen, idéologique, dans la légitimation du contrôle des « aînés » sur les « cadets » ; d'autant plus que ce principe d'antériorité renvoie à un principe général de l'organisation sociale (les premiers défricheurs sont supérieurs à ceux arrivés après, les plus âgés sont supérieurs aux plus jeunes, la génération précédente à la suivante, etc.).

2.2/ La bénédiction et la malédiction

L'obéissance aux « aînés », repose sur un fort lien affectif à la famille (comme au clan et au lignage). Mais cette obéissance est aussi maintenue par une représentation très prégnante de la sanction surnaturelle, de la bénédiction et de la malédiction. Globalement, lorsqu'un membre de la famille demande un service, il faut tout faire pour le satisfaire : en faisant cela, les gens témoignent de l'affection qu'ils portent à tous les membres de leur famille. Ils témoignent aussi de leur bonne éducation, de la qualité de leur clan et de leur « respect de la coutume ». Les ancêtres, invisibles mais toujours présents, les bénissent alors. La satisfaction des « aînés », et surtout celle des « vieux », entraîne la bénédiction de ces derniers. La chance et la prospérité accompagne alors le « jeune » sa vie durant. Mais ne pas satisfaire les demandes émanant des « aînés » et des « vieux » peut entraîner la malédiction. Celle des ancêtres, froissés de voir leur descendance mal se comporter.

Satisfaire les « aînés »

Les non-mariés se doivent donc de répondre aux demandes de leurs « aînés ». Il est très mal vu de refuser de rendre un service, de ne pas faire un travail qu'un ou une « aînée » demande. Plus cet « aîné » est âgé et proche au plan de la parenté, plus sa capacité de bénédiction et de malédiction augmente. Si amener du bois, travailler pour une vieille personne est censé apporter aux jeunes gens

¹ Les trois grands chefs sont considérés comme des arrivants relativement récents, placés par les anciens à la tête de la chefferie afin d'assurer la cohésion du « pays ». Ils ont un porte-parole, d'un autre clan, qui parle en leur nom : ils ne sont presque jamais sollicités pour parler eux-mêmes.

de la chance, de la force, au point que cela est appelé *thele manathith* (chercher la bénédiction), refuser de le faire apporte la malédiction, la malchance, le malheur. Ne pas accéder à la demande d'une vieille personne, et pire encore, l'offusquer, débouchera sur de grands malheurs. Les accidents de voiture, les maladies graves, les décès de nouveau-nés, (etc), peuvent être attribués à une insoumission aux « aînés ». C'est une des interprétations premières des malheurs. Par exemple, alors que nous croisons un vieil homme qui ne pouvait plus marcher à cause de l'arthrose, une amie me dit « *il peut plus marcher, c'est bien fait ! Il a désobéi à son père : il l'a pas écouté pour son mariage !* ».

Selon C. Salomon, la malédiction n'est pas considérée comme découlant de la volonté des « aînés » : elle est bien plus le fait des ancêtres¹. En effet, le non-respect d'une norme aussi forte que celle d'obéissance à ses parents est considéré comme le non-respect de la « coutume ». Ne pas respecter la « coutume » telle que l'ont pensée les ancêtres c'est s'attirer leur courroux, c'est-à-dire, de manière plus automatique, s'attirer le malheur. Les gens de Lifou disent que lorsque le ventre d'un « vieux » se serre, quand quelqu'un le peine, une malédiction s'abat sur l'auteur du trouble. Le plus souvent, ce n'est pas le « vieux » qui maudit consciemment sa descendance : cela dépasse sa volonté.

Des contes et des mythes d'origine sur la malédiction

Si les parents ou grands-parents ne disent pas à leurs enfants qu'ils les maudissent, sauf cas exceptionnel, de nombreux contes, *ifejicatre*, et histoires sur les origines des clans, *qan*, relatent comment de vieilles femmes ont intronisé les jeunes gens qui les ont aidées ou encore maudit ceux qui n'ont pas travaillé pour elles. Le plus connu de ces contes est celui de la vieille femme aveugle² qui sent l'odeur d'oiseaux ou de criquets en train de cuire : l'aîné ne lui donne rien, le second un petit bout, le troisième lui donne un animal et le dernier lui donne le plus goûteux. La vieille femme décide alors que le dernier sera le chef de famille. Cette histoire est racontée sous forme de contes aux petits enfants pour leur apprendre le respect des personnes âgées, mais aussi pour rappeler aux fils aînés que s'ils se comportent mal, la hiérarchie entre frères peut être renversée. Elle est aussi racontée sous forme d'histoire des clans (*qan*), pour expliquer l'ordre des clans « terriens » (*atresi*) dans la chefferie du Wetr, lors de l'installation de l'actuelle chefferie. Le devoir de prendre soin des personnes âgées et de travailler pour les mariés s'accompagne de l'envie d'être béni par eux et plus encore de la peur d'être maudit.

¹ Salomon 2000a.

² Kacoco 1994.

Ainsi, l'obéissance aux « aînés », et particulièrement aux parents et grands-parents, est considérée comme le terreau d'une vie harmonieuse, sans embûches. Désobéir, même aux ordres injustes des « aînés », conduit selon l'avis de l'immense majorité des Lifous, au malheur. La pression sociale est très forte sur la question de l'obéissance aux « aînés », et même si certains choisissent de désobéir, d'être fainéants ou de rompre avec leur famille, les accidents, les maladies, la folie ou le malheur sur la descendance seront attribués à ce comportement, du moins en partie, par les autres, mais aussi par eux-mêmes.

2.3/ Un apprentissage lent des enjeux politiques

Au-delà du devoir de respect et d'obéissance envers les « aînés » (les mariés) un moyen efficace pour maintenir les « jeunes » (les non-mariés) dans une certaine dépendance consiste à distribuer au compte-gouttes les savoirs qui leur donnent prise sur le monde social. Il est considéré comme bon que les jeunes gens soient maintenus dans une certaine ignorance. Leur silence lors des échanges cérémoniels, des réunions des clans, est souvent justifié par le fait que, manquant des connaissances nécessaires, ils diraient des bêtises.

La connaissance de « son histoire »

La période de la « vie de jeunesse » peut être un moment éducatif important, notamment pour les garçons de haut rang. Il est très bien vu que les jeunes gens des deux sexes cherchent à connaître l'histoire de leur clan, de leur lignage et de leur famille, mais la distribution de ce savoir est dépendante de l'envie des plus âgés (et ce savoir est davantage destiné aux garçons de haut rang qu'aux filles et aux « jeunes » de bas rang). Je ne crois pas que les jeunes gens demandent explicitement un apprentissage, ils vont plutôt travailler pour les vieilles personnes, se montrer prompts à accompagner leur père dans les démarches coutumières.

Le savoir théorique, le fait d'être cultivé, est considéré comme extrêmement précieux, comme nous l'avons déjà vu au plan scolaire. Il faut dire que c'est la marque des aînés et des gens de haut rang (*joxu*). Rappelons que la notion de personne, *atr*, est intimement liée à celle de savoir : *atre* (verbe ayant la même racine) signifie connaître, savoir. L'apprentissage lent des savoirs est considéré comme positif : les personnes adultes disent donner au compte-gouttes les divers savoirs, semer des graines, mettre sur la piste de la compréhension d'un tel lien, différencier des moments plus symboliques, où l'on transmet des histoires dans un contexte de solennité et de confidentialité, et des moments où l'on explique de façon plus stratégique à quoi se rapportent ces symboliques, comment celles-ci sont mises en œuvre dans la réalité sociale. Durant cette période, les garçons sont

volontiers emmenés dans les zones sacrées des clans, dans des soirées où leurs pères parlent des stratégies du clan... Il y a donc une transmission différée des biens symboliques que constitue la connaissance de son inscription dans un réseau social et de son histoire. Cette transmission, si elle est dirigée avant tout vers les garçons de haut rang, destinés à avoir un rôle dans les décisions de l'île, peut être dirigée aussi vers des filles, destinées à être bien mariées et pouvant donc influencer sur les décisions de leur mari.

La parole des « aînés » est extrêmement valorisée : elle contient de la puissance (*men*). Une personne deviendra une « vraie personne » (*nyipi atr*), un adulte, grâce à sa capacité à assimiler cette parole et à la respecter¹. Ce n'est que lorsque l'on connaît suffisamment l'histoire de son clan et son réseau relationnel que l'on est autorisé à se marier, et donc à devenir un adulte : le mariage est le passage *sine qua non* pour le devenir. Une « vraie personne » est celle qui sait ce qui compose son identité, c'est-à-dire la toile relationnelle dans laquelle elle est inscrite.

Les savoirs artisanaux et médicaux

Les parents transmettent certains savoirs spécifiques à leur lignage ou clan, ou alors certains savoirs personnels, tels la construction de parties de case, la sculpture, l'art de la pêche ou de la chasse de certains animaux... Des personnes qui détiennent des savoirs médicaux sur les plantes peuvent aussi choisir de les transmettre à certains membres de leur parenté, chez qui elles détectent des capacités, des dons. Il en est de même pour ce qui est des savoirs magiques, des « boucans » (des mauvais sorts) comme des sorts protecteurs.

Mériter ces savoirs

Mais au-delà de ces relations privilégiées, la transmission du savoir se fait aussi au mérite : un garçon ou une fille qui tisse une relation privilégiée avec tel oncle ou telle vieille femme, un cadet qui travaille mieux que ses aînés pour le clan, peuvent recevoir une éducation privilégiée. En revanche, de vieilles personnes peuvent émettre un jugement très dur envers certains « jeunes » et dire qu'il ne sert à rien de leur transmettre leur savoir, parce qu'ils ne comprendront rien. Des « jeunes » qui arrivent au mariage sans avoir écouté leurs parents, ou dont les parents ont refusé de leur transmettre leurs savoirs, sont souvent taxés de sots, surtout s'ils font semblant d'en savoir plus

¹ Étant donné l'extrême valorisation de la parole des « aînés », le travail ethnologique est considéré comme une reconnaissance de la valeur de cette parole. Mais il peut aussi être perçu comme un pillage de richesses culturelles. Il en résulte que les informateurs ne livrent généralement à l'ethnologue que les informations susceptibles, de servir à une fin utile (à leurs yeux), informations considérées comme un don. Mon travail était parfois montré en exemple aux jeunes générations : chercher à acquérir des connaissances sur leur propre culture, aller voir les vieilles personnes, les écouter est considéré comme source de bienfaits.

que ce qu'ils connaissent en réalité.

Cependant, dans la grande majorité des cas, les parents adorent leurs enfants et font tout pour qu'ils deviennent à leur tour de dignes membres de leurs clans. C'est d'ailleurs peut-être pour cela que cette relation entre « aînés » et « cadets » est aussi ambiguë : si les contraintes auxquelles les « aînés » soumettent les cadets sont fortes, elles ne sont pas destinées à durer toute la vie. Les « aînés » disposent de bien des moyens pour exercer du pouvoir sur les non-mariés, mais ils savent que ce sont ces derniers, et surtout les garçons, qui prendront la relève.

Si la majeure partie du processus éducatif s'achève dans le mariage, l'approfondissement de la connaissance de sa propre histoire, de celle des liens et des déplacements de son clan, de son lignage et de sa famille, est censée continuer toute la vie. Les mariés pourront aussi créer de nouveaux liens, familiaux et politiques. On dit aussi que la connaissance de ses origines claniques peut passer par des rêves au cours desquels des histoires se révèlent, comme par exemple, par la rencontre avec un ancêtre... Connaître son histoire est aussi considéré comme une démarche personnelle, où l'on va chercher le savoir chez des « vieux » et des « vieilles », en leur apportant des biens, en leur rendant des services. Les anciens, avant de mourir, sont censés révéler les derniers secrets familiaux.

2.4/ La violence physique des « aînés »

Punitions et maltraitances

Transmettre des savoirs théoriques et pratiques fait partie du processus éducatif officiel jusqu'au mariage. L'autorité, par la violence notamment, aussi. Selon l'enquête I.N.S.E.R.M. sur les jeunes de Nouvelle-Calédonie, une personne sur huit dans la tranche d'âge 16-25 ans déclare avoir été frappée dans l'année par un membre de sa famille¹. Les punitions des « jeunes gens » sont administrées le plus souvent sous forme de coups : avec une ceinture, un bout de fil téléphonique, une « trique » (branche en bois souple), en privé ou en public. Jusque dans les années 2000, les collèges de Lifou étaient réputés pour utiliser la « trique »². Certains châtiments physiques restent perçus comme légitimes par les jeunes gens eux-mêmes. Mais si une certaine dose d'« astiquage » est considérée comme normale, comme la réponse attendue à de la désobéissance, près d'un jeune

¹ Hamelin et Salomon 2008, p. 31.

² Un professeur relatait qu'à son arrivée au début des années 1990, il y avait une trique par salle de classe, et les élèves savaient que s'ils désobéissaient, ils allaient recevoir des coups. En 2004, un surveillant avait été renvoyé du lycée de We car il avait frappé un élève avec des câbles téléphoniques. Il arguait que « c'était comme ça dans sa culture ». En 2006, une réunion sur la violence physique à l'école a montré que le parti de ne pas battre les élèves ne fait pas l'unanimité.

Lifou sur cinq qualifie certaines violences vécues dans son enfance de « maltraitances »¹. Les coups d'un père ivre, la sévérité d'un grand-père, peuplent les récits de bien des personnes sur leur jeunesse.

Transgression et punition

Il semble que les « corrections » les plus impressionnantes aient lieu dans la « vie de jeunesse ». En effet, la transgression de la norme, fréquente lors de cette période de la vie, peut s'accompagner de punitions publiques humiliantes. Par exemple, X, 28 ans, me montrait les traces sur son dos de la bastonnade publique qu'il avait reçue après avoir « fait les 400 coups » dans la « tribu » et « dérangé les vieux ». Son père avait décidé de lui infliger une correction exemplaire, le fouettant en public. Il a passé après cela quelques jours couché, ses « mamans » le soignant. D'autres m'ont dit que lorsqu'il avait été établi que des membres de leur génération avaient fumé du cannabis et déféqué dans la cour de l'école, quelques coups de triques avaient été donnés au plus âgé, qui avait lui-même frappé son cadet, et ainsi de suite. Les filles qui « découchent » peuvent elles aussi redouter la bastonnade au retour.

La diffusion au compte-gouttes et au mérite des savoirs, ainsi que l'éventualité de l'usage unilatéral de la violence physique, font partie d'un processus éducatif dans lequel les non-mariés doivent se plier aux recommandations et aux ordres des « aînés ».

2.5/ Le mariage comme passage obligatoire

Le mariage, un rite de passage ?

Ce processus éducatif s'achève lors des cérémonies de mariage, où l'on finit d'expliquer leur futur rôle aux jeunes hommes et jeunes femmes. Durant la semaine de la cérémonie de mariage où s'effectue la majorité des échanges, les orateurs répètent en boucle les devoirs des futurs mariés. Ces derniers écoutent des heures durant, dans des conditions de grande fatigue, les discours qui marquent les différentes étapes du mariage.

Avant que la future mariée ne quitte son clan, il y a un concert de pleureuses : les « vieilles » l'encouragent et la plaignent, lui disent qu'il faudra servir son mari, sa belle-famille, ses enfants, se taire, ne jamais revenir dans sa famille d'origine, souffrir sans dire un mot et mourir dans le clan auquel elle est donnée.

¹ Hamelin et Salomon 2008, p. 31.

Le garçon, une semaine avant la rencontre entre les deux clans, reçoit tous les membres alliés à sa famille, qui viennent faire les dons. À ce moment, des histoires claniques et celle des liens entre les différentes familles sont racontées sous le *iadradrahe*, abri érigé spécialement à cet effet.

Une fois ces rituels effectués, les jeunes gens sont censés être enfin des adultes et il est attendu que leur comportement change.

La seconde éducation des femmes

Si la phase principale de l'éducation donnée par la famille aux « jeunes » des deux sexes est censée se terminer au mariage, les Lifous disent que la femme reçoit en plus, dans sa « nouvelle famille », une seconde éducation : elle doit se plier aux façons de faire de sa belle-famille, y apprend les histoires du clan de son mari, les chemins coutumiers, les « coutumes » (échanges de biens cérémoniels) qu'elle doit préparer en fonction des circonstances. Elle apprend aussi la soumission à son mari, qui peut, si besoin, « dresser sa femme » par des coups.

Le mariage, un rite effectué par les « aînés »

On ne devient pas une personne adulte, une « vraie personne », avec des responsabilités, sans avoir été marié ; mais là encore le mariage est entièrement organisé par des personnes qui ont le statut de « mariés », autrement dit qui sont considérées comme des « aînés ». Comme nous le verrons, les cérémonies représentent un travail considérable pour la famille du garçon. Le mariage du fils aîné doit être préparé par son père. Les autres garçons doivent attendre que leurs frères aînés soient mariés afin que ces derniers préparent le mariage de leur cadet, et ainsi de suite. En bref, non seulement un garçon doit attendre que ses frères aînés soient mariés pour l'être à son tour, mais les mariés peuvent décider qu'il n'est pas prêt, pas digne, etc... Donc, les personnes mariées détiennent un fort pouvoir sur le mariage de leurs cadets, autrement dit sur l'accès des cadets au statut de marié/aîné.

À Lifou, un garçon doit prouver sa valeur en allant chercher un travail salarié, souvent à Nouméa ou sur la Grande Terre, dans le but de payer une part conséquente de la cotisation initiale servant à débiter les travaux de mariage. Mais il ne pourra jamais assumer seul le prix que coûte un mariage : il dépend en cela du bon vouloir des mariés de sa famille. À moins qu'il ne se marie à Nouméa, à la mairie ou dans une des nouvelles religions, ou qu'il ait un travail si bien payé qu'il assume quasiment seul les frais du mariage. Mais en faisant cela, il risque de rompre avec sa famille.

Selon E. Faugère, qui se place dans la perspective de C. Meillassoux, l'inflation des sommes dépensées lors des mariages est une façon pour les « aînés » de garder un contrôle sur les « cadets », lesquels ont un accès plus facile à la monnaie :

« Le montant élevé des dons monétaires et l'importance accordée aux ignames et plus particulièrement à certaines variétés plus rares permettent aux aînés de garder un certain contrôle sur les cadets qui ne peuvent se passer de leur aide pour devenir des hommes (c'est-à-dire se marier). »¹

À Lifou, où l'argent est l'objet central des échanges cérémoniels (davantage que l'igname), il est très difficile pour un jeune homme seul de financer les dons matrimoniaux. Ce sont les personnes mariées de son réseau de parenté qui le font, et gardent, de cette manière, le contrôle sur son mariage.

2.6/ Le monopole des « aînés » sur l'économie, la politique et la filiation

Une fois mariés, les jeunes gens commencent à accéder aux terres, au droit à la parole et au droit d'avoir une descendance en leur nom.

Les transformations du statut des filles par le mariage

En tant qu'épouses, les femmes deviennent les gestionnaires de la maison construite et des champs de leurs maris. Elles ont aussi en culture un champ pour y planter leurs patates douces et aujourd'hui parfois des pastèques, cannes à sucre, et autres légumes et fruits selon leurs désirs. Elles gèrent les stocks de tissus et d'argent destinés aux échanges. Même si elles restent les subordonnées de leur mari, en se mariant, elles gagnent des responsabilités sociales. Les femmes mariées ont le droit de faire des « gestes » (des dons) et de parler lors d'échanges lorsque leur mari est absent, principalement dans le cadre familial (nous verrons cela précisément dans le cas du mariage).

Une femme qui a déjà des enfants n'acquière son statut de mère que si elle est mariée. Si les enfants nés du couple ne lui appartiennent pas, son travail de mère sera tout de même reconnu lors de différents rituels d'échange (nous le verrons dans les cas de dons à la mère). En effet, les enfants nés hors mariage appartiennent soit au lignage qui les a « réservés » (celui du géniteur en général), soit au couple (marié) qui les a adoptés, le plus souvent celui d'un frère de la génitrice. Une femme non mariée ne peut pas être reconnue comme la mère « sociale » de ses enfants, même si elle les élève.

¹ Faugère 1998, p. 278.

Les femmes, même mariées, ne deviendront jamais les "propriétaires" d'un terrain et d'un champ.

Les transformations du statut des garçons par le mariage

Sans mariage, un garçon n'aura accès ni à un terrain pour bâtir sa case et pour faire son champ, ni au droit de s'exprimer pendant les nombreux échanges. C'est en « recevant une femme » que les garçons acquièrent des responsabilités sociales. Les garçons obtiennent alors un droit de parole et donc de décision dans leur lignage, clan et district, en fonction de leur rang d'aînesse. Nous retrouvons ici ce qu'a décrit C. Meillassoux :

« Comble de l'aliénation peut-être, la femme est l'instrument de l'autorité des aînés sur les cadets, en même temps que le moyen de l'émancipation des ces premiers à l'égard de ces derniers. »¹

Selon C. Meillassoux, l'émancipation des jeunes hommes vis-à-vis des « aînés » ne peut se faire sans l'acquisition d'une épouse – acquisition que ces derniers contrôlent. À Lifou, la reproduction du groupe social des hommes mariés semble bien, aussi, reposer sur le mariage.

Outre le droit à des terres, des biens et à la parole, un homme reçoit aussi, par le mariage, la promesse d'une progéniture. Non-marié, il ne devient jamais le père « social » d'un enfant. Une fois marié, les enfants lui appartiennent, ainsi qu'à son lignage.

Grâce à leur statut de femmes et d'hommes mariés, ces derniers pourront bénéficier du travail des non-mariés. Et cela commence en général peu après le mariage, par la construction d'une case, qui mobilise fortement le travail des garçons.

Les « vieilles filles » et les « vieux garçons »²

Il arrive bien entendu que des gens ne se marient pas. Les hommes que j'ai connus dans ce cas ne voulaient pas quitter une concubine non désirée par la famille. Ou ils n'avaient pas envie de devenir réellement membres de leur clan et d'assumer les responsabilités qui accompagnent ce statut. Ils vivaient hors de Lifou ou dans des maisons louées.

Les femmes ayant refusé de se marier que j'ai interrogées avaient fait ce choix pour pouvoir continuer à s'occuper d'enfants nés hors mariage, même s'ils étaient donnés symboliquement à leurs

¹ Meillassoux 2003, p. 121 ; 1991.

² Il m'est arrivé d'entendre les Lifous utiliser ces expressions françaises, il me semble dans un sens proche de celui français.

frères. Soit ces « filles » (*jajiny*) restent dans la maisonnée parentale, soit leurs frères leur attribuent des petits terrains où elles peuvent construire des maisons. Le plus souvent, les femmes qui refusent d'être mariées vont habiter chez les parents vieillissants afin de s'en occuper : elles sont toujours des filles corvéables. Dans le cas où elles travaillent et ne peuvent s'occuper de parents, ou si ces derniers sont décédés ou n'en ont pas besoin, des champs et terrains d'habitation peuvent leur être attribués directement ou à leurs fils. Dans le premier cas, elles sont facilement menacées d'expulsion, leur statut étant très peu assuré. Par contre, les terrains qui reviennent à leurs fils ne peuvent être revendiqués sur un coup de tête par un homme marié de leur lignage. C'est pour cela que les frères d'une mère célibataire ont tendance à attribuer l'un des terrains d'habitation du lignage au fils de cette dernière.

Les femmes non mariées que j'ai connues étaient généralement soupçonnées d'être des « faiseuses de boucan », des « jeteuses de sorts ». Comme nous l'avons vu dans le chapitre VII, la sexualité des femmes est jugée comme dangereuse : les pouvoirs de fécondité d'une femme ne sont considérés comme positifs que lorsqu'ils sont appropriés par un homme dans le mariage.

Ainsi, se marier, et plus précisément en se soumettant à sa famille pour ce faire, est nécessaire pour avoir soi-même une existence sociale, jouer un rôle de membre actif dans son clan pour les garçons et de lien avec un autre clan pour les filles. S'opposer à ses parents peut bloquer ce processus et la personne, dans ce cas, n'acquerra jamais un statut réel d'adulte dans la société. Les non-marié-e-s sont condamnés à être considérés toute leur vie comme de grands enfants n'ayant pas pris leurs responsabilités dans leur clan, autrement dit comme des « jeunes » corvéables à merci.

Nous voyons qu'à Lifou, les jeunes garçons ne peuvent accéder à la possession de biens fonciers et à la possession d'outils productifs qu'en se mariant. Quant aux jeunes femmes, le mariage ne leur donne ni les biens ni les outils mais les font accéder à la reconnaissance de leur travail d'épouse (et plus tard de mère). Cependant, garçons et filles reçoivent, par le mariage, un statut qui leur donne la possibilité d'exploiter à leur tour des non-mariés.

Avant le mariage, les jeunes gens sont corvéables. La peur de la malédiction, la transmission différée des savoirs claniques et le droit des « aînés » d'exercer sur eux de la violence physique contribuent à maintenir ce droit des « aînés » d'exploiter le travail des « jeunes ». Leur exclusion de la parole publique, par laquelle s'exerce le pouvoir politique, et du contrôle de la production permet leur exploitation ; mais, du même coup, on peut comprendre que dans ces conditions le mariage devient quelque chose de fortement désirable.

3. LES STRATÉGIES DES JEUNES GENS ET LES RETOURNEMENTS DE LA HIÉRARCHIE

Les relations entre mariés et non mariés sont donc loin d'être exemptes de tensions et les jeunes gens développent des stratégies de résistance. En effet, certains refusent d'être mariés mais n'acceptent pas pour autant la vie rude des « jeunes ».

3.1/ L'exil à Nouméa

La première stratégie des jeunes gens contre l'exploitation trop forte des « aînés » est l'exil : partir un moment sous prétexte de chercher du travail, aller habiter chez un membre isolé de sa parenté, est très utilisé. Partir, pas forcément pour longtemps, avant de se marier, peut soustraire momentanément un non-marié au contrôle de ses « aînés ».

Les conditions de vie des « jeunes » à Nouméa

Lifou connaît un véritable exode des jeunes gens, et particulièrement des filles, surtout vers Nouméa¹. Selon mon analyse, les unes et les autres fuient ce statut de personnes corvéables. À Nouméa, où ils vont en général, ils restent bien entendu des personnes non mariées, sollicitées par leurs familles résidant sur place. Mais à Lifou, le nombre de personnes âgées est élevé et ce sont elles qui sont, de loin, les plus demandeuses du travail des jeunes gens.

Les jeunes femmes célibataires s'exilent dès qu'elles le peuvent, du moins au cours de leur « vie de jeunesse », non seulement pour fuir l'intensité de l'exploitation, mais aussi parce que les taux de violences intra-familiales et sexuelles battent des records sur l'île, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Les jeunes hommes ont moins tendance à partir parce que la vie de jeune garçon à Lifou leur laisse plus de liberté et qu'ils peuvent avoir une position privilégiée dans leur famille s'ils restent pour apprendre les savoirs des « vieux ».

Chercher un travail salarié

La seconde stratégie, souvent associée à la première, est de chercher un travail salarié. En effet, les « jeunes » maîtrisent alors davantage le fruit de leur travail : c'est sur leur compte en

¹ Je ne dispose pas de chiffres sur ce phénomène, mais l'écart entre le nombre de filles et de garçons habitant à Lifou est remarqué par tous.

banque que le salaire est versé. C'est un moyen efficace pour gagner de l'autonomie par rapport aux mariés, en ce sens que les jeunes gens deviennent moins disponibles et que l'argent gagné leur appartient.

Cette stratégie peut être bien vue des « aînés » si les non-mariés trouvent effectivement un emploi et s'ils versent de l'argent à leurs parents et leur font des cadeaux : ils remplissent alors leur devoir d'aide envers les mariés, sans supporter le quotidien des ordres de ces derniers.

3.2/ Les jeunes, la violence et l'alcool

Le manque de « jeunes » à Lifou

L'exode des non-mariés a aussi comme conséquence que ceux qui restent sont parfois trop peu nombreux. Or, ils doivent assumer sur l'île les travaux revenant aux « jeunes de la tribu » et de la famille. L'exploitation peut alors devenir intense :

« Ils se rendent pas compte des fois. C'est « X, viens pour labourer mon champ » à peine fini c'est « y'a la case là-bas », et la vieille qui râle si j'ai pas fait à manger le soir, et le champ de l'une, et le champ de l'autre, c'est pas que je veux pas aider... »¹

Les « jeunes des tribus » (ceux qui y habitent) sont souvent ceux qui ont échoué à l'école et/ou qui n'ont aucune formation. Pour les filles, ce sont aussi celles qui sont tombées enceintes jeunes et sans compagnon, et qui sont donc restées chez leurs parents pour élever le bébé. Les jeunes gens qui restent vivre « en tribu » font le travail quotidien et pénible, quand leurs frères et sœurs qui font des études ou travaillent à Nouméa jouissent souvent de plus d'estime qu'eux. Les étudiants sont en effet très valorisés. Et les salariés qui donnent de l'argent sont aussi accueillis par les parents et grands-parents lorsqu'ils reviennent comme des enfants prodiges. Plusieurs jeunes villageois expriment à cet égard un fort sentiment d'injustice.

L'alcool et la violence des jeunes hommes

Une des manières d'exprimer ce sentiment d'injustice est pour les garçons de faire preuve de violence envers les mariés ou de s'en prendre aux locaux communs (salle des fêtes, écoles publiques, cabines téléphoniques, etc). L'alcool est souvent utilisé comme exutoire contre sa propre famille ou contre les « aînés » de la « tribu ». Dans ces cas-là, la norme selon laquelle les jeunes garçons doivent expérimenter leur violence peut se retourner contre les « aînés ». Des événements

¹ Jeune homme, anonyme, 26 ans, le 12/11/2006, Lifou.

comme le saccage de la salle des fêtes du village sont certainement à comprendre comme l'expression d'une révolte contre ce statut de jeune, qui implique un labeur constant et rude, une obéissance quasi-totale, et peu ou pas de droit à exprimer ses doléances ou son avis.

De manière plus passive, l'alcoolisme des jeunes hommes peut être utilisé comme une excuse pour ne pas faire de travaux : ivres, ils ne peuvent plus aider tel ou tel membre de la famille. Et chacun sait qu'insister auprès d'un jeune homme saoul, c'est risquer de déclencher sa violence. En effet, quand on évoque un épisode de violence, on raconte que les jeunes hommes concernés sont presque toujours alcoolisés. Il n'est pas difficile de constater qu'ils ne le sont pas toujours, ou en tout cas pas forcément au point de perdre la conscience de leurs actes. Il est admis que des jeunes garçons ivres soient violents : même s'ils sont punis, leur famille leur pardonnera. J'ai parfois constaté à quel point des amis, fort polis et soumis à leurs « aînés » quand ils étaient sobres, pouvaient changer d'attitude dès les premiers verres d'alcool ce qui fait supposer que la consommation d'alcool ouvre des espaces où exprimer des idées ou des sentiments par ailleurs non autorisés, dont le mécontentement à l'égard de ses « aînés ».

L'alcool et les filles

Les filles ne bénéficient pas de ces exutoires : si boire est une circonstance atténuante pour leurs frères, c'est toujours une circonstance aggravante pour elles. En effet, les filles doivent être doublement humbles, en tant que « jeunes » et en tant que femmes. Être rebelle ou violente est exclu pour une jeune fille, tant elle suscitera la réprobation générale. Ce qui explique une fois de plus pourquoi, face à ces conditions d'existence, « partir » est la réponse la plus prisée par les filles lifoues.

Selon l'enquête INSERM sur les jeunes de Nouvelle-Calédonie, des jeunes filles cependant s'adonnent elles aussi parfois au *binge drinking*, c'est-à-dire à cette façon de consommer une grande quantité d'alcool, pour se saouler jusqu'au « trou noir », jusqu'à l'amnésie¹. Des jeunes femmes qui ont des voitures vont aussi, parfois, à la manière de leurs cousins, « faire une virée », se saouler, faire le tour de l'île ou aller tenter l'aventure dans les rues de Nouméa. Elles disent alors qu'elles « font comme les garçons ». En se saoulant de manière ostensible, les filles transgressent alors leur statut de genre, ce qui n'est pas considéré comme un mode d'expression normale de leur jeunesse. D'ailleurs, il est relativement toléré qu'elles s'enivrent entre filles, discrètement, sans que cela ait des conséquences visibles. C'est boire comme des garçons qui n'est pas acceptable et donc réprimé.

¹ Hamelin et Salomon 2008.

Ainsi, l'alcoolisme et la violence, expressions parfois d'un sentiment d'injustice chez les jeunes gens de Lifou, ne sont pas appréhendées et punies de la même manière s'ils sont le fait de filles ou de garçons. Même si ces pratiques sont jugées comme des déviances pour les deux sexes, les abus d'alcool et l'usage de la violence sont considérés comme partie prenante de l'expérience de la « vie de jeunesse » des hommes, période où ils doivent expérimenter leur force et leurs limites, en tant que « jeunes guerriers », bénéficiant ainsi d'un jugement plus clément.

3.3/ Négociier

Être écoutés au sein du village et de la famille

À deux reprises, j'ai entendu dire que les jeunes gens avaient demandé à être plus écoutés des « aînés ». Hnoqatr et Otreneqatr Kakue, couple de pasteur à la retraite, m'ont parlé de périodes au sein de leur village où des jeunes gens se rebellaient, « *ne respectaient plus les vieux* ». L'ancien pasteur Hnoqatr Kakue raconte que pendant la période des revendications indépendantistes, les jeunes gens avaient tendance à remettre en cause les ordres des « aînés » par des actes de violence et de désobéissance. Mais lui et son épouse soulevaient la question de l'écoute qu'ont les parents et grands-parents des besoins et des soucis des jeunes gens. Selon eux, les adultes sont plus attentifs aujourd'hui aux désirs des « jeunes » et ces derniers respectent davantage les « vieux ».

De l'argent contre les services rendus

Des jeunes gens négocient aussi « des pièces », de l'argent, en échange de leur travail ou de leurs services. Ils s'appuient sur le fait que les mariés sont censés, comme n'importe quel aîné, aider les plus jeunes. S'ils ne font pas payer leurs services, au sens propre, ils font comprendre qu'une bouteille, des sous, le prêt d'une voiture (etc.), aideraient à les motiver. Ils peuvent, par exemple, demander à tel personne dont ils ont labouré le champ de payer l'entrée dans un bal. Les jeunes filles auront tendance à demander des « pièces » (de l'argent) ou un vêtement de la garde robe de la femme aidée. Ces tout petits revenus servent pour les jeunes hommes la plupart du temps à acheter de l'alcool. Pouvoir acheter à boire est l'expression d'une certaine liberté, et pour les « jeunes de tribu », bien souvent le signe qu'ils ne sont pas dans la misère totale. Cela a comme conséquence qu'il est difficile pour un jeune homme qui reste à Lifou d'échapper réellement à des formes plus ou moins poussées d'alcoolisme.

Ainsi, les « jeunes » peuvent se servir de l'idéologie qui veut que l'attention et l'aide soient

réci-proque entre aîné et cadet pour rééquilibrer quelque peu cette relation, notamment en demandant des rétributions. Les garçons peuvent aussi créer, en usant de violence, une situation limite, un rapport de force, qui suscitera parfois plus d'écoute et de prise en compte de leur avis. Enfin, les pouvoirs publics tendent à remettre en cause la main mise des mariés sur le foncier, c'est-à-dire l'interdit pour les jeunes Lifous de mettre en place leur propre projet avant d'être mariés et d'avoir en conséquence un droit sur une parcelle de terre. Des projets de développement ont demandé aux anciens d'autoriser les jeunes gens à monter des petites entreprises avant leur mariage qui est, rappelons-le, fort tardif. Je ne sais pas si ces initiatives ont été nombreuses, ni combien ont abouti...

3.4/ Un jour viendra...

Les jeunes gens acceptent pour la plupart ce statut déprécié, ce temps où ils doivent beaucoup travailler sans avoir le droit de s'exprimer et sans avoir de garantie de réciprocité, pour une simple raison, bien exprimée par cette informatrice :

« Il y a toujours un plus petit que soit. Et puis, tu travailles maintenant, mais plus tard, c'est d'autres qui travailleront pour toi ! »¹

Cette interlocutrice soulève deux points importants. D'une part, même lorsque l'on n'est pas marié, il est possible de demander à des cadets de vous rendre service et d'exercer soi-même ce petit privilège. Si la relation d'aide entre deux personnes n'est pas réellement réci-proque, la réciprocité se trouve dans le fait que l'on a toujours soi-même des cadets. Cela permet de pouvoir honorer la relation de parenté hiérarchisée, tout en expérimentant tour à tour les deux positions. Pour ce qui est du statut de non-marié, le principe est le même : si quelqu'un travaille aujourd'hui pour les mariés, lorsqu'il se mariera, les « jeunes » travailleront pour lui.

À condition de consentir à se marier et/ou être marié. La boucle est ainsi bouclée. Les « jeunes » supportent leur statut en attendant de pouvoir jouir de celui de mariés. Filles et garçons sont exploités temporairement en tant que non mariés ; mais cela n'est temporaire que s'ils se marient un jour. Pour qu'un homme accède à ce statut, il faut que les mariés organisent et financent son mariage. Pour qu'ils y consentent, il faut que les « aînés » de cet homme soient mariés, qu'ils considèrent que c'est le moment de se séparer de cette aide familiale et qu'ils soient d'accord avec l'alliance qui va être contractée. Dans cette logique, les parents peuvent contrôler le mariage de leurs enfants.

Pourtant, il existe une règle de réciprocité dans le travail accompli pour autrui mais elle est à

¹ Discussion avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, institutrice de trente ans environ, le 05-12-2006, à Nouméa.

trouver au fil du cycle de vie ; et à condition de suivre le chemin préconisé. D'où le taux très élevé de mariage à Lifou.

Conclusion

Avant d'être mariés, les jeunes gens connaissent une période caractérisée à la fois par une certaine liberté mais aussi par un fort contrôle des « aînés » sur leur travail et leur vie. Une période de liberté dans le sens où ils n'ont que peu de responsabilités et qu'il est toléré, surtout pour les garçons, de s'amuser entre « jeunes ». Une période de contrôle car ils sont sous les ordres des hommes mariés et n'ont pas accès aux éléments qui leur donneraient du pouvoir au moins sur leur propre vie. Leur exclusion du droit à la parole, de la participation aux échanges, de la possession d'un terrain, des fruits de leur travail et du droit d'avoir une descendance en son nom, a deux corollaires. Le premier est qu'ils constituent une certaine masse de main-d'œuvre gratuite dont leurs « aînés » peuvent user avec une certaine liberté. Le second est que c'est en acceptant eux-mêmes d'être mariés qu'ils cesseront d'être exploités.

Les « aînés » maintiennent ce rapport social d'âge grâce au fait qu'ils détiennent les moyens de production, que les « jeunes » redoutent la malédiction, qu'ils acquièrent lentement les savoirs qui leur permettront de gérer le clan, mais aussi et surtout grâce au contrôle qu'ils ont sur le mariage des « jeunes ». Non seulement c'est eux qui « font » le mariage, mais aussi les sommes qui s'y échangent actuellement ne permettent pas à un jeune homme de le financer seul.

Les jeunes gens contrent quelque peu l'autorité de leurs « aînés » en partant à Nouméa, en cherchant du travail et en donnant de l'argent à leurs parents, voire par des accès de violence, sous l'emprise généralement de l'alcool. Mais le statut de « jeune » est plutôt bien vécu, lorsqu'il ne dure pas, car chacun sait qu'un jour, ce sera son tour de profiter du travail des non-mariés.

À condition de se marier. Pour les uns et les autres, se marier est le seul moyen d'accéder au statut de « grande personne » et à celui de parent, et, pour les garçons, à l'autonomie sociale, économique et politique. Pour les hommes comme pour les femmes, la vie de personne non mariée peut être très difficile à supporter si elle se prolonge : le manque d'autonomie économique et l'autorité des mariés peuvent agir comme des éléments dissuasifs pour celles et ceux qui seraient tentés de rejeter le mariage.

Le fort taux de mariage lifou ne s'explique donc pas uniquement par la socialisation sexuée, comme nous l'avons vu au chapitre VI, mais aussi par le type particulier de rapport social entre les mariés et ceux qui ne le sont pas.

CONCLUSION PARTIE II

Les Lifous divisent l'humanité en deux sexes et en trois catégories d'âge : non-marié-e-s / marié-e-s / ancien-ne-s. La classification des éléments de l'environnement écologique ou social selon la division masculin / féminin est courante à Lifou, même si elle n'est pas aussi absolue que le dit M. Leenhardt pour la Grande Terre. Cette classification masculin / féminin – comme par exemple, pour les clans, un clan étant dit *föe*, s'il s'occupe de la nourriture des chefs – repose sur l'idée d'un ordre hiérarchisé où le masculin est davantage valorisé que le féminin. Cependant, elle est aussi sous-tendue par une idéologie assez prégnante de la complémentarité des deux pôles genrés.

Les âges de la vie constituent une autre classification qui recoupe la première mais qui ne lui est pas nécessairement subordonnée. Jusque l'âge de dix ans, par exemple, il existe peu de différenciation entre les enfants des deux sexes. En effet, les enfants sont éduqués avant tout de façon à s'identifier comme des membres du clan et du lignage de leur père et comme le fruit d'une alliance entre deux clans (paternels et maternels). Ils apprennent dès le plus jeune âge l'importance de se positionner correctement dans les différentes relations de parenté et d'en honorer les termes. Tout enfant connaît donc son identité clanique, transmise avant tout par le sang et le rapport intrinsèque aux ancêtres, et par les précieuses paroles de ses aîné-e-s sur l'histoire des clans et de leurs relations.

En revanche, se comporter correctement dans ses multiples relations de parenté signifie dès les premiers signes de la puberté apprendre à se comporter en tant que jeune fille ou en tant que jeune homme. La différenciation entre les sexes est alors considérée comme nécessaire. Les unes et les autres ne doivent plus fréquenter les mêmes espaces. Les filles et garçons apprennent des travaux différents, afin de remplir dignement leurs rôles une fois « adultes », c'est-à-dire mariés. Ainsi, comme l'affirme G. Rubin,

« la division sexuelle du travail entre en jeu dans les deux aspects du genre – elle les crée hommes et femmes, et elle les crée hétérosexuels. »¹

¹ Rubin 1998 ; 1975, p. 32.

La division sexuée du travail et les comportements qu'on attend des filles et des garçons ne créent pas seulement des hommes et des femmes et des futurs époux, elle prépare aussi le rapport hiérarchisé qui sera le leur. En effet, à Lifou, les jeunes hommes apprennent petit à petit à parler lors des échanges, à maîtriser les histoires des clans, à chasser, à pêcher et à faire les travaux qui permettent le contrôle de la production agricole, comme le défrichage et le labour. Les filles apprennent des tâches qui resteront subordonnées, même quand elles auront acquis le statut de femmes mariées. De même, la plus grande liberté de déplacement et l'apprentissage par les garçons d'un certain usage de la violence physique et armée fait écho au confinement des filles dans les espaces des femmes et à la demande explicite que les filles aient un caractère humble, docile, tempéré et doux. Cependant, à Nouméa, les jeunes gens apprennent bien moins les différents travaux de cette économie « traditionnelle » et en conséquence la séparation des tâches entre les sexes y est moins stricte.

L'éducation sexuée marquée par la séparation des espaces et des tâches dès la puberté est officiellement préconisée, dans l'objectif explicite de préparer les filles et garçons à la vie de « *nypi atr* », c'est-à-dire d'adultes, de personnes mariées. Plus qu'une identité immanente, le genre est pensé comme une tâche, un rôle, indispensable à l'équilibre du groupe et à la bonne marche du clan, et qui se décline sur les trois âges de la vie : non-marié, marié et vieille personne.

Dans cette île de la Mélanésie, aux frontières de la Polynésie, les identités sexuées ne sont donc pas innées. Si elles ne sont pas dépassables (il n'y a pas de phénomènes transgenres), ces identités sexuées sont apprises comme des rôles, comme un destin social différent selon le sexe de l'individu. Ces identités sexuées n'ont pas le caractère transcendantal de l'identité clanique, mais elles reposent tout de même sur des représentations du corps, notamment les capacités procréatives des femmes et le caractère potentiellement dangereux de leur sexe.

La séparation des tâches et des rôles, qualifiée par les Lifous de « coutumière », correspond à celle préconisée et mise en œuvre dans les internats religieux chrétiens qu'ont connus les hommes et femmes de plus de 45 ans. Coutume et religion sont en matière d'éducation sexuée confondues depuis longtemps en une norme commune. Cependant, avec la scolarisation croissante des Kanaks, filles et garçons sont amenés à suivre les mêmes études, dans les mêmes classes. Ainsi, la socialisation sexuée des jeunes gens s'expérimente d'une autre manière : l'école française tend davantage à véhiculer l'idée d'une égalité entre les sexes, mais aussi, et simultanément, celle d'une disposition naturelle des filles et garçons à exercer certains types de métiers.

Cette période d'éducation à tenir son rôle de personne mariée est aussi celle où les jeunes gens expérimentent les premiers amours, et où s'accomplit le choix des époux. Les premières expériences sont fortement marquées par leurs conditions de réalisation et par les représentations

dominantes concernant la sexualité. Les jeunes femmes, censées arriver soit vierges au mariage, soit mères si elles sont déjà en couple, vivent fréquemment des violences intra-familiales et/ou sexuelles contre lesquelles elles n'ont presque aucun recours, et nous pouvons émettre l'hypothèse que cela fait partie d'un processus éducatif tacite qui leur apprend la soumission et l'endurance face aux violences masculines.

Cette période est aussi celle où les familles pensent au choix du futur conjoint. Les alliances préférentielles se font entre gens de même rang. Différentes stratégies sont mises en œuvre : marier des filles sur un territoire pour s'y implanter, chercher des alliances avec des propriétaires terriens pour avoir accès à des champs, diversifier les types d'alliance, chercher un conjoint qui a un salaire, ou qui permet de resserrer les liens entre des familles précédemment alliées.

Dans le choix du conjoint, les garçons comme les filles sont consultés, même si pour les garçons un veto de la part de la mère ou du père peut empêcher un mariage. Pour les jeunes filles, une pression des parents, tantes ou oncles utérins, peut rendre un refus difficile. Des amoureux dont le mariage est refusé peuvent faire pression sur leurs familles en faisant des enfants, en allant vivre à Nouméa ou à Lifou en concubinage, en achetant leur mariage, en faisant des tentatives de suicide... Aujourd'hui, beaucoup de familles disent qu'il est souhaitable d'accepter les choix des jeunes gens. Cependant, désobéir à ses parents est considéré comme une des plus grandes sources de malédiction, et beaucoup de jeunes gens ne s'y risquent pas.

Les non-mariés connaissent une vie sans lourdes responsabilités, avec des moments de grande liberté, mais ils doivent aussi travailler sous les ordres des mariés. Ils ne peuvent donner leur avis ni sur le travail à faire ni sur l'utilisation des fruits de ce travail. Ils n'ont aucun droit sur les moyens de production, terres, outils ou habitat qui appartiennent aux parents ou aux « aînés ».

À Lifou, frères et sœurs sont tous sous l'autorité des « aînés » et leur statut est assez peu différencié, bien qu'une plus grande liberté de circuler et de « faire les 400 coups » soit tolérée pour les garçons. Pour ces derniers, le mariage est l'unique moyen d'acquérir des droits sur la terre, sur le clan, sur une descendance. Pour les filles, le mariage est l'unique voie pour être reconnue comme adulte et pour pouvoir, à son tour, commander des « jeunes ». Pour les unes et pour les autres, accepter le mariage est le principal moyen d'honorer son clan, de perpétuer ou de renouveler ses alliances, de le rendre plus puissant. Au point que l'exil est la stratégie la plus utilisée pour celles et ceux qui ne veulent pas se marier, ou qui sont en désaccord avec leurs parents sur le conjoint désiré.

Maintenir les non-mariés sous le contrôle des « aînés » a deux effets : avoir des jeunes gens corvéables sous la main et contrôler leur choix matrimonial. Les moyens qu'ont les mariés pour

maintenir les jeunes en état de dépendance sont aussi bien matériels qu'idéologiques : exclusion de la gestion des moyens de production et du droit de parole, croyance dans le pouvoir bienfaiteur ou malfacteur des parents, distribution au compte-gouttes des savoirs qui donnent du pouvoir sur le monde social.

Pour ne pas souffrir trop de leur bas statut, les jeunes gens développent diverses stratégies, mais la meilleure façon d'échapper au contrôle des « aînés » est encore de se marier et de devenir soi-même un-e « aîné-e ». Le statut de non-marié-e-s et l'apprentissage sexué poussent les jeunes gens à accepter ou souhaiter le mariage. C'est l'une des raisons, et non des moindres, qui permet de comprendre le très faible taux de célibat à Lifou.

AIX-MARSEILLE UNIVERSITÉ
École Doctorale Espaces, Cultures et Sociétés
Anthropologie sociale et culturelle

Thèse de doctorat
d'anthropologie sociale et culturelle

NICOLAS Hélène

LA FABRIQUE DES ÉPOUX

APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE ET HISTORIQUE
DU MARIAGE, DE LA CONJUGALITÉ
ET DU GENRE
(LIFOU, NOUVELLE-CALÉDONIE)

TOME II

Thèse dirigée par DOUAIRE-MARSAUDON Françoise,

Directrice de recherche émérite

Soutenue le 30 janvier 2012

Jury :

ATTANÉ Anne, Maître de Conférence

DORLIN Elsa, Professeur

HANDMAN Marie-Élisabeth, Maître de Conférence EHESS HDR

NAPELS Michel, Directeur de Recherche

SAUMADE Frédéric, Professeur

PARTIE III

LES RITUELS DE MARIAGE

INTRODUCTION DE LA PARTIE III

Quand les parents jugent que les jeunes gens sont suffisamment adultes, ils peuvent décider de les marier. Une longue série d'étapes, caractérisée par des échanges cérémoniels intenses, commence alors. Les gens de Lifou désignent les rituels de mariage par une multiplicité de termes : *nyikein* (la « rencontre »), *ikötresai* (le « rapt »), *huliwa* (le « travail »), *cil* (« être debout », « se lever »), *faipoipo* (le « mariage » en polynésien), *isilekeu* (l'« alliance avec dieu ») ou en français par le terme « mariage »¹.

Cette partie se veut synchronique : il s'agit ici de faire une "photographie" des mariages lifous actuels. Je propose de montrer le rôle central qu'occupe aujourd'hui le mariage dans l'institution du rapport conjugal et, plus largement, du système de genre actuel. Il me semble en effet essentiel de présenter l'image la plus fidèle possible de l'organisation matrimoniale, afin d'en donner des clés de compréhension, avant de discuter de ses évolutions, ce qui sera l'objet de la

¹ Le premier terme, *nyikein*, désigne les étapes finales du mariage « coutumier », c'est-à-dire la rencontre entre les deux familles, le don de l'épouse et des dons finaux. *Ikötresai* est un terme plus ancien, peu utilisé aujourd'hui, qui signifie « se sauver avec ». Il désigne lui aussi le mariage « coutumier », se référant à une ancienne pratique de rapt, ritualisé ou non, d'une femme. Il peut être utilisé pour nommer la « réservation ». Le terme *cil*, outre vouloir dire « mariage », est aussi traduit par « être debout, se lever », et est utilisé fréquemment dans le sens de venir participer à un travail. Nous pouvons faire un rapprochement avec le terme *huliwa*, qui couvre l'ensemble des cérémonies de mariage : *huliwa* signifie travail, au sens noble du terme. Ce terme désigne généralement les échanges cérémoniels quels qu'ils soient ; mais lorsque quelqu'un dit « *huliwa i André* », chacun sait que l'on parle du mariage d'André. Les termes *faipoipo* et *isilekeu* sont des termes religieux : *faipoipo* est un terme polynésien, apporté par les premiers évangélistes, tongiens et samoans. *Isilekeu*, ou « alliance avec un tiers », sert à désigner le mariage chrétien, dans lequel le couple s'allie avec dieu. Ces deux termes servent à désigner le mariage religieux, mais sont parfois utilisés pour parler aussi du mariage « coutumier ». Enfin, le terme « mariage » en français est souvent utilisé pour désigner l'ensemble des rituels de mariage, mais peu, comme c'est le cas en France, pour évoquer la vie conjugale. Le mariage à l'église et à l'état civil est dit en drehu *cil ngöne hmi* (mariage dans la religion) et *cil ngöne mus* (mariage à l'état civil). L'analyse de ces termes montre que les mariages religieux et « coutumiers » sont parfois mêlés, parfois distingués. Un terme drehu spécifique, *nykein*, est utilisé pour définir la rencontre entre les deux familles, excluant les rituels de « réservation », de *tro* et de *iahni*. Un autre terme rappelle le caractère potentiellement belliqueux du « mariage » au temps des « anciens ». Les termes *huliwa* et *cil* évoquent la masse de travail nécessaires à un mariage. Enfin, le terme français est utilisé pour désigner cet ensemble de rituels forts divers.

partie quatre.

Le premier chapitre de cette troisième partie présente les caractéristiques principales des échanges cérémoniels lifous.

Puis, je décrirai chaque étape des rituels de mariage lifous, tels que l'on peut les observer aujourd'hui. Je présenterai pour chaque rituel ce que mes interlocuteurs décrivent comme son déroulement idéal. Plusieurs études de cas exposeront ce qui se passe dans les lieux consacrés du mariage ainsi que dans les coulisses, les réussites comme les difficultés rencontrées. Je ne prétends pas épuiser ainsi la diversité de rituels aussi complexes que ceux de mariage à Lifou. Je cherche, en revanche, à en montrer la matière « vivante » et en déceler les logiques, dans les différents temps comme dans les lieux officiels, ou officieux, des cérémonies.

Une fois l'étape rituelle décrite, je m'intéresserai aux questions suivantes : qu'est-ce que ces cérémonies opèrent, du point de vue du rapport conjugal et plus généralement du système de genre ?

L'analyse des échanges tels qu'ils se déroulent à l'aube de ce XXI^{ème} siècle permettra de voir la manière dont les rapports entre les sexes sont constitués, modifiés, perpétués, en même temps que les rapports entre les âges et les clans, au sein des rituels de mariage.

CHAPITRE X

LES ÉCHANGES CÉRÉMONIELS

Introduction

Ce chapitre sera consacré à présenter les principes communs aux échanges cérémoniels lifous. Le quotidien des Lifous, comme celui de beaucoup d'Océaniens¹, est rythmé par de tels échanges. Lors d'une visite à des parents, d'une kermesse, d'une messe, (etc.) et à fortiori lors de cérémonies tels les mariages, les gens de Lifou effectuent des échanges cérémoniels. En pays kanak, les règles des échanges diffèrent d'une aire culturelle à l'autre². Mais pour tous les Kanaks, chaque rencontre entre des groupes comporte un temps lors duquel ces derniers donnent et reçoivent, au minimum, des paroles et de l'argent.

Les Lifous désignent ces pratiques en français par l'expression « *faire la coutume* ». En drehu, il n'existe pas de terme générique qui désigne ces dons et contre-dons : chaque sorte d'échange a un nom spécifique (le don d'arrivée se nomme *qemëk*, celui destiné à « réserver » une fille pour le mariage se nomme *june hmala*, celui destiné aux membres alliés de la famille de la fille se nomme *pua*, etc.).

Après avoir exposé les règles communes qui régulent les échanges cérémoniels, je décrirai deux types d'échanges réalisés à chaque étape des rituels de mariage.

¹ Sahlins 1976, pp. 237-337.

² Monnerie 2001, 2005, Faugère 1998.

1/ LES RÈGLES DES ÉCHANGES CÉRÉMONIELS

Les échanges cérémoniels se réalisent lors de l'arrivée d'un individu ou d'un groupe qui n'est pas venu depuis longtemps et lors de leur départ ; après les naissances, lors des mariages et des deuils ; lors de la récolte des premières ignames ; lors des réunions des chefferies ; lors des messes et des cultes ; lors des réunions familiales et claniques ; et de manière générale, au début et à la fin de tout événement dit « chaud » (*hedredrie*), c'est-à-dire qui met en contact des groupes (kermesses, réunions associatives, inaugurations, etc...).

1.1. Les quatre temps des échanges cérémoniels à Lifou

Chaque échange peut être considéré comme constitué de quatre temps qui correspondent aux quatre actions suivantes : donner, recevoir, rendre, recevoir¹. Nous trouvons ici les trois obligations du don de M. Mauss : donner, recevoir, rendre². Nous voyons qu'à Lifou, l'action de rendre se réalise deux fois : le rendu du don doit aussi être accepté, reçu.

Donner

Une personne ou un groupe (groupe 1) apporte de l'argent et/ou un tissu et/ou des denrées alimentaires et/ou des objets, à une autre personne ou à un autre groupe (groupe 2). Les deux assemblées font silence. Alors, le représentant du premier groupe (groupe 1), c'est-à-dire le plus haut placé du point de vue de l'âge, du sexe, du rang, de l'aïnesse, ou un orateur désigné par le groupe 1, fait un discours, tout en « appuyant sa parole » sur le don matériel qu'il présente³. Selon

¹ Les principes décrits ici ne sont pas absolus, ils font fréquemment l'objet d'aménagements. Par exemple, le fait de rendre n'est pas obligatoire entre proches ou lors d'occasions de peu d'importance. Je ne citerai pas ici toutes les exceptions ; par contre, je m'attacherai à le faire dans les chapitres suivants concernant l'analyse de chaque étape rituelle du cérémoniel de mariage.

² Mauss 2004, pp. 210-205 ; 1923-1924.

³ Selon les circonstances, l'orateur désigné change. Mais il est généralement choisi selon les critères suivants : les hommes avant les femmes, ceux mariés avant ceux qui ne le sont pas, ceux de haut rang avant ceux de bas rang, les plus vieux avant les plus jeunes, ceux des lignages aînés avant ceux des lignages cadets. Le choix peut dépendre de la fonction : par exemple, si c'est une cérémonie religieuse, les membres des églises seront des orateurs fréquents, avant les chefs de clan et les plus âgés.

les types d'échanges, d'autres personnes peuvent à leur tour prendre la parole. Quand le dernier orateur a fini son discours, il pose l'objet de son don ou le donne à quelqu'un, de préférence le plus haut placé dans la hiérarchie des personnes présentes ou à un parent dans le groupe 2. Cette assemblée dit en cœur « *olee !* » (merci).

Recevoir

Dans un second temps, une personne désignée par le groupe 2 (celle qui a pris le don du groupe 1 – souvent la plus haut placée – « remercie le geste », en faisant un discours : elle fait l'acte de recevoir « le geste ». Lorsque son discours s'achève, l'assemblée 1 remercie en cœur (*olee*). Les biens donnés par le groupe 1 circulent alors dans le groupe 2.

Rendre

Le groupe qui a reçu le don doit à son tour rendre quelque chose. Dans les occasions les moins officielles, il peut se contenter d'un accueil chaleureux, mais le plus souvent, le même protocole se déroule, dans le sens inverse cette fois. Un orateur du groupe 2 parle à son tour et donne des biens collectés dans le groupe 2. Excepté dans les échanges d'arrivée et d'au revoir, la quantité et la qualité des biens échangés n'est pas équivalente : il est dans la norme qu'un des deux groupes donne plus que l'autre, en fonction du type d'occasion pour lequel est prévu le rite.

À Lifou, dans la plupart des échanges cérémoniels, personne ne dit que l'on doit rendre un don équivalent à celui reçu. Par exemple, dans les rituels de mariage, il est convenu que le clan du garçon donne bien plus que celui de la fille. Nous verrons dans les chapitres suivants que pour le mariage, une certaine forme de réciprocité s'exprime dans le temps, mais il n'y a pas de calcul visant à rendre quelque chose de même quantité et de même qualité, un don de même valeur et de même rang. Autrement dit, certains de ces échanges cérémoniels peuvent prendre un aspect compétitif. Dans le cas du mariage, les dons sont donnés de façon ostentatoire et le clan du marié ayant « fait le plus gros mariage » (où il y a eu le plus d'argent donné) en retire beaucoup de prestige. Dans une société où le pouvoir politique n'est pas fixe, les dons peuvent être des lieux où se joue la compétition entre les clans, surtout lors des mariages d'hommes de haut rang.

Recevoir

Le groupe 1 remercie à son tour les paroles et les biens donnés en faisant un ou des discours. Ces biens circulent dans le groupe 1.

Il y a pour chaque échange, en moyenne quatre discours : celui du don, celui de l'acceptation du don, celui du don rendu, celui de l'acceptation du don rendu. Une jeune femme kanake dont le père est lifou mais la mère originaire de la Grande Terre commentait les discours lifous de la sorte :

« Nous, à Lifou, on n'arrête pas de parler. On remercie le remerciement du don remercié du grand-père, etc. Ça ne s'arrête jamais ! »¹

Les échanges cérémoniels lifous, et particulièrement ceux de mariage, sont réputés être les plus longs de tout le pays kanak. Un chef originaire de Hienghène, venu pour le mariage de sa fille ne s'attendait pas à devoir faire un discours après la réception d'un don. Pour cet homme de Hienghène, les gens ne parlent que lorsqu'ils donnent (et non lorsqu'ils reçoivent), un seul orateur s'exprime et le contenu du discours est précis, très codifié. Les Lifous parlent aussi bien lorsqu'ils donnent que lorsqu'ils reçoivent, et les discours sont nombreux, effectués par une multiplicité d'orateurs, laissant une grande place à l'expression personnelle.

Organiser ensemble l'événement constitué par un échange cérémoniel est important : celui-ci, conçu dans sa globalité, est désigné par le terme « *huliwa* », c'est-à-dire travail, mais dans le sens de « travail sacré », de haute valeur, par opposition au terme « *jol* », qui désigne des tâches triviales, non sacrées. Autrement dit, si les actions qui rythment les échanges cérémoniels – donner recevoir, rendre, recevoir - sont au cœur des rites de mariage, le travail effectué est considéré comme un élément constitutif à part entière des ces rites.

Partager un repas, effectuer des gestes symboliques (comme, par exemple, donner à sa belle-mère, au cours d'un mariage, un panier contenant une moule et un couteau), exécuter des danses (etc.) sont aussi des actions incontournables propres aux rituels d'échange, tout comme les démonstrations de joie ou les concerts de pleurs.

¹ Discussion avec Jade Honakoko, le 11/12/2010, Marseille.

1.2. Les participants

Assister aux échanges

Selon le type d'échange, il est possible que des enfants, des femmes, des hommes, des gens de haut et de bas rang assistent à la cérémonie concernée ; c'est le cas lors des échanges de mariage. Mais d'autres sont strictement réservés à certaines catégories de personnes. Par exemple, les échanges effectués pour les décisions des grandes chefferies sont réputés pour être réalisés entre quelques notables masculins. L'architecture des grandes cases des trois grandes chefferies l'exprime. Celles-ci ne comportent pas de « portes des femmes », ce qui signifie qu'il leur est interdit d'y entrer¹. Les poteaux constituant leur structure représentent les clans qui ont le droit d'assister à ces réunions, auxquelles seuls leurs chefs sont conviés. Nous voyons donc que les échanges peuvent être effectués en présence de toute la population, comme être réservés à des cadres très restreints.

Ceux qui financent les échanges

Quel que soit le type d'échange cérémoniel, ce sont les personnes mariées qui sont tenues de donner une participation aux échanges, en argent, en produits achetés ou issus de leur activité agricole, de pêche et d'élevage. Une fois marié, chaque couple devra cotiser pour financer une grande diversité d'échanges, de la simple « coutume » d'arrivée à celles considérées comme les plus sacrées. Des couples peuvent être sollicités pour contribuer matériellement à un don destiné à des échanges auxquels ils n'ont pas le droit d'assister.

Par ailleurs, il est apprécié que les non-mariés qui ont un emploi participent au financement de certains échanges. En fonction de leur âge et de leur situation économique, ils doivent aider au déroulement des rituels en donnant de l'argent, en produisant des biens qui vont servir aux échanges (tels des légumes) et en travaillant à la construction des abris, à la confection des nattes, etc.

¹ Dans les cases d'habitation (*uma meköl*), il existe deux à trois portes : une pour les hommes, devant, une pour les femmes et parfois une pour les enfants, qui sont petites, situées à l'arrière des cases. Ces petites portes sont plus basses que celle des hommes. Se baisser est un signe d'humilité : la porte des hommes oblige déjà à se baisser ; celle des femmes, plus basse encore, montre le statut inférieur des femmes : elles doivent se baisser davantage que les hommes (voir chapitre V).

Ceux qui parlent lors des échanges

Dès que l'on sort des échanges effectués dans la famille et dans le lignage, *lapa ka ca hae*, les femmes mariées, et les hommes et femmes non mariés, ne doivent plus prendre la parole lors des « coutumes ». Dès que plusieurs lignages sont impliqués, les femmes et les non-mariés sont sommés de se taire. En effet, les femmes et les personnes non mariées sont exclues de la représentation et de la direction des lignages et des clans. Dans les échanges impliquant plusieurs lignages sont mises en jeu des relations claniques, or les clans sont dirigés et représentés par des hommes mariés. Parfois, une vieille femme est interpellée pour parler devant des assemblées où il y a des hommes mariés : elle le fera, mais à genoux, en s'excusant de prendre la parole et en affirmant qu'elle parle comme un enfant.

La seule femme que j'aie vue parler en public lors de grandes assemblées sans trembler et s'excuser est la mère d'un chef de clan qui ne remplissait pas ses fonctions : elle était considérée par tous comme la régente du clan. À ma connaissance, il n'y en a qu'une à Lifou aujourd'hui. J. Guiart a noté lui aussi la possibilité d'une régence par une femme¹.

Si cette division de la parole entre les sexes et entre les non-mariés et les mariés est la règle fondamentale, les droits et les restrictions qui concernent la parole varient selon les circonstances, comme on le verra précisément pour le cas du mariage.

1.3. Ce qui est échangé

Voyons à présent ce qui est échangé lors de ces dons.

Les paroles

Lorsque je demandais à mes interlocuteurs ce qui s'échange dans ces moments, la première chose à laquelle ils pensaient, c'était aux paroles, aux discours, les « *trengē ewekē, nyipi ewekē* » (panier parole, vraie parole). Ces paroles sont considérées comme sacrées, *hmitröt*. Notons, à la suite de M. Leenhardt, que le terme *ewekē* est fortement polysémique :

¹ Guiart 1992, p. 290 ; 1963.

« Tout ce qui est de l'homme est *ewekë*, son éloquence, l'objet qu'il façonne, ce qu'il créé, ce qu'il possède en propre, son œuvre, son propos, son bien, son jardin, sa femme, son bien psychique, son sexe. »¹

Le dictionnaire de drehu de Drilë Sam traduit le terme *ewekë* de la sorte :

« 1. Parler. *Trengë ewekë*, parole. 2. Bien, propriété, affaire, chose. »²

Selon mon analyse, le terme *ewekë* est souvent utilisé pour ce qui fait l'objet de l'échange : des paroles, des promesses, des enfants, des femmes, de la terre. Donner des paroles dans les échanges cérémoniels est conçu comme un acte. Considérées comme efficaces, ces paroles sont distinguées des discussions quotidiennes, qui se disent *porotrik*, *ithanata*.

Les discours débutent généralement par une formule d'humilité et sont souvent clos par l'évocation de Dieu (« merci à Dieu de bénir ce geste », « merci à Dieu que nous soyons tous là », « que Dieu nous / vous accompagne »...). Quand un orateur commence un discours, il ne faut en aucun cas l'interrompre ou faire du bruit.

Dans l'immense majorité des cas, les paroles valorisent les liens existants, le travail commun effectué, les leçons des anciens, les sentiments et les émotions du locuteur. Les paroles échangées peuvent aussi être décisionnelles, s'il s'agit de répartir par exemple, des terres au sein d'un lignage. Elles peuvent fonder des alliances entre des individus, des familles, des lignages et des clans auparavant étrangers. Des promesses de soutien au projet d'un clan, d'un lignage ou d'un individu, la permission de s'installer sur des terres ou l'allégeance à une chefferie peuvent aussi être ce qui circule dans les échanges. Les paroles peuvent aussi servir au don de savoirs (médicinaux, historiques, mythiques).

Du point de vue de l'attitude de l'orateur, l'exagération est parfois pratiquée, mais comme une plaisanterie. Les critiques, les vilipendes, les paroles « qui brisent les liens » ne sont pas souhaitées. Il faut faire preuve de beaucoup de diplomatie et prendre des détours pour exprimer une critique lors de ces occasions : ce n'est globalement pas le lieu et le moment de "régler ses comptes".

L'orateur doit maîtriser son discours, savoir parler sur un ton de circonstance, captiver l'assemblée et montrer qu'il connaît sa place dans le réseau relationnel présent. Sa façon de parler

¹ Leenhardt 1971, p. 221 ; 1947.

² Drilë 1995, p. 43.

et de se tenir va exprimer un aspect de son identité clanique, de son identité professionnelle, sa place dans les hiérarchies, l'émotion qui l'habite, l'étendue de son savoir, etc. Par exemple, Wassaumie Passa, chef de clan et pasteur, affirmait que dans les discours de mariage :

« Chacun a une manière d'utiliser son discours en fonction de son ancêtre totémique. Par exemple, les chefs vont parler de la protection de la coutume. Parce que, la coutume, c'est leur politique sociale. Les gens de la terre, eux, vont plus parler de la relation homme à homme, parce que ça les situe, dans un cadre plus, comment dire, niveau statut, comme on l'a dit tout à l'heure. Chacun va utiliser des éléments imagés en fonction de son contexte de vie. Par exemple, nous, il y a à la fois le discours coutumier et le religieux qui est derrière. »¹

Wassaumie Passa insiste sur le fait que le contenu des discours dépend du statut de l'orateur : les chefs de clan vont dire qu'il faut sauvegarder la coutume, car c'est leur rôle ; les propriétaires terriens vont par exemple davantage parler des alliances entre les groupes, afin de rappeler le pacte qui les lie aux groupes accueillis sur leurs terres ; les personnes impliquées dans une fonction religieuse vont citer la Bible ; etc. Chacun va donc choisir des paraboles, des images, des exemples en fonction de son identité, mais aussi en fonction de l'identité des personnes présentes dans l'assemblée qui l'écoute. Le choix du contenu fait l'objet de stratégies : un orateur peut mettre un jour en avant son identité protestante et le lendemain rappeler son appartenance à un clan de « diables », en fonction de ce qu'il vise dans tel ou tel rituel².

Les biens échangés

Quels types de biens sont échangés ? À Lifou, il n'y a pas de « monnaies kanakes », telles les « monnaies de coquillages », constituées de poils de roussette, d'os et de coquillages, utilisées au Nord et au Centre de la Grande Terre pour sceller des alliances. Selon M. Lenormand, il y avait au XIX^{ème} siècle des perles de coquillage, des bijoux et des objets produits en Grande Terre

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

² J'ai été frappée par le discours d'un ami, par ailleurs bon orateur : durant ce discours, il avait l'air très agité, il parlait de manière assez étrange. J'ai appris par la suite qu'il appartenait à un clan de « diables » particulièrement réputés pour être des guérisseurs, mais aussi de potentiels sorciers, *trengé iöni*. Habitus et/ou stratégie de sa part, en tout cas il était clair que c'est cet aspect de son identité qui s'était exprimé. Il n'aurait pu faire un discours de la sorte s'il n'était pas un « diable » connu, cela aurait choqué l'assemblée. Ici, tout le monde a trouvé qu'il avait « bien parlé », malgré ses évidentes difficultés d'élocution.

et des bracelets en poils de roussette¹. À ma connaissance, aujourd'hui, l'igname est le seul produit « sacré » échangé à Lifou². Il y a de nombreuses catégories d'ignames, dont les ignames dites « de chefs », très appréciées dans les échanges.

Beaucoup d'argent, de tissus, de sacs de riz, de sucre, de boîtes de conserves, de crustacés, de viande, sur pied ou congelée, de poissons, de légumes, d'objets tels de la vaisselle, des sacs, des habits (etc.) composent les biens matériels échangés.

Les individus échangés

Dans ces échanges, des individus aussi peuvent passer d'un groupe à l'autre. Cela peut être un enfant (en aire païci, environ 25 % des enfants sont adoptés), lequel viendra enrichir une famille ou un clan de sa présence³.

Dans les mariages, on peut affirmer en suivant C. Lévi-Strauss, qu'il y a un échange de femmes⁴ : un clan donne une fille à un autre clan afin qu'elle y devienne une épouse, afin qu'elle y travaille et y donne une descendance. Comme nous le verrons tout au long de cette partie trois, un homme, à l'inverse, n'est jamais donné en tant qu'époux.

Dans ces deux cas, il est clair à Lifou que les enfants et les futures épouses appartiennent à leur clan. Quand ils sont donnés à un autre clan, c'est un « faisceau de droits »⁵ sur ces derniers qui est transféré.

Enfin, un ou plusieurs adultes ou familles peuvent être accueillis, assimilés à un clan, par exemple lors de conflits : un homme adulte ou une famille change alors d'identité, bien que le souvenir de l'accueil ne s'efface pas.

Le don de personnes est considéré comme le don le plus précieux, qui lie à jamais des groupes. En effet, un clan « riche » est un clan nombreux : les Lifous disent que le clan est vert (*hatr*), à l'image d'une plante bien portante. Un don d'épouse, et de manière plus indirecte, d'enfant et d'homme adulte, c'est une promesse de pérennité pour le clan, qui peut espérer de ceux-ci une descendance nombreuse.

¹ Lenormand 1970, p. 45.

² Mais l'igname n'est pas un équivalent des monnaies kanakes ailleurs, comme nous le verrons.

³ Leblic 2004, p. 83.

⁴ Lévi-Strauss 1949, p. 135. Je développerai ce point dans le chapitre XVI.

⁵ E.R. Leach définit le mariage comme un « bundle of rights », un faisceau de droits. Leach 1961 p. 105.

« Donner la main »

Un aspect des échanges cérémoniels peu cité par les ethnologues de la Nouvelle-Calédonie concerne le fait de venir « donner la main », (*i wanakoim*), c'est-à-dire d'aider au travail nécessaire à la réalisation des cérémonies. Faire acte de présence et effectuer en commun le travail de préparation peut être considéré comme plus important qu'apporter de grosses sommes dans les échanges. Venir partager le travail, la peine, et assister aux échanges, sont des activités souvent citées dans les discours cérémoniels comme constituant des dons, au même titre que les biens et les paroles échangées.

Des repas, des fêtes, des cadeaux

Partager le repas, nourrir les arrivants, sont des éléments intrinsèques de l'échange. De même, donner à voir une danse ou dérouler des tissus pour montrer sa joie font partie des dons. Il y a aussi tous les petits dons effectués aussi bien dans les cérémonies que dans la vie quotidienne. Cela va des robes échangées entre sœurs ou belles-sœurs, aux boissons fraîches apportées aux travailleurs des cuisines lors des grands repas, au petit billet donné à une « vieille » pour un bingo, etc... Même lorsqu'ils sont attendus, ils constituent toujours un témoignage d'affection et d'attention, fortement apprécié. Ils sont l'occasion parfois de petits discours, dans l'intimité, plus ou moins sérieux, plus ou moins officiels, et parfois très succincts. Les cadeaux (dons de biens matériels sans retour et sans discours) font aussi aujourd'hui partie de ce qui s'échange, même si les modalités du donner, recevoir, rendre, recevoir n'y sont pas respectées.

En définitive, ce sont des paroles, des biens, des repas, des cadeaux, du travail, des êtres humains et des festivités qui s'échangent.

1.4. La circulation des richesses (biens et argent)

D'où viennent les dons ? Une fois qu'un « geste » a été remercié, que deviennent les dons en nature ?

En amont des échanges

Si l'échange cérémoniel concerne un lignage ou un clan, chaque couple marié du lignage doit apporter sa cotisation. C'est la somme totale réunie que l'on va donner. Le groupe décide alors de la répartition de cet argent : telle somme sera donnée pour la « coutume d'arrivée », telle autre pour le don en soi, telle somme pour la « coutume d'au revoir », ou pour une personne que l'on devra passer voir avant, une autre pour le pasteur, etc. Qui a donné et combien, n'apparaît pas publiquement quand un groupe fait son don, mais cette question reste importante, pour celles et ceux qui se sont cotisés, et aussi parfois pour ceux qui reçoivent le don. Cela peut se demander, mais en coulisse, auprès de proches parents.

Lors des échanges

En général, au moins une partie des dons a une destination connue. Par exemple, si l'on apporte un don en argent pour soutenir le mariage d'un jeune homme, un *tro*, la somme prévue à cet effet va arriver dans la caisse destinée à financer le mariage. Cela dit, les échanges sont parfois fort longs, ponctués de nombreuses étapes et un sac de riz par exemple peut faire un long chemin dans des cérémonies comme le mariage, avant d'arriver chez celui qui va le manger.

Cependant, il y a presque toujours des sommes et des biens annexes (par exemple les dons d'arrivée et d'au revoir) dont on ne connaît pas à l'avance la destination. Quand l'orateur a fini de parler, il interpelle l'une ou l'autre personne pour prendre ces sommes, parfois accompagnées aussi de denrées. Ces biens circulent de main en main (l'argent seul, si les autres biens sont encombrants), et finissent souvent divisés en deux parts ou plus, en fonction des occasions.

Cette circulation obéit à plusieurs logiques. Quand je demande aux personnes assistant aux échanges pourquoi l'un ou l'autre a reçu les dons, souvent ils me répondent qu'eux-mêmes ou les gens par qui ont transité les dons ne peuvent pas prendre ce geste parce qu'« il y a leur grande sœur », parce qu'« il y a telle personne de tel clan », parce qu'il y a des *vieux*, qu'il y a le pasteur, etc. Globalement, la logique veut que celui qui est *plus petit*, c'est-à-dire inférieur hiérarchiquement, donne au *plus grand*. Ce dernier peut cependant refuser de prendre, ou honorer ses sujets en prenant pour redonner à nouveau.

Après les échanges

Les dons se font publiquement à quelqu'un ou un groupe (quoique cela soit parfois difficile de voir à qui), mais la circulation peut continuer par la suite. Ce don peut être rapporté chez soi, et là encore être subdivisé, une partie peut être apportée à son chef de lignage, etc. Les biens peuvent être aussi redonnés, en privé cette fois. Par exemple, quand un don m'était adressé, en tant que « dernière arrivée »¹, je pouvais accepter ce don en public, le « remercier » ; mais une fois l'échange terminé, donner tout ou partie, de manière discrète, à une « vieille » ou un « vieux », à quelqu'un dont je me sentais proche, etc. Si la circulation des dons doit se conformer aux normes établies, un grand éventail de jeu reste néanmoins ouvert dans ce cadre, qui permet à chacun de donner libre cours à son inspiration, ou d'élaborer des stratégies.

Selon Wallysaun Tetuanui,

« On ne peut pas prendre quand c'est pas pour nous. Tu vois, les gens dans les coutumes, on dirait que ça leur brûle les mains, ils se le passent jusqu'à ce que quelqu'un accepte. Mais si on accepte quand ce n'est pas comme ça, on dit que ça va nous porter malheur, comme si l'argent il contient du « men », de la puissance, il faut pas prendre si ce n'est pas bon. »²

Wallysaun Tetuanui Wahetra souligne le fait que les biens échangés ont une destination qui doit être respectée : si l'on « prend » alors que l'on aurait dû « donner » à quelqu'un, cela va non seulement détériorer la relation avec cette personne, mais c'est avant tout considéré comme une faute, une transgression de la « coutume ». Certains diront que les ancêtres sont mécontents et que cela va attirer le malheur sur leur descendance. Dans cet entretien, Wallysaun Tetuanui Wahetra insiste sur le fait que ces biens, comme les paroles, sont sacrés, et donc dotés d'un certain pouvoir, du *men*, de la puissance, et que cette puissance, utilisée à mauvais escient, peut nuire. Par exemple, il est très mal vu pour une personne bien portante et jeune de prendre l'argent d'un « geste » alors qu'une personne âgée est là.

Nous retrouvons ce que M. Sahlins, analysant le texte de M. Mauss sur le *hau* contenu dans les échanges maoris, montre : les biens échangés portent quelque chose de leur donateur, le *hau*, une puissance qui incite le récipiendaire à recevoir et rendre "correctement" le don, s'il ne

¹ Dans les grands échanges, les gens peuvent donner une part aux derniers arrivés, afin de les honorer.

² Entretien enregistré avec Wallysaun Louise Tetuanui Wahetra, institutrice, environ 30 ans, le 28 /08/2004, à Tingeting.

veut pas que ce don lui porte malheur. Ce *hau*, comme le *men* contenu dans les choses échangées à Lifou, peut être compris de la sorte :

« Si en donnant, on fait don de soi-même (*hau*), alors chacun devient spirituellement membre de tous. Autrement dit, le don-contrat rejoint jusque dans ses énigmes le célèbre Contrat de Rousseau où « chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout » ».¹

M. Sahlins soutient l'hypothèse que face à l'instabilité des sociétés segmentaires, le don généralisé est une lutte permanente contre l'état de guerre, une sorte de contrat social. Dans la thèse d'E. Faugère sur Maré, un de ses interlocuteurs ne dit pas autre chose sur les échanges de mariage :

*« Tu vois tout ça, dit-il en me montrant les ignames qui restent du xeroen du mariage de la fille aînée de son frère, (...) c'est un peu comme le courant. Certains disent que ça coûte cher la coutume, mais c'est pas vrai, ça circule. Et c'est grâce à ça qu'il y a la paix ici. »*²

Selon M. Sahlins, l'« esprit du don » doit être compris comme le « coefficient de sociabilité » inhérent à tout échange :

« tout échange comporte un coefficient de sociabilité et (...) l'appréhender en termes exclusivement matériels, c'est méconnaître la dimension sociale qui est la sienne. »³

Pour ce qui est de l'interprétation de ce qu'est le *men* contenu dans les dons lifous, je dirais que ce *men* agit comme une garantie que les dons suivent les logiques hiérarchiques et se conforment au principe de réciprocité déjà établis dans la société lifoue. Il est le garant, en effet, d'une sorte de « contrat social », qui, s'il ne lutte peut-être pas contre « l'état de guerre », participe grandement à une certaine pérennité de l'ordre social existant.

1.5/ Créer, transformer et renforcer des relations

¹ Sahlins 1972, p. 223.

² Un homme de Wakone, cité par E. Faugère. Faugère 1998, p. 273.

³ Sahlins 1972, p. 236.

Objectif général des échanges cérémoniels

Dans le contexte des mariages, les échanges cérémoniels sont destinés, selon Marcel Kazö, chef de clan et secrétaire général au conseil d'aire coutumière, « à créer, transformer et rappeler les relations » entre les gens et les groupes¹. Michel Luepak, lui aussi chef de clan, affirme que chaque échange sert à tisser et à revitaliser des liens entre tous les parents (consanguins et affins)². En aparté de l'enregistrement, il me disait que ces cérémonies servaient à rapprocher les gens, à faire « de la chaleur ». Prenant deux bûches dans le feu, il les a comparées aux époux : pour qu'il y ait du feu, il faut au moins deux bûches. Ensuite, chaque nouveau membre est comme une bûche que l'on ajoute au feu et toutes sont finalement en contact, par le biais des deux premières bûches.

Selon ces deux interlocuteurs, certains dons et contre-dons permettent d'une part de rappeler et de renforcer des liens déjà existants. D'autre part, ces échanges peuvent aussi modifier des relations déjà existantes : par exemple, quand un oncle maternel vient faire son don au mariage de son neveu, il affirme aussi que leur relation va changer, maintenant que le jeune homme devient adulte, qu'il fait partie des responsables de son clan.

Enfin, des relations sont créées. Par exemple, celle d'époux entre un homme et une femme, ou celle entre deux hommes mariés appartenant aux clans des époux, qui deviennent alors beaux-frères.

Réactiver, modifier et établir des relations sont les objectifs revendiqués de ces échanges.

Les modalités de travail sur les relations

Les relations de parenté sont officiellement créées et déterminées lors des mariages selon quatre modalités : échange de discours, échange de richesses, échange de droits et de devoirs sur des personnes, mais aussi partage du travail cérémoniel et de festivités.

Dans une description d'un mariage lifou, Jean Guiart qualifie le mariage de « moment où les sociétés océaniques se jouent à elles-mêmes (...) la dramatisation de leur propre

¹ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

² Entretien avec notes écrites avec Michel Hnojja Luepak, chef de clan, 51 ans le 24-07-2006 à Traput, Lifou.

existence. »¹. Le terme de « dramatisation » employé par J. Guiart me semble assez juste, la puissance dramatique étant notamment portée à son apogée par la longueur des rituels, la force des répétitions et la théâtralisation des discours, le caractère éreintant du travail et par les sommes dépensées.

Ainsi, les échanges cérémoniels, de mariage ou non, sont considérés comme le terreau de la vie sociale : ils sont le support, le vecteur et le théâtre de la création, du renforcement et de la modification des relations sociales, qu'elles soient familiales, villageoises, religieuses ou politiques².

¹ Guiart 1992, p. 304 ; 1963.

² Ces catégories recouvrent souvent des réalités communes.

2. DEUX EXEMPLES D'ÉCHANGE : LE *QEMĚK* ET LE *IAHNI*

Je vais détailler ici la manière dont les échanges cérémoniels d'arrivée et d'au revoir sont exécutés. Dans toutes les occasions où il y a des échanges, ils sont présents. Parfois, les échanges se limitent à ces deux-ci, voire uniquement au premier.

2.1. Le *qemĚk*, « coutume d'arrivée »

« Dans la coutume kanak,
Le *qĕmek* est un geste sacré
Qui concrétise les liens profonds
Des hommes dans la vie
communautaire.
Il est le signe de la présence,
Et de joie dans la rencontre,
Signe d'humilité et de respect
De l'autre et du lieu
Où l'on se trouve.
Il est encore un signe
Qui demande une parole
Ou qui précède un travail
Ou une invitation à la fête...

Le *qĕmek* est la clé
Qui ouvre les portes de l'accueil
Pour recevoir et accueillir
Celui qui arrive
Quand la parole et le signe
De l'accueil sont donnés,
L'esprit de la terre,
Témoin invisible, voit les hommes
Et écoute les paroles d'accueil,
Alors le visiteur devient
Comme quelqu'un du pays
Il fait désormais partie de la maison,
Jusqu'à son prochain départ,
Il est protégé des hommes
Et des mauvais esprits... (...)

Poème de W. Wélépane,
Aux vents des Îles

Le poème ci-dessus parle de l'échange le plus pratiqué à Lifou : le *qëmek*¹. Sa fonction est de formaliser la rencontre entre deux personnes ou deux groupes, en vue d'un travail cérémoniel ou d'une simple visite. Il permet au visiteur de montrer son « respect » et son « humilité » face aux habitants et aux ancêtres du lieu. Pour les hôtes, ce « geste » réalisé, ils peuvent accueillir le nouveau venu, qui sera alors protégé, notamment par les esprits du lieu.

Les *qëmek* sont effectués dès l'arrivée des personnes, que ce soit dans les maisons, dans les cérémonies ou dans les réunions. Quelqu'un qui n'est jamais venu ou qui est parti un long moment doit présenter son *qëmek*.

Le don de l'arrivant

L'arrivant montre discrètement à une personne de sa connaissance ou à une personne située près d'elle son morceau de tissu (« manou ») accompagné d'un billet ou de pièces et affirme qu'il veut faire son *qëmek*. Quelqu'un d'autorité demande aux membres présents de faire le silence, de s'asseoir et d'arrêter les activités en cours. Alors, les yeux baissés, l'arrivant commence à parler. Dans le cadre de la maison, si l'arrivant n'arrive pas seul, ce n'est pas toujours l'homme le plus vieux et haut placé qui va parler, mais parfois la personne qui a un lien de parenté avec les hôtes. Parfois aussi, si l'arrivant est amené par une personne de sa connaissance, cette dernière peut faire le discours pour le présenter.

L'orateur place donc le tissu et l'argent devant lui, avec l'argent plus ou moins mis en évidence, en posant ou non le tout. Il commence par la formule suivante, plus ou moins complète :

« Eni a pane ipië qemëke i nyipunie, la itre joxu, la itre hnamiatr, itre qatr me qatre fõe, thupetresij me fõe hmae, trahmany me jajiny, itre nekönatr. »

En français, cette formule d'usage peut être traduite de la façon suivante :

« Avant de parler, je m'abaisse / je m'humilie devant vous, les chefs, les pasteurs, les « vieux » et les « vieilles », les hommes et les femmes mûrs, les garçons et les filles et les enfants. »

Marquer son humilité en début de discours est essentiel. La liste des personnes devant lesquelles l'orateur s'abaisse change en fonction de la connaissance que l'on a de ces personnes, et il est possible de les désigner par leur titre, leur nom et par la relation de parenté que l'on a avec elles. Ne pas faire preuve d'humilité avant de parler en présence d'une

¹ Wélépane 1993, p. 77-78.

personne hiérarchiquement plus haut placée que soi est malvenu !

Puis, comme le suggère le sens du mot *qëmek* (visage), les paroles qui suivent doivent présenter le/les arrivant-s et dire dans quelles intentions ils sont venus. Faire le *qëmek* est la seule manière de montrer que l'on « respecte » les gens du lieu et que l'on ne vient pas dans une intention hostile : l'arrivant montre son « visage ». La personne qui fait le *qëmek* peut ensuite ajouter des paroles de son choix (bien qu'un *qëmek* simple et court soit la norme), notamment dire ce qu'elle ressent, sa joie, son émotion.

Le discours d'acceptation du qemëk

Le discours de remerciement suit la même procédure, mais celui-ci est généralement plus long, plus fourni : l'orateur souhaite la bienvenue et rappelle les liens entre les arrivants et les hôtes.

Si le *qëmek* est réalisé dans des occasions très officielles, ou que les arrivants repartent vite, les hôtes vont faire un « geste » en retour ; ce « geste » peut être appelé *san i waca*, *sai waca* (caresser les pieds), car il a pour objectif non seulement de faire un échange complet, mais aussi de remercier la personne de s'être déplacée jusqu'ici. En fonction des situations, l'épouse ou une personne travaillant dans la cérémonie va aller dans les stocks de la maison, chercher un tissu et un montant relativement équivalent au premier don, et l'hôte va faire son « geste » de bienvenue à son tour. Cela peut être aussi l'occasion pour l'hôte de poser davantage de questions, et pour les arrivants d'explicitier la raison de leur venue.

2.2. Le *iahni*, « coutume d'au revoir »

À la fin d'une cérémonie ou à la fin d'un séjour, la personne qui part va réaliser un *iahni*, le geste de départ. *Iahni* signifie « attraper le ventre » : cet échange est fréquemment chargé d'émotions, de tristesse et il y a une grande liberté de parole dans l'expression de ces émotions. Les biens qui accompagnent ce geste peuvent prendre la forme de cadeaux, en plus de l'argent et d'un « manou ». La personne qui part remercie pour l'accueil, les hôtes remercient ce « geste ». Puis ils font à leur tour un « geste », accompagné parfois de présents, parlent généralement de la route à venir, donnent leur bénédiction et demandent à la personne de revenir.

Ces deux gestes ouvrent et ferment toute rencontre exceptionnelle, que ce soit la visite

d'un membre éloigné de la famille ou d'un étranger, ou que ce soit une kermesse, une rencontre religieuse, un mariage, une réunion familiale, un deuil, un don cérémoniel d'ignames ou de prémices, (*hotr*), un don d'allégeance etc. Ils ne sont pas l'occasion à ma connaissance d'un échange important de biens, de discours décisifs quant à l'avenir des groupes. Par contre, ils peuvent avoir pour fonction de rappeler les liens, l'affection et l'importance qu'a « la plus petite personne », le membre le plus lointain de la parenté du locuteur, voire un étranger, aux yeux de l'orateur.

Ce sont deux rites où la relation entre partenaires de l'échange est très valorisée, où l'émotion et l'affection s'expriment. Et même si l'affection entre ceux-ci est contrariée (en cas de conflit par exemple) ou inexistante (si les interlocuteurs ne se connaissent pas), ces rites sont des moments où l'on rappelle les valeurs de la « coutume », la façon positive dont on doit se comporter, avec ce membre de la parenté ou cet inconnu. Dans ces gestes, nous retrouvons ce que M. Sahlins nomme le « coefficient de sociabilité » ; mais aussi, nous pouvons imaginer qu'en des temps plus anciens, ce type de « geste » ait pu constituer un élément de la « lutte permanente contre l'état de guerre » dont il parle.

CHAPITRE XI

« RÉSERVER »

Introduction

À la suite de la réunion dite du « bougnat de rat » (*itraji*), lors de laquelle les membres de la famille d'un jeune homme ont désigné une ou des potentielles épouses pour ce dernier, la famille du futur époux va effectuer le rituel pour « réserver » (*ihujë*), l'une des filles en question¹. Ce rituel a pour objectif d'« attacher » (*öth*) une femme en vue du mariage.

Dans cette étude des rituels de mariage, je parlerai sans cesse de différentes unités de parenté. Rappelons dès maintenant quel terme désigne quelle unité de parenté.

Lorsque je parle de la famille (appelée « famille » ou « petite famille » localement), les grands-parents, les parents, les frères et les sœurs d'Ego sont concernés. Lorsque je parle du lignage (*lapa ka ca hë, hnalapa*), ce sont toutes les personnes ayant le même nom de famille qui le sont. Lorsque j'évoque le clan (*lapa*), c'est l'ensemble des lignages se revendiquant d'un même ancêtre commun qui est désigné, ce clan ayant lui aussi un nom².

Ego sera dans toutes ces descriptions soit le marié, soit la mariée. Les gens de Lifou procèdent de la sorte : lorsqu'ils disent que « les mamans arrivent », ce sont les mères classificatoires de l'un ou l'autre marié, accompagnées de leur époux et de membres du lignage de l'époux, qui arrivent.

Les futurs époux sont désignés avant le mariage par les termes français « le garçon » et « la fille », et en drehu « *trahmany* » et « *jajiny* ». Ils sont aussi parfois désignés par les termes français « l'homme » et « la femme », et en drehu par « *thupë tresij* » et « *föe* », lorsque le processus de mariage est déjà bien avancé. Lorsque j'évoquerai le « lignage du garçon », il faudra donc entendre le lignage du futur époux.

¹ « Réserver » une fille se dit aussi *amë*.

² Pour une réflexion plus approfondie, voire le chapitre IV, partie I.

Comme dans le reste de cette thèse, lorsque je mets un terme de parenté français entre guillemets, c'est que je me réfère à son usage local : ainsi, les « sœurs », « mères », « pères » (etc) des mariés sont leurs sœurs, pères et mères classificatoires. Lorsque je ne mets pas de guillemets, cela correspond à la définition française des termes. J'introduirai un nouveau terme entre guillemets pour cette étude : les Lifous parlent sans cesse du « clan de la fille » ou du « clan du garçon », le « *lapa i fõe* », « *lapa i trahmany* »¹. Ils désignent par ce terme non pas le clan dans son acception commune, mais l'ensemble du réseau de parenté, alliés et consanguins compris, de chaque époux. Je désignerai cet ensemble de parenté par les termes « réseaux de parenté », « parentés » ou « clan », ce dernier terme toujours entre guillemets, afin de bien le distinguer de l'acception plus commune du terme clan.

Une autre question est survenue dans la description des rituels de mariage : en fonction du rang des mariés et de l'organisation de leur lignage et clan, le mariage concerne différentes unités de parenté. Les mariages des « jeunes » de haut rang sollicitent le clan entier. Ceux des autres « jeunes » concernent davantage leur lignage. J'ai préféré me référer dans les descriptions à des mariages du commun : j'évoquerai par exemple le fait que les sommes échangées montrent la puissance du lignage du garçon ; car il ne faut pas oublier que pour les gens de haut rang, cela montre la puissance du clan du garçon. De même, gardons à l'esprit que certains clans sont composés d'innombrables sous clans, de lignages et de familles, quand d'autres clans ne sont composés que d'une famille. Parler du lignage ou du clan, même si cela se réfère aux mêmes unités théoriques, peut renvoyer à des réalités très différentes.

Dans ce chapitre, je vais présenter tout d'abord comment doit, selon mes interlocuteurs, se dérouler le rituel de « réservation » (*ihujè*), « dans la coutume ». Ensuite, nous allons voir trois entretiens dans lesquels des gens de Lifou reviennent sur la manière dont le rituel de « réservation » s'est passé, lors de leur mariage. Puis, je montrerai une étude de cas d'une « réservation » à laquelle j'ai assisté.

J'analyserai alors les relations que cet échange doit officiellement créer. Je m'intéresserai ensuite à la répartition sexuée du travail cérémoniel : qui a produit les biens échangés, qui les échange et à qui ils reviennent. Ces deux étapes de l'analyse permettront d'éclairer l'objectif explicite de cet échange, mais aussi de comprendre ce qu'il institue, de façon plus tacite.

¹ Remarquons qu'en français, les Lifous disent davantage « clan de la fille », quand en drehu, il disent « *lapa i fõe* » (clan de la femme). Je ne sais pas pourquoi.

1/ LA PROMESSE DE MARIAGE

1.1/ La réservation (ihujë) "idéale"

Ihujë se traduit par « réserver », « demander une femme en mariage », mais aussi « insister jusqu'à satisfaction »¹. Les informateurs lifous décrivent le déroulement idéal de ce rituel de la sorte : lors de la première étape, des jeunes hommes et des hommes mariés encore vigoureux (ceux considérés comme les « guerriers » du clan) partent avec le jeune homme à marier, la nuit, jusqu'au domicile de la fille convoitée. Ils font un « geste d'arrivée » (*qemëk*), au père et à la mère de la jeune fille, et leur demandent d'aller parler à celle-ci. Si les parents sont d'accord, les jeunes hommes s'isolent alors avec la fille, dans une case à part. Un orateur va vanter les mérites du garçon, de son village, de ses terrains, etc... Puis, les hommes demandent si la fille accepte leur proposition.

Fianë Xenihatr décrit ce moment de la sorte :

« Quand on pose la question à la fille, ce n'est pas n'importe comment. « Tro eö a kapa la tro i eahun ? [est-ce que tu acceptes notre venue ?, nda] Et on dit le nom du garçon. « Tro eö a föe i » ...est-ce que tu veux vraiment prendre la main à ... et on dit le nom du garçon. Elle répond pas comme ça, non, ou tout de suite oui. Non ! Elle dit « Tro eni a kapa, la tro i ebun » [j'accepte votre démarche, votre venue, nda]. Aujourd'hui, des fois, elle ne répond pas, tu ne sais pas si elle veut dire oui ou non. Ça peut prendre une heure, comme ça peut prendre une année. C'est pour ça que la maman, elle lui explique, que, par respect pour la coutume, « Tu dis oui, c'est oui, tu dis non, c'est non ». La fille elle dit « Waia, tha eni kö a kapa la tro i ebun » : je n'accepte pas votre venue. Je veux pas le prendre pour époux, elle le dit pas comme ça, sinon, c'est une paire de baffes qui part, parce que des fois il y a des gens qui sont assez agressifs. Parce que des fois moi j'ai assisté au ihujë, et le ihujë ce sont les jeunes mariés, avec les gens, je veux dire, mûrs, qui partent, les jeunes garçons ils parlent pas, et quand on fait les démarches, avec la fille, le papa et la maman ils ne sont pas là, on va dans une autre maison. Par exemple, si quelqu'un demande la main de ma fille, ils vont dans une autre maison, je sais

¹ Dictionnaire drehu-français, Drilë Sam 1995.

pas, peut-être que ça peut influencer la fille. Elle va se sentir en sécurité si il y a son père et sa mère. Comme elle peut dire oui, elle peut dire non. C'est pour ça qu'on prend la fille pour l'amener à un endroit, hors du cocon familial. Si la fille, elle dit oui : « Ö. Tro eni a kapa, la tro i ebun ». Ça c'est la vraie langue de Lifou. Dans ce cas là on fait les démarches, on fait la démarche du retour. On revient la ramener chez le papa et la maman, on prévient le père et la mère que la fille a accepté le june hmala [littéralement : prix de l'acceptation, nda]. Par exemple quand on dit , «votre fille a accepté le june hmala », ils savent que la fille elle a dit oui. Et quand on revient à la maison familiale, il y a toujours une façon de prévenir la famille qu'elle a dit oui. On dit : « voilà notre qemëk, notre geste, trahmany nekönatr [littéralement « homme enfant », nda]» Quand on dit « trahmany nekönatr », ça veut dire qu'il a déjà une femme, que la fille elle est OK. Quand on dit « jole kö », ça veut dire que c'est pas bon. Mais quand on dit « trahmany nekönatr » ca veut dire oui, on a trouvé une femme, la femme que nous sommes allés voir, elle a dit oui. On va pouvoir recommencer la démarche pour voir si c'est toujours oui, pour voir si c'est bon, et là on fixe le jour du mariage... »¹

Fianë Xenihatr insiste sur le fait que la fille est amenée par un groupe d'hommes à l'écart du « cocon familial » afin de la soustraire à l'influence familiale, voire de l'impressionner. Il souligne le caractère sacré des paroles prononcées et du don qui scelle la « réservation ». Le moment crucial de la « réservation » (*ihujë*) est celui où la jeune femme donne son accord ou refuse la proposition. Tous mes interlocuteurs ont insisté sur la formule de politesse devant conclure la promesse : la tension est alors à son comble. Un refus peut être mal pris et engendrer des violences.

Lors de cette visite, si la jeune femme a accepté la demande en mariage, il est possible que le *june hmala* (le « prix de l'acceptation »), en moyenne 100 000 Fcfp, soit environ 900 euros, soit donné à ses parents. Quelques interlocuteurs parlent aussi d'un don spécial pour la fille, le *june hnan* (le « prix du oui »), environ 10 000 Fcfp, soit 90 euros. C'est un don fait par la famille du garçon, qui peut revenir entièrement à la fille, afin de la remercier d'avoir donné son consentement. Ce don n'est pas toujours présent.

Puis, un rendez-vous est fixé avec les parents de la fille, un ou deux mois plus tard. Le lignage du garçon revient pour savoir si la fille veut toujours épouser le garçon, si elle ne veut

¹ Entretien enregistré avec Fianë Xenihatr, diacre et chef de clan, 48 ans, le 19-07-2006 à Jokin, Lifou.

pas se rétracter. Si le « prix de l'acceptation » (*june hmala*) n'a pas été versé intégralement, cela peut être fait lors de cette seconde visite. Lors de celle-ci, ou ultérieurement, les familles fixent le jour du mariage, souvent un an plus tard.

Les caractères principaux de la « réservation selon la coutume » sont les suivants : elle a lieu le soir ; ce sont des hommes dans la force de l'âge du lignage du garçon qui viennent faire la demande ; elle se déroule dans la maisonnée de la fille mais néanmoins sans ses parents (ce qui rend plus aisées les éventuelles pressions psychologiques sur la fille) ; celle-ci doit répondre par une formule de politesse ; si la réponse est positive, une somme est versée à ses parents, parfois accompagnée d'un don pour la fille ; au moins une confirmation est nécessaire, avant que le lignage du garçon ne commence à préparer le mariage.

1.2/ Des récits de « réservation » (*ihujë*)

Voyons quelques récits de « réservations ».

Merrye Xenihatr, mariée depuis cinq ans, raconte comment s'est passée « sa » réservation : elle s'est retrouvée dans une case avec des cousins et oncles de son mari, sans ses parents.

« C'était très impressionnant, même si nous on savait déjà, on avait déjà un enfant, mais quand même, quand tu es seule avec tous qui attendent ta réponse ! Moi ils ont fait ça comme il faut, même s'ils savent que c'est oui, on habite déjà ensemble ! Mais ça dépend des clans. Le clan de mon mari, ils font bien comme la coutume, ils sont comme ça eux. »¹

Cette jeune femme affirme que la « réservation » (*ihujë*) qui lui a été faite suit la norme idéale, dite « coutumière », de la « réservation ». Elle attribue cela au fait que le clan de son mari soit attaché à réaliser les rituels de façon traditionnelle. Elle souligne par ailleurs le caractère impressionnant de ce rituel, alors qu'elle connaissait déjà la famille de son mari et qu'elle savait qu'elle allait donner son consentement.

Lapan Lapacas et son épouse Naomi habitaient à Nouméa quand Naomi a été « réservée ». Ils expliquent comment cela s'est déroulé :

Lapan : *Quand ma famille arrive pour la réserver, ils font un « geste ». Mon père,*

¹ Discussion avec Merrye Xenihatr, 35 ans, le 22 juillet 2006, Jokin, Lifou.

mes oncles, la famille quoi, qui est partie faire la coutume chez elle. Ils ont amené des manous [des tissus, nda], des pièces [de l'argent, nda]. Mais avant, on avait réservé le fils. On l'a fait deux fois en fait. Quand elle était enceinte, comme quoi moi je vais garder le gosse, on a réservé, peut-être 40 000, 50 000 [335, 419 euros, nda]. Et après quand on est partis la réserver pour le mariage (...). C'est 100 000 Fcfp [838 euros, nda] pour se marier. Le june hmala [le prix de l'acceptation, nda], on peut faire en une seule fois. C'est comme son père, il vit ici à Lifou, plutôt que faire deux allers-retours, juste une fois. Une fois pour le gosse, une fois le june hmala [le prix de l'acceptation, nda].

Hélène : *les vieux disent plutôt qu'on vient une première fois pour demander et après une deuxième fois pour confirmer.*

Lapan : *Ça c'est le ihujë [la réservation], c'est quand le mec il a pas de copines, tu as vu ? C'est la tantine qui va chercher une femme, et quand ils tombent sur une fille qui dit oui, ils viennent une deuxième fois pour confirmer. C'est quand le gars a pas de...pour se marier avec. Pour nous là, on est déjà ensemble, il n'y a pas de..., juste emmener le june hmala [le prix de l'acceptation, nda].*

Hélène : *Vous avez fait ça tous ensemble ? Les garçons ne t'ont pas emmenée à part ?*

Lapan : *On a fait ça avec toute la famille.*

(...)

Naomi : *Quand ils ont fait le geste, c'est mon papa qui a remercié. Il regarde tout le monde (...), comme il y a des sœurs, il montre bien, ceux qui veulent remercier, c'est pour s'humilier devant les grandes sœurs.*

Hélène : *Et après, son père, il t'a demandé si tu étais d'accord ?*

Naomi : *C'est comme la coutume, oui oui voilà, c'est ça. Jacques s'est levé... Jacques, viens là ! C'est quoi le beau discours que tu m'as dit à la maison là, pour demander ma main.*

Lapan : *On demande comme ça...*

Naomi : *Non, on ne demande pas comme ça !*

Lapan : *Non, on demande si elle accepte notre coutume, les formalités quoi, on pense comme ça, demander sa main.*

Hélène : *Tu as dit oui comme ça ?*

Lapan : *C'est obligé [« bien sûr qu'elle a dit oui », nda] !!*

Naomi : *Non, on dit pas comme ça, bêtement, il y a des façons de dire* : « eni a kapa la jai munë, eni a bek nyibë ». [« Je reçois votre proposition, et je vous remercie », nda.] »¹

Nous voyons dans cet exemple que le jeune couple avait déjà une relation de concubins. Leurs familles réalisent tout de même la « réservation » (*ihujë*), afin de lancer le processus de mariage. Être à Nouméa ne change pas le fait que la « réservation » soit nécessaire. La « réservation » peut être réalisée en une ou deux étapes : ici, elle a été faite en une seule étape, étant donné que le jeune couple avait déjà un enfant. Le rituel s'est déroulé en présence de toute la famille, hommes, femmes et enfants, et non pas à part avec uniquement des hommes dans la force de l'âge et la jeune femme. Les formules classiques ont été prononcées. Remarquons que c'est l'époux dans ce cas qui a fait la demande, alors que souvent, c'est un homme du clan du garçon qui pose la question.

Un autre exemple de « réservation » (*ihujë*) m'a été raconté. Cela se passe dans les années 1980, Louise est une jeune femme, membre d'une famille très nombreuse et dont la mère est veuve.

*« Tu vois, moi, quand mon mari il est venu, j'étais jeune ! Moi j'étais kayafou [dévergondée, qui fait des bêtises ; nda], sortir, aller avec les garçons (elle rit). Quand il a su que j'étais enceinte, il n'a pas hésité. Il est venu chez ma mère, seul, pour me réserver. (...) Il est venu, il a demandé à maman, moi je pouvais pas dire non, j'étais enceinte. Il n'est pas venu avec les autres, c'était à Nouméa, il est venu donner l'argent à maman. Maman, elle a accepté tout de suite : il avait un bon salaire... !! »*²

Cette « réservation » (*ihujë*) n'a donc pas été faite dans les "règles de l'art", loin de là. Elle a été effectuée plutôt en privé, mais avec l'accord de la famille du garçon : ce mariage était un très bon mariage du point de vue des clans. Ici, le marié a fait lui-même sa demande. Et les considérations financières ont joué un rôle majeur dans l'acceptation de sa proposition.

1.3/ La « réservation » de Jacques³

¹ Entretien enregistré avec Lapan Jacques Lapacas, 27 ans et Naomi Lapacas, 25 ans, le 26-07-2006 à Jokin, Lifou.

² Entretien non enregistré avec une femme de 41 ans, mariée en 1989, Lifou, le 2 juillet 2006.

³ Tous les noms qui suivent sont inventés, certaines circonstances modifiées, afin que je puisse décrire des moments non conventionnels des cérémonies, sans pour autant nuire à la réputation d'une famille. Dans cette étude de cas-ci, je noterai toutes les petites étapes de la cérémonie, afin de donner une idée au lecteur de l'ampleur de la démarche. Je n'entrerai pas dans une telle précision dans les prochaines études de cas.

Lorsque j'ai eu l'occasion de participer à une première « réservation » (*ihujë*), j'ai été très surprise du décalage entre le modèle idéal dont on m'avait parlé et le rituel observé. Je vais tenter de décrire le plus fidèlement possible le rituel de la « réservation » (*ihujë*) auquel j'ai assisté¹.

Jacques a 29 ans. Il est le second garçon de sa famille. Son frère aîné s'est marié voilà cinq ans déjà. Jacques est un cousin germain du chef de son clan qui est un clan nombreux, avec beaucoup d'enfants et de relations avec les différentes chefferies de l'île. Durant la période des mariages (entre mai et septembre en général), ce clan s'est réuni car il y avait deux mariages à célébrer. Les hommes du lignage de Jacques en ont profité pour parler des prochains garçons à marier dans le clan. Dès le début de la saison, ils ont convoqué Jacques pour lui demander s'il avait une copine. Jacques est un garçon timide, qui n'a ni relation fixe, ni vue sur une femme. Étant d'un rang moyen (en position cadette d'un lignage aîné d'un clan puissant), travaillant comme maçon de temps à autre, il est relativement facile de lui trouver une épouse car il n'est pas nécessaire qu'elle soit de rang élevé. Il est plutôt un bon parti pour les familles ; s'allier avec son clan peut être avantageux. Il n'est ni bagarreur, ni dépensier. Apparemment, ce mariage paraît s'annoncer sous les meilleurs auspices.

Lors de cette réunion familiale, Jacques a donné la permission à sa famille de lui choisir une épouse. Quand ses « aînés » lui ont demandé s'il avait des idées, des préférences pour une épouse, Jacques n'a su que répondre : il a seulement suggéré que sa future soit grande et claire de peau. La mère de Jacques, qui est veuve, avait déjà réfléchi à la question. Elle prospecte en fait depuis quelques mois pour savoir quelles jeunes femmes pourraient convenir à son fils. Elle en a déjà quelques unes en vue, dont une en tête de liste. Cette jeune femme, Wasapa, habite dans une autre « tribu ». Elle travaille comme secrétaire. Elle a 26 ans. La mère de Jacques en a déjà parlé avec la tante de Wasapa, qui en a parlé à Wasapa. Wasapa a dit à sa tante qu'elle ne serait pas contre un mariage arrangé. Pourtant, elle ne connaît pas Jacques. Wasapa est une femme dont on vante la timidité et la docilité, et qui a un travail salarié fixe. Une épouse idéale pour une belle-mère. Lors de la réunion du *saitraji*, tout le monde valide l'idée de la mère de Jacques. Si Wasapa refuse, les tantes et les grand-mères pourront proposer d'autres jeunes femmes.

Alors que le clan de Jacques procède aux multiples étapes des mariages, la mère de

¹ Le rituel du *ihujë*, fait parfois entre hommes, est toujours l'affaire d'une famille. Les « étrangers » n'y sont pas invités. C'est pourquoi je n'ai assisté qu'à un rituel de *ihujë*.

Jacques va voir sa cousine, qui se trouve être la tante de la fameuse Wasapa. Cette cousine confirme le fait que Wasapa veut bien être mariée à Jacques. Sûrement l'a-t-elle déjà vu, ou a-t-elle déjà entendu parler de lui. Une jeune femme du clan de Jacques me dira plus tard que Wasapa est impatiente de partir de chez elle, car les hommes de sa maison ont de graves problèmes d'alcoolisme. Elle fait l'hypothèse que la perspective de vivre avec Jacques, garçon à priori calme et de satisfaire son clan en « se donnant » est la motivation de l'accord de Wasapa. Je n'ai pu savoir si Wasapa a subi des pressions de la part d'un ou plusieurs membres de sa famille, par exemple de sa tante. Personne du côté de Jacques ne dit cela et Wasapa arrivera à son mariage avec un air décidé et ne versera en public pas une larme, alors que les pleurs sont très fréquents, même chez des femmes qui épousent leur concubin.

La mère, assurée de l'accord de Wasapa, avertit des hommes du lignage. Paul, le cousin germain du père décédé de Jacques, homme qui a aidé plusieurs fois son « fils »¹, va rendre visite la famille de Wasapa. Il demande si Wasapa est bien d'accord. Celle-ci affirme qu'elle ne changera pas d'avis. Une date est fixée pour la « réservation » (*ihujě*), cérémonie plus officielle où la fille va confirmer le fait qu'elle est « attachée ». À ce moment-ci de l'entreprise, le mariage de Jacques est prévu pour l'année suivante. La « réservation » (*ihujě*) est fixée en septembre.

À la date fixée, après avoir célébré le mariage d'une de ses filles, le lignage de Jacques va faire la « réservation » (*ihujě*). Dans la maisonnée (*hnalapa*) de Jacques, ses « pères » (oncles paternels) se réunissent, fixent les sommes prévues pour cette « réservation », les tours de parole, puis l'heure de départ : après le repas du soir. Une fois ce repas pris, un premier convoi d'hommes part : rendez-vous chez le clan B, qui est le « chemin coutumier »² pour aller dans le village et le clan de Wasapa. Arrivés chez B, les hommes entrent dans la case où les attendent un couple d'une quarantaine d'années, ainsi que deux vieux hommes et une vieille femme. Chacun va saluer les personnes présentes, puis va s'asseoir. Un des « papas »³, de Jacques qui a été désigné, fait le « geste d'arrivée » (*qeměk*) : il dit que le clan B est leur « chemin coutumier », qu'il ne peut aller dans le village de Wasapa sans passer par là. L'homme de quarante ans remercie. Puis un autre homme du lignage de Jacques prend la parole : il annonce que Jacques va demander la main de Wasapa, jeune femme du village X et

¹ Le fils de son cousin parallèle (voir tableaux de parenté, annexe IV).

² Tout lignage possède un certain nombre de familles qui constituent ce qu'on appelle « un chemin coutumier » : cela veut dire qu'ils ne peuvent se rendre dans un village ou dans un clan sans passer chez cette famille, laquelle doit ensuite les accompagner. C'est le signe d'une alliance forte entre ces deux familles, ces deux lignages, ces deux clans. Ces fameux chemins d'un clan A peuvent être soit un clan destiné à introduire ce clan A dans une chefferie (rapports d'allégeance), soit un clan avec qui le clan A a une origine commune, un lignage avec lequel le clan A a un passif d'alliances guerrières ou matrimoniales importantes.

³ Frère ou cousin parallèle du père (voir les tableaux de parenté, Annexes IV et V).

du clan B. Le même homme « accepte la coutume d'arrivée » et approuve la décision. Il rappelle l'alliance entre leurs clans. Enfin, le vieil homme du clan B remet un « geste » de fin de coutume et annonce qu'un apéritif attend dehors. Un homme du clan de Jacques, remercie de façon longue et confuse. Un autre « papa » de Jacques, qui habite à Nouméa et dont l'épouse a, elle aussi, un lien avec la famille qui accueille, prend la parole quand son cousin a fini de parler. Il parle plus fort, rappelant les liens affectifs forts, poussant un cri de joie, se levant au milieu de son discours, ce qui fait rire et à la fois révèle l'émotion que suscite cet échange.

Puis, tout le monde sort. Le reste de la famille de Jacques, femmes, hommes, jeunes gens et enfants est là. Des jus de fruit, du whisky, des bières et des chips ornent une grande table. Après un petit « geste » pour ouvrir le buffet, tout le monde se sert dans une ambiance joviale.

Une heure après notre arrivée, toute la famille monte dans les voitures. Il est déjà 23 heures. Un arrêt à la station service pour prendre de l'essence et des « provisions » (de l'alcool, et des biscuits pour les enfants) et nous arrivons chez Wasapa. Nous restons sur le bord de la maisonnée (*hnalapa*) et entamons un chant religieux, (*taperas*), pour signaler notre arrivée. C'est le cafouillis, peut-être que chanter n'est pas très convenable en la circonstance. De nombreux membres du lignage de Wasapa sont présents, le feu brûle sous l'abri décoré. Une table couverte de pâtisseries nous attend.

Un des « pères » de Jacques présente une « coutume d'arrivée » (*qëmek*), debout, à l'entrée de la maison. Puis nous entrons, enjoués, nous asseoir sous l'abri, le *iadradrahe*. Le père de la jeune femme remercie la « coutume d'arrivée » (*qëmek*) : il dit qu'il nous aime, qu'il y a de la vie, que les femmes sont le trésor le plus précieux. Un homme du lignage aîné du clan de Jacques prend la parole : il affirme que le clan est venu pour « réserver » Wasapa. Un autre homme de la famille de Jacques prend la parole, s'adresse alors aux futurs époux : il leur parle avec verve du respect entre époux, affirme que Wasapa sera bien traitée dans leur clan. Son discours suscite des commentaires sceptiques de la part des femmes. Un homme de son lignage, saoul, lance : « *Quand est-ce qu'on parle pognon ?* ». Puis un autre homme prend la parole, plus solennel, et demande à la jeune femme si elle donne son accord. Elle se contente de répondre oui. L'enveloppe contenant la somme de 200 000 Fcfp (1800 euros) est alors remise au père de Wasapa. Cette somme montre que l'on a à faire à une réservation faite par le lignage aîné d'un clan important : c'est une somme supérieure à la moyenne. Un autre père de Jacques parle du mariage, de la solidité des liens claniques suite à un mariage, puis se rassied.

Le frère aîné de Wasapa remercie le « geste », fait de même des vœux sur la solidité et la pérennité de cette alliance. Enfin, le père se lève et, donnant un « geste » de clôture de l'échange, fait une tirade sur la tristesse de voir bientôt sa fille partir de chez lui. Un diacre du clan de Jacques fait un petit discours, afin de bénir cet échange et de donner des conseils religieux aux futurs mariés. Puis nous passons au banquet. Un « geste » pour l'ouvrir, et nous voilà encore dans une ambiance conviviale, à manger de grandes quantités de gâteaux, à cette heure déjà avancée de la nuit ; il est plus d'une heure du matin.

Le départ se fait progressivement. Une fois le lignage de Jacques rentré chez lui, des échanges cérémoniels (« gestes ») rapides se font, où il est dit que si l'on pouvait avancer le mariage de Jacques, ce serait bien. Ce qui sera le cas : les vacances scolaires suivantes, Jacques se mariera. Il faut signaler que ce clan a marié deux filles cette année, mais pas de garçon, et qu'il n'a donc pas eu à faire de grosses dépenses.

Entre la « réservation » (*ihujë*) et le mariage, Wasapa peut se rétracter, même si cela est mal vu. Sa famille devrait alors rendre la somme qu'elle a reçue. Wasapa ne le fait pas.

Quelques mois plus tard, lors du mariage de Jacques, il est intéressant de noter que des jeux théâtraux évoquent la recherche de la jeune fille : lors de l'arrivée de la famille de la future mariée, des mises en scène, des danses et des chants sont toujours préparés, d'un côté et de l'autre. Dans la famille de Jacques, les garçons ont choisi de faire une scène comique sur la recherche de l'épouse, thème classique des « jeux » destinés à amuser l'assemblée. Quatre jeunes hommes sont parés de robes popinées¹, incarnant de potentielles épouses. Un jeune homme représente le futur époux. Un autre, travesti, la mère. La scène commence : la mère dit à son garçon qu'il est temps de trouver une femme. Le garçon lui répond qu'il n'a pas de copines. La mère le pousse à aller en chercher une. Sur un air de *cap* (chants et danses très rythmés), repris par l'assemblée, il se déplace en dansant vers une première fille. Voici une traduction approximative des dialogues :

La jeune femme : Qui es-tu ?

Le jeune homme : Je suis un guerrier du clan X! Et toi?

La jeune femme : Je suis une fille de Lifou !

Le jeune homme (l'air intéressé) : Je vois que tu travailles?

La jeune femme : Oui, à la Province!

Le jeune homme (se frottant les mains) : C'est bien!

¹ Les robes que les Kanakes portent sont nommées « robes popinées » : « popinée » désignait les femmes kanakes au début du XX^{ème} siècle.

La jeune femme : Oui, j'ai fait le programme de formation, je fais la pêche ! C'est toi qui garderas nos enfants pendant que je serai sur la mer !

Le jeune homme : Non merci!

Et il repart sur un air de *cap*, sous les rires.

Devant la seconde jeune femme :

La jeune femme : Qui es-tu?

Le jeune homme : Je suis un guerrier du clan X ! Et toi?

La jeune femme : Je suis une femme de Tahiti !

Le jeune homme : Elle est belle !

La jeune femme (sur un ton voluptueux) : Moi, j'aime l'amour romantique...

Le jeune homme : Tu veux te marier avec moi?

La jeune femme : Oui je t'aime. Après notre mariage, on ira s'installer sur les terres de mes parents !

Le jeune homme : Ah non, ce n'est pas la coutume de Lifou, les femmes viennent habiter chez les hommes. Je repars !

(La jeune femme sanglote.)

Sur un air de *cap*, il va voir la troisième femme. Sur le trajet, un homme de la parenté de Wasapa, rieur, se met en travers de son chemin, mime une sorte de combat, puis repart en coinçant un billet dans le tee-shirt du garçon. Ce dernier arrive à la troisième fille :

La jeune femme : Qui es-tu?

Le jeune homme : Je suis un guerrier du clan X ! Et toi?

La jeune femme (imitant l'accent maréen) : Je viens de Maré.

Le jeune homme : Tu veux te marier avec moi?

La jeune femme : Ça dépend, chez nous on fait pousser de grosses ignames, tu as une grosse igname ?

Le jeune homme : Euh, je rentre chez ma mère!

Le jeune homme rentre en *cap*.

Le jeune homme : Maman, je n'ai pas trouvé de femmes avec qui me marier !

La mère : Pauvre de moi, il faut te marier. Je m'en charge !

La mère part en *cap* vers la quatrième fille :

La mère : Qui es-tu?

La jeune femme : Je suis une fille de la tribu de G.

La mère : Tu travailles ici?

La jeune fille : Oui

La mère : Tu veux te marier à mon fils?

La jeune fille : Oui d'accord.

Elles repartent toutes deux en *cap*, rejoignent le jeune homme et l'assemblée est invitée à danser le *cap*.

Les mariages entièrement arrangés se faisant rares, les jeunes hommes du clan de Jacques ont repris une figure ancienne des contes et danses lifous, soit le voyage d'hommes pour aller chercher des épouses, pour en faire une fable humoristique, soulevant à cette occasion quelques uns des nouveaux "problèmes" que pose aujourd'hui cette recherche¹.

L'analyse de ce rituel révèle plusieurs choses. La première est que la « réservation » (*ihujë*) peut se composer de nombreuses petites étapes. Avant et après la rencontre entre les deux familles des futurs époux, des échanges ont eu lieu afin que celles-ci s'organisent au sein du lignage et/ou du clan même, des échanges avec des alliés tel le « chemin coutumier » et des démarches ont été menées discrètement entre la famille du futur époux et celle de la fille concernée.

Deuxièmement, nous voyons que le choix de la conjointe par la famille du garçon est encore pratiqué. Ici, le fait que le mariage soit arrangé n'est pas dû au caractère conservateur de la famille du garçon ou lié à des enjeux claniques particuliers, mais plutôt au fait que Jacques doit être marié alors qu'il n'a pas de partenaire, afin d'assumer son rôle d'adulte dans son clan et de permettre aux cadets de se marier.

Le troisième point que cette étude de cas met en lumière est l'écart entre la description du rituel idéal de la « réservation » (*ihujë*) et celui auquel j'ai assisté : dans ce dernier, il n'y avait pas de surprise, la jeune femme n'a pas été emmenée à part par un groupe d'hommes pour donner sa réponse ; de même, elle s'est contentée de dire oui, elle n'a pas prononcé les phrases de circonstance. Seul le fait que ce soit un rituel nocturne et qu'un don monétaire ait été effectué rappelle le modèle idéal de la « réservation » (*ihujë*).

1.4/ Les principes de la « réservation »

Dans l'ensemble des rituels de « réservation » décrits et celui observé, deux points

¹ Les jeux théâtraux évoquent de nouveaux enjeux dans le choix d'une épouse : le fait que des femmes aient des emplois considérés comme masculins, et que des femmes d'autres origines culturelles aient une vision différente de la propriété, sont montrés comme des éléments rédhibitoires dans le choix d'une épouse. Dans ce jeu, ce qui est valorisé est que Wasapa vient de Lifou et qu'elle a un travail salarié qui ne déroge pas aux normes de genre. Nous verrons ces nouveaux enjeux dans le chapitre XXI, partie IV.

communs apparaissent :

- la famille du garçon donne son accord pour le choix de la fille. Un garçon ne peut réserver une fille sans l'accord de sa parenté. De même, une fille doit donner son accord mais elle peut le faire seulement si ses parents ont donné le leur avant.

- lorsque les parents et la fille ont donné leur accord pour le mariage, cet accord est scellé par le don d'une importante somme d'argent, laquelle revient aux parents de la fille.

Les circonstances et les étapes de la demande de « réservation » peuvent varier (de nuit, de jour, en grand ou petit comité, entre hommes du lignage du garçon ou non, à Lifou ou à Nouméa, en une, deux ou trois étapes...). De même, un don peut être ou non fait à la fiancée.

Comment comprendre la diversité des formes de rituel de « réservation » observée ? Les gens de Lifou répondent volontiers que la « réservation » réalisée de nuit et entre hommes est la « coutume d'avant », « la vraie coutume ». En effet, nous verrons dans la partie quatre que le rituel de « réservation » a beaucoup évolué depuis la christianisation.

Le fait de venir de nuit et entre hommes rappelle le caractère initialement potentiellement guerrier de cette démarche. Avant la christianisation, aller chercher une femme pouvait consister dans un rapt guerrier (*ikötresai*, soit « se sauver avec »). Les guerres inter-claniques ayant été interdites par la colonisation, la forme ritualisée du rapt a pris le dessus : la symbolique guerrière est restée, mais les jeunes hommes ont désormais dû demander la main de la jeune femme à ses parents ainsi qu'à cette dernière.

La « réservation », au temps des grands-parents, était toujours pensée comme un rapport de force entre la famille de la fille et le lignage du garçon, mais aussi comme une entreprise difficile. Les jeunes hommes étaient envoyés, de nuit, convaincre une jeune femme et sa famille, afin que d'autres clans ne puissent être au fait de ces démarches. En effet, il était (et est toujours) honteux pour une famille de se voir refuser une demande ; ce qui arrivait fréquemment. Des hommes dans la force de l'âge étaient réquisitionnés pour faire cette « réservation » car les voyages entre villages étaient considérés comme potentiellement dangereux ; et la route pouvait être longue. La tâche était considérée comme une activité noble et difficile, digne des « guerriers » du clan. Mais aujourd'hui, les jeunes gens se fréquentant le plus souvent avant le rituel de « réservation », et les familles se mettant d'accord à l'avance, ce rituel sert davantage à entamer les démarches pour le mariage, qu'à effectuer réellement la demande en mariage. Cependant, certains clans, de haut rang généralement, restent attachés à la forme « traditionnelle » du rituel, et à ses symboles.

Le rituel actuel de « réservation » conjugue l'exigence du mariage entre clans, où ce sont

les aînés mariés qui décident des nouvelles alliances, et celles chrétienne et laïque du consentement des jeunes gens à leur mariage. Le rituel où les hommes font pression sur la jeune femme témoigne de cette idée que la volonté de celle-ci doit être forcée, par la conviction ou par la peur. Il rappelle aussi le rôle des jeunes hommes du clan, les guerriers du clan, et le caractère potentiellement guerrier, ou en tout cas concurrentiel, des alliances entre clans. Mais le recul de cette pratique de la venue des jeunes hommes témoigne d'une part d'une rhétorique devenue moins guerrière en ce qui concerne les alliances. D'autre part, il atteste du fait que les Lifous affirment de plus en plus qu'il ne faut pas marier les filles contre leur volonté.

Nous verrons plus en détail dans la partie IV que les évolutions de ce rituel sont allées de pair avec l'évolution des formes autorisées du choix des conjoints. La diversité des formes rituelles atteste par ailleurs de la liberté qu'ont les familles, les lignages et les clans dans la réalisation de cette étape. La seule norme qui reste au cœur de tous ces rituels est qu'il ne peut y avoir mariage sans accord entre les lignages des futurs mariés et sans pré-engagement réalisé par un don.

2. UN JEU AU SEIN DU LIGNAGE

Après cet examen, voyons quelles sont les relations sociales que le rituel de la « réservation » actuelle crée, transforme et réaffirme.

2.1/ Décisions et promesses

Les principaux acteurs de la parenté du père du marié

Lors de la préparation de la « réservation », notamment lors de la réunion du « bougnat de rat » (*saitraji*), l'unité de la famille et du lignage du père du futur marié est renforcée. Le père consulte ses frères, ses sœurs, son épouse, les anciens du clan et l'oncle maternel du futur marié. Ces personnes sont les acteurs principaux de la vie d'un garçon : ses deux parents ont autorité sur lui, les frères de père aussi. Les sœurs de père ont formé, de par leurs mariages, les premières alliances de ce dernier. Le frère de la mère est aussi un allié incontournable. Enfin, les anciens ont autorité de manière générale sur les affaires du clan.

« Quand on fait un bon mariage, c'est qu'au départ, c'est le consentement, le consensus qui est respecté, entre les parents, la famille, le clan et le jeune marié. »¹

Cette « réservation » doit favoriser la cohésion du groupe, même si le père et la mère jouent un rôle prioritaire dans le choix de la future épouse. Les parents peuvent vouloir favoriser la solidarité lignagère, voire clanique, pour amasser les sommes nécessaires, ou alors privilégier l'autonomie de leur cellule familiale, tout en n'oubliant pas de prévenir tout le monde. Seul le mariage des chefs concerne toujours le clan : il doit être financé par tout le clan, mais est donc aussi soumis au contrôle de ce dernier, parfois d'une partie prédéterminée des sujets. Plus la personne à marier est de haut rang, plus les sommes attendues sont importantes, car les foyers sollicités sont plus nombreux. Mais dans la majorité des mariages, le père et la mère restent les principaux décideurs. En ce qui concerne des gens de rang bas ou moyen, une cellule du lignage peut décider d'être relativement autonome vis-à-vis de son lignage et de son clan du point de vue des stratégies claniques de mariage (du choix des époux)².

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Jiane Michel Göinë, chef de clan, 56 ans, le 20-07-2006 à Jokin, Lifou.

² Au-delà des discours répétés inlassablement sur l'unité du lignage et du clan, en réalité, il y a toujours la

Les « guerriers » du clan

Ensuite, c'est le groupe des hommes, des « guerriers » du lignage, mais aussi du village, qui est sollicité en premier lieu pour faire la démarche de réservation. Ce sont donc les hommes jeunes, mariés et non mariés, du lignage et ceux qui lui sont alliés et qui habitent le village, qui forment le groupe d'action, placé en première ligne afin de répondre à une éventuelle entreprise guerrière ou en cas de conflit. Même si comme nous l'avons vu, il est de moins en moins fait appel à eux pour le rituel de la « réservation » (*ihujë*).

L'autorité des « aînés » sur les futurs époux

Enfin, comme c'est le cas pour le « bougnat de rat » (*saitraji*), la relation d'autorité entre un garçon et ses parents, et entre une fille et ses parents, est activée : le garçon ne peut aller « réserver » la fille sans l'accord de ses parents et la fille ne peut donner son accord si ses parents n'ont pas autorisé le garçon à faire sa demande.

Ce rituel nous éclaire sur la nature des relations entre les non-mariés et leurs parents. Les futurs mariés ne participent que peu financièrement parlant à cet échange : ils ne sont pas censés financer les dons et en recevoir (la fille peut juste recevoir, parfois, une petite somme, de l'ordre de 80 euros). Ils sont par ailleurs consultés, même si c'est le seul moment où ils parleront publiquement lors des rituels de mariage, excepté le « oui » à la mairie et à l'église. Si leur avis est contraire à celui de leurs familles, soit ces dernières usent de pressions pour qu'ils acceptent les projets familiaux, soit elles font prévaloir le bonheur de leurs enfants sur leurs projets claniques, ou encore le processus de mariage est bloqué. Mais aujourd'hui, avec la norme chrétienne du consentement des concernés (voir chapitre XVIII), l'influence de l'école, des mass-médias et la possibilité économique de vivre loin de ses parents, les jeunes gens aspirent à être mariés avec des personnes de leur choix. Le rite actuel des « fiançailles » veut que les futur-e-s marié-e-s donnent leur avis : l'idéal actuel est donc le consensus, y compris avec les principaux concernés. Mais la forme comme la norme du rituel donnent encore aux parents un fort pouvoir de contrôle : en cas de désaccord, en tant qu'initiateurs de la démarche, ils peuvent bloquer le processus de mariage, ce sont eux qui amassent l'argent destiné au « prix de l'acceptation » (*june hmala*) et qui ont le droit de le donner. Les jeunes

possibilité pour une famille du lignage de se distinguer, voire de se séparer de son lignage, notamment en changeant de nom de famille.

gens ne peuvent le faire sans eux, sous peine de rupture totale avec leurs réseaux familiaux. Si les parents doivent tenir compte de l'avis de leurs enfants, ces derniers doivent respecter leur autorité et leurs conseils.

L'organisation du rituel, les biens et les paroles échangés mettent en lumière le fait que dans le mariage, les futurs mariés n'ont pas l'initiative. Le monopole du droit à la parole et à l'exécution des échanges permet aux parents d'user de cette autorité. Il est aujourd'hui préférable d'avoir l'accord des jeunes gens, mais il reste clair que ce sont deux familles, deux lignages et deux clans qui se marient, et non seulement deux individus.

La promesse

Une relation nouvelle se crée entre le lignage du garçon et celui de la fille. Il y a entre eux une promesse d'alliance matrimoniale prochaine. Chacun prépare alors de son côté les cérémonies de mariage qui vont sceller leur alliance. Le lignage de la fille contracte une dette : la somme versée crée un lien d'obligation entre les deux familles.

Comme l'exprime l'appellation des dons, le « prix de l'acceptation », *june hmala*, et le « prix du oui », *june hnan*, la famille du garçon verse un don pour remercier l'accord donné. Le rituel de « réservation » (*ihujë*) sert donc à engager deux familles pour un mariage et à remercier l'accord donné par les parents.

De nouvelles attentes vis-à-vis des futurs époux

Enfin, ce rituel est le début d'un processus par lequel les jeunes gens vont devenir eux aussi des mariés. Le rapport entre les futurs époux et leurs familles respectives est ainsi modifié : entre la « réservation » et le mariage, les jeunes gens doivent prouver qu'ils feront de bons époux et seront des membres responsables du clan. Le futur époux doit travailler et participer grâce à son salaire aux frais de son mariage. La future épouse doit cesser d'avoir des relations amoureuses, excepté avec le futur époux. Sa famille, ses « mères » surtout, la préparent au mariage : elles lui donnent des conseils sur la manière dont elle devra se comporter dans sa future famille.

2.2/ Le jeu des rapports sociaux de sexe et d'âge dans ces unités de parenté

Je propose à présent d'analyser les relations sexuées mises en œuvre dans le rituel de la

« réservation ».

La circulation des biens et des paroles

Examinons d'où vient l'argent échangé et sa destination, quelles sont les personnes qui ont le droit à la parole et celles qui contrôlent cet échange. L'organisation matérielle de ce rituel informe sur les pouvoirs qu'ont les hommes et les femmes au sein des diverses relations de parenté qui y sont activées.

Le pactole initial de la « réservation » (*ihujë*) est le résultat d'une collecte au minimum entre le père et la mère et au maximum entre les couples mariés du lignage. Seuls les chefs de clan bénéficieront d'une collecte dans plusieurs lignages. Le plus courant, me semble-t-il, est une collecte dans la famille (père, mère, frères mariés et belles-sœurs).

Remarquons d'une part que les deux membres des couples cotisent, bien que les montants soient attribués au représentant du couple, c'est-à-dire à l'homme. Dans ce rituel, les gens diront, « *Xavier a amené tant* ». Même si c'est son épouse qui a versé l'ensemble de la somme, c'est le mari qui est valorisé. D'autre part, les non-marié-e-s participent parfois aux frais quand ils ont un travail salarié, bien qu'ils n'y soient pas obligés : si une fille ou un garçon non marié donne une somme, cette somme sera reconnue comme venant d'elle ou de lui. Le garçon à marier participe parfois à ces frais initiaux, mais il peut aussi ne pas le faire, tout comme ses parents peuvent avoir cotisé sans l'avoir prévenu qu'ils préparent son mariage.

Cette somme réunie sert à :

- faire les « gestes d'arrivée » (*qemëk*) chez la fille ;
- donner le « prix de l'acceptation » *june hmala* et le « prix du oui » *june hnang* ;
- faire les petits « gestes » pour annoncer à la famille élargie le projet, puis l'avertir de la réponse de la fille. Une importante somme est dédiée à l'oncle utérin du futur époux.

Nous voyons donc que c'est le père du garçon ou son frère aîné (si le père est décédé) qui a le pouvoir de décision finale sur le choix de la future épouse, car c'est lui qui mène l'échange et donc qui le contrôle. Si l'avis de la mère du futur marié compte beaucoup, si les femmes de sa famille parlent dans les réunions internes à la famille ou au lignage, lors de la « réservation » elle-même, elles sont soit absentes, soit silencieuses. Les femmes ne parlent que lors des réunions qui concernent la famille et parfois le lignage, mais elles se taisent dès qu'un autre lignage entre en jeu. Dans la famille, leurs interventions concernent l'organisation (ne pas oublier un tel, penser à faire ce don, honorer telle personne, choisir telle forme d'organisation, etc), mais aussi comme nous l'avons vu, le choix de la fille. Elles ont une

légitimité à se prononcer sur ce choix. Mais ce sont toujours les hommes mariés qui tranchent au final. Et les échanges d'argent et de paroles avec le lignage de la fille seront toujours effectués par un homme marié, en accord avec le père du futur époux.

Que devient l'argent du « prix de l'acceptation » (*june hmala*, environ 100 000 Fcfp) et du « prix du oui » (*june hnang*, environ 10 000 Fcfp) donnés à la famille de la fille ? Ce sont le père et la mère de la future épouse qui en décident. Ils peuvent lui donner le « prix du oui » (*june hnang*), ou lui demander, si celui-ci lui a été remis en main propre, de le récupérer. Quand le « prix du oui » (*june hnang*) est réellement laissé à la fille, c'est un remerciement pour accepter de « s'être donnée » à une autre famille. Elle pourra faire usage de cet argent comme elle l'entend.

La majeure partie du « prix de l'acceptation » (*june hmala*) sert généralement à annoncer ce mariage à tous les membres de la parenté. Les parents de la fille vont mettre de côté cette somme pour différents frais :

- les « coutumes d'arrivée » (*qemëk*) aux familles que l'on veut prévenir et inviter au mariage : chacune aura une ou plusieurs invitation au mariage (*peletr*), qui comprend un droit sur le don final (*pua*).
- les frais de déplacement et de nourriture que le mariage va engendrer,
- les petits dons qu'ils feront lors du mariage de leur fille,
- et enfin, s'il reste quelque chose, ils peuvent s'offrir des biens.

Le père peut, en tant que chef de famille, décider seul de l'usage de cet argent, mais l'avis de son épouse compte ici beaucoup : nous verrons que la mère de la fille reçoit tout le long du mariage des dons qui sont censés lui revenir en propre pour la remercier d'avoir bien éduqué sa fille et pour la consoler de perdre cette enfant et cette aide. Son avis sur ce qui doit être fait de cette somme sera dans la plupart des cas bien écouté.

Les relations sexuelles de parenté

Que nous révèle ce rituel des relations de genre ? En quoi produit-il des relations marquées par le genre ?

Ce rituel active d'une part les relations entre époux et épouse vis-à-vis de leurs enfants. Le rite actuel du *ihujë* entérine le fait que les parents des futurs mariés ont un avis prioritaire sur le mariage de leur enfant, les pères en tant que chefs de famille, les mères en tant qu'éducatrices de leur fille ou récipiendaires d'une nouvelle travailleuse. Le jeu entre autorité

du mari et avis crucial de l'épouse montre comment sont pensés les rôles de chacun vis-à-vis de la perpétuation des clans. Si l'enfant, fille ou garçon, appartient à son père, à son lignage paternel, il est reconnu que c'est la mère qui travaille à son éducation. Cette reconnaissance de l'importance de son travail passe par le fait que l'on tient compte de son avis pour choisir celle qui va la seconder dans les tâches quotidiennes.

Cependant, dans le mariage, si les hommes d'un lignage veulent développer une stratégie clanique en dirigeant leur choix vers l'une ou l'autre demande, cette logique sera prioritaire. Le mari a les moyens d'imposer son avis à son épouse, étant donné que c'est lui qui réalise les échanges. Mais imposer une belle-fille reste un jeu très dangereux, tant la vie quotidienne peut s'en ressentir ensuite.

L'autorité parentale ne s'exerce pas tout à fait de la même manière envers le garçon et envers la fille : le garçon a le privilège de pouvoir être force de proposition, alors que la fille n'est consultée que pour dire oui ou non à une demande. L'examen des paroles échangées montre que la relation entre parents et enfants ne s'exprime pas tout à fait de la même manière avec des filles ou des fils ; l'avis des premières ayant moins de poids que celui des derniers.

La relation entre frères et sœurs est aussi activée dès cette étape : l'avis des femmes originaires du clan du futur époux compte. En les consultant, les hommes qui font l'échange reconnaissent le travail des sœurs dans la création de liens avec d'autres clans. Ils affirment aussi que les sœurs mariées à d'autres clans peuvent savoir comment renforcer les liens déjà créés et être de bons stratèges.

La propriété des filles ?

Selon C. Guillaumin, si un lignage « donne » sa fille à un autre lignage, cela veut dire que la fille est déjà appropriée :

« lorsque l'on nous parle, à propos d'ici ou d'ailleurs, d'échange de femmes, on nous signifie cette vérité-là, car ce qui s'échange est déjà possédé. »¹

Les filles seraient donc déjà appropriées par leur lignage.

Est-ce le cas à Lifou ? Les filles et les garçons sont à Lifou l'un et l'autre appropriés par le lignage, comme l'est aussi leur travail et leur progéniture née hors mariage. Les « aînés » des clans s'approprient non seulement le travail des non-mariés, fille ou garçons

¹ Guillaumin 1992, p. 14.

mais aussi, au moment du mariage, leur personne. Si, avant le mariage, nous pouvons donc considérer que les filles et les garçons lifous sont en quelque sorte « déjà possédés », il serait plus pertinent de dire que leurs lignages ont un grand nombre de droits / de pouvoirs sur leur personne, leur travail, le choix de leur époux, sur leur descendance¹...

Cependant, et ceci est évidemment très important dans la vie d'un individu, du côté masculin, la situation va se renverser après le mariage : il va acquérir un certain nombre de droits sur lui-même (droit à la descendance, à maîtriser sa production, à participer à décider de l'avenir de son clan, ...) et pouvoir, à son tour s'appropriier les « jeunes » de son clan. Du côté féminin, en revanche, la fille quitte l'autorité familiale des « aînés » pour être soumise à l'autorité du mari et de sa belle-famille : les droits qu'avait son lignage sur elle, sont transférés au lignage de son époux, et en particulier à ce dernier. Ainsi, la socialisation au mariage implique pour le garçon d'accepter de devenir membre actif de son clan et pour la fille de demeurer éternellement dans le statut de « cadettes », même si elle change, en quelque sorte d'« aînés », en se mariant.

Comme nous le verrons dans l'étape du don de la fille, il y a dans le vécu des femmes de Lifou une tension perpétuelle : elles se sentent d'un côté profondément membres de leurs familles d'origine, où les statuts entre elles et leurs frères sont peu différenciés, mais elles doivent se sacrifier en acceptant d'être données à une autre famille, pour le bien de leur famille d'origine. Œuvrer pour le bien de son clan, c'est procurer une alliance solide à sa famille d'origine, ce qui implique de la quitter, d'aller vivre dans une autre famille et de donner à cette dernière et son travail et de nombreux enfants, si possible de sexe masculin.

¹ Dans le sens où l'emploie E. Leach. Leach 1961 p. 105.

Conclusion

L'étude des divers cas de rituel de « réservation » montre qu'aujourd'hui, il existe une grande diversité dans les cérémonies effectuées afin d'« attacher » la fiancée, c'est-à-dire d'engager le processus de mariage entre deux jeunes gens et entre deux familles. Nous trouvons cependant toujours une somme, le « prix de l'acceptation » (*june hmala*), versé par la famille du garçon à la famille de la fille ; et cette démarche ne peut se faire sans l'accord des parents des deux époux.

Les relations entre les membres de la famille du futur époux, voire de son lignage ou de son clan, en fonction de son rang, sont réactivées. Le groupe des hommes dans la force de l'âge est aussi sollicité. Une nouvelle relation est instaurée entre la famille de la future épouse et celle du garçon : en acceptant le don, cette première contracte une dette, garante de la promesse de mariage. Enfin, la relation d'autorité entre les enfants et leurs parents est rappelée, mais elle est aussi modifiée : le processus de mariage étant entamé, les jeunes gens doivent prouver qu'ils vont devenir des adultes responsables, le garçon en travaillant beaucoup et la fille en n'ayant plus de relations amoureuses autres qu'avec celui-ci.

Si les parents ont une autorité forte envers les enfants des deux sexes, le choix d'un conjoint pour une fille est plus restreint que pour un garçon : son avis n'est demandé qu'en dernier. Les filles comme les garçons appartiennent à leur famille, à leur clan dit-on à Lifou, mais cette « possession » ne prend pas le même sens pour les jeunes gens des deux sexes : les jeunes hommes sont destinés à devenir possédants quand les jeunes femmes resteront la possession d'un clan, celui de leur mari, après leur mariage.

L'analyse du rituel de la « réservation » révèle le fait que si l'avis des femmes y est consulté, elles restent, en tant que mères, sœurs du père et filles, soumises au pouvoir de décision des hommes mariés de leur clan, de par la structure des échanges. Si ce rituel rappelle le rôle central des femmes dans la question matrimoniale, ce « rôle » reste toujours sous le contrôle des hommes mariés.

CHAPITRE XII

LES PRÉPARATIFS DU MARIAGE

Introduction

Rappelons que le mariage dure environ un an à Lifou, depuis les premiers pourparlers jusqu'à la réalisation finale, laquelle s'effectue sous une triple forme, religieuse, civile et « coutumière ». Les trois prochains chapitres décriront les trois étapes suivantes : la préparation du mariage, les dons des alliés et les adieux à la fille, et enfin le mariage civil, religieux et coutumier.

Ce chapitre XII présente les préparatifs du mariage, depuis le moment où la fille est « attachée », jusqu'aux rituels des dons des alliés (*tro*) chez le garçon et des adieux (*iahni*) chez la fille¹. En effet, une fois le rituel de « réservation » (*ihujë*) réalisé, la famille du futur marié commence la préparation du mariage. Elle dure en moyenne un an. Durant cette période, le lignage du garçon s'occupe de mettre en place toute la logistique nécessaire et de solliciter son réseau de parenté.

Ce chapitre montrera quelle est la division des tâches en fonction du sexe au sein de ces préparatifs, et ce que cette répartition révèle.

¹ Les préparatifs s'arrêtent à partir du moment où les premiers dons des alliés arrivent, une semaine environ avant le mariage religieux. Je distingue les préparatifs des dons des alliés, car lors de ces derniers, on sort de « l'entre soi » et les rituels prennent une tournure bien plus officielle.

1/ PRÉVENIR SON RÉSEAU DE PARENTÉ ET PRÉPARER LES CÉRÉMONIES

1.1/ Prévenir les parents et les alliés

Les visites aux lignages alliés

Peu après la « réservation », la famille du garçon amasse une somme d'argent (de 100 000 Fcfp à 200 000 Fcfp, soit de 838 à 1 676 euros) destinée à « faire les coutumes », lesquelles ont pour objectif de prévenir le réseau de parenté du futur mariage :

« Le futur marié va aller « faire une coutume » à son oncle utérin, une grosse « coutume », entre 20 000 et 100 000 Fcfp [entre 167 et 836 euros, nda]. L'oncle va ensuite redistribuer cet argent à son clan et à sa tribu, et va de cette façon les prévenir qu'ils vont amener un tro (un don) au mariage de son neveu. Puis il va prévenir tous les membres de sa famille, avec de petits gestes (la famille a fait une liste), les sœurs et les tantines... Le lignage du garçon se réunit pour répartir les tâches. En principe, c'est le frère aîné qui coordonne le mariage de son cadet, ou le père pour le fils aîné. Pour un fils futur chef de clan, ce seront les sujets et les frères du père qui s'occuperont de son mariage. Lors de ces réunions, ils avisent comment ils vont accumuler l'argent nécessaire, soit par des associations, des bingos, des ventes, soit tel membre dit « je paye les habits, moi la valise, moi, le gâteau... etc ». Toute la famille commence à faire un fond de caisse, à élever des cochons, à faire des champs en prévision du mariage. Les mamans de la famille du garçon préparent la vaisselle, les tissus, les robes et les jupons. »¹

Dès que la jeune femme a donné et confirmé son accord, le futur marié apporte à son oncle utérin une importante « coutume », car ce dernier devra à son tour prévenir un vaste réseau de parenté. Ce don important est aussi une façon d'honorer (*iatrun*, littéralement « grandir »), l'oncle utérin, de lui montrer qu'il est une des personnes qui compte le plus dans la vie d'un homme.

Puis le garçon va prévenir tous les autres membres de sa famille, avec de petits

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Louise Tetuanui Wahetra, institutrice, environ 30 ans, le 28 /08/2004, à Tingeting.

« gestes ». Les sœurs et les « tantines » demandent alors l'aide de leur lignage et/ou de leur clan, dans lesquels elles sont entrées par mariage. L'oncle maternel prévient, en plus de son lignage et de son clan, ses alliés (les clans alliés par des mariages ou une histoire commune) et son village. Le futur marié informe aussi les principaux alliés du clan auquel il appartient.

Les travaux à réaliser avant le mariage

Le lignage du garçon se réunit pour répartir les tâches.

En principe, celui qui coordonne le mariage, qui est le chef de travail (*tixe ne huliwa*), est le père pour le fils aîné et pour les autres leur frère aîné le plus proche. Pour un garçon futur chef de clan, ce sont les frères de son père et les chefs des lignages composant le clan, qui s'occupent de diriger les travaux du mariage. En général, c'est le cadet direct du chef de clan qui coordonne le tout, secondé par toutes les têtes de lignages : cet ensemble d'hommes est considéré comme étant « le père » du futur chef de clan.

Tout au long de l'année, des réunions d'organisation auront lieu. Lors de celles-ci, les différents rôles sont fixés et la famille étudie par quels moyens elle va accumuler l'argent et les biens nécessaires au mariage. En général, toute la famille commence à se cotiser, à faire des champs et de l'élevage. Amasser la somme de départ peut aussi nécessiter de demander des crédits à la banque, de faire des ventes. Par ailleurs, certains membres se désignent pour les dépenses concernant les habits des mariés et les gâteaux.

Les différents travaux à réaliser durant cette période sont : construire les baraquements (un abri cérémoniel, une salle à manger et un coin cuisine), couper le bois pour faire les feux pour la cuisine, débroussailler le terrain et l'aménager, tresser des nattes et des cloisons pour les baraquements, faire des tressages de paniers, accumuler des tissus, des robes, des vivres, organiser les différentes réunions préliminaires, acheter les tenues des mariés et les alliances.

En principe, les premières personnes à se mobiliser sont le père, la mère, le frère aîné du futur marié, et en second lieu, les grands-parents, les frères mariés et non mariés et les sœurs non mariées du futur époux. Elles composent ce qu'on appelle à Lifou couramment la « petite famille ».

Le futur marié quant à lui est censé dépenser tout ce qu'il possède pour son mariage :
« S'il a un travail salarié, ses parents, sa famille, vont dire une certaine somme à donner. Les autres ils vont participer, mais lui, il doit participer plus. Par exemple au niveau des habits du mariage : « Tu achèteras ton habit » ou c'est lui qui va

proposer. « Tu achèteras la robe de ta femme, les tissus, les robes, tout ça ». C'est surtout au niveau des préparatifs, il donne beaucoup de biens, d'argent. (...) S'il est salarié, ça lui arrive de faire des emprunts. S'il n'a pas assez économisé, ses parents vont l'encourager à le faire. (...) S'il emprunte, ça sera des grosses sommes, à la banque : 300 000, 200 000, plus... C'est pour avoir une réserve. Cet argent, il va l'utiliser à chaque étape de son mariage. Au début quand on doit faire la première annonce, la 2^{ème}, il faut de l'argent. Même si les gens amènent à manger, de l'argent, ça ne suffira pas. Il y aura des choses qui manquent à la maison, pour la nourriture, les tissus à acheter, la nourriture surtout. »¹

Le père et la mère du futur époux donnent cependant fréquemment autant que le jeune homme et travaillent sans discontinuer.

« Son père, il donne beaucoup d'argent, de biens. Avec sa femme, ils vont faire des champs exprès, ils vont élever du bétail, faire les champs, deux ou trois ans avant, ils vont économiser, ils vont vendre des légumes, pour avoir de l'argent. Il y a des pères qui vont faire des emprunts à la banque. Il donne beaucoup en fait. Il faut qu'il soit blindé. Pour avoir assez de sous quand il y a quelque chose qui manque. »²

La mère du futur époux est aussi très sollicitée, même si ses dons et son travail sont moins visibles :

« Elle, elle fait tous les petits « gestes » discrets, qu'on ne voit pas. Elle, elle va être avec les femmes de son clan, elle va aller dans tous les chantiers, les chantiers de sœurs, ... Même avant le mariage, on va « débrousser », chez elle, pour que ce soit propre. (...) Je crois, pour le mariage de son fils, elle va se ruiner, ça c'est clair. Pour tous ces petits « gestes », qui semblent petits et discrets, mais qui ont toute leur importance. Parce que les gens vont remarquer s'ils ne sont pas faits. (...) Il faut qu'elle soit blindée en argent et en tissus pour faire ça. Tous ces petits gestes, qu'elle va faire, pour aller voir tous les gens qui travaillent pour le mariage de son fils : « ilöj », ça veut dire, elle va interrompre un travail et rentrer pour leur donner cet argent en signe de reconnaissance, pour les honorer. Elle donne beaucoup de tissus, de robes. Il faut qu'elle prépare beaucoup de robes, hors valise, hors stock coutumier, qu'elle en ait une malle

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Louise Tetuanui Wahetra, institutrice, environ 30 ans, le 28 /08/2004, à Tingeting.

² Entretien enregistré avec Wallysaun Louise Tetuanui Wahetra, institutrice, environ 30 ans, le 28 /08/2004, à Tingeting.

bien remplie, de robes, de tissus, de jupons. Son souci, c'est avec les femmes du clan, de préparer toutes ces coutumes avant le mariage, pendant, et même après. Passer chez les sœurs, donner, chez les gens qui... Donner quelque chose, passer dans les maisons des oncles maternels [dans sa famille d'origine, nda], donner quelque chose, donner un peu d'argent, de tissus, de robes. En travail, elle supervise un peu tout aussi. Quand elles sont trop vieilles, elles restent sous le iadradrahe [l'abri cérémoniel, nda], les autres travaillent, s'occupent du reste. Et puis, c'est toutes ces petites choses qu'elle va faire, quand elle va tresser des nattes, des sacs, pour l'accueil de la famille du marié, elle va faire plein de petites choses simples qui vont décorer, honorer, les jours du mariage. Elle va acheter de la vaisselle, voir ce qui manquerait ou demander à un de ses neveux d'acheter de la vaisselle, des marmites. Donc elle va travailler des fois, pour avoir de l'argent pour acheter tout ça. »¹

Les frères mariés du futur époux sont amenés à donner eux aussi beaucoup d'argent. Enfin, les sœurs et les frères non mariés devront énormément travailler, avant et pendant le mariage.

La préparation et la réalisation d'un mariage sont considérées comme une épreuve pour la famille du garçon:

« Les gens qui viennent aider vont dire aux parents : « C'est ça qu'un père et une mère doivent faire. Ils vont souffrir pour leurs enfants. » Le mariage est souvent assimilé à la souffrance, à des pleurs. Une mère, des parents, qui marient leur enfant, c'est des gens en train de pleurer. Et tous les gens qui viennent les aider, c'est des gens qui viennent les consoler. On dit qu'on ne peut pas rester loin, immobiles, quand on sait que quelqu'un de notre famille est en train de pleurer. Donc c'est souvent ça qu'on va leur dire : il faut qu'ils soient forts jusqu'à la fin... Parce que le mariage, c'est une longue aventure. Il faut qu'ils tiennent jusqu'au bout, ils vont rencontrer des obstacles. Les autres vont leur dire qu'il faut tenir, être forts jusqu'à jour « J ». On va leur donner des paroles d'encouragements. »²

Si le lignage est uni, les frères du père du futur marié et leurs familles seront actifs eux aussi dans la préparation du mariage. Si le futur marié est de haut rang, c'est tout son lignage et le clan en entier qui se mobilise.

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Louise Tetuanui Wahetra, institutrice, environ 30 ans, le 28 /08/2004, à Tingeting.

² Entretien enregistré avec Wallysaun Louise Tetuanui Wahetra, institutrice, environ 30 ans, le 28 /08/2004, à Tingeting.

Fianë Xenihatr, chef de clan, explique la différence entre la préparation du mariage du chef de la « tribu » de Jokin, « tribu » dans laquelle il y a une chefferie relativement indépendante, et celle concernant un mariage dans sa famille.

« Quand Daledi Kahlemu [le chef de Jokin, nda] s'est marié... Par exemple, Daledi quand il s'est marié, ça concerne d'abord le clan Zitrö. Le clan Zitrö, c'est le clan de la chefferie. Bon ils se concertent d'abord ensemble, avec la famille Humuni, avec la famille Atrea, Wanakaen, Kahlemu, ça c'est le clan Zitrö. Les chefs de famille... (...) Vous avez Kahlemu le chef, et puis vous avez les lignées derrière, le 1, le 2, etc, eux ils se réunissent et puis il décident : « Voilà, on va faire le mariage à Ngönethinë [Daledi, nda] », et s'il sont d'accord, s'ils se mettent d'accord, une fois seulement, ils préviennent les autres chefs de clan, « voilà le mariage va avoir lieu. » Mais ça reste les chefs avec tous les grands notables. Mais le mariage chez ma famille, je vais pas les voir, c'est personnel, c'est pas « privé », mais au niveau de la famille on en parle, on en discute, telle année on va marier le petit frère, c'est moi qui vais prendre la décision en tant que chef de clan [son clan est composé d'un lignage, nda]. Telle année on va le marier. Une fois que c'est bon, on prévient le petit chef de la tribu. Pour faire des papiers administratifs. Mais nous ça ne concerne pas toute la tribu. »¹

Nous voyons ici qu'en fonction du rang du futur marié, de la structure de son clan, la préparation de son mariage ne va pas solliciter les mêmes personnes. Mais l'unité classique de préparation reste le lignage, aidé ponctuellement des paroissiens, c'est-à-dire des autres habitants du village.

Parmi les travaux de préparation, l'achat des bagues, des habits des mariés, de ceux des enfants de chœur et des témoins, fait l'objet d'une attention spécifique : le lignage du garçon va inviter la fille et ses parents pour les choisir. À cette occasion, le lignage du garçon offre un repas, paye des billets pour aller à Nouméa s'ils n'y habitent pas et les deux familles vont faire les essayages. Ce sont souvent les sœurs mariées du futur époux qui financent cette étape.

Les futurs époux vont faire une visite médicale, nécessaire au mariage à l'état civil. Le garçon doit aussi effectuer un certain nombre de formalités : il va demander l'autorisation écrite du grand chef de son district pour son mariage, autorisation qu'il va ensuite donner à la

¹ Entretien enregistré avec Fianë Xenihatr, diacre et chef de clan, 48 ans, le 19-07-2006 à Jokin, Lifou.

mairie.

« Et ça c'est le travail des trois grands chefs. Par exemple si je veux marier mon fils, la première chose à faire déjà c'est une visite médicale. Une fois que la visite est faite, que le docteur a fait son certificat médical, on emmène ça avec le petit chef de la tribu, toujours le chemin coutumier, parce qu'il y a d'autres clans, ils n'ont pas le droit d'aller à la chefferie, donc le chemin, c'est toujours par le petit chef de la tribu. Donc on va voir le grand chef, et on dit, « mon fils a fait la visite, le docteur a dit « il est apte à se marier », et maintenant, on montre le papier, et à ce moment là seulement, le grand chef il fait sa lettre, il signe, il donne son autorisation du mariage, au maire, et au révérend, au pasteur, ou au père, catholique. Mais c'est le grand chef qui donne l'autorisation. (...) Jamais il a refusé un mariage de qui que ce soit. »¹

Avec cette autorisation du grand chef, un officier d'état civil peut alors fixer une date pour le mariage. Le futur marié doit aussi prévenir le pasteur ou le prêtre pour organiser la cérémonie religieuse. Le futur couple est généralement convoqué chez l'homme d'église plusieurs fois avant le mariage, afin de réfléchir à la manière dont il fondera le foyer dans la foi chrétienne.

« Comme je suis pasteur, je prépare les jeunes, pour leur mariage, dans mon expérience à moi, en tant que marié, mon expérience, en plus d'une expérience de curé ou de père catholique, moi j'ai une femme, j'ai une expérience vécue, de terrain, que eux ils n'ont pas expérimenté. J'en fais profiter les jeunes de la paroisse. J'appelle les jeunes couples, je les prépare au mariage, pour devenir un bon couple. (...) Je leur conseille de former une famille équilibrée, un père responsable, une mère responsable, une harmonie, chercher une voie pour développer... Même s'il y a les vieux qui sont encore là, qu'ils deviennent responsables, pour prendre le relais. »²

Cet extrait d'entretien montre que d'une part, la figure du couple, particulièrement celle du couple pastoral, occupe au sein de la communauté paroissiale protestante une place primordiale (nous reviendrons sur ce point dans la partie quatre). D'autre part que les conseils prodigués par les hommes d'église sont proches de ceux prodigués par les membres des familles. Ici, par exemple, le pasteur Goine insiste sur le fait que les jeunes époux doivent se montrer responsables, notamment parce qu'ils devront prendre le relais des parents ; ce type de conseil est aussi bien dit « religieux » que « coutumier ».

¹ Entretien enregistré avec Fianë Xenihatr, diacre et chef de clan, 48 ans, le 19-07-2006 à Jokin, Lifou.

² Entretien enregistré avec le Pasteur Jiane Michel Göinë, chef de clan, 56 ans, le 20-07-2006 à Jokin, Lifou.

Les comptes et l'unité du lignage

Les comptes des différents mariages que j'ai pu étudier montrent que le premier cercle sollicité dans la préparation de ceux-ci est toujours celui comprenant le père, la mère, les frères et sœurs mariés et non mariés du futur époux (ce qu'on appelle communément à Lifou « la petite famille »). En fonction de l'entente au sein du lignage et du tempérament des membres de la « petite famille » du futur marié, les membres organisateurs du mariage solliciteront plus ou moins l'ensemble du lignage. Il est possible par exemple qu'un garçon décide de financer la majeure partie de son mariage, si sa famille l'approuve. Ce n'est que pour les mariages de chefs de lignage et de clan qu'il est crucial de faire les choses dans la norme, c'est-à-dire que les membres du lignage « se lèvent », *ka cil*. Si l'on a accès aux comptes réels des mariages, la préparation des festivités donne un aperçu clair à la fois des relations entre les maisonnées (*hmalapa*) du lignage et de la situation financière des familles. Cependant, les membres du lignage font tout pour faire bonne figure : les discours vantent toujours l'unité du lignage. La famille du marié va généralement faire en sorte que les gens extérieurs au lignage ne sachent pas que l'un n'a pas apporté sa tête de bétail, l'autre n'a pas « donné la main » dans les travaux d'installation, ou encore que telle ou telle personne a dépensé en alcool la cotisation de sa famille¹.

Les cérémonies préliminaires

Deux semaines avant le jour du mariage à l'église ou au temple, les grand-mères, les sœurs du père et le lignage du garçon viennent prendre un repas chez le futur marié. Cette rencontre est appelée dans le sud de l'île le *wanalaping* et dans le nord le *buet*. Chacun vient avec sa « petite famille » et apporte les dons préparés dans les maisonnées : de la nourriture et un peu d'argent. Cette nourriture constitue un stock de départ pour faire à manger aux premiers alliés (qui viennent eux aussi avec de la nourriture), qui arrivent environ une semaine avant le jour du mariage chrétien.

¹ Mais dès que l'on entre dans les travaux à proprement parler du mariage (la cuisine, la vaisselle, les courses, le service, etc.), tout se sait : les disputes peuvent s'enflammer, comme se calmer, à tout moment. Un bon exutoire y est le rire : il est fréquent qu'une femme, sur le ton de la plaisanterie, donne par exemple son couteau et sa pomme de terre à éplucher à une femme qui a peu participé au travail, en se plaignant tout haut et de manière exagérée qu'elle a mal aux mains.

Ensuite, la maisonnée du garçon invite parfois toutes les personnes qui vont venir travailler pour le mariage, ainsi que les habitants du village. Ce repas s'appelle *hnepetri*. Un grand banquet est donné et le lignage du garçon répartit environ 100 000 à 200 000 Fcfp (de 838 à 1676 euros) entre les invités.

« Pour le hnepetri, c'est dans le Löss, ici, dans le Nord, il n'y en a plus. On doit inviter tous les clans environnants, les clans proches de la famille, on les invite tous ce jour-là, on leur fait à manger et c'est à ce moment là qu'on leur montre la valise, où il y a les robes de la mariée, les habits des deux mariés. Et tout ce qu'on a préparé pour le mariage, la valise, les robes, tout ce qui est tissu, les ignames, tout ce que la maison a préparé pour le mariage. (...) Avant ils préparaient juste un peu de thé, maintenant c'est carrément comme un jour de mariage, entrée, dessert... On les invite tous. Mais chacun retourne chez lui avec de l'argent. La famille a préparé une somme d'argent, peut-être 100 000, 200 000 [836, 1 672 euros, nda], qu'on va partager par le nombre d'invités ce jour-là. Chacun va partir avec 1 000 francs, 1 500, 2 500 [8, 12 et 20 euros, nda]. Tous ceux qui ont reçu une part, ils devront faire chacun un tro [don précédant le mariage, nda]. C'est pour les honorer avant qu'ils amènent leur aide, leurs dons. Mais tout le monde ne sera pas invité. C'est surtout les gens du clan. Les sœurs, souvent, elles ne sont pas invitées. C'est surtout les mathin, la famille de l'oncle utérin, les personnalités importantes des clans voisins, du clan, les chefs, tous les gens importants ou proches.»¹

Nous voyons que durant la période précédant le mariage proprement dit, de nombreux échanges se déroulent d'ores et déjà au sein du réseau de parenté du garçon, avec des cérémonies telles celles du *hnepetri*, dans le sud de l'île.

Deux dimanches avant le mariage, le pasteur fait une annonce (*amaman*) concernant le jour du mariage pendant le culte et demande aux paroissiens de faire preuve de solidarité envers la famille qui marie un de ses garçons, en « donnant la main » aux travaux de la famille. Suite à ces annonces, un repas est donné dans la famille du garçon, les personnes de haut rang du village et les membres du clergé du village sont invités.

1.2/ Des préparatifs en 2006 : études de cas

Durant la période de préparation, la plupart des étapes sont bien moins ritualisées que la

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Louise Tetuanui Wahetra, institutrice, environ 30 ans, le 28-08-2004, à Tingeting.

« réservation » (*ihujë*), car elles sont font principalement à l'intérieur du lignage. Durant cette période, il ne s'agit pas de représenter son lignage et son clan devant un autre lignage ou clan.

Voyons à présent quelques études de cas

Quand Adèle prépare le mariage de son frère

André vit en concubinage avec son épouse depuis quatre ans. Ils ont déjà trois enfants. La mère d'André a difficilement accepté que son fils vive avec son amie dans la maisonnée, mais elle s'est faite une raison : les temps ont changé et les jeunes gens veulent vivre ensemble avant de se marier. Par ailleurs, André a un frère aîné qui ne se marie pas, malgré les pressions exercées par sa famille : il est parti vivre sur la Grande Terre, afin qu'on le laisse tranquille. André est donc dans une situation délicate : son père est décédé et son grand frère ne se marie pas, il n'y a donc personne pour organiser son mariage. Cependant, son grand frère lui a donné l'autorisation de se marier avant lui.

André a cinq sœurs et trois frères. Trois de ses sœurs se sont mariées, mais une a divorcé, ayant subi des violences de la part de son mari. Cette sœur, Adèle, travaille comme institutrice à Nouméa et a donc un bon salaire. Elle a demandé à sa mère, à son frère aîné et à ses cousins du lignage l'autorisation d'organiser le mariage de son frère cadet. En principe, ce sont ses cousins mariés du lignage paternel qui seraient habilités à mettre en route le mariage : elle ne peut donc pas se charger de l'organisation globale du mariage sans leur avoir demandé leur avis. Ils acceptent, heureux que quelqu'un prenne les choses en main.

Elle réunit alors tous ses frères et sœurs non mariés et leur demande de cotiser pour payer les frais de la « réservation »¹. Elle fait appel aux frères d'André (dont aucun n'est marié) et aux sœurs non-mariées (les sœurs mariées interviennent dans le mariage plus tard, en tant qu'alliées). Adèle a ouvert un compte en banque, où chacun cotise tous les mois. Ce compte servira de cagnotte pour commencer le mariage. Chacun des non-mariés met 10 000 Fcfp (83 euros) par mois et Adèle a mis 20 000 Fcfp (166 euros) pour commencer. Chacun a aussi donné des tissus.

Puis Adèle a demandé à sa mère, Amoqatr, et au cousin aîné du lignage de venir « réserver » Suzie. Ils sont allés à Nouméa chez le frère de Suzie (son père est décédé) et ont donné 100 000 Fcfp (836 euros) à ce dernier et à sa mère. Ils ont alors demandé pardon pour les trois enfants déjà nés. Suzie était absente, mais tout le monde savait qu'elle était d'accord

¹ Les sœurs mariées d'André ne sont pas sollicitées à ce moment, même si de fait elles aideront à compléter les dépenses à chaque moment où le besoin s'en fera ressentir.

pour le mariage. En réalité, avant la « réservation » (*ihujë*), les deux familles avaient déjà fixé la date du mariage. André et sa concubine, Suzie, étaient déjà allés se renseigner pour les habits des mariés. La « réservation » qui a eu lieu a donc été une formalité.

Une fois la « réservation » effectuée, deux tâches s'imposent : prévenir tout le réseau de parenté et aménager la maison de la mère d'André pour recevoir le mariage. André se charge de prévenir les familles alliées. Dans le village et dans le district, les familles proches du lignage sont déjà au courant, il ne juge pas important de les prévenir avec des dons. Par contre, il lui faut prévenir toutes les sœurs et cousines classificatoires mariées (les *ifaxa*), et tous les membres éloignés de la famille. Étant donné que son lignage a une longue histoire de migrations et a depuis quelques générations beaucoup de filles à marier, André emprunte la voiture de son cousin afin de faire le tour de l'île. Sa mère, très bonne connaissance de l'histoire de sa famille d'origine comme de celle de son mari, a indiqué à son fils où il doit aller. Adèle, sa sœur, se charge des gens qui habitent Nouméa. La mère d'André, Amoqatr, va quant à elle discuter avec les uns et les autres pour savoir qui voudrait bien « faire l'oncle utérin ». Tous les hommes de son lignage d'origine étant décédés, il n'y a pas d'oncle maternel pour ce mariage. Plusieurs personnes pourraient cependant prendre cette place, étant donné qu'ils sont en position d'utérin de par des liens anciens. Cependant, les deux familles que la mère d'André a consultées refusent. Le chef de lignage d'une de ces deux familles me dira que c'est dangereux de prendre la place d'un oncle utérin, car cette relation est sacrée et une erreur peut entraîner la colère des ancêtres.

Il me semble qu'à cette raison peuvent s'en ajouter au moins deux autres. D'une part, un oncle utérin dépense dans les mariages beaucoup de temps et d'argent. C'est une lourde tâche, motivée en général par l'amour que celui-ci est censé porter à son neveu. Tâche encore plus difficile quand les liens sont distendus. D'autre part, les hommes de la famille d'Amoqatr sont décédés jeunes : l'explication courante de l'extinction de ce lignage est qu'il a été maudit ou « emboucanné » (ensorcelé). Il est possible que la peur d'attirer la malédiction qui pèse sur le lignage d'origine d'Amoqatr, sur soi, ait joué dans le fait de refuser de remplacer les hommes de cette lignée. C'est une hypothèse que je n'ai pu vérifier.

Après deux demandes, Amoqatr se résignera :

*« Tant pis, nous n'aurons pas d'oncle utérin. Mais ce n'est pas grave parce qu'on a beaucoup de sœurs »*¹.

Durant l'année de préparation, la mère d'André supervise les travaux sur son terrain. Elle

¹ Les principaux donataires des mariages sont l'oncle maternel et les sœurs classificatoires. Nous verrons cela dans le chapitre suivant.

convoque toutes les bonnes volontés du village et de sa parenté, trois samedis de suite, pour faire les différentes tâches. Des « neveux » de Maré de passage sont réquisitionnés pour couper les arbres et réaliser les trois abris : l'abri sacré (*melekup*, appelé aussi *iadradrahe*) où se déroulent les dons, l'abri où viendront manger les invités et l'abri pour la cuisine.



Abri servant de salle à manger¹

Des « sœurs » mariées viennent pour tresser des feuilles de cocotier, destinées à séparer les espaces et à servir de support à de plus jolies nattes, améliorant ainsi le confort de celles-ci (ce type de tressage est appelé *beno*). Elles apportent de la vaisselle et commencent la décoration des abris. Les filles non mariées font les repas pour nourrir tout ce monde, la vaisselle et le ménage. Certaines femmes apportent des objets restant des mariages qui s'étaient déroulés chez elles (tissus, nappes, tressages de cocotier). En plus de ces préparatifs, Amoqatr, la mère du marié, tresse avec les femmes de sa génération de petits paniers, afin de décorer les abris et d'en vendre.

¹ Photographie Hélène Nicolas.



Les femmes décorent l'abri cérémoniel, avec des guirlandes, des sacs tressés dans lesquels elles mettent des bonbons, des plantes, des nattes tressées, des tissus, etc.¹

Amoqatr organise aussi dans l'année un petit « bingo » (jeu de loto) pour gagner quelque argent. Elle cultive des plantes d'ornement (des coléus, des fleurs, des « cheveux d'ange »...) et a planté un grand champ de patates douces (*kumala*). Malgré ses 68 ans, elle est l'organisatrice matérielle principale de ce mariage au sein de la maisonnée.

Trois mois avant le mariage, la sœur aînée d'André, Adèle, sollicite de nouveau sa petite équipe lorsqu'elle voit qu'il y a assez d'argent sur le compte en banque. Sont alors achetés les tenues pour les mariés (smoking et robe blanche), les bagues, six ensembles pour les témoins (smokings et robes assorties à celle de la mariée), six ensembles pour les enfants (smokings et habits blancs) et des robes, des tissus et des jupons, qui sont mis dans une malle. Puis, cette équipe constitue une seconde malle, appelée *pua*, avec 50 robes, 50 jupons, deux tissus de 40 mètres et 100 000 Fcfp (836 euros). Cette malle, destinée à la famille de la future mariée, est habituellement payée par le futur marié. André est parti chercher du travail : il a trouvé un emploi pour quelques mois dans une entreprise de jardinage à Nouméa. Mais son contrat n'a pas été renouvelé ; c'est sa sœur Adèle qui a complété la somme. En plus de tout cela, il faut payer les nattes en plastique, les premières courses de nourriture et garder de la monnaie pour remercier les premiers échanges. À ce moment de la préparation, Adèle fait un emprunt. En

¹ Photographie de Hélène Nicolas.

effet, sa mère n'a pas de revenus et ses frères et sœurs travaillent comme ouvriers et femmes de ménage. Pour des familles comme celle-ci, faire bonne figure lors d'un mariage, c'est-à-dire donner des sommes considérées comme normales, implique de grandes dépenses. Elle est la seule à pouvoir faire un emprunt conséquent. Notons que même si elle finance grandement le mariage de son frère, à chaque étape, elle rassemble les hommes aînés du clan, les informe, les consulte et s'assure qu'ils approuvent ses démarches.

Le pasteur de la tribu d'André, enfin, convoque les deux époux à plusieurs reprises, pour les « préparer au mariage ». Il leur fait lire des passages de la Bible, leur parle de leurs devoirs réciproques en tant qu'époux, de la sacralité du mariage, de leurs futurs devoirs au sein du village et de la paroisse¹.

Le mariage est prévu fin août. Dès mai, André et Suzie vont faire la visite médicale, puis demander l'autorisation de mariage au Grand Chef. Celle-ci obtenue, André devra se présenter à la mairie afin de s'y inscrire. Dans le nord de l'île, les mariages à l'état civil et à l'église se déroulent le même jour, le lundi.

La préparation du mariage va s'accélérer dix jours environ avant la cérémonie à l'église et à l'état civil : deux dimanches avant le jour du mariage religieux, le pasteur annonce celui-ci au village. C'est la première annonce (*amaman*). Il sollicite l'aide des paroissiens pour ce mariage. Notamment, celles des garçons et des hommes, afin qu'ils coupent beaucoup de bois pour faire la cuisine durant la semaine de festivités.

Un peu avant la première annonce dans le temple (*amaman*), des membres de la famille d'André, quel que soit leur statut, apportent un cochon, du riz, des « sous » pour « aider au travail » et témoigner de l'affection à sa mère. Les dons se font dans la maison de cette dernière, en petit comité. Par exemple, une famille alliée d'une autre tribu, qui a des rapports compliqués avec le lignage entier de Amoqatr, lui apporte un beau cochon, un soir. Son représentant me dit :

« Nous on amène mais c'est pas obligé. Nous, on est des cousins d'André, mais on n'a pas de liens directs. Mais c'est à cause de la vieille, elle, elle est bien, vraiment elle est bien. À chaque fois qu'il y a un travail [une cérémonie coutumière, nda] chez nous, elle vient, elle est toujours présente. Le puaka [cochon, nda], c'est pas

¹ Il va répéter tout cela lors des discours de mariage, nous verrons le contenu des discours des prêtres et des pasteurs dans les prochaines étapes du mariage.

pour tous les X (nom du lignage), non les autres, Y et Z (prénom de gens du lignage), c'est pas pour les aider eux. C'est pour la vieille, par affection, quoi. Si nous on apprend qu'elle sue ici, on peut pas rester comme ça, on est obligés d'amener quelque chose. Enfin non, on est pas obligés tu vois, nous de toute façon on va « rentrer » [apporter officiellement le don de tro, puis rester travailler avec tous les membres du mariage, nda] dans la semaine, mais c'est pour dire qu'on n'oublie pas la vieille. »¹

Pendant ce temps, les jeunes gens de la tribu organisent des fêtes d'au revoir pour les futurs mariés. André va avec les garçons de la tribu faire la fête durant trois jours (malgré les récriminations de sa mère), quant à Suzie, elle fête son départ avec ses sœurs et ses cousines, puis avec ses « tantines », dont elle est très proche. Les « jeunes » font la fête d'adieu (*iahni*) aux deux futurs mariés : ceux-ci sont censés, en effet, rompre avec leur amis non mariés, ne plus « traîner » avec eux, ne plus boire, ne plus « faire les 400 coups », rester fidèles. Après ces fêtes, Suzie va retourner habiter dans sa famille d'origine jusqu'au jour du mariage coutumier, c'est-à-dire la veille du mariage civil et religieux.

Dix jours environ avant la rencontre entre les deux familles pour faire le « mariage coutumier », les dons pour la première annonce au temple (*amaman*) et les dons du *buet* (participation du lignage pour démarrer le mariage) arrivent. Chez André, il a été décidé que les membres du lignage donnent leur participation (*buet*) avant que les familles alliées n'arrivent, ce qui a permis à Adèle d'aller juste avant le début des festivités chercher les denrées réservées au supermarché.

Chez André, cela s'est déroulé dans l'ordre suivant :

- vendredi soir : une famille de son lignage vient et apporte sous l'abri cérémoniel (*melekup*) du riz, du sucre, des boîtes de conserve et 20 000 Fcfp (167 euros). C'est un don de participation aux frais (*buet*).
- Samedi midi : la famille aînée de son lignage, avec le chef de clan, apporte une tête de bétail, du riz, du sucre et 20 000 Fcfp (167 euros). C'est un don de participation aux frais (*buet*).
- Samedi après-midi : la troisième et la quatrième famille de son lignage apportent du riz, du sucre, des rouleaux de tissus et l'une 35 000 Fcfp (293 euros), l'autre 10 000 Fcfp (83 euros). Ce sont des dons de participation aux frais (*buet*).
- Samedi soir : deux lignages du village et un lignage d'un autre village apportent des

¹ Entretien avec un homme de 40 ans environ, anonyme, Lifou, 2006.

paniers de provisions, pour le repas du lendemain midi, où les anciens du village vont venir manger après l'annonce au temple (*amaman*).

- Samedi soir : trois sœurs de la mère d'André (les « mères », *thinë*) arrivent, apportent leurs dons, qu'elles nomment tantôt *buet* (dons des familles du lignage), tantôt *ixötrë* (dons venant par la suite des familles alliées du lignage). Leurs dons sont constitués principalement de légumes de leurs champs. Ce sont des dames assez âgées, qui sont très proches de Amoqatr. Elles disent venir « donner la main » (*i wanakoim*) : c'est-à-dire travailler durant toute la semaine pour le mariage.
- Dimanche matin : dès 6 heures du matin, après le petit déjeuner, tout le monde s'active pour préparer un « bougnat » (*itra*), plat traditionnel cuit dans un four enterré. Les personnes âgées et les dignitaires vont au temple pour l'annonce du mariage (*amaman*).
- Dimanche midi : quatre familles ainsi que les vieilles personnes du village viennent manger. Avant de passer à table, des échanges avec peu de biens mais de longs discours se déroulent sous l'abri cérémoniel (*melekup*). Après une prière, tout le monde passe à table. Un échange de biens et de paroles se fait aussi à table, puis une danse s'improvise au début du repas et une autre avant le dessert.
- Dimanche après-midi : tout le lignage d'André se réunit dans la maison de la mère d'André. Adèle montre le contenu des deux valises : celle avec les habits des mariés, des enfants de chœur et des témoins et celle avec le début du don destiné à la parenté de la mariée (*pua*). De longs discours sont échangés entre les membres mariés du lignage.

La période de préparation du mariage s'arrête là. Les cérémonies considérées comme éminemment sacrées peuvent commencer¹.

Que nous apprend cette étude de cas ? Les préparatifs du mariage nécessitent de s'organiser au sein de la famille et du lignage et de se cotiser. Dans l'idéal, ce sont les hommes mariés du lignage qui prennent en charge l'organisation et le gros des dépenses. Ici, ce n'est pas le cas. Chez André, nous voyons que le mariage a été financé en majeure partie par une sœur divorcée, par ses frères et sœurs non mariés et par la mère d'André. Ceux-ci ont constitué le fond de caisse des dépenses pour la nourriture, pour réaliser la base des échanges

¹ Comme nous le verrons par la suite, les étapes suivantes se déroulent de la sorte : *grosso modo*, chez André, du lundi au samedi, les familles alliées viennent apporter leur *tro*, leur participation matérielle, financière et leur aide au travail pour le mariage. Le dimanche, après la messe et la seconde annonce (*amaman*), la famille de la fille arrive et donne la fille et les enfants au clan d'André. Le lundi, les mariages civils puis religieux se déroulent, la famille de la mariée donne un petit don, le *kemëj*, les mariés reçoivent des cadeaux et un don (*hnatrehnamon*) et le réseau de parenté de la mariée un autre don (*pua*). Un bal est donné le lundi soir. Le mardi, la famille du marié vient donner le don à la mère (*wenehleng*).

(l'achat des deux valises et de leur contenu), pour payer les baraquements et les éléments de décoration (nattes, tôle, table, couverts...). S'ils n'ont théoriquement pas le droit de diriger l'organisation du mariage, en pratique, ce sont eux qui l'ont fait. Cela à cause de la composition particulière de la famille d'André : son père est décédé et son frère aîné refuse de se marier.

Il faut aussi reconnaître que les cousins germains d'André ne se sont pas réellement mobilisés. S'ils ont joué leur rôle de représentation et de conseil (l'un était désigné comme le chef du travail, l'autre a veillé sur la pochette avec l'argent, un troisième a tenu le cahier de comptes, et ils ont effectué les dons et les discours avec chaque nouveau venu), ils ont peu cotisé et se sont peu impliqués dans les préparatifs. Si l'on ne regarde que les comptes officiels et les échanges sous l'abri cérémoniel (*iadradrahe*), nous pourrions croire que ce sont les cousins du lignage paternel qui ont organisé et financé le mariage, mais ce n'est pas ici le cas.

La famille d'origine de la mère d'André est de très haut rang et le rang élevé des alliés qui viennent à ce mariage le montre. Si l'un de ses fils « reprend son nom » (le nom de la mère d'André), il sera de très haut rang. Les trois autres familles du lignage sont les aînées de celle d'André. Elles font en sorte que ce ne soit pas un « grand mariage », financièrement parlant, afin que le prestige de la mère d'André ne nuise pas à leur aïnesse. Si la mère est de haut rang, le mariage de son fils montre néanmoins que sa famille est désargentée et que le lignage n'est pas uni.

Si le lignage du futur marié est censé être sollicité en premier, nous voyons que d'une manière générale, ce sont les membres du village ou de la parenté avec lesquels la famille du garçon a déjà une relation habituelle de solidarité qui vont venir aider aux préparatifs. Les femmes peuvent aussi grandement financer la préparation des mariages, qu'elles soient en position de mère ou de sœurs non mariées. Ici, la sœur d'André a eu l'autorisation de lancer ce mariage, sans froisser personne, sans « passer devant » personne. Elle savait qu'elle allait se ruiner pour cette affaire. Mais malgré le fait qu'elle a creusé un trou dans son compte en banque, Adèle, grâce à sa démarche, a gagné en prestige dans sa famille. Les femmes acquièrent habituellement du prestige en faisant un bon mariage, en donnant des enfants au clan de leur mari et en travaillant suffisamment pour ce clan et les liens entre les deux clans. Or, Adèle n'avait pu remplir ce devoir, à cause de son divorce. Elle a réaffirmé sa position dans sa famille, sa fidélité à son clan, en mettant ses revenus de "femme libre" au service de ce mariage.

« Je ne veux plus me marier... »

Lors de la période de préparation, il arrive que les futurs époux se rétractent. Plusieurs cas m'ont été rapportés.

Dans le premier, une jeune femme s'est rétractée, car elle avait déjà un ami, mais n'avait osé contrarier sa famille. Celle-ci a du rendre l'argent à la famille du garçon.

Dans le second cas, une jeune femme a eu le bras cassé par son fiancé un mois avant le mariage. La jeune femme a demandé que son mariage soit annulé. Cependant, le don n'a pas été rendu. Le couple avait déjà un enfant et le mariage n'a pas été totalement annulé. Les familles espéraient que la situation allait s'arranger. Trois ans plus tard, le couple avait un autre enfant, mais la fiancée hésitait encore à se marier, car son conjoint était toujours violent.

En 2006, j'ai aussi entendu parler de deux mariages où les futures mariées sont arrivées blessées à la cérémonie, mais où cela n'a pas empêché le processus de mariage. Dans l'un de ces cas, la jeune femme s'était enfuie, mais ses oncles utérins étaient allés la chercher et l'avaient forcée à se marier.

Dernier cas relaté, un jeune homme devait se marier avec une jeune femme choisie par sa famille mais a disparu trois semaines avant son mariage. Il s'était enfui et est revenu quelques mois plus tard. Selon les dires de sa famille, il avait deux amantes et se plaisait dans cette vie d'homme non-marié, sans responsabilité. Sa famille a renoncé à le marier et a marié ses cadets.

Nous voyons que si l'un des conjoints souhaite se rétracter entre la cérémonie de « réservation » et celle de mariage, une âpre négociation s'engage avec sa famille. Avoir un autre conjoint peut faire hésiter les familles, car ils redoutent qu'une fois marié, l'époux concerné ne « commette l'adultère ». Les violences conjugales sont, elles, considérées comme un problème bien moins grave, car une fois marié, le mari aura tout à fait le droit de frapper son épouse. Du point de vue des familles, il n'y a pas là de quoi annuler un mariage. Dans tous les cas, il n'est jamais simple de briser une « réservation » : le jeune concerné humilie sa famille. Celui ou celle qui veut briser sa promesse peut faire pression sur sa famille en faisant des tentatives de suicide. C'est un ultime recours pour refuser un mariage.

Des problèmes de terre...

Dans le processus de préparation, il est d'ores et déjà question de la solidarité lignagère

et clanique. Or, les lignages se segmentent fréquemment et la répartition des terrains peut faire l'objet de luttes intestines, malgré les discours affirmant l'unité des lignages (*lapa ka ca hae*) et du clan (*lapa*). Les conflits concernant les terres peuvent être à l'origine de vives tensions. Dans des contextes d'accusation de sorcellerie, des conflits ouverts et violents éclatent. Cela arrive principalement lorsque, dans l'histoire des familles, des changements d'identité se produisent, par exemple quand un garçon reprend un nom d'un clan éteint (et les droits sur les terres qui vont avec). Les mariages, comme nous commençons à l'apercevoir, sollicitent un à un tous les réseaux de relations de la famille du marié. Ils fournissent donc de multiples occasions de conflits.

Un informateur présente l'un de ces mariages conflictuels :

« Tu vois mon cousin, là-bas, il va se marier. Mais depuis qu'il sait qu'il va se marier, il lui arrive des problèmes, des problèmes ! C'est les boucans [les sorts, nda], moi je crois, sa copine elle a la gale, elle a beau mettre les produits, ça part pas. Et puis elle a fait une fausse couche. Enfin, les problèmes chez eux c'est damé ! [les problèmes sont nombreux, nda]. C'est les boucans, il y a trop de sorciers ici ! Mais lui, tu vois comme il est fils unique, il est le seul héritier de sa maman. Sa maman, elle a beaucoup de terres, elle va donner encore son nom [le nom de son clan d'origine, nda] à son fils, comme ça les terres elles vont à son fils. Je dis pas... Les autres du clan [les membres du lignage où a été mariée la mère du futur époux, nda], ils sont jaloux. Parce que je crois moi que quand le vieux il a marié la mère, il pensait que son clan après il va avoir la terre. Les autres familles de son clan, ils veulent pas que X il se marie, parce qu'ils veulent pas que X il récupère la terre. C'est ma pensée quoi. Tu vois hier, c'est pour ça que la vieille, ma tantine, elle est venue, c'est pour que je l'emmène chez Z, pour avoir des médicaments pour protéger le mariage. »¹

Dans ce témoignage, nous voyons que les malheurs qui arrivent à une famille lors de la préparation d'un mariage sont imputés à de la sorcellerie. Dans la plupart des cas d'accusation de sorcellerie dont on m'a parlé, l'accusation était d'abord floue, puis des individus précis étaient désignés comme les sorciers. Ce sont très souvent des membres alliés ou de lignages du clan qui sont accusés, ou alors un ennemi déclaré lors d'un conflit ouvert entre clans². Dans le récit ci-dessus, ce sont des membres des autres lignages qui sont accusés de tout faire pour

¹ Discussion notée sur mon carnet de terrain, Lifou, 2006.

² M. Napels et J. Guiart ont souligné le fait que les accusations de sorcellerie déclarées aux autorités administratives concernent généralement des conflits claniques, ou des stratégies pour récupérer des titres, pour supplanter une lignée. Guiart 1967, pp. 135-144 ; Naepels 2010, pp. 180-189.

que le mariage soit annulé, par peur qu'une partie des terres actuelles du clan ne leur échappe. Mon interlocuteur m'a raconté par la suite le mariage : pendant les préparatifs, les accusations de sorcellerie se sont amplifiées et ont débouché sur des menaces avec armes à feu. Une partie du lignage a dès lors refusé de participer au mariage. Le mariage a tout de même eu lieu.

L'autre histoire dont j'ai eu vent concerne un clan qui revendique des terrains appartenant à un lignage éteint. La revendication a engendré un conflit foncier assez fort dans l'île. Lorsque ce clan a voulu marier un fils, au dernier moment, le propriétaire du terrain où se trouvait la salle commune a refusé d'accueillir ce mariage. Celui-ci a été annulé et reporté, le clan a du chercher un nouveau lieu où marier ce fils.

Le mariage étant une intronisation, il signifie qu'un nouvel homme du lignage prend la relève. Surtout lors du mariage des fils aînés, des questions de terre ou de titres peuvent soulever des convoitises ou raviver des histoires de segmentation, d'accusation de sorcellerie et de luttes intestines de pouvoir. Il peut être le lieu de conflits ouverts, signifiés par des violences physiques ou par l'absence de membres de la parenté lors des échanges cérémoniels, mais le plus souvent, ce qui émerge, à cette occasion, ce sont des conflits latents. Dans ce dernier cas, les malheurs sont immanquablement attribués à des actes de sorcellerie.

Ces différentes études de cas montrent que loin d'être un moment neutre et simple, la préparation du mariage, au vu de l'ampleur des biens à accumuler et des travaux à réaliser, est un révélateur d'une part du type de solidarité choisi par les familles, et d'autre part de l'état des relations au sein du lignage voire du clan. Elles montrent aussi qu'au delà des descriptions sur qui doit tenir quel rôle, en fonction de la configuration des familles, des membres illégitimes (des femmes et des non-mariés) peuvent être les premiers financeurs et organisateurs des mariages. Même si cela n'est jamais officiel, ils contribuent de manière non négligeable à la préparation de la plupart des mariages, grâce au travail effectué et aux cotisations apportées.

Rompre une « réservation » est toujours très difficile, car le ou la fautive fait honte à sa famille, voire s'élève contre son autorité. La peur que le mariage soit un échec, par exemple à cause du risque d'adultère, est une raison d'annulation. Les violences conjugales, elles, ne le sont pas, même si la future mariée est grièvement blessée¹.

¹ En 2006, une jeune femme a été mariée alors que son futur époux venait de lui casser deux côtes.

2/ ÊTRE UNIS AU SEIN DE LA FAMILLE, DU LIGNAGE ET DE LA PAROISSE

2.1/ La « solidarité »

Durant les préparatifs du mariage d'un jeune homme, les relations entretenues par sa famille, avec son lignage et son village sont réactivées : la solidarité au sein de la famille du futur époux, de son lignage et de sa paroisse, aussi bien en apport financier qu'en travail, est sollicitée.

Les paroissiens, qui sont aussi la plupart du temps l'ensemble des villageois, se doivent de participer à cette préparation car le mariage n'est pas seulement une affaire « coutumière » : c'est aussi une affaire religieuse. Leur aide est donc la bienvenue.

Les relations de solidarité existant au sein de la famille, du lignage et de la paroisse devraient en principe donc se trouver renforcées ; c'est en tout cas ce que les discours qui accompagnent ces préparatifs affirment. Cependant, comme nous l'avons vu, elles peuvent aussi bien être réactivées et entretenues si le travail collectif se déroule bien, qu'être dégradées si la famille décide de ne pas faire appel à cette solidarité, ou si l'entraide fait défaut.

2.2/ Des tâches réparties selon le sexe, l'âge et le lien de parenté au marié

La répartition du travail de préparation

Voici comment les différents types de tâches (*jol*) de la préparation, hors des moments où s'effectuent les échanges, sont généralement répartis :

Tâche à réaliser	Personnes et groupes devant les réaliser
Réunir les fonds	Toute la famille, le lignage ou le clan est sollicité, cela dépend des configurations familiales. Les mariés et les non mariés qui ont un salaire peuvent participer à constituer la cagnotte de départ.
Faire la « valise », le <i>pua</i> ¹	Le futur marié constitue en général une

¹ Le *pua* est un mot d'origine polynésienne, qui désigne la malle, la valise. Comme nous le verrons dans la partie

	« valise » : il y met en moyenne 100 000 Fcfp (838 euros) et de grands rouleaux de tissus ¹ .
Faire des champs	Tout couple marié peut cultiver des ignames et autres légumes en prévision du mariage. Les non-mariés peuvent aider aux travaux des champs.
Élever du bétail et des cochons	Des hommes et des femmes mariés du clan ou des membres proches du clan peuvent élever du bétail et des cochons.
Faire un stock de tissus, robes, jupons	Les « mamans » de la famille du garçon préparent des tissus, des robes et des jupons : elles font une « valise ».
Construire les baraquements pour le mariage	Les hommes non mariés du clan et/ou du village (de plus de quinze ans en général) construisent les abris, cérémoniel, de cuisine et la salle à manger. Supervisés par des hommes mariés du clan, ils abattent les arbres pour les baraquements et ceux qui gênent sur le terrain, et montent les abris. Des hommes mariés trouvent les outils et achètent les tôles pour les toits. Ils installent l'électricité. Les femmes mariées et non mariées tressent les cloisons des baraquements en feuilles de cocotier (<i>beno</i>), décorent les baraques avec des guirlandes qu'elles tressent, des tissus, des sacs tressés, des bonbons, des plantes. Elles tressent des nattes en pandanus et achètent des nattes en plastique pour couvrir le sol.
Débroussailler la cour	Les femmes mariées au clan et les filles non mariées se chargent de débroussailler les espaces où vont être installés les baraquements ainsi que de faire le jardinage sur tout le terrain.
Réunir la vaisselle	Les femmes mariées au clan se chargent d'acheter, de trouver ou d'emprunter la vaisselle nécessaire (en moyenne 300 couverts), les casseroles et les nappes. Les tables, les bancs et les foyers destinés à la cuisson sont construits ou trouvés par les hommes mariés ou non du clan ² .

partie quatre, l'évangéliste Fao, d'origine rarotongienne, s'est marié avec une femme de Lifou. Il a offert à cette occasion une malle emplies d'habits à ses beaux-parents. Depuis, ce don a été adopté. Mais il y a aujourd'hui différentes « valises » : le garçon en prépare une pour faire une base de dons, les femmes de sa famille en font une autre pour la donner aux femmes de la famille de la mariée, les femmes de la famille de la mariée en emplissent une elles aussi qu'elles donnent à la mère du marié et enfin il y a ce qu'on appelle le don du *pua*, qui est un don important de la famille du garçon envers le réseau de parenté de la mariée, comme nous le verrons au chapitre XIV.

¹ Le futur époux est sommé d'amasser un pécule, pour aider à son mariage : il va chercher du travail s'il n'en a pas déjà un.

² Les Lifous utilisent ce qu'ils appellent des « rails », c'est-à-dire des poutres métalliques, qu'ils surélèvent. Le

La « sono »	Les non-marié-e-s se chargent en général de trouver un appareil de musique, un micro et un amplificateur si besoin.
Le bois	Les hommes non mariés et mariés du clan vont couper au moins cinq stères de bois pour la cuisson des plats. Souvent, les hommes de la paroisse sont invités à participer à ce travail éreintant en soutien au mariage. Les femmes de la paroisse vont aider aux laborieux travaux de débroussaillage et de tressage.

Ici, la répartition des tâches se fait en premier lieu selon le sexe : aux hommes les travaux outillés (couper le bois, construire les baraquements, les bancs, les tables, ect.), aux femmes ceux qui ne nécessitent que peu ou pas d'outils (tressage, décoration, mise en place de la vaisselle, débroussaillage, cuisine quotidienne, etc.).



Des stocks de bois ont été coupés par les hommes et les garçons et ils érigent les baraques pour la cuisine.

Les femmes mariées cuisinent¹.

Au sein des groupes sexués, les tâches sont ensuite réparties selon l'âge : les non mariés travaillent sous le commandement des mariés. Pour amasser l'argent, la nourriture et les biens manufacturés, tous sont mis à contribution. Normalement, les hommes mariés supervisent les questions monétaires, les femmes mariées s'occupent des tissus et les robes (stocks qu'elles gèrent au quotidien) et le futur marié constitue un apport, base du don fait à la parenté de la future mariée.

feu brûle en dessous et les marmites sont posées sur les rails.

¹ Photographie Hélène Nicolas.

La répartition des tâches lors des échanges cérémoniels

Dans la plupart des mariages auxquels j'ai assisté, un organigramme de la répartition des tâches (lors des échanges cérémoniels) était affiché.



Cue Luepak explique à des touristes la répartition des tâches¹.

Pour chaque tâche, un ou plusieurs référents étaient désignés, dont la fonction était de superviser leur domaine de travail. Le choix se portait généralement sur le plus âgé de l'équipe de travail. Cet organigramme comprend généralement les tâches ci-dessous, à quelques variantes près :

Tâches à réaliser (les intitulés en drehu sont ceux utilisés localement)	Personnes et groupes devant les réaliser
Le chef de travail (<i>tixe ne huliwa</i>) : il supervise le tout.	Le père, le frère aîné du marié ou les représentants des lignages du clan pour les fils aînés de chefs de clan.
L'abri cérémoniel (<i>iadradrahe</i>) : assurer la présence sous l'abri cérémoniel pour	Les référents, qui se chargent de faire les discours et les dons, sont quelques hommes

¹ Photographie Hélène Nicolas.

accueillir les arrivants, faire la plupart des discours sous l'abri cérémoniel et gérer les dons et contre-dons.	mariés d'âge mûr du lignage ou du clan du futur marié. Tous les anciens (<i>qatr</i>) et les anciennes (<i>qatreföe</i>) restent sous l'abri, même si les femmes ne font pas de discours, contrairement aux « vieux ».
Le(s) gardien(s) des stocks : rester garder les stocks de nourriture et de biens qui arrivent le long au fil de la cérémonie du mariage, afin de ne prévenir les vols, mais aussi pour gérer les stocks et mettre de côté les ignames les plus précieuses pour les échanges et pour les plats destinés aux personnes à honorer.	C'est un homme du clan et/ou une femme mariée au clan, d'âge mûr, qui s'en charge.
Cuisiner la viande (<i>kuci mitr</i>)	Deux jeunes hommes mariés du lignage sont les référents, mais tous les jeunes hommes mariés et parfois non mariés font cette tâche.
Cuisiner les légumes (<i>kuci xen</i>)	Deux femmes mariées au clan sont les référentes, mais toutes les femmes mariées au clan (<i>föe hmae</i>), sont aux cuisines.
Cuire le riz (<i>leis</i>)	Deux femmes mariées au clan sont référentes, mais toutes peuvent le faire. Les référentes surveillent la cuisson.
Faire les salades (<i>salatr</i>)	Les filles non mariées du clan s'en occupent. Il y aussi deux référentes.
« Gratter les cocos », faire du lait de coco (<i>xu ono</i>)	Ce sont les garçons jeunes et non mariés du clan. Il y aussi deux référents.
Faire le service et la vaisselle (<i>wasi peletr me service</i>)	Les filles et garçons non mariés de plus de dix ans le font. Une fille et un garçon non mariés mais âgés supervisent le travail.
Laver les grosses casseroles (<i>wasi marmite</i>)	Ce sont les jeunes hommes du clan, mariés ou non.
Nourrir les enfants (<i>nekönatr</i>)	Des femmes mariées au clan s'en chargent. Il y a une référente.
« Hors d'œuvre, gâteaux » : faire les entrées et les gâteaux pour les repas prestigieux.	Les sœurs classificatoires du marié tiennent ce poste, avec deux référentes.
Courses : faire les aller-retours en voiture pour faire les courses manquantes.	Un homme marié du clan et/ou une femme ayant une voiture fait le « taxi ».

Les groupes sexués, répartis en classes d'âge, apparaissent ici de manière claire. Les « vieux » et les « vieilles » sont servis et restent assis à la place d'honneur. Les « vieux » hommes continuent à faire des discours et des dons. Les hommes mariés gèrent le gros des discours et des dons. Les jeunes hommes mariés supervisent la cuisson de la viande (et tuent les animaux si besoin). Des hommes mariés surveillent les provisions et font les courses. Ces deux derniers rôles peuvent aussi être remplis par des femmes mariées. Mais les tâches principales de ces dernières sont : cuire des végétaux et nourrir les enfants. Les « sœurs » mariées préparent les plats « nobles ». Les non-mariés des deux sexes font des tâches qui ne

demandent pas de prise de responsabilité : ils font le service, la vaisselle, les filles les salades, les garçons le lait de coco.



Les filles font la vaisselle des couverts, les garçons celle des marmites¹.

Les non-mariés et les femmes mariées ne sont donc pas sous l'abri cérémoniel : ils sont aux cuisines. Plus les hommes mariés vieillissent, plus ils participent aux échanges de paroles et de biens sous l'abri cérémoniel. Les « vieilles » femmes ne sont plus aux cuisines, elles écoutent et observent les échanges réalisés par les hommes mariés.

L'image « idéale » de la répartition sexuée du travail

Lors de l'année précédant le mariage et lors des échanges cérémoniels, la répartition du travail telle qu'elle est marquée dans le tableau ci-dessus correspond au modèle « idéal » de la répartition du travail dans la société lifoue :

« On voit, quand on travaille comme ça, les ancêtres, ils ont bien pensé, chacun a son travail, ça va tout seul, on se dit, elle est belle la « coutume » à nous. »²

Cette préparation et la répartition du travail lors des échanges cérémoniels permettent aussi de rappeler à chacun quelle est sa tâche et son rôle, en fonction de l'âge, du sexe et de sa position dans la parenté.

Quels sont les principes qui régissent ces travaux et ces échanges ?

¹ Photographie Hélène Nicolas.

² Discussion notée par écrit avec une femme de pasteur, Ciolë, le 2 mai 2003.

Tout d'abord, la division du travail selon le sexe apparaît comme le premier principe. On est amené à distinguer tout ce qui est du côté des femmes et des hommes.

Du côté des femmes, d'abord. Qu'elles soient mariées ou non, il est caractéristique qu'elles font des travaux qui ne nécessitent que peu d'outils : désherber, planter des fleurs, faire les travaux des femmes dans les champs (désherber et récolter), faire à manger et le ménage, laver la vaisselle, nourrir les animaux, décorer les abris, tresser les nattes de pandanus, nourrir et surveiller les enfants, etc. Elles n'utilisent en fait comme outil que des couteaux et des machettes, avec lesquels elles débroussaillent. Les travaux effectués par les femmes lors des mariages dépendent de leur classe d'âge et de leur position de parenté. Les non-mariées font les tâches qui ne nécessitent pas de dextérité, ni d'initiative (faire la vaisselle, le service, laver les salades, faire chauffer de l'eau, etc.), sous les ordres des femmes mariées. Les femmes mariées au clan, qui ne sont pas encore des « vieilles », font des travaux qui nécessitent une certaine habilité, voire des responsabilités, comme la cuisson des légumes, du riz et des féculents. Les femmes originaires du clan mais mariées ailleurs (les « sœurs »), font elles aussi la cuisine, mais préparent seulement les plats les plus prestigieux et qui ne nécessitent pas de « cuire auprès des marmites » : les entrées, appelées « hors d'œuvre », et les desserts, les gâteaux. Enfin, les « vieilles » sont assises sous l'abri cérémoniel et l'on dit qu'elles « embellissent » le mariage, que leur présence donne de la valeur aux cérémonies. Elles aident parfois les femmes mariées au clan, notamment dans les travaux de tressage. Elles peuvent aussi donner des consignes aux femmes et aux hommes quant à leurs tâches respectives. On retrouve donc ici la division des femmes selon les âges du cycle de vie.



Des « vieilles » femmes, assises dans l'abri cérémoniel, chantent une chanson religieuse, *taperas*,

en attendant qu'un don arrive¹.

Nous avons vu que les femmes, mariées au clan ou originaires de celui du futur époux et non mariées, participent à financer les mariages et à constituer les dons. Elles le font de manière dite « traditionnelle », c'est-à-dire en cultivant des champs, en élevant des cochons, en mettant des tissus et des robes de côté en tant que gestionnaires des stocks du foyer, en faisant des cagnottes par des ventes, des lotos, etc. Aujourd'hui, elles donnent aussi une partie conséquente de leur salaire, voire prennent carrément en charge les finances du mariage d'un fils ou d'un frère, comme c'est le cas dans la première étude de cas analysée dans ce chapitre (nous verrons l'impact que cela a du point de vue de l'évolution des rapports sociaux de sexe dans la partie quatre). Cependant, elles ne peuvent donner elles-mêmes des biens et de l'argent et prendre la parole, que lorsque les échanges concernent leur lignage, dans leur famille d'origine ou entre femmes. Mais, même dans ce cas, si le mari d'une femme est là, il sera toujours prioritaire pour effectuer l'échange. Les paroles qu'elles prononcent sont des paroles de remerciement pour celles et ceux qui viennent aider et des consignes sur l'organisation logistique. Elles ne donnent que peu de conseils au marié et ne sont pas celles qui tranchent pour prendre des décisions. Seules les femmes âgées peuvent rappeler avec vigueur ce qu'elles considèrent être l'organisation « traditionnelle » du travail.

Les hommes quant à eux, effectuent les travaux nécessitant la plupart du temps des outils perfectionnés ou tranchants : labourer les champs, dresser les barrières, abattre les arbres, construire les baraquements, les enclos et les barrières pour les animaux d'élevage, pêcher, tuer les bêtes, etc. Les hommes non mariés sont désignés pour faire les travaux de force : transporter le bois, laver les immenses marmites, labourer les champs avec des pieux, couper les petits arbres à la hache, pêcher en apnée, alimenter les feux, etc. Les hommes mariés depuis peu et les hommes non mariés les plus âgés doivent tuer les animaux et cuire la viande, qui est fréquemment frite. Eux aussi « cuisent auprès des marmites » : cette tâche leur est confiée car elle est très pénible, mais aussi parce que les femmes ne coupent pas la viande ni ne tuent les animaux. Les jeunes hommes, qui n'ont pas encore leur première barbe, pressent la pulpe de la noix de coco : leur pureté (du fait de leur supposée virginité) ne vient pas polluer ce « jus de coco ».

Les hommes mariés, constituent eux aussi, avec le futur époux, une part des dons, en argent, en produits d'élevage, piscicoles et agricoles, en achetant des tissus, des robes et des denrées alimentaires. Les hommes non mariés peuvent eux aussi aider à constituer le pécule

¹ Photographie Hélène Nicolas

de départ, s'ils ont un travail salarié. Les hommes mariés d'âge mur mais qui ne sont pas encore des « vieux » vont effectuer le gros des échanges : quelques uns sont désignés pour donner et recevoir les biens et faire les discours. L'un d'eux doit tenir le cahier de comptes, un autre garder avec lui la pochette dans laquelle est amassé l'argent des dons. Le chef de travail, qui a le pouvoir de décision final, tient les comptes généraux du mariage, frais et dons compris. Les « vieux », assis sous l'abri cérémoniel, « remercient » les dons, font des discours lors des échanges. Ils sont eux aussi la fierté des échanges, leur présence est aussi dite magnifique (*mingöming*).

Les hommes mariés peuvent donc effectuer des échanges quel qu'en soit le contexte de déroulement et quelles que soient les personnes en présence : dans le lignage, dans le clan, dans les familles alliées et dans les travaux de mariage. C'est toujours un homme marié qui est le chef du travail, et qui a donc le pouvoir de trancher dans les décisions quant à l'organisation du travail. Lors des échanges cérémoniels (c'est-à-dire ceux qui ne concernent pas l'organisation interne du travail ni ceux qui servent juste à remercier l'aide prodiguée dans les travaux de préparation), ils tiennent presque toujours des propos normatifs sur les relations entre les affins et les alliés en présence et donnent des conseils au futur marié.

L'organisation du travail lifou durant la préparation est très proche de ce que décrit P. Tabet dans son article « Des mains, des outils, des armes »¹ : les femmes sont exclues des tâches nécessitant des outils qui peuvent servir d'armes (à l'exception des machettes), tels les fusils. Elles ne tuent pas les animaux et ne cuisent pas la viande (dans les repas cérémoniels).

Une telle répartition des tâches permet aux hommes d'exercer un contrôle sur la production. Par exemple, les femmes sont dépendantes des hommes pour faire les champs : ce sont les hommes qui abattent et brûlent les troncs, labourent la terre et construisent les barrières contre les « cochons sauvages ». Les hommes peuvent, s'ils le désirent ou en ont besoin, faire les travaux des femmes, tels la cuisine, le désherbage et la récolte, mais l'inverse n'est pas vrai. Selon P. Tabet,

« L'emploi [par les hommes des] outils assure souvent le contrôle de tout le processus productif et confine les femmes dans un rôle subordonné, même lorsqu'elles accomplissent la plus grande partie des opérations agricoles. »²

Les tâches des femmes sont aussi caractérisées par le fait qu'elles sont longues et répétitives, quand celles des hommes sont davantage ponctuelles, leur laissant du temps pour les loisirs et

¹ Tabet 1979.

² Tabet 1979, p. 38.

les discussions sur l'avenir de l'île et du clan. Si les travaux des femmes demandent de la résistance et de l'endurance, ceux des hommes les familiarisent avec l'usage des armes et celui d'une dépense physique brutale (abattre des arbres, tuer des animaux, etc...). Ce qui leur permet d'être plus à même que les femmes de faire usage de violences physiques contre autrui. La répartition des rôles dans les échanges, implique que ce sont des hommes mariés qui gardent le pouvoir de décision finale sur la destination des biens amassés et sur l'organisation du travail. Cette répartition du travail cérémoniel fait aussi que, même si parfois, ce sont des femmes qui financent la majorité des préparatifs et des échanges, ce sont quasi uniquement les hommes mariés qui tiennent les discours normatifs sur les rôles de chacun et sur les relations de parenté et qui conseillent le futur époux. Seules des « vieilles » peuvent de temps à autre tenir des propos normatifs.

Conclusion

La période de préparation au mariage sollicite la solidarité de la famille du futur marié, de son lignage et de sa paroisse. Elle comprend quatre tâches principales. Prévenir les affins et les alliés du futur époux, afin qu'ils puissent amasser de leur côté des dons et venir aider dans les travaux de la préparation. Économiser pour les innombrables frais du mariage. Aménager la maisonnée. Réaliser les cérémonies préliminaires : l'invitation des alliés prestigieux du clan et du village au *hnepetri*, les annonces du mariage à l'église ou au temple, les dons de nourriture et d'argent des familles du lignage lors du *buét* ou *wanalaping*.

Cette période de travail est censée renforcer les relations entre les membres du lignage et de la famille, et entre les paroissiens. Mais en fonction des choix de la famille ou de sa situation, la solidarité au sein du lignage n'est pas toujours au rendez-vous : des problèmes de terres, de titres ou de vieilles rancunes entraînent généralement des tensions, qui à leur tour génèrent des accusations de sorcellerie, de la défection, voire des actes de violence physique.

Enfin, cette étape cruciale des préparatifs montre comment se fait la répartition sexuée des tâches et quelle en est, pour la société lifoue, le schéma « idéal ».

Les tâches masculines requièrent l'usage des outils, contrairement à celles des femmes. Cette prérogative leur donne le contrôle de la production « traditionnelle » (de l'agriculture vivrière) sur l'île.

Dans cet « idéal », les hommes mariés prennent toutes les décisions importantes, car ils monopolisent la parole et échangent des biens face à des gens qui ne sont pas de leur lignage.

Les tâches des hommes sont celles qui sont les plus valorisées : quand les jeunes hommes font la cuisine, c'est pour faire cuire la viande, plat considéré plus noble que les légumes ou le riz. Le travail des femmes mariées est fort peu mis en valeur ; excepté celui des sœurs.

Par ailleurs, dans cette division « idéale » du travail, on retrouve la classification par classe d'âge. Nous pouvons remarquer que les tâches des filles, des femmes mariées et des « vieilles », sont strictement séparées. Ce qui est moins le cas pour les hommes. Étant donné

les tâches qu'ils font, à partir du moment où ils sont mariés, il y a entre eux une certaine homogénéité : « vieux » et hommes mariés contrôlent ensemble les échanges et la production.

Cependant, dans l'étude de cas du mariage d'André, nous avons vu que tout ne s'est pas déroulé selon la norme. Dans ce mariage, c'est sa mère et une de ses sœurs qui se sont occupées du mariage. Ici, ce ne sont pas la maîtrise des outils qui ont joué un rôle fondamental, mais celle de l'argent ; et c'est la mère et la sœur d'André qui se sont chargées de réunir les cotisations. Mais ces femmes n'en ont pas pris pour autant la place d'hommes mariés : ce sont les cousins mariés d'André qui ont effectué, en public, les échanges et qui étaient, officiellement, les « chefs du travail ».

Cette étude de cas montre que la société lifou est en train de se transformer. Les femmes peuvent avoir un salaire, lequel n'est pas contrôlé directement par leur mari. Comme nous le verrons au fil de cette thèse, les rapports sociaux de sexe sont en train de changer, même si les préparatifs du mariage d'André ne représentent pas une situation fréquente. Et si dans ce cas, se sont les femmes et des non-mariés qui se sont procuré l'argent des préparatifs, ce ne sont toujours pas eux qui l'ont, en public, échangé.

En définitive, la répartition des rôles au sein des échanges cérémoniels permet aux hommes mariés de contrôler les fruits de la production, la création des relations matrimoniales, les normes de comportement qui régissent ces dernières et l'organisation du travail.

Chaque année, les gens de Lifou effectuent ces tâches durant trois mois pendant lesquels les discours répètent inlassablement les rôles de chacun. Ainsi, tout au long de ces travaux cérémoniels, partagés par tous, hommes et femmes, grands et petits, jeunes et âgés, les discours et les tâches ancrent en chacun la place qui lui revient et le rôle qu'il y occupe.

CHAPITRE XIII
LES DONS DES FAMILLES ALLIÉES (*TRO*)
ET LE RITE DE SÉPARATION (*IAHNI*)

Introduction

Une semaine environ avant le mariage civil et religieux, sur le terrain de la famille du futur époux, les dons appelés *tro* commencent à arriver. Les *tro* sont les dons des familles alliées. La somme totale des biens et de l'argent récoltés (les richesses) est destinée à être redistribuée publiquement, au réseau de parenté de la future mariée, à ses parents et au couple de mariés. Le premier don de *tro* ouvre la période considérée comme étant à proprement parler celle du mariage.

Les familles alliées arrivent petit à petit chez la future épouse : elles s'y réunissent, afin de l'accompagner à son mariage et de lui dire au revoir. Le rituel de *iahni*, d'adieu, se déroule alors.

Ce chapitre présente les dons de *tro* et le rituel de *iahni*. On y verra quels types de relations y sont en jeu avant de faire l'analyse de la répartition sexuée du travail cérémoniel qui sous-tend ces rituels.

1. LES DONS DE TRO : IDENTIFIER ET « RÉCHAUFFER » SON RÉSEAU D'ALLIÉS

1.1/ Les richesses¹ et les paroles des alliés

Voyons comment les Lifous décrivent les dons de *tro*, qui y participe et dans quel but.

Les *tro* sont les dons présentés publiquement, sous le *iadradrahe*, l'abri cérémoniel, par les familles alliées à celle du futur marié. « *Tro* » est traduit par « participation, contribution à un mariage » et le fait de faire son don de *tro* se dit « *trongen* ». *Tro* signifie aussi « aller, partir »². Pour comprendre l'origine étymologique du terme « *tro* », il faut savoir que les membres alliés au lignage n'habitent pas sur le même terrain que le marié³ ; les *tro* sont en effet les dons des familles qui se déplacent pour aider la famille du garçon à réaliser le mariage.

Le déroulement des dons de tro

Selon Wallysaun Tetuanui Wahetra, institutrice de Lifou, un don de *tro* se déroule de la façon suivante :

« Environ 4 jours avant le mariage commencent les « tro », autrement dit « tro ngei », c'est-à-dire les dons. « Tro ngei », se traduit par « marcher ensemble »: cela signifie que la venue par exemple de l'oncle utérin, avec ses dons, est considérée comme la venue de tous les gens derrière lui qui ont fait ces dons. Chaque gros don appelé « tro » est accompagné d'un don en retour appelé le « jie i waca », c'est-à-dire littéralement la « caresse des pieds », ce qui signifie qu'on remercie les gens de s'être déplacés jusqu'ici pour faire des dons. Les nouveaux arrivants passent d'abord par le iadradrahe [abri cérémoniel, nda]. Les dons se font sous le iadradrahe, un abri où vont s'échanger les paroles considérées comme sacrées. Le futur marié y reste durant tous les échanges, ainsi que les vieilles personnes, les gens de haut rang, les hommes qui vont remercier les dons. Le jeune marié y voit défiler toute sa famille, les alliés de son clan, et les discours

¹ J'entends par richesses les biens manufacturés, les légumes, la nourriture et l'argent échangés.

² Dictionnaire Drehu-Français, Sam 1995, p.169.

³ Toutes les familles et les lignages apparentés d'une façon ou d'une autre à un lignage sont considérés comme des alliés.

rappellent les liens de parenté, notamment les histoires ancestrales d'alliance. Durant ces 4 jours, le hnalapa [lignage, nda] du garçon fait à manger en permanence, accueille le clan et les alliés de la famille du garçon, qui vont rester pendant tout le mariage.»¹

Chaque famille, lignage ou clan allié à la famille du garçon doit venir présenter un don. Lorsque les membres du groupe faisant leur *tro* arrivent, ils déposent les dons composés d'ignames, de tissus, de riz, de sucre, de boîtes de conserve, de poissons et de viande devant l'abri sacré (*iadradrahe*). Ils attendent à côté de l'abri cérémoniel que ce soit leur tour de présenter leur « geste ».

Ensuite, tous les arrivants, hommes, femmes et enfants, s'assoient dans l'abri cérémoniel (*iadradrahe*). Les dons se déroulent de la sorte : le groupe venu apporter son don de *tro* donne son « geste » d'arrivée (*qëmek*) en faisant un discours. Ce « geste » est remercié par un discours. Le groupe accueillant rend un don équivalent pour le « geste » d'arrivée (*qëmek*). Puis, le représentant du groupe apportant son don de *tro* le présente. Il fait un discours sur ses liens avec la famille du futur époux, sur le sens du mariage, sur les futurs devoirs du marié et donne l'argent. Il peut annoncer la somme d'argent qu'il apporte ou ne pas le faire². La famille du futur époux remercie en faisant un discours. Puis, elle effectue un don en retour, appelé le *jie i waca* (la caresse des pieds), *san i waca* ou *sane*, composé de tissus et d'argent, en plus grande quantité que le « geste d'arrivée » (*qëmek*), afin de remercier ce groupe de sa venue³. Le groupe venu remercie et rend à son tour un *jie i waca*.

En tout, on peut compter au minimum huit discours par don de *tro*, sachant que lors de chaque étape des dons, plusieurs hommes peuvent prendre la parole, ce qui multiplie encore le nombre de discours. Chaque don de *tro* dure entre une demi-heure et une heure et demie. Une fois le don de *tro* effectué, les arrivants sont invités à passer à table. Par la suite, demeurant avec la famille du marié ou à proximité, ils participent aux travaux du mariage.

Tous les dons de *tro* doivent être arrivés avant que le réseau de parenté de la fille (le *lapa i fõe*) n'arrive.

Qui doit faire un don de tro ?

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

² Jusque dans les années 1990, il était possible de crier le montant apporté, afin que non seulement les dignitaires, mais aussi tous ceux qui travaillaient aux cuisines entendent le montant des dons de *tro*. Cette pratique a été interdite par les grands chefs, car elle suscitait une compétition au sein même des réseaux de parenté, des lignages se ruinant alors pour ne pas avoir honte de donner moins qu'un autre lignage.

³ Le don de retour m'a été désigné sous ces différents noms. Seuls *ji* (caresse) et *waca* (pieds) sont traduits dans le dictionnaire de Léonard Drilë Sam. Drilë Sam 1995.

En principe, tous les lignages ayant un lien de parenté avec le garçon doivent faire leur don de *tro*. C'est un couple qui « porte » le don de *tro*. Ces différents alliés se divisent en plusieurs catégories, en fonction du type de lien qu'ils ont avec le marié et font chacun un don portant un nom spécifique :

- les sœurs classificatoires de la mère du futur marié : c'est le don de *tro* des « mamans », *tro i thinëmunë* ;
- les sœurs classificatoires du père du futur marié : c'est le don de *tro* des « tantines », *tro i trësimunë* ;
- les autres lignages du clan du futur marié : c'est le don de *tro* de la « famille », *tro i lapa* ;
- les clans alliés par des origines communes ou des alliances ancestrales, de type matrimoniales ou non : ce don de *tro* peut aussi être appelé *tro i lapa* (le don de *tro* du clan), ou *tro i sine* (le don de *tro* de la parenté) ;
- le pasteur ou le prêtre du village : c'est le don de *tro i hnamiatr*, *tro i penë* ;
- les sœurs classificatoires mariées du futur époux : le don de *tro i ifaxa* ;
- l'oncle maternel du futur marié : le don de *tro i mathin*.

Les noms des dons de *tro* que j'ai notés ci-dessus sont ceux majoritairement utilisés. J'ai noté les différentes catégories de personnes apportant leur don de *tro* en suivant leur ordre chronologique d'arrivée. Lorsque l'on dit que le *tro* de telle « sœur » arrive, cela ne veut pas dire que la « sœur » arrive seule pour apporter un don et faire un discours. Cela signifie en fait que le futur marié est lié à telle famille parce que sa sœur classificatoire (*tremun, xa*) a été mariée dans cette famille. C'est donc la famille, le lignage, voire le clan où a été mariée la « sœur » qui se cotise et qui vient apporter le don de *tro*. Il faut cependant garder en mémoire que ce n'est pas la sœur qui prend la parole pour « dire » le don mais son mari.

Les lignages donateurs peuvent donc être alliés par un mariage : les « sœurs » de la mère du futur époux, les « sœurs » de son père, ses propres « sœurs » ont été mariées dans des lignages, qui sont censés venir au mariage en apportant leurs dons de *tro*. L'oncle utérin du marié est lui aussi allié par un mariage : celui de sa sœur, mère du futur époux. Les liens dits claniques peuvent être des liens avec les autres lignages du clan, avec des lignages ayant une origine commune mais ayant changé de nom et de clan, avec des clans ou des lignages qui ont accueilli la famille du marié sur leurs terres ou que cette dernière a accueillis sur les siennes. Les alliés peuvent être des sujets (*jin*) du clan du marié, ses ministres (*sine lapa*), ses chefs (*joxu*), des terriens (*atresi* ou *trenadro*) avec lesquels il y a un pacte, des clans qui lui sont

redevables, des alliés de par des faits de guerre, et enfin, des clans avec lesquels il y a eu une alliance matrimoniale ancienne mais dont on maintient vivace le souvenir. Les pasteurs et les prêtres du village du marié eux aussi apportent un don de *tro*, étant les « bergers », les chefs spirituels, de la « tribu » qui est aussi, rappelons-le, une paroisse.

Des différences entre les dons de tro

Aux yeux des Lifous, les dons de *tro* n'ont pas tous la même valeur :

« Les tro les plus importants, ce sont ceux du mathin, l'oncle utérin, qui arrive en général le vendredi (le mariage est le lundi). Il apporte un tro entre 100 000 Fcfp [838 euros, nda] et 500 000 Fcfp [4190 euros, nda]. Pour l'accueillir, la famille proche du futur marié fait des danses, le couvre de manous, de tissus. Puis les sœurs [du marié, nda] arrivent le week-end, font des dons d'environ 100 000 Fcfp [838 euros, nda], et la famille présente danse aussi, mais moins que pour l'oncle.

Les plus gros tro sont celui du frère de la mère, puis ceux des sœurs mariées. »¹

Globalement, l'importance accordée au lien entre les deux groupes en présence, donataire et récipiendaire est proportionnelle à la somme du don de *tro*. Les « mamans », les « tantines » et le pasteur ou le prêtre peuvent apporter peu, les membres du clan et ceux des clans alliés doivent apporter davantage, les « sœurs » apportent de belles sommes mais les dons qui surpassent tous les autres sont ceux de l'oncle utérin du futur marié :

« Tout le monde va donner sa contribution pour le tro du mathin [oncle maternel, nda]. C'est pour ça que c'est des sommes faramineuses. Parce que non seulement, tout le clan des mathin a déjà une somme préparée à la base, mais tout le monde [tous leurs alliés et les membres de leur « tribu », nda] va venir, 5 000 Fcfp, 8 000, 10 000 [42, 67 et 83 euros, nda], avec du riz... Plein de choses. (...) Si sa « tribu » sait que demain, ils vont partir, ben chez eux, ils sont en train de préparer à manger pour les gens qui vont venir les soutenir financièrement. Comme si c'était un début de mariage chez eux ! »²

Le don du clan d'origine de la mère du marié (le clan *mathin*) et les dons des lignages où sont mariées les sœurs et les cousines germaines patrilatérales du garçon sont les dons les plus conséquents en terme de montant monétaire et de biens accumulés. Ce sont aussi les échanges

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

² Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

de dons où l'émotion est la plus forte. Ils commencent fréquemment par des danses.



Des filles effectuent une danse pour le don de *tro* d'une « sœurs »¹

Il faut remarquer que ces dons-là sont principalement ceux apportés par les clans dont l'alliance se fait par les femmes, c'est à dire par :

- le clan de la mère du marié ;
- les clans des sœurs et des cousines patrilatérales du marié ;
- les clans des sœurs et cousines du père ;
- les clans des sœurs et cousines de la mère.

On voit bien ici que le rôle principal dans ces dons de *tro* est accordé à la collatéralité et à l'alliance par les femmes alors que dans les dons précédents, c'est la filiation par les hommes qui est mise à l'honneur.

Les fonctions des dons de tro

Les Lifous disent que les dons de *tro* ont trois « objectifs » principaux.

Selon le *Rapport sur le projet de réforme du mariage à Lifou*, rédigé par P. Zongo et E. Hnacema²,

« Le mariage est un espace de rencontre entre les membres d'une famille et du clan. Cette rencontre permet à chacun de se connaître, de se situer les uns par rapport aux autres. Les liens sont renoués, les relations sont tissées, et souvent

¹ Photographie Hélène Nicolas.

² Ce document de travail se veut une base de réflexion pour une concertation entre les clans, les Églises et les pouvoirs publics pour une réforme du mariage. J'en parlerai plus en détail au chapitre XX, partie IV.

c'est dans ces conditions qu'on peut prétendre vivre en harmonie. »¹

Le premier « objectif » des dons de *tro* est d'apprendre à connaître toutes les relations déjà existantes de la famille du futur marié et de les réactiver. L'étape des dons de *tro* sert à renouer des liens déjà existants, plutôt qu'à en tisser de nouveaux.

Lors d'un entretien avec le chef de clan Michel Luepack, ce dernier insiste sur la nécessité de resserrer les liens entre tous les membres de la parenté. Prenant deux bûches dans le feu et les éloignant et les rapprochant l'une de l'autre, il illustre son propos de la sorte :

*« Si on écarte les bûches, petit à petit, le feu s'éteint. Alors que si on les remet en contact, il reprend. C'est ce qu'on fait durant les mariages, on se revoit, et ça réchauffe les relations, qui, avec la distance, peuvent se refroidir. »*²

Pour vivre en harmonie, il faut donc impérativement réactiver les liens, qu'ils soient récents ou anciens. Les orateurs des dons de *tro* affirment souvent que respecter ce réseau d'alliés et prendre appui sur lui est pour chacun le fondement d'une vie heureuse.

Lors des dons de *tro*, des membres de la parenté vivant loin ou ayant avec la famille du marié une alliance ancienne rappellent le lien qui les unit. Les hommes mariés disent que c'est lors des dons de *tro*, qu'ils ont identifié les différents membres de leur parenté et la nature du lien impliqué :

*« Lors de mon mariage, il y a des membres de clans anciens qui sont venus apporter leur tro, parce que mes parents, mes grands-parents, ils ont des liens un peu partout, dans les autres districts et des liens en Grande Terre. Quand ces liens-là, quand ils viennent dans notre mariage, on essaie de fixer : « Ils viennent d'où, pourquoi ils sont là ? ». Ça nous interpelle, pour remettre à neuf ces liens-là. Il faut profiter de ces occasions, quand il y a un mariage, un deuil, pour renouer un peu, pour retisser les liens qu'on a perdus. Quand il y a un temps fort, ça joue beaucoup. Quand il y a un temps fort, il faut être présent, se réinvestir, pour que ce soit « vert », « ka hatr », tu vois. Sinon, ben, c'est là où c'est la dégradation, si toi tu ne réagis pas, c'est ta faute ! »*³

Que l'alliance soit récente ou ancienne, tous les membres de la parenté du garçon doivent venir apporter leur contribution. Venir honorer le lien par sa présence et des dons jugés suffisants témoigne que la relation est « *hatr* », verte, en référence à des jeunes pousses

¹ Hnacema et Zongo 2006, p. 2.

² Discussion non enregistrée avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

³ Entretien enregistré avec le Pasteur Jiane Michel Göinè, chef de clan, 56 ans, le 20-07-2006 à Jokin, Lifou.

d'arbres : le lien est encore vivace. Une absence dégraderait par contre le lien existant. Comme nous l'avons vu au chapitre III, partie I, selon E. Faugère :

« La circulation des dons lors des travaux coutumiers n'est pas une simple formalité. Elle permet véritablement d'entretenir les liens sociaux de parenté. Et le refus d'y participer entraîne l'exclusion pure et simple de la parenté qui peut toutefois être réintégrée en faisant les gestes de pardons nécessaires. »¹

La première fonction des dons de *tro* est donc de rappeler et de réactiver les liens existants. Comme c'est le cas à Maré, à Lifou, ne pas venir faire son don de *tro* peut briser le lien qui existe deux familles.

La seconde fonction des dons de *tro* est d'exprimer la solidarité entre les membres des familles alliés.

« Chez nous le mariage en *drehu* se traduit en d'autres termes par « *huliwa* », qui veut dire travail. De cet angle de vue là, la présence et la coutume faite par les autres familles de la tribu ou du district en direction de la famille du jeune marié, expriment entre autre cette valeur de solidarité. »²

Venir apporter sa contribution en dons, en paroles et en aide au travail du mariage montre que l'on n'est pas indifférent à ce qui se passe dans la famille concernée. L'expression « *ka huliwa mec* », « il(s) travaille(nt) jusqu'à la mort » est utilisée pour faire comprendre au jeune homme que les membres alliés se ruinent et s'épuisent afin d'honorer non seulement la relation qu'ils ont avec ses parents mais aussi la relation qu'ils vont entretenir avec lui. Cette « solidarité » fait écho au fait que le jeune homme pourra s'adresser à ces gens pour entreprendre un projet plus tard et qu'il devra en contre partie leur porter assistance s'ils viennent lui demander de l'aide.

Enfin, les dons de *tro* procèdent à l'initiation du jeune homme. Dans les discours, les orateurs affirment qu'ils font passer le jeune homme d'une classe d'âge à une autre, d'une classe de peu de valeur (les « jeunes ») à une classe essentielle dans la société (les « mariés »). Ce rite d'initiation est un rite d'investiture pour le jeune homme, qui devient un membre actif de son clan.

Pour cela, chaque orateur « nourrit » le futur marié de conseils :

« *Durant les tro, on va toujours dire que la parole, elle forge, elle éduque, elle*

¹ Faugère 1998, p. 266.

² Hnacema et Zongo 2006, p. 2.

construit, elle est même peut-être plus importante que la nourriture. C'est ce qu'on dit, dans les discours. On va lui dire toutes les paroles qui feront en sorte qu'il soit un homme responsable, qu'il saura assumer bien ses responsabilités, ses devoirs, en tant que mari. On va lui dire tous les jours du mariage jusqu'au jour « J ». On va lui donner des paroles d'encouragement, des conseils. Des paroles sur sa fonction en tant que marié, dans le clan, par rapport à la chefferie, son rôle dans la tribu, sa position dans la hiérarchie. Toutes les paroles qui vont faire de lui un homme responsable, un « vrai » homme, un « atr ». Comment être avec sa femme, ses enfants, comment être un bon mari. C'est surtout comment être un homme responsable, dans la tribu, vis-à-vis des siens, dans le réseau de relations qu'il peut avoir avec la tribu, la chefferie. »¹

Chaque orateur de chaque groupe apportant son don de *tro* va expliquer au jeune garçon comment devenir un adulte (*nyipi atr*), littéralement une « vraie personne ».

Voyons un extrait d'un discours de *tro* :

« Je m'abaisse devant vous. Je remercie le geste, remercie de nous avoir accueillis. Merci à tonton X, qui gère le mariage, qui est chargé par le travail. (...) On donne les paroles au jeune marié, pour qu'il puisse vivre les conséquences du mariage. Y, je te le dis, le mariage, ce n'est pas une chose stable, ça bouge. Demain quand tu vas vivre après le mariage, il faut que tu penses à ton père, qui était pasteur. C'est un honneur pour toi le mariage. Je suis content, parce que tes grands-frères [ses cousins germains mariés, nda], ils te disent que tu vas te marier et tu as accepté. Tu as accepté dans ton cœur. Je n'ai pas peur de te dire. Tu représentes la maison parce que tu es marié. Du côté de l'Église et de la coutume, la façon dont on vit, la vraie vie, c'est dans le mariage. Mais je te remercie. Je te remercie d'avoir accepté leur demande. Tu vas te marier pour être bien dans la coutume et dans l'église. On va dans la vérité (...). Je t'encourage. Courage. Tu es encore jeune, il faut que tu sois fort. Voilà, tu es devant A, B, C, et D et E. C'est tes grands-frères du clan [ses cousins germains mariés, nda]. La dernière fois c'était le mariage à T. C'est un fils de la famille. Sois courageux. Tu vas être appelé à gérer une famille, à gérer un clan, avec les grands. Je n'arrive pas à bien dire. Donner les paroles exactes. (...) Je te dis, la paix est déjà dans cette maison. Ça a été fondé par ton père. Il ne faut pas laisser. Il ne faut pas

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

*dégager de cette maison. Il faut la garder. Voilà ton travail, c'est de garder tes vieilles mamans. Tes grands-frères [cousins germains mariés, nda], ils travaillent à Nouméa, c'est ton travail ici. Toi avec T. Vous avec vos femmes. Dans la maison, vos pères sont morts. Il ne reste plus que les mamans. C'est votre travail de garder les mamans, il ne faut pas chercher la bénédiction ailleurs que dans la maison. La paix est ici. Il faut beaucoup travailler dans le clan, pour l'Église. (...) X, j'ai beaucoup parlé. Le mariage doit tenir grâce à vous les frères qui font le mariage. Je laisse cela entre les mains de Dieu, pour donner la paix et bénir le mariage ».*¹

Les conseils exhortent le jeune homme à prendre des responsabilités (à travailler) au sein de plusieurs ensembles sociaux bien définis : la maison, le clan, la chefferie et l'Église.

Outre des conseils, le jeune homme reçoit aussi des savoirs. Il acquiert d'une part une meilleure connaissance de son réseau de parenté et d'alliés. D'autre part, certaines histoires des relations claniques (les *qan*) lui sont révélées. Ces histoires expliquent pourquoi telle personne vient faire un don, pourquoi tel clan est un allié, etc...

*« Moi j'ai appris quelque chose, pendant mon mariage, j'ai réalisé que la notion de famille, c'est sacré, la notion de clan aussi c'est sacré. La coutume c'est sacré. Les gens quand il viennent, ils disent des paroles que tu n'entends jamais, que tu ne vas plus jamais entendre. Sur leurs relations avec moi et mes relations avec eux. Par exemple les attaches, les relations avec la chefferie, pourquoi on est là, d'où vient tel clan, c'est au moment du mariage. Ce n'est pas n'importe quand. Ce sont des paroles fortes, et tu ne peux pas lire ça dans un livre, parce que c'est... Tu sais, le livre c'est écrit, tandis que pour moi la parole sacrée, c'est à transmettre d'homme à homme. »*²

Les discours prononcés lors des dons de *tro* serviront au jeune homme à se situer par la suite dans le jeu de relations sociales. La transmission orale est conçue comme un acte sacré. Le jeune homme doit se souvenir de ce qu'on lui a dit lors de son mariage : ces paroles ne sont pas écrites. Elles sont un don effectué au jeune époux.

Lors des journées où se déroulent les dons de *tro*, le jeune homme est assis dans l'abri destiné aux échanges (*iadradrahe*) afin d'écouter toutes les paroles qui lui sont adressées : il doit littéralement se « remplir » de ces paroles. Ces paroles doivent le faire advenir comme

¹ Extrait de discours enregistré d'un homme marié, diacre, allié au clan du marié, Lifou. Traduction effectuée par Merrye Xenihat.

² Entretien enregistré avec le Pasteur Jiane Michel Göinö, chef de clan, 56 ans, le 20-07-2006 à Jokin, Lifou.

adulte au sein de sa communauté. L'investiture du jeune homme commence lors des dons de *tro* mais finit après que soient scellés les trois mariages, « coutumier », religieux et civil.

Le marié, accompagné de son épouse, peut prendre le relai de ses parents :

« Le moment où on fait le mariage, ça y est, le marié reste à la maison, ça y est, c'est les enfants qui font le travail, c'est ça le relais, ça responsabilise un peu tout le monde, c'est ça qui est bon, chacun son tour, on prend sa part de souffrance, sa part de responsabilité, chacun, dans la famille, dans le clan, et ça soude, hein, ça soude, comme on disait tout à l'heure, ça rentre dans la spécificité coutumière, c'est pas toujours les mêmes qui souffrent, qui supportent les mêmes charges. C'est ça la ronde. C'est comme si, tout le monde est vacciné. C'est un chemin où tout le monde est passé par là. Il faut admettre que, fallait passer par là, il fallait prendre des responsabilités, il faut admettre qu'il y a un stade, qui est au-dessus de la jeunesse, et nous notre manière de donner des fonctions, c'est un peu admettre quelqu'un passe ce stade. »¹

Les dons de *tro* ont donc pour fonction de rappeler et de réactiver les liens existants, d'éprouver la solidarité qui sous-tend ces liens et de permettre au jeune homme de passer le cap entre la « vie de jeunesse » et celle d'adulte.

Selon les dires des personnes interrogées, les dons de *tro* sont donc constitués de richesses et de paroles, données par les membres alliés à la famille du futur marié. Les liens mis en branle peuvent provenir d'alliances matrimoniales (les « mamans », les « tantines », les « sœurs », l'oncle utérin) et d'histoires claniques communes. L'aide que chaque groupe apporte, non seulement en dons et en paroles, mais aussi en actes (participation aux tâches du mariage telles la cuisine, les courses, etc.), montre la vitalité des liens et la solidarité qui existent entre la famille du futur époux et le groupe donateur. Les orateurs « donnent des paroles », des conseils et des histoires claniques, qui « nourrissent » le jeune homme : ces paroles entament le processus d'investiture de ce futur membre actif de son clan en le situant dans son réseau de parenté.

1.2/ Financer les dons de *tro* et énoncer des savoirs : études de cas

Le tro de Merrye²

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Jiane Michel Göinè, chef de clan, 56 ans, le 20-07-2006 à Jokin, Lifou.

² Les noms des individus et des lieux ont été modifiés, afin de respecter l'anonymat.

Merrye est une femme d'une trentaine d'années, mariée avec Simon. Elle est originaire du clan A et mariée au clan B. Elle a appris qu'un cousin de son clan d'origine (clan A), Alexandre, va se marier en juillet. Alexandre est un jeune homme qui appartient à un autre lignage que celui dont Merrye est originaire : ce n'est pas un cousin germain. Par contre, ils ont grandi dans le même village et Merrye a de l'affection pour lui.

Comme chaque année, avant la saison des mariages, la famille de Simon (le mari de Merrye) se réunit afin de voir à quels mariages ils devront apporter leur participation. Merrye annonce alors le mariage de son cousin. Pour ce mariage, les parents de Simon hésitent quant au don à apporter : leur clan (A) a de lointaines relations avec le clan (B) d'Alexandre. Doivent-ils apporter un don de *tro* au nom de la vieille alliance entre les deux clans, ou en tant que don de sœur classificatoire (*ifaxa*) du marié ? Ils décident de le faire en tant que gens « du côté de la sœur » (*ifaxa*).

Merrye me dit être satisfaite de cette décision, mais se fait du souci pour le don de *tro* : elle et son mari n'ont pas de travail salarié et elle pense que la famille de son mari ne va pas beaucoup participer à financer ce don de *tro*. Elle décide alors d'organiser un bingo¹. Dans son village, chaque semaine, une femme organise un bingo dont les bénéfices lui reviennent. Merrye demande à une de ses « tantines » (les sœurs et cousines de père) de lui céder son tour, afin qu'elle ait quelque chose à apporter pour son don de *tro*. Sa « tantine » accepte.

Les bénéfices du bingo sont de 36 000 Fcfp (301 euros). Elle prend 10 000 Fcfp (83 euros) tout de suite, afin d'acheter un bon repas et des habits neufs à ses deux enfants. Le reste, elle le cache, décidée à garder cette somme jusqu'au mariage. Cette année, le couple va participer aux mariages de la façon suivante : Merrye assure le don pour son cousin, et Simon, son mari, se charge de leur participation aux autres mariages.

Trois semaines avant le mariage d'Alexandre, le lignage de Simon organise un repas durant lequel chacun apporte l'argent qu'il souhaite mettre pour les mariages (celui d'Alexandre et celui des autres). Merrye espère que son don sera grossi par les participations des autres. Elle me confie ses doutes :

« *Quand la famille de ton mari, ils mettent beaucoup pour ton tro de ifaxa [sœur classificatoire mariée, nda], ça montre à ta famille qu'ils sont contents de toi, que*

¹ Le bingo est aussi appelé loto. Le principe de ce jeu est que chaque joueur achète un carton avec des numéros, quelqu'un tire les numéros et les lit à haute voix. Les joueurs cochent les numéros présents sur leur carton. Ils gagnent une somme d'argent quand tous les numéros d'une ligne ont été cochés et une somme plus importante quand leur carton est rempli.

tu travailles bien chez eux, que tu t'entends bien avec eux. Moi, j'ai pas de problèmes avec ma belle-famille, on s'entend bien, j'ai déjà donné trois enfants. Mais je ne pense pas qu'ils vont donner en plus, parce que déjà, Alexandre c'est pas mon « sipu xa », mon cousin proche proche quoi... Et puis, avec Simon, on n'apporte pas beaucoup pour les dons, parce qu'on n'a pas de travail, alors voilà. »¹

Merrye a vu juste : durant la réunion, le père de Simon fixe le *tro* de Merrye à la somme qu'elle a épargnée. Le « geste » d'arrivée (*qēmek*) et les dons en nature seront assurés par les réserves de la famille. Merrye est un peu déçue : un don de *tro* destiné à un jeune homme du clan de Simon a été privilégié. Cette situation rappelle à Merrye que sa famille d'origine n'est pas une famille avec laquelle celle de Simon a intérêt à garder spécialement de bons rapports. Son mariage avec Simon n'est pas un mariage arrangé et le clan de Simon dispose à la fois d'un rang supérieur à la famille de Merrye et de plus de terres.

Lorsque je demande à Simon ce qu'il pense de la répartition de l'argent, il fait ce commentaire :

« Nous, on regarde pas qui a donné quoi, on voit les coutumes qu'on doit faire, et puis c'est le papa, les vieux, qui savent comment on doit faire. »

Globalement, le discours de Simon est celui que l'on entend le plus fréquemment. Les familles, les lignages et les clans doivent être unis pour honorer les différents dons à effectuer. E. Faugère a noté que les gens de Maré disent eux aussi ne pas regarder qui a donné quoi². Mais en pratique, ce n'est pas si simple : nous voyons ici que le don pour le cousin de Merrye correspond à la somme que Merrye a épargnée. Il a été financé en quasi totalité par Merrye. Qui a donné quoi pour les dons est toujours une source d'inquiétude, de satisfaction ou de déception. Et pour de nombreuses familles, leur apport pour les dons affecte le budget quotidien.

Le jour du don de *tro* pour Alexandre, le lignage de Simon se retrouve chez le père de Simon. Merrye est heureuse de voir que les gens sont venus nombreux : la présence de nombreux membres l'honore. De plus, sa belle-mère lui a donné un beau rouleau de tissu peu de temps avant, afin d'enrichir son don de *tro*, et une belle robe à porter, en signe d'affection. Les hommes se réunissent afin de fixer les tours de parole.

Nous prenons les voitures pour aller au village voisin. Il est déjà dix heures du soir. Une

¹ Discussion retranscrite sur mon carnet de terrain, juillet 2006, Lifou

² Faugère 1998, p. 220.

fois arrivés, nous attendons que l'échange précédent se termine. Puis, la famille du futur époux, Alexandre, met de la musique, nous dansons un peu, une femme vient dérouler un tissu sur nous, et nous rentrons sous l'abri cérémoniel.

Tout le monde s'assoit d'un côté, Merrye se positionne devant. Le père de Simon effectue le « geste » d'arrivée (*qēmek*), avec un tissu et 1 000 Fcfp (8 euros). Il est remercié. Durant son discours, il évoque le fait que Merrye travaille bien chez eux, qu'elle a donné des enfants, que le clan d'Alexandre est le clan utérin (*mathin*) des enfants de Merrye. Il évoque aussi le fait que cela fait longtemps qu'ils ont des liens ensemble, que le mariage avec Merrye montre que ces liens sont vivants. Puis, c'est Simon, le mari de Merrye, qui présente leur don. Il insiste sur le fait que s'ils sont là, c'est par amour, l'amour de Merrye et des oncles maternels (*mathin*). Il montre leurs trois enfants, affirme qu'ils viennent de chez eux, que c'est le sang qui les unit. Simon et Merrye sont manifestement émus. Il donne les billets, 25 000 Fcfp (210 euros). L'homme qui remercie est un « vieux » du lignage de Merrye : il remercie le don et remercie Merrye. Il lui dit que si toute la famille de Simon s'est déplacée jusqu'ici, c'est qu'elle est « bien » dans sa nouvelle famille, qu'elle leur fait honneur. Puis, il s'adresse à Alexandre : il lui dit de ne pas oublier sa « sœur » Merrye, qui s'est déplacée pour son mariage, que s'il y a un travail chez elle, il faudra qu'il vienne, il ne faudra pas qu'il l'oublie. Puis, un père d'Alexandre effectue le *jie i waca*, le don de retour. On nous invite alors à passer à table.

Il est presque minuit, mais la table est mise et tout le monde s'active à la cuisine. Un « geste » est fait avant de commencer le repas. Une fois que nous avons mangé un repas pantagruélique, Merrye va dans les cuisines : elle apporte un petit don avec du tissu et des biscuits apéritifs. Ses belles-sœurs la remercient avec beaucoup de joie. Simon, lui, est allé retrouver ses beaux-frères, auxquels il a apporté des bouteilles de bière. Puis, Merrye va rejoindre dans une maison à part ses sœurs et cousines mariées, qui commencent à préparer le hors d'œuvre pour le lendemain. Là encore, son arrivée provoque une effusion de joie. Elle apporte des sodas, pour « aider au travail ».

Merrye m'explique que les membres de la famille de son mari sont repartis : seuls elle, son mari et leurs enfants sont restés sur le lieu du mariage. Le couple « aide au travail », durant les trois jours qui restent. Leurs enfants gambadent en présence de leurs cousins, manifestement ravis de mettre leurs beaux habits et de manger les festins.

Lorsque je demande à Merrye si son don de *tro* a été apprécié, elle répond affirmativement, avec un peu de nostalgie dans la voix. J'évoque alors le fait que son don de *tro* était plus bas que ce qu'elle m'avait dit en espérer. Elle m'explique que c'est parce que la somme a aussi servi pour le « geste » d'arrivée (*qēmek*). Cela signifie qu'au final, elle seule a

financé son don. Mais elle ne m'en fait pas part. Elle commente plutôt le fait que sa présence et celle de son époux ont été appréciées.

Cet exemple du don de *tro* de Merrye révèle certaines logiques. D'une part, dans la pratique, la valeur d'un don de *tro* ne dépend pas seulement des sommes d'argent et de biens apportés. Un don de *tro* bien réalisé dépend :

- de la somme d'argent et de biens apportés qui doivent être dans une fourchette considérée comme normale,
- de la présence des membres des familles venant faire leur don de *tro* et
- du travail effectué par la suite par ces membres.

Ces trois éléments réunis montrent la valeur que les membres des familles alliées accordent au lien qui les unit à la famille effectuant le mariage. Plus la somme est importante, plus nombreux sont les membres du clan venus assister au don de *tro*, plus ils sont restés « aider au travail » du mariage, plus la relation qu'ils ont avec la famille du futur marié est valorisée.

Selon la nature des relations de parenté et le degré de proximité entre les clans, un certain comportement est attendu. Mais en réalité, chaque groupe donateur dispose d'une grande marge de manœuvre, de liberté. Cette marge sert sans conteste à signifier si la famille donatrice a des liens forts ou au contraire détériorés avec la famille récipiendaire et si elle souhaite ou non renforcer cette relation. Par contre, sortir de la marge de manœuvre attendue est toujours malvenu : donner hors mesure, c'est-à-dire trop ou pas assez, fait honte au groupe donateur et le discrédite.

D'autre part, l'exemple du don de *tro* de Merrye montre que la manière dont les membres d'un lignage constituent le don final est révélatrice des relations internes à ce groupe. Étant donné que la norme dans les familles, les lignages et les clans est d'être unis, les Lifous ne dévoilent qu'à leurs proches qui a donné et combien. Même lorsque la répartition des dons ne convient pas, il est rare d'entendre quelqu'un s'en plaindre. Si les membres les plus hauts placés des familles tiennent compte des avis des autres membres pour les dons, leur parole est celle qui prime : ce sont eux qui sont en charge des relations entre les lignages et les clans.

Enfin, cet exemple montre que si les dons sont effectués par des hommes mariés, ils peuvent être financés, en partie ou en totalité par des femmes. Je reviendrai sur ce point.

Un don de tro tapageur chez Joseph

Dans la famille de Joseph, la fin de la période des dons de *tro* se déroule dans la salle commune. Chaque village à Lifou a construit une salle commune pouvant accueillir les mariages, avec un préau pouvant servir d'abri cérémoniel (*iadradrahe*). Alors que nous attendons le don de *tro* de l'oncle utérin, un homme au comportement singulier arrive. Avec sa voiture, un 4x4, il dépose quelques personnes puis se met à faire des tours sur le terrain en face de la maison commune, en klaxonnant. Cette pratique s'appelle « faire la toupie », ce qui consiste à exécuter des dérapages afin que la voiture fasse des tours sur elle-même. Il se gare devant le préau et sort en criant.

Je suis surprise par le fait que l'homme qui sort de la voiture semble avoir au moins 40 ans et ne paraît pas ivre. Je suis aussi très étonnée que les femmes mariées n'aient pas une attitude de réprobation face à ce comportement dangereux, typique de celui de jeunes hommes alcoolisés. L'homme en question se dirige vers un cocotier, se saisit d'une hache et se met à l'abattre. À ce moment tout de même, des hommes vont chercher à l'arrêter. Il continue à vociférer, attrape une bûche enflammée servant à la cuisine et la jette dans le coffre de sa voiture. Je demande aux femmes la raison de ce geste. « *Il montre sa joie* » me répond une dame âgée, apparemment satisfaite de ce comportement. La bûche sortie du coffre, tout le monde se dirige vers l'abri cérémoniel (*iadradrahe*) pour écouter ce don de *tro* qui a commencé de manière fort spectaculaire. Tout en parlant et en montrant son don, l'homme pleure de joie : il dit qu'il est heureux de venir au mariage de ses utérins, que c'est le même sang qui coule dans ses veines. Son don n'est pourtant pas très important.

Une amie m'explique : la grand-mère de l'homme décrit est originaire du clan de Joseph. Le clan de Joseph n'est donc pas le clan utérin de l'homme, mais du père de ce dernier. Cependant, ce clan reste un clan important pour l'homme en question.

« Les cousins du père, enfants de ses oncles utérins peuvent être appelés les mathin, tontons ou hmihmi par le père lui-même ou par ses enfants, lors des coutumes ou pour plaisanter ensemble. Une façon de rappeler qu'on reconnaît qui sont ses oncles utérins, qu'on sait d'où on vient... Et les « mathin » sont assez fiers d'entendre ça, car être reconnus comme « mathin » de quelqu'un est un honneur, un titre important, quelqu'un qui ainsi sera respecté par les neveux et qui recevra les dons... »¹

C'est exactement ce que fait le nouvel arrivant : il se comporte en venant ici comme un enfant et cette attitude puérile montre qu'il se considère, à l'occasion du mariage de Joseph, comme

¹ Extrait d'entretien par mail avec Wallysaun Tetuanui Wahetra, institutrice à Lifou, le 27 juin 2011.

un neveu utérin du clan de celui-ci. Mon amie commente ce don : si cet homme n'est pas un neveu utérin "direct", ses démonstrations de joie font plaisir à tout le monde, car cela montre que sa famille n'a pas oublié que le clan leur a donné une femme deux générations auparavant. Elle me dit aussi que c'est le tempérament de l'homme, qu'il est comme ça. Quand je demande qui il est, elle répond qu'il est un sujet proche du grand chef du sud, du Löss. Elle émet alors l'hypothèse que cette attitude tapageuse est aussi une manière de signifier à tout le monde que le clan de Joseph a des liens forts avec la chefferie de Löss. En tout cas, une chose est sûre : Joseph et son réseau de parenté se souviendront de cette attitude rocambolesque et donc du lien qui les unit à cet homme de haut rang.

Cet exemple montre que l'attitude des membres des clans apportant des dons de *tro* est aussi un élément de ces échanges. Les comportements adoptés sont chargés d'exprimer les liens de parenté existants entre les donateurs et les récipiendaires. Ici, l'attitude volontairement puérile de l'homme dont j'ai relaté le comportement souligne son statut de « neveu utérin ».

Le choix d'une attitude plutôt qu'une autre relève souvent de stratégies politiques. Ces stratégies consistent dans les mariages non seulement à privilégier certains liens en apportant un don important ici plutôt qu'ailleurs, mais aussi à adopter une attitude qui met en scène un type de lien. Dans cet exemple, souligner son statut de neveu utérin du clan montre aux yeux de tous la relation proche que le clan entretient avec la chefferie du sud de l'île.

Cependant, comme le souligne E. Faugère dans sa thèse, *L'argent et la coutume*, à Maré, ces comportements comme les dépenses effectuées ne peuvent être interprétés uniquement comme des stratégies politiques : ils révèlent aussi que les échanges sont très souvent fortement investis affectivement et émotionnellement par les gens qui les pratiquent¹. J'ai assisté de nombreuses fois à des effusions de joie, à des pleurs, à des cris, à des danses spontanées durant les mariages.

Le don de tro de Hnëmën et de Billy

Dans un tout autre style, nous allons voir comment s'est déroulé le don de *tro* de Hnëmën et de Billy. Au mariage de Jean, un des dons de *tro* très attendu est celui de sa sœur aînée : Hnëmën. Elle et sa famille doivent venir de Nouméa. Hnëmën et son mari Billy

¹ Faugère 1998, p. 248.

arrivent avec leurs cinq enfants, en voiture de location. La musique est lancée, comme cela est généralement fait pour l'arrivée des sœurs (*ifaxa*). Mais cette famille ne se met pas à danser. Un tissu (« manou ») est tout de même déposé sur leurs épaules. De la voiture sont déchargées des quantités impressionnantes de fruits de mer, de langoustes, de crabes, de crevettes et autres nourritures. Tout le monde s'assoit. Billy reste debout et commence son don de *tro*, en parlant à voix basse, en pleurant. D'autres personnes dans l'assemblée se mettent à sangloter. Il dit qu'il a beaucoup d'émotion pour le mariage de Jean, le premier frère de son épouse à se marier, que tous ces dons, c'est pour montrer sa joie. Il apostrophe Jean quant à ses futures responsabilités. Il l'encourage à bien travailler, à assumer son rôle dans sa vie d'adulte. Il donne l'argent dans une enveloppe. À la fin des échanges, une rumeur circule : ils ont donné 340 000 Fcfp (2 849 euros).

Je demanderai plus tard à Hnëmën et Billy de commenter l'ensemble de ce qui s'est passé : les dons, les paroles, les gestes, les comportements, la somme finale. Ils me disent d'abord qu'ils sont contre les danses, car pour eux, le mariage est un moment sacré, où une femme et un homme s'unissent devant Dieu et devant les anciens. « *On dirait parfois que c'est un anniversaire !* » critiquent-ils. Puis Hnëmën et Billy m'expliquent qu'ils ont apporté une grosse participation, bien que Billy soit le seul homme marié de son clan¹. Hnëmën, Billy et deux de leurs enfants ont cotisé, alors qu'ils ont tous de faibles salaires. Hnëmën me dit :

« Nous, on ne peut pas trop aider avant, ce n'est pas notre famille [son mari et elle appartiennent à la famille de son mari, nda], c'est à eux de faire le travail. Voilà, c'est notre manière de dire qu'on est là. »

Quand je demande pourquoi certaines personnes étaient si émues, ils me confient que le père de Hnëmën a désapprouvé dans un premier temps leur mariage : Hnëmën est de plus haut rang que Billy. De plus, le père de Hnëmën était très protestant et a été contrarié par le fait qu'elle et Billy aient eu leur premier enfant hors mariage. Hnëmën et Billy sont alors allés s'installer à Nouméa et ont vécu en concubinage pendant sept ans. Ce n'est qu'au bout de sept ans de vie commune qu'ils ont eu la bénédiction du père de Hnëmën et qu'ils ont pu se marier. Le père de Hnëmën est décédé peu de temps après leur mariage.

« Quand on fait le mariage de son fils, on pense au vieux, à toutes ces épreuves, on aimerait qu'il soit là pour voir le beau mariage de son fils, on est émus. »²

Les dons de *tro* des sœurs classificatoires, et particulièrement des sœurs et cousines germaines, sont toujours un moment chargé d'émotion. Chaque don de *tro* révèle le caractère

¹ Son clan est très peu nombreux.

² Entretien avec X et Y, le 28 novembre 2006, Nouméa.

du lien, heureux ou douloureux, qui unit les deux familles (donataire et récipiendaire). Billy et Hnëmën en témoignent : réaliser leur devoir en tant que beau-frère et sœur mariée leur rappelle le souvenir douloureux d'une union d'abord refusée puis acceptée. Mais en faisant ce beau don, en amenant leurs enfants, ils montrent que cette union a été finalement fructueuse et heureuse.

Nous voyons donc que chaque don de *tro* est soutenu par l'histoire, parfois sans embûches, parfois difficile, du lien entre les protagonistes. Il marque aussi la continuité des liens entre les générations. Par exemple, ici, le père de Hnëmën a accepté une alliance avec Billy, et eux, à leur tour, aident le fils de ce dernier à faire un grand et beau mariage et grâce à ce mariage à reprendre la direction de la famille.

Un don de tro difficile

Lors de mes entretiens, quand je demandais si tout s'était bien passé lors des dons de *tro*, les gens répondaient de façon unanime par l'affirmative. En réalité, lors de ces dons, tout *doit* bien se passer. Si ce n'est pas le cas, cela nuit au prestige des familles. Il ne faut donc pas le dire. Cependant, comme le souligne E. Faugère à Maré, les gens gardent un souvenir vif des impairs commis lors des dons, par exemple de l'absence de certains membres attendus¹ ; tout comme ils gardent un souvenir chaleureux de ceux qui, au contraire, ont bien tenu leur rôle. Cette dernière étude de cas montrera un exemple de don de *tro* qui ne s'est pas déroulé de la manière souhaitée.

Sylvie est la sœur de Florent, le futur marié. Elle s'est mariée trois ans auparavant avec Vincent, un homme du même village. Sylvie et Vincent sont tous deux instituteurs. Vincent souhaite que Sylvie arrête de travailler : il est très jaloux et souhaite que son épouse se consacre à leurs enfants. Sylvie refuse et demande à Vincent d'arrêter de boire. De nombreuses disputes éclatent entre eux.

Sylvie est très impliquée dans le travail pour le mariage de son frère Florent. Elle profite du fait qu'il y ait beaucoup de travail chez lui pour s'y rendre le plus souvent possible. Son mari est furieux de cette attitude. Cependant, c'est le premier mariage d'un frère de Sylvie depuis qu'il l'a épousée. Vincent se doit d'honorer ce mariage. Sur le terrain de la famille de Florent, de violentes disputes éclatent : Vincent reproche à son épouse de désertier le domicile conjugal et de lui désobéir. Les parents de Vincent lui font le même reproche. Mais Sylvie ne

¹ Faugère 1998, p. 246.

se soumet pas, et critique publiquement son mari.

Lors des préparatifs, Vincent a promis de donner une vache et Sylvie une pièce montée. Leur don de *tro* devrait s'élever à 200 000 Fcfp (1 676 euros), soit 100 000 Fcfp (838 euros) chacun. Au début des dons de *tro*, Vincent arrive un soir dans les cuisines, saoul, avec 100 000 Fcfp (838 euros). Il montre cet argent et va acheter des grandes quantités d'alcool. Des vieilles femmes lui disent d'aller boire son alcool ailleurs. Il insulte alors la famille de Sylvie, en leur disant qu' « ils ne sont personne » dans le village¹. Cette attitude peine aussi bien Sylvie que sa famille d'origine : ils ont de forts liens coutumiers avec la famille de Vincent. Rappeler publiquement que le clan de Florent n'est pas originaire du village est une manière de le rabaisser.

Du point de vue de l'aide aux préparatifs, Vincent ne donne finalement qu'une demi-vache. Sylvie offre un gâteau supplémentaire. Mais lors du don de *tro* de Sylvie et Vincent, la famille de Vincent ne donne que 100 000 Fcfp (838 euros), au lieu des 200 000 Fcfp prévus : Sylvie a presque payé la totalité du don "de sa poche". Une fois arrivée sur le terrain, les danses commencent. La famille de Florent dépose des tissus et de l'argent sur les membres de la famille de Vincent. Cependant, presque tout le monde pleure sous l'abri cérémoniel (*iadradrahe*) et parmi les danseurs. La famille de Vincent rougit de honte. Les discours convenus se déroulent mais dans une ambiance de plomb. Sylvie, Vincent et leurs deux familles sont déshonorés.

Nous voyons ici que si Sylvie remplit bien ses devoirs en tant qu'épouse travailleuse, que mère féconde (elle a déjà trois enfants, dont deux garçons) et en tant que sœur présente pour ses frères, elle refuse de se soumettre à un autre devoir : celui d'obéissance à son époux. Elle s'appuie sur le fait qu'elle est par ailleurs irréprochable et autonome financièrement pour refuser ce qu'elle considère comme injuste. Mais au final, même si son mari ressort humilié de ce mariage, du fait de son mauvais comportement, elle reste coupable de ne pas s'être soumise à son conjoint et à sa belle-famille. Elle ne peut donc effectuer correctement son don. Son frère aura des difficultés à demander de l'aide à son beau-frère. Sylvie n'a, finalement, pas bien rempli sa mission.

Alors que sa belle-famille n'a rien donné pour le don, que son époux n'a donné que le quart de ce qu'il avait prévu de donner, qu'il a insulté sa belle-famille, Sylvie est considérée tout aussi coupable que son mari de l'échec de la relation d'alliance entre son couple et ses frères.

¹ Cette insulte, courante, souligne le fait que certains clans sont accueillis depuis peu.

Cette étude de cas montre un don de *tro* où tout ne s'est pas déroulé comme souhaité. Des dissensions internes aux familles comme entre les familles sont souvent perceptibles au moment des dons. Selon E. Faugère :

« La circulation des dons qui s'effectue alors dévoile les réseaux de parenté de l'époux qui montrent, tout à la fois, leur union, leur puissance, leurs divisions et leurs conflits. »¹

Au sein des dons de *tro*, les heurts ou les conflits peuvent provenir de sources fort diverses. Nous verrons dans l'analyse de chaque type de relation renouée les difficultés « classiques » rencontrées.

Des histoires des clans et des généalogies ?

Quand les Lifous font une description de ce qui doit se passer au cours du don de *tro*, ils disent que les échanges de paroles sont le moment où l'origine des relations entre les clans est révélée, éclairée, où des paroles « sacrées » sont données. Dans les écrits sur les rituels de mariage kanak, il est souvent fait mention du fait que des anciens y énoncent des généalogies ou racontent l'histoire des rapports entre certains clans². Durant les dons de *tro* auxquels j'ai assisté, en revanche, j'ai peu entendu de discours relatant les histoires des liens claniques (*qan*). La plupart du temps, il y était davantage question de comportement au sein de son clan et vis-à-vis de la paroisse. Discutant de ce sujet avec le pasteur Var Kaemo, celui-ci me donna l'explication suivante :

*« Les gens qui parlent ne disent pas les histoires des clans, pendant tout le temps du mariage, ils ne le disent pas. Mais à chaque fois vous pouvez écouter. À chaque fois que quelqu'un arrive, il y a un vieux qui se lève et qui dit « tu sais c'est qui lui ? ». Et puis il dit : « Avant quand la femme elle est partie de Jokin et elle est allée là-bas, et bien la mère elle s'appelait X, et elle a donné le fils qui a fait le trajet d'ici jusqu'à Ouvéa ». De temps en temps ils disent ça. »*³

Un autre de mes interlocuteurs, le chef de clan Fianë Xenihatr affirme ceci :

« Dans le mariage, l'important, c'est quand les gens se rencontrent. Parce que le jeune, il connaît juste son entourage. Par exemple ici les jeunes de Jokin, moi

¹ Faugère 1998, p. 219.

² Chroniques du pays kanak 1999, Tome 3, pp. 146-165.

³ Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

quand je me suis marié, je sais que c'est ma cousine, mon tonton, ma sœur; ça c'est le frère de mon père. Mais quand quelqu'un vient de Hapetra, « Tiens c'est qui cette personne ? », les gens ils expliquent : « Moi, c'est comme ça avec toi. Nos deux clans c'est comme ça. » Ça, c'est des choses qui peuvent être dites devant l'assemblée. Par contre, il y a des choses qu'il ne faut pas dire, on ne le dit pas. On a une histoire, qu'on ne se permet pas de raconter. Par exemple le clan Fifek, là je dis ce que j'ai à dire, ce que je peux dire, mais parfois une histoire je ne peux pas la dire. Une histoire à moi avec un autre clan, un tel clan ne doit pas entendre. Comme tel clan avec un autre. Mais dans un mariage, ça permet aussi de se reconnaître, tel clan avec tel clan, c'est ça qui est bien aussi avec le mariage. »¹

Lors des dons de *tro*, les discours doivent permettre aux personnes présentes de « se reconnaître », de savoir quel lien les unit. Cependant, les précieux récits de l'histoire des clans (les *qan*) ne se divulguent pas face à un large public, à moins que cela réponde à une stratégie calculée. Si le mariage est un moment où l'on dit la relation présente, les orateurs choisissent avec précaution de dévoiler quelques éléments de l'origine des liens claniques, mais sans en dire trop. Des hommes mariés me disaient que c'est par la suite qu'ils se sont renseignés sur les liens qui les unissaient à telle ou telle personne, qu'ils sont allés voir et qui leur a « donné » des histoires, en privé. Marcel Kazö commente les différences de contenu entre les discours de la Grande Terre et de Lifou :

« Eux, au niveau des tribus dans la Grande Terre, ils ont gardé justement ça, de réciter les généalogies à un moment de la cérémonie. Nous la généalogie, elle est quand même rappelée. Avant la cérémonie du mariage, il y a l'arrivée de tous les participants. Il y les sœurs et les cousines qui arrivent, et à chaque arrivée, on dit : toi tu arrives mais tu arrives d'ici, tu t'es mariée avec untel, qui vient de ... C'est à ce moment là qu'on rappelle. Donc en fait le rappel de la généalogie est fait, mais au lieu d'être à un moment donné, de faire l'objet d'un grand discours à un moment de la cérémonie, c'est devenu des petits discours à chaque moment. L'arrivée des gens, c'est justement pour rappeler ces alliances là, parce qu'au moment du mariage, on rappelle les alliances passées, on rappelle l'origine, le devoir du marié, dans son clan, dans sa tribu, dans sa chefferie, et c'est ça, la généalogie. »²

¹ Entretien enregistré avec Fianë Xenihatr, diacre et chef de clan, 48 ans, le 19-07-2006 à Jokin, Lifou.

² Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte parole

Ainsi, les discours des dons de *tro* rappellent des liens généalogiques entre les participants, mais peu d'histoire des clans, ou certains de ses éléments soigneusement choisis.

Le déroulement de chaque don de *tro* est un révélateur des relations internes aux groupes donateurs et des relations entre les deux groupes. La somme d'argent apportée, la présence des membres du lignage donataire, leur participation aux travaux du mariage et leur attitude, la mise en scène de leur don, révèlent non seulement l'état des relations existant entre les groupes donateurs et récipiendaires, mais aussi la complexité de l'histoire de leur lien, voire des stratégies claniques actuelles. Ces échanges cérémoniels sont fréquemment chargés d'affects.

Les dons de *tro* montrent donc bien, comme le dit E. Faugère, l'union, la puissance, les divisions et les conflits du réseau de parenté du garçon. Cependant – et sur ce point je suis en désaccord avec E. Faugère – mes données de terrain font apparaître que les sommes d'argent comme le contenu des dons constituent des interrogations extrêmement fortes pour les participants et que la question de savoir qui a donné quoi au sein des lignages est loin d'être anodine. La réponse donnée à « qui a donné quoi » révèle aussi l'état des relations entre les membres des lignages. Cet aspect-là des échanges cérémoniels du mariage nous aidera aussi à comprendre les rapports sociaux entre les sexes et les âges qui s'y trouvent impliqués.

2. LES ADIEUX (IAHNI) : ROMPRE AVEC SA FAMILLE

2.1/ Les adieux à l'épouse

La parenté de la fille se rassemble

Dans la famille de la fille, dans le même temps, des rituels ont lieu : les alliés de sa famille viennent chez elle lui dire « adieu », avant de l'emmener dans sa nouvelle famille. Les membres de la parenté de la future épouse, qui seraient celles sollicités pour faire des dons de *tro* lors du mariage de son frère, sont ici invités pour aller « manger » à son mariage.

Du côté de la fille, juste après la « réservation », les alliés ont été prévenus du futur mariage :

« Du côté de la fille, un an auparavant, lorsque la maisonnée de la fille a su qu'elle allait se marier, ils ont fait une liste des gens qui vont avoir des « assiettes » ou « peletr » ou autrement dit « hen », qui sont des parts des dons pour les invités lors du mariage. Tous les gens qui sont proches de la famille, alliés, reçoivent des « parts ». L'oncle utérin de la mariée peut revendiquer avoir toutes les parts pour lui seul, mais cela se fait rarement. Le chef de travail du côté de la fille demande à chacun un petit don, pour constituer un fond de caisse pour la famille de la fille, pour financer les déplacements et pour amener un petit quelque chose pour la famille du garçon (dons en nature, un peu d'argent, des robes...). Puis, deux semaines avant le mariage, ils se sont réunis aussi, deux dimanches avant, ont mangé ensemble et ont fait l'annonce à la messe. Ils ont préparé une camionnette de nourriture, qui arrivera le dimanche, avant eux. »¹

Les couples des lignages qui ont reçu un *peletr* (littéralement une assiette), peu de temps après la « réservation », arrivent chez les parents de la jeune femme, avec un don : des ignames, un tissu, un sac de riz ou de sucre et un peu d'argent. Ces dons servent à nourrir toute la parenté de la fille avant qu'elle ne parte chez le garçon, ainsi qu'à constituer un don pour la famille du garçon, appelé le « casse-croûte » (*kemej*).

En arrivant, chaque orateur rappelle quels sont les liens unissant la famille de la fille à la sienne, puis donne des conseils à la future mariée et enfin lui fait des discours d'adieu,

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Louise Tetuanui Wahetra, institutrice, environ 30 ans, le 28/08/2004, à Tingeting.

exprimant sa tristesse de la voir partir.

Les adieux

La veille du mariage, la cérémonie des adieux (*iahni*) est effectuée. *Iahni* est traduit par « v. prendre congé, se dire au revoir, faire ses adieux // n. au revoir, adieu, recommandation »¹. En français, les Lifous traduisent par les « adieux » à la fille, bien qu'ils utilisent aussi parfois le terme « au revoir ». Je le traduis plutôt par l'expression « rituel d'adieu », étant donné le caractère tragique donné à ce rituel et les paroles qui y sont prononcées – même si l'épouse et sa parenté seront amenées à se revoir par la suite.

*« Souvent, le samedi, tous les invités font le iahni [cérémonie d'adieu, nda] dans la maison de la fille : chacun va amener quelque chose en signe d'au revoir à la fille, et la maison de la fille va préparer aussi quelque chose aux invités, en signe d'au revoir. Ils font des discours pour sa future vie d'épouse, de femme de chef ou autre, de maman... Les femmes mariées des invités vont préparer des choses pour la « valise » : une robe neuve, des choses comme ça. Elles se réunissent dans la case et font des discours en donnant leurs cadeaux. Elles choisissent aussi les robes que des jeunes filles vont donner à la future belle-mère, le lundi. Des discours se font aussi avec les hommes, notamment lorsque sont donnés le sac, le couteau, et la coquille de moule, qui symbolisent les activités féminines. »*²

Après un « au revoir » à la fille effectué par tous les membres de sa parenté, celle-ci se rend dans une case à part, accompagnée des femmes et des filles. Là, les femmes mariées lui offrent des robes, des jupons et des tissus, dont une partie sera donnée aux femmes de sa future famille (dans une « valise »). Les plus âgées et la mère de la fille enchaînent des discours où elles lui disent qu'elle va souffrir, qu'elle ne doit jamais revenir, qu'elle doit obéir à sa future famille, travailler du matin au soir, tout supporter. Lors de ces discours, les vieilles femmes prennent comme exemple leurs propres vies, où elles ont bien souvent en effet, « tout supporté ». Toutes pleurent, souvent abondamment.

La mère de la future épouse donne une parole, le *iahnisekeu* (traduit par dernières volontés, recommandations, contrat), à sa fille. Si celle-ci est « prête pour l'entendre », cette

¹ Drilè sam 1995, p. 79.

² Entretien enregistré avec Wallysaun Louise Tetuanui Wahetra, institutrice, environ 30 ans, le 28/08/2004, à Tingeting. Le sac symbolise la femme, perçue comme un contenant, la moule et le couteau le fait que la femme doit la nourrir sa famille. Voir le chapitre suivant.

parole est censée lui garantir une vie maritale heureuse. Écoutons les dires des vieilles Saweqatr et Copaqatr Passa, traduites par Wassaumie Passa :

« C'est une parole coutumière, qui se transmet de génération en génération, c'est la maman qui fait une alliance avec sa fille, qui lui dit la bonne conduite.(...) Elle dit comment elle doit vivre là-bas, comment il faut tresser le panier, comment il faut se comporter avec le mari.(...) Elle dit : « Toi, tu vas partir, tu ne vas plus revenir ici, tu vas devenir la terre, la terre de ton mari, tu vas devenir de la poussière, tu vas donc devenir la terre de ton mari(...). Tu ne reviendras plus jamais ici, même si tu as des problèmes (...). Tu respectes ton mari, tu écoutes ton mari, tu respectes ta belle-famille.(...) Tu dois donner à la famille, les aimer, être accueillante ». »¹

Une autre femme m'énumère les conseils donnés par sa mère : ne pas contredire le mari, être toujours la première levée, bien faire les travaux des femmes, qu'il y ait toujours à manger, bien garder les enfants, bien tresser les nattes, travailler pour ses beaux-parents, servir les enfants, le mari, ne pas contredire sa belle-famille, ne jamais repousser son mari s'il souhaite avoir des rapports sexuels, etc. La mère rappelle à sa fille qu'une femme doit être la base, le fondement, (*trepén*) de sa famille, de par son travail, sa gentillesse et sa docilité.

Puis, en présence de toute la parenté, des discours d'adieu sont donnés à la future mariée, avec un sac contenant un couteau et une coquille de moule, symboles de son travail de gestionnaire et de cuisinière dans sa future famille.

Ces rituels ont pour objectif de préparer la jeune fille à vivre dans sa future famille, ainsi que d'opérer la séparation avec sa famille d'origine. Elle ne doit y revenir, en théorie, que pour des événements cérémoniels, en compagnie de son époux. Elle change donc d'identité sociale : après le mariage, elle appartient à sa nouvelle famille et doit obéir aux ordres de son mari et de ses beaux-parents. La parole de sa propre famille devient secondaire : elle se pliera aux décisions de l'époux, quoiqu'il arrive.

Une première visite à la famille du garçon

Parfois, la veille du jour où les deux parentés se rencontrent, la fille est amenée chez son futur époux, afin d'assister à l'arrivée de l'oncle utérin de ce dernier. La famille du garçon présente alors officiellement la future épouse à l'oncle maternel.

¹ Entretien enregistré avec Wassaumie, Copaqatr et Saweqatr Passa, le 15 avril 2003, Kumo

Lors du mariage d'un grand chef, la future épouse assiste à tous les dons de *tro*. Elle apprend ainsi à identifier les différents alliés de son futur mari. En effet, dans les couples de haut rang, les femmes doivent apprendre quels sont les liens de la famille de son mari, afin de le seconder efficacement dans les tâches de la chefferie (accueil, représentation dans les cérémonies, préparations des biens pour les échanges cérémoniels, etc.).

2.2/Deux études de cas : les adieux (*iahni*) de Waiwewe et de Lila

Le iahni de Waiwewe

La veille du « mariage coutumier » (le jour de la rencontre des deux parentés), une amie, Sandra et moi allons sur le terrain de la famille de la future mariée, Waiwewe. Là, un abri cérémoniel a été dressé. Presque toute sa parenté est déjà là, qui finit de manger. Le repas terminé, tout le monde se réunit sous l'abri, pour la cérémonie d'adieu, le *iahni*. Le père ouvre l'échange cérémoniel d'adieu en exprimant sa tristesse de voir sa fille partir. Puis, un autre « père » (frère de père) de la mariée fait lui aussi un discours. La parole est ensuite laissée aux femmes.

Une vieille dame commence à parler, à genoux. Elle s'excuse de prendre la parole devant des hommes. Puis, en sanglotant, elle affirme que la fille va mourir dans la famille de son époux, devenir la poussière de la terre de son mari, qu'elle ne doit pas revenir chez elle, même si il y a des problèmes chez elle.

Puis, une femme, en position de « mère » de la future mariée, fait un long discours. Durant le discours d'adieu (*iahni*), cette femme rappelle longuement que le devoir d'une épouse est de tout supporter, qu'elle ne doit jamais contredire son mari ou donner des ordres à celui-ci. Elle prend son propre exemple (elle a supporté un mari alcoolique toute sa vie).

Quelques hommes reprennent la parole, finissant l'échange. Ils montrent la valise de robes que la mariée donnera aux femmes du clan, ainsi que le sac avec le couteau et la coquille de moule. Ils parlent ensuite de l'organisation de la journée du lendemain.

Je demande à Sandra si nous n'allons pas avec les femmes dire au revoir à la fille, donner les « valises »... Elle me répond que non, le discours d'adieu de la mère (*iahnisekeu*) vient de se faire. La mère de Waiwewe, avec quelques autres femmes, remettra à la future épouse la « valise » en aparté, mais sans grand discours. Je demande à Sandra si la mère ne va pas « donner une parole ». Elle me répond que sa mère l'a déjà fait, qu'elle lui a déjà donné des conseils, qu'il ne va pas y avoir de moment particulier pour cela.

Dans l'idéal du rituel du *iahni*, il doit y avoir un temps entre femmes, lors duquel les femmes mariées et les « vieilles » donnent leurs conseils à la mariée, dans une case. Cette étude de cas montre qu'en fait, l'étape des « adieux » entre femmes n'est pas toujours effectuée. De même, la parole de la mère ne s'exprime pas toujours en public, face à ces femmes et ces filles, lors d'un discours officiel.

Enfin, dans cet exemple, nous voyons que les discours des « vieilles » et des membres de la parenté de la fille sur le devoir des femmes dans la famille de leur mari ne s'adressent pas uniquement à la future épouse. Ils rappellent aussi à toutes les femmes présentes, et ici aux hommes présents, mariés ou non, le devoir de soumission des femmes à leur époux.

Lila arrive chez son époux

Lors du premier mariage auquel j'ai assisté, Lila, la future épouse, est arrivée sur le terrain du mariage (chez son futur époux), éplorée. Une de ses « sœurs » m'explique que le rituel d'adieu (*iahni*), effectué la veille, a été très intense. Les femmes s'étaient réunies entre elles et avaient beaucoup pleuré. Les deux jours de mariage durant, la mariée était prostrée, se remettant à sangloter régulièrement. Elle rejoignait les filles et femmes de sa famille dès que les échanges cessaient. Celles-ci étaient elles aussi éplorées.

À la fin du mariage, comme nous les verrons, le réseau de parenté de la fille dit adieu à la fille, avant de rentrer chez lui. Lors de ce rituel, toute la parenté elle aussi, s'est mise à pleurer abondamment.

Pourtant, cette épouse connaissait déjà son mari : ils vivaient ensemble et avaient déjà deux enfants.

Il est fréquent que la future mariée pleure tout au long du mariage, qu'elle ait choisi son époux ou non. Au point que les orateurs disent parfois : « *C'est un mariage, pas un deuil !* ».

Pourquoi tant de pleurs ? Les hommes et les femmes pleurent la perte, pour certains, de leur « fille », « sœur », « nièce » : le mariage consomme réellement une rupture. Lorsque les Lifous disent que la fille est « donnée », ils veulent dire par là que la parenté de la fille perd toute autorité sur elle, en la transférant au mari et à sa famille, lesquels ont le droit dès lors de la faire travailler à leur guise et même, s'ils n'en sont pas satisfaits, de la battre. Ils insistent sur le fait que s'il y a un problème dans la nouvelle famille, la mariée ne doit pas revenir chez elle. Même si aujourd'hui, les filles voient relativement souvent leur famille

d'origine (les voitures permettant de circuler plus aisément entre les villages), ce rituel reste tout de même un rite de rupture, où la famille « abandonne » sa fille à une nouvelle famille. Hommes et femmes ont conscience du sacrifice que la jeune femme fait en partant chez son époux. Les parents pleurent le fait de sacrifier leur fille de la sorte, sacrifice permettant qu'elle devienne une ambassadrice de leur lignage dans celui de son époux.

On peut, bien évidemment, penser que les femmes pleurent aussi sur elles mêmes, à l'évocation des souffrances de la vie de femme mariée qu'elles ont elles-mêmes endurées.

Le rituel d'adieu (*iahni*) permet à la parenté de la future épouse de se réunir et de rassembler les dons qu'elle va faire à celle de l'époux. Dans l'idéal énoncé, le moment crucial de la cérémonie d'au revoir est celui où la parole des « mamans » et des vieilles femmes est donnée, entre femmes, à part, parole qui conseille à la future épouse la soumission et l'acharnement au travail dans sa future famille.

Si le rituel met en scène une rupture, des adieux, dans les faits, l'épouse sera amenée à venir régulièrement dans sa parenté. C'est un rite de séparation, entre elle et sa parenté, dont il s'agit : l'autorité sur la jeune femme est transférée à la famille de l'époux. Ce rituel est aussi un rite d'initiation, en cela qu'il fait changer la jeune femme de statut, de celui d'enfant à celui d'adulte, et de fille de son clan d'origine à celui d'épouse d'un autre clan.

3. ALLIANCES, INVESTITURE ET RUPTURE

Dans les échanges cérémoniels décrits précédemment, qui constituent la phase préliminaire du mariage, on a vu que s'y accomplissait un *travail* considérable sur les relations sociales entretenues non seulement au sein du lignage et du clan mais aussi avec les alliés. Cependant, si on se place du point de vue du garçon ou de la fille qui vont être mariés, les phases du mariage étudiées dans le chapitre précédent montrent que l'on est en présence d'étapes impliquant une rupture et un changement d'état pour les deux jeunes gens : les deux mariés quittent l'enfance, mais le garçon connaît une investiture dans son clan, quand la fille est séparée des siens pour devenir une épouse.

3.1/ Chez le garçon : les relations avec les alliés

Une relation d'entraide

Le point commun entre tous ces échanges de *tro* est qu'ils entretiennent la relation d'entraide entre le lignage du futur marié et tous ceux qui participent à ces échanges. Cette relation d'entraide est fréquemment rappelée au futur époux dans les discours des *tro* :

« On va lui dire à chaque fois que des gens arrivent, des sœurs, des oncles, des gens qui viennent apporter des dons, dans son mariage : « tu vois tous ces gens qui se déplacent, pour ton mariage, ils font ça par amour pour toi, pour ton clan, tes parents. Mais ça veut dire que si eux, ils ont un travail dans leur clan, il ne faudra pas faire semblant de ne pas être au courant, il faudra y aller. Même si une de tes sœurs, elle travaille à Hienghène, il faudra que tu y ailles. Il faudra être attentif aux besoins de tes sœurs, de tes oncles, de tous les gens qui t'aiment et qui sont venus t'aider et soutenir pour ton mariage ». On va lui dire aussi : « S'il y a autant de gens pour ton mariage, qui viennent travailler, apporter des choses, c'est parce que tes parents ont bien travaillé. Ils ont donné leur temps, leur énergie, leur argent, leurs dons, leurs biens, aux autres familles de la tribu, aux autres... Mais toi, pour que tes enfants aient la même chose que toi, il faut que tu fasses pareil ». C'est comme ça. Si on veut avoir de la solidarité, de l'entraide, avoir l'amour de ses proches, il faut que nous aussi, on travaille. Lui,

s'il a eu un beau mariage, tout le monde est venu, c'est grâce au travail de ses parents. Lui, il doit faire la même chose pour ses enfants, pour le travail de ses enfants plus tard, leur mariage. Pour qu'ils soient bien dans la tribu, comme lui, comme ses parents à lui. Et puis toujours lui faire comprendre ça : « tous ces gens qui viennent, sous le froid, la pluie, la tempête, rien ne les arrête, ils viennent pour toi, ça montre à quel point tu es important, ta famille est importante, tes parents ont travaillé ; c'est pour ça que tous ces gens se dérangent... » Lui aussi, il ne faudra pas dormir, c'est pas un travail salarié, ça veut dire s'il y a un travail coutumier quelque part, un mariage ou quoi que ce soit, surtout un mariage qui demande beaucoup de travail, il faudra qu'il y aille, il faudra pas qu'il reste dans son coin, qu'il ne participe pas, il faudra qu'il participe pleinement à ce réseau d'échanges. »¹

Les dons de *tro* effectués impliquent le devoir pour les récipiendaires de venir à leur tour faire des dons si il y a par exemple un deuil, un mariage, dans la famille qui est venue. « Venir faire son don de *tro* » entretient la relation de soutien économique réciproque pour les échanges coutumiers. Le principe du « donner, recevoir, rendre » énoncé par M. Mauss est ici pleinement appliqué². Quand un lignage a reçu un *tro*, il devra faire lui aussi un *tro* dans les lignages donataires, quand l'occasion se présentera, ce qui ne signifie pas qu'on cherche obligatoirement l'équivalence des sommes et des objets apportés.

Le devoir de solidarité réciproque ne s'arrête pas aux échanges coutumiers : le marié et son épouse devront aider les familles donatrices dans leurs travaux, faire pour eux par exemple un champ, construire une case ou une maison en dur, organiser une kermesse, couper du bois, etc... La solidarité est aussi mise en œuvre dans les travaux quotidiens qui demandent la mobilisation d'un groupe important de personnes.

L'aide due entre alliés, rappelée lors des dons de *tro*, concerne aussi les projets politiques dits « coutumiers ». Par exemple, en 2004, un terrain s'est trouvé sans héritier : la lignée de ses propriétaires était éteinte. Un chef de clan en a revendiqué la propriété. Il a alors fait comprendre à son neveu utérin, proche d'un grand chef, qu'il devait aller plaider sa cause auprès de ce grand chef. Le neveu est allé voir le grand chef. Cet oncle utérin avait honoré son neveu lors du mariage de ce dernier en apportant un *tro* comprenant une belle somme. Ce n'est pas en souvenir du don de *tro* que son oncle a effectué pour son mariage que le neveu a aidé son oncle. Mais si ce dernier n'était pas venu faire son don de *tro*, le devoir d'aide réciproque

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

² Mauss 2004, pp. 151-152 ; 1923-1924.

était brisé.

Un autre exemple montre que les liens entre des familles peuvent être renforcés lors des dons de *tro*. Une veuve voulait marier son fils. Un cousin éloigné pour qui elle avait beaucoup d'affection apporta une importante participation en argent et passa beaucoup de temps aux préparatifs du mariage. Il n'était pas tenu de faire cela. Lorsque ce cousin maria son fils, le fils de la veuve apporta une forte contribution et invita par la suite le nouveau marié à cultiver un champ sur ses terres. Les deux familles, distantes du point de vue de la parenté, devinrent de proches alliées. Les dons de *tro* peuvent contribuer à renforcer l'entraide entre deux familles, deux lignages ou deux clans pour des projets dits « coutumiers » : influencer une chefferie et accéder à des terrains. Aujourd'hui, ces liens concernent aussi des enjeux économiques et de politique publique : faire un « beau » don de *tro* dans une famille peut précéder par exemple la demande d'autorisation de pêcher dans ses eaux ou la demande de soutien d'un projet à la Province des Îles.

Les dons de *tro* effectués sont donc réalisés par des familles en dette vis-à-vis des parents du marié (qui étaient venus eux-mêmes réaliser leurs dons). Ces dons mettent le marié et sa compagne à nouveau en dette. Le va et vient des dons est incessant et entretient de ce fait les liens entre les familles sur plusieurs générations. À chaque fois qu'un allié apporte son don de *tro*, il met en dette la famille qui reçoit le don, qui devra venir à son tour aux dons de *tro*, et cela continue sur plusieurs générations.

Le don de *tro* de l'oncle maternel

Tout le monde est unanime à Lifou pour dire que le don *tro* le plus important, en valeur et en argent, est celui réalisé par l'oncle utérin du futur marié (le *mathin*). Avant d'analyser ce que produit ce don de *tro*, voyons pourquoi l'on parle du don *tro* d'un oncle maternel (*mathin*) et non des oncles maternels, alors que tous les oncles maternels contribuent à réaliser ce don.

Le don de *tro* est mené par l'un des frères de la mère du futur marié. Généralement, dans l'enfance, chaque garçon a une ou plusieurs sœurs qui sont désignées comme « ses *ewekë* », ses « objets d'échange » :

« Il y a un mathin [oncle maternel, nda] désigné, même si c'est tous les frères de sa mère qui constituent le tro. Chaque fille qui se marie sera, entre guillemets, « ewekë », l'objet de l'un des frères. (...) Une fille, quand elle naît, on sait qui va être son frère officiel. C'est à dire qui sera le mathin [oncle maternel, nda] de ses enfants. Par exemple, pour nous, avec mes sœurs, on sait qui sera le mathin

[oncle maternel, nda] *de nos fils*. (...) « Ame eni, ewekë i Waima, me Sawaza. » [

« Moi, je suis l'« objet » de Waima et Sawaza. », nda] ». ¹

Le terme *ewekë*, fortement polysémique, désigne à la fois les biens, les paroles et les êtres qui sont l'objet d'échange². Avec sa sœur « *ewekë* », un garçon va tisser un lien privilégié : c'est lui qui sera l'oncle utérin attiré des enfants de cette sœur. Quand cette dernière mariera un fils, cet oncle sera prévenu pour préparer le don de *tro* de l'oncle maternel (*mathin*). Il arrive qu'une femme n'ait pas de frères, seulement des cousins. Au moment de marier son fils, les hommes de son clan d'origine se consultent alors pour savoir qui, parmi ces cousins, va remplir ce rôle d'oncle utérin « principal ».

Une fois l'oncle utérin désigné et prévenu du mariage de son neveu, il doit se charger d'organiser son don de *tro*. Pour ce faire, il va mobiliser non seulement tout son clan, mais aussi les alliés de son clan et l'aide du village dans lequel il habite. Peu avant d'apporter son *tro*, il organise chez lui un grand repas, où le clan, les alliés et les villageois apportent leur contribution. « *On dirait un petit mariage chez lui aussi !* » m'a-t-on dit plusieurs fois, tant il y a de personnes à venir. C'est la somme de ces contributions que l'oncle utérin (*mathin*) apporte au mariage de son neveu utérin. Le mariage d'un tel neveu représente, pour un homme et son clan, une dépense considérable.

Pourquoi est-ce l'oncle maternel (*mathin*) qui apporte la somme la plus importante au mariage du fils de sa « sœur *ewekë* » ? À la génération précédente, pourtant, le clan de l'oncle a déjà donné une épouse (la mère du futur époux). Le clan du garçon qui se marie n'est-il pas déjà en dette vis-à-vis du clan de l'oncle maternel ? À Maré, E. Faugère note que si l'oncle maternel a contribué à constituer le pécule du marié, il reçoit une grande somme à la fin de la cérémonie de mariage³. À Lifou, ce n'est pas le cas. Comme nous le verrons plus tard, il reçoit en privé juste une petite somme, appelée « nourriture de l'oncle maternel » (*ai mathin*), pour le remercier de sa venue.

Est-ce qu'à Lifou, l'oncle maternel reçoit une somme importante si l'une de ses nièces, par exemple la sœur de ce garçon à marier, est donnée en mariage ? Cela pourrait expliquer la raison d'une telle dépense. Mais lors du mariage de ses nièces, il ne reçoit qu'une ou plusieurs « assiettes » (*peletr*), qui sont des parts du don à la parenté de la fille (*pua*), ce qui ne représente pas des sommes extraordinaires, loin de là, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Par contre, il peut, s'il le désire, réclamer tout le *pua* ; mais je n'ai jamais

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

² Pour plus de détails sur ce terme, voir chapitre X.

³ Faugère 1998, p. 253.

entendu parler de cas où cela s'est passé. Les dépenses effectuées par l'oncle maternel ne peuvent s'expliquer de la sorte.

La première raison de ce don sans retour équivalent ou supérieur est selon mon analyse une spécificité lifoue. Comme nous l'avons vu au chapitre VI, quand un couple marié fait des enfants, la seconde fille est « donnée » à son oncle maternel. Cette fille porte généralement un nom issu de la famille maternelle. Cela signifie que lorsqu'elle sera donnée en mariage, l'oncle maternel jouera le rôle de son père : il recevra la part des dons destinée aux parents (*wenehleng*) et bénéficiera de l'alliance que le mariage de sa fille « adoptive » a constitué. En quelque sorte, si un clan A donne une fille comme épouse à un clan B, le clan B rend une fille, comme enfant à adopter. Il reçoit en contrepartie un enfant. Le clan B va la marier, mais jamais dans son clan.

Pourtant les Lifous n'expliquent pas l'importance des dons de *tro* des oncles maternels de cette manière. Ils disent que l'oncle maternel se ruine afin de montrer l'affection qu'il a pour sa sœur (la mère du futur époux) et pour son neveu¹, le futur époux. N'étant pas du lignage du futur marié, il n'a pu contribuer à préparer le mariage. En revanche, il exprime son implication dans le mariage de son neveu en participant amplement à faire de cette cérémonie une « grande » cérémonie. Il montre ainsi qu'il est « une des jambes » du futur époux : quiconque aura des relations avec ce garçon aura des relations non seulement avec le lignage du père, mais aussi avec celui de cet oncle.

Rappelons les devoirs réciproques entre neveux et oncles maternels :

« Un neveu ne peut accepter un don devant ses mathin (son oncle utérin et ses « frères »), il le leur donnera systématiquement. Et l'oncle utérin ne peut prendre un don devant ses neveux (...) Ce sont eux qui prendront la coutume de deuil du marié ; alors, souvent quand ils se rencontrent, ils plaisantent et les cousins maternels lui diront : « Alors, quand est-ce que tu vas mourir ? Je veux recevoir le treng pi², dépêche-toi de mourir ! » Le marié peut aussi arriver chez ses cousins utérins, ses oncles maternels et imposer sa volonté (avec respect bien entendu), cela s'appelle fedre utha³. Et dans ce cas, ses cousins et oncles se plieront à sa

¹ Les oncles maternels ont une relation privilégiée avec leurs neveux et leurs nièces, même si la relation entre hommes est plus commentée, étant donnée ses implications politiques.

² Le *treng pi* (littéralement le panier qui pue), appelé aussi parfois le *treng mel* (le panier de vie), est la somme des biens personnels d'une personne décédée : ce sont tous les objets avec lesquels elle était en contact. Ses habits, son matelas, ses couvertures, ses affaires de toilette (etc) sont donnés à ses maternels, avec des dons : le lignage rend en quelque sorte la vie là d'où elle vient.

³ Le verbe *fedreuthan* est traduit par « prendre à l'oncle utérin, user de ses droits envers le clan utérin ». Drilè Sam 1995, p. 45.

*volonté ; et tout le monde reconnaîtra la légitimité de cette décision. »*¹

Lorsqu'un garçon se marie, il devient un membre à part entière de son clan. Pourtant, la relation entre le marié et son oncle maternel va fréquemment interférer dans les décisions qu'il aura à prendre : si le neveu peut prendre ce qu'il veut chez son oncle maternel, le neveu doit tout faire pour satisfaire cet oncle². C'est pour cela que l'oncle maternel est très présent dans le mariage de son neveu.

La relation « frère » - « sœur »

La relation entre les « frères » et les sœurs mariées classificatoires est aussi réactivée. En effet, c'est l'occasion pour elles de revenir dans leur clan d'origine, surtout pour celles qui habitent loin. L'arrivée des sœurs est une grande source de joie.

*« Toujours on compte sur les sœurs, les frangines pour... Alors les frangines, ça sort de partout, ça pleut de partout. C'est toujours les ifaxa [les sœurs classificatoires, nda] qui font irruption dans le mariage, c'est la joie quoi, qui explose ! »*³

Les sœurs sont en général ravies de se retrouver dans leur famille d'origine, d'être remerciées pour le travail qu'elles font chez leur mari, travail et rôle permettant d'entretenir de bonnes relations entre les deux clans. Voyons ce que les maris des « sœurs » disent lors des dons de *tro*, et ce que leurs « frères » répondent :

« Quand il y a leur tro qui entre, c'est leur époux ou les gens du clan de l'époux qui vont parler. Ils disent : « C'est normal qu'on t'amène ta sœur, parce que c'est le sang qui appelle le sang. » Et que même si elle est mariée à un homme de Vanuatu, elle sait que si il y a un mariage, elle va revenir, ou elle va envoyer des choses, elle va montrer qu'elle est là. Il va dire : « La parole de ta sœur », (celui qui va parler va être l'interprète de la parole de la sœur) il va dire : « voilà ta sœur, elle te dit : respecte ta femme, aime la, regarde, nous on est mariés, on est passés par là, il faut être courageux, il faut que tu respectes ta femme, c'est pas facile. ». Souvent les gens du clan de la sœur vont lui dire ça. Elle-même, elle ne peut pas parler, faire les discours. Et puis quelqu'un de la famille de la sœur, répond, en s'adressant à la sœur : « Toi, tu as toujours été là, dès qu'il y a un

¹ Extrait d'un entretien par écrit avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, par mail, le 7 juillet 2011.

² Cela est très proche de la coutume dite du *fahu* en Polynésie ; pour une analyse des écrits anthropologiques sur la question à Tonga, voir Douaire-Marsaudon 2012.

³ Entretien enregistré avec le Pasteur Jiane Michel Göinè, chef de clan, 56 ans, le 20-07-2006 à Jokin, Lifou.

travail dans le clan. Ça veut dire que tu as été bien envers ton mari. Parce que si tu n'avais pas été une bonne épouse, une bonne mère, ils ne t'emmèneraient pas chez toi. » On va l'encourager : « Continue de respecter ton mari, le clan de ton mari, nous on passe après. Si ton mari dit : « Non, ne va pas faire le tro, tu l'écoutes. Si ton mari a décidé que tu ne remettrais plus les pieds chez quelqu'un, tu le fais. C'est lui qui décide, qui est avec toi pour ta vie. Mais on te voit toujours arriver ça veut dire que tu assumes bien ton rôle d'épouse ... Continue... Parce que grâce à ça, tu es toujours là aujourd'hui. ». C'est le genre de discours qu'elle reçoit. « Si le travail aboutit dans le clan, c'est grâce à vous les sœurs »... « Est ce que tu mérites ton mari ? Est ce que tu as été une bonne épouse ? Si tu es là, ça veut dire peut être que tu es une bonne épouse. »¹

La relation entre frères et sœurs classificatoires est en partie dépendante du fait que les « sœurs » remplissent leur devoir dans leur belle-famille : si c'est le cas, tout le monde est honoré, si ce n'est pas le cas, elles font honte à leur famille d'origine et les relations entre les clans se détériorent.

Bien qu'elles financent elles-mêmes généralement une grande partie des dons, c'est leur mari et son lignage qui sont « remerciés » :

« On remercie le mari, ou son clan ! Même si la sœur apporte beaucoup de biens, c'est le mari qu'on va honorer. Par exemple, dans notre famille, la plupart des sœurs, elles travaillent. Tout en sachant que c'est la fille qui apporte le plus de choses, ils vont honorer le mari en public. Mais ils savent que cet argent provient du travail de leurs filles, parce qu'elles ont un salaire. »²

Même si ce sont les hommes mariés qui remercient en public, en privé, les « frères » montrent à leurs « sœurs » qu'ils sont très fiers d'elles.

La relation entre beaux-frères que la relation de sœur classificatoire (*ifaxa*) implique est elle aussi réaffirmée, lorsque les maris viennent faire le don de la « sœur ». Celui qui a reçu une épouse doit aider les frères classificatoires de cette dernière. L'aide entre beaux-frères est d'ailleurs dite réciproque :

« Entre beaux-frères, l'entraide est réciproque : c'est vrai que celui qui reçoit une épouse donne énormément lors des mariages des frères de sa femme mais en retour il peut demander autant d'aide qu'il veut à ces derniers - qui ne pourront

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

² Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

pas refuser ; par respect et amour pour leur sœur mais aussi par reconnaissance. On peut donc dire que c'est réciproque. D'ailleurs, lors du mariage de notre frère Cilako ce mercredi, le mari de Maline [la sœur de l'interlocutrice, nda] a demandé à nos frères de s'occuper des ingrédients, de la réalisation de la soupe et du bois sec lors du mariage de son petit cousin germain. Il leur a demandé cela après avoir donné sa coutume (le tro de Maline) à ses beaux frères. Il sait qu'il est en droit de leur demander tout ce qu'il veut après tout ce qu'il a fait pour la famille de sa femme. Et nos frères (ses beaux frères) sont fiers d'avoir là une belle occasion de lui rendre la pareille. De suite, ils se sont partagés les tâches : qui achète quoi, qui amène la viande, coupe le bois... Car le mariage du petit cousin est pour la fin du mois d'août. Je pense tout de même que celui qui a reçu une femme fait plus pour ses beaux frères et sa belle famille que le contraire. Par ce biais, il honore sa femme et prouve qu'il est un homme et qu'il peut tout assumer... Qu'il est digne d'être l'élu de sa femme. Ses beaux-frères, quoi qu'ils en disent, sont conscients de leur privilège et peuvent parfois abuser du mari de leur sœur. »¹

La relation entre les beaux-frères est d'entraide réciproque, même si, comme le montrent les dons de *tro* des « sœurs », celui qui a reçu une épouse doit aider davantage celui qui a donné une sœur.

Les relations entre les clans

Comme nous l'avons vu, les relations existantes entre des clans sont rappelées et renforcées par les dons de *tro*. C'est le moment où l'alliance entre les clans se donne à voir et où d'ailleurs quelques explications sur cette alliance sont données.

La relation avec les « tantes »

La relation avec les « sœurs » de père est réaffirmée. Cependant, souvent, l'entraide entre le lignage où ont été mariées les « sœurs » de père et celui du père est déjà bien établie : il s'agit davantage de dire à leurs enfants de continuer de s'entraider, alors que les parents vieillissent. Les tantes paternelles, en vieillissant, acquièrent du prestige dans leur famille

¹ Extrait d'entretien par mail avec Wallysaun Tetuanui Wahetra, institutrice à Lifou, le 27 juin 2011.

d'origine. Leur parole est « respectée », en tant que « vieilles » du même sang, qui ont loyalement servi leur clan d'origine en assumant leur rôle de mère et d'épouse dans un autre clan. Elles insistent volontiers sur le fait qu'elles partagent le « même sang », la « même chair » avec leurs neveux et nièces (les enfant de leurs frères).

« Elle disent « ca si la madra » ou « ca madra » [« nous avons le même sang », nda]. Parfois elles disent la même chaire « ijön ». « Ka xulu », ça veut dire il provient de cette chair : les tantines elles disent souvent ça. Quand elles remercient un geste d'un neveu ou d'une nièce, pour qu'on se souviene d'elles. Il faut pas qu'on perde cette relation, parce que nous on sort de leur chair, soit elles disent que « ca sin la madra » [« nous avons le même sang, nda], soit elles disent qu'ils viennent de la même chair et elles se touchent la peau en disant ça. »¹

Elles profitent des dons des *tro* pour rappeler l'origine commune entre elles et leurs neveux et nièces. Elles ne sont pas censées apporter de « gros » dons, en tant que personnes souvent âgées.

La relation avec les « mamans »

Les sœurs classificatoires de la mère du futur époux et leur lignage viennent aussi, en tant que membres du lignage d'origine de la mère, donc comme des personnes ayant le même sang que l'oncle maternel du futur époux. Les sommes ne sont pas très conséquentes, l'alliance entre les lignages étant relativement lointaine. C'est davantage l'amour entre les « sœurs » et pour le futur époux, leur « fils », qui est valorisé. Les « mamans » viennent surtout aider la mère à effectuer son travail.

La relation avec le pasteur ou le prêtre

Le don de *tro* du pasteur ou du prêtre est aussi un « petit *tro* » (il est constitué d'une petite somme d'argent). Il montre l'implication de l'église dans la constitution du mariage, « marchant main dans la main avec la coutume ». Le prêtre ou le pasteur va alors faire des discours incitant le futur marié à s'investir dans la paroisse :

« Lui, il va prêcher pour son domaine : il va essayer d'en faire un couple actif religieusement. Ses discours à lui, ça sera à dominante biblique, sur la fidélité,

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

l'entraide mutuelle. Ça sera des encouragements. »¹

Il énonce aussi comment doivent se comporter les époux pour être de bons chrétiens : il est fréquemment sollicité pour prendre la parole durant l'ensemble des dons de *tro*.

3.2/ Chez la future mariée : se rassembler pour dire adieu

Comme chez le garçon, la relation avec les alliés est réactivée, du fait de leur invitation au mariage de la fille.

Par contre, la relation entre tous les membres de la parenté de la fille et cette dernière entame un processus de transformation : cette dernière va bientôt appartenir à un nouveau lignage. Même si leur sang est le même, si l'affection entre eux ne s'estompe pas, ils perdent, en quelque sorte, un membre de leur parenté. Tous les membres de la parenté de la fille opèrent tour à tour une rupture avec la future épouse. Ils gagnent cependant une ambassadrice dans un nouveau lignage.

3.3/ Dans les deux familles : transformer l'identité des époux

Nous voyons que dans un même temps, les deux familles effectuent, chacune de son côté, un certain nombre d'échanges. Une part des discours prononcés lors des échanges sont des paroles destinées au futur époux et à la future épouse, paroles dont ils doivent se « remplir », afin d'assumer plus tard leur fonction. En cela, les dons de *tro* et les adieux *iahni* sont des rituels d'initiation pour l'un et l'autre. Tous deux doivent devenir des adultes (*nyipi atr*), afin de travailler pour leur clan et leurs alliés. Si les époux assistent à ces échanges, ils ne parlent jamais. Il est même parfois difficile de distinguer qui sont les futurs mariés : ils ne sont pas habillés de manière particulière, ils ne se comportent pas non plus de manière spécifique. Ils écoutent, tête baissée, assis dans un coin des abris cérémoniels.

Cependant, les deux temps rituels du *tro* et du *iahni* sont très différents chez le garçon et chez la fille.

L'investiture de l'époux

Du côté du futur époux, il s'agit de lui donner les conseils et la connaissance de sa

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

parenté, qui vont faire de lui un membre responsable de son clan. En effet, les dons de *tro* sont le point d'orgue final de l'éducation : il est rappelé au futur époux ce qu'il doit être en tant qu'homme marié. Les discours lui recommandent d'être quelqu'un qui travaille beaucoup pour son clan et son lignage, pour ses alliés, pour sa paroisse, qui veille sur ses parents, qui apporte de la nourriture et de l'argent dans son foyer, qui « aime et respecte » son épouse et ses enfants¹.

Les dons de *tro* sont pour lui une cérémonie d'investiture : dès que son épouse lui sera « donnée », il acquerra le droit à la parole et à avoir un terrain dans son clan. Il sera ainsi "ancré dans son réseau social. Les dépenses que ce réseau fait pour « payer la femme » et pour lui faire un « beau mariage », le mettent en dette vis-à-vis de toute sa parenté². Les orateurs lui disent qu'il ne devra donc pas le décevoir, ni en tant que mari travailleur et fidèle, ni en tant que personne très active pour entretenir ses nombreux liens de parenté.

La rupture entre l'épouse et sa parenté

Du côté de la famille de la fille, l'arrivée des alliés et la cérémonie d'adieu (*iahni*) opère tout autre chose : quand le garçon est définitivement "enraciné" dans son lignage et son clan, la fille, elle, est "déracinée" : tous lui expliquent qu'elle n'est désormais plus chez elle, qu'elle devra rester dans son nouveau clan, même si elle y demeure une étrangère. Elle reçoit quelques cadeaux, mais elle doit « se donner ». On lui explique qu'elle sera pleinement acceptée dans son nouveau clan quand elle y fera des enfants et qu'elle y aura suffisamment travaillé. Les « mamans », se basant sur leur expérience, lui conseillent de se soumettre, d'obéir. On lui promet une vie plus dure que celle qu'elle avait chez elle, entourée de l'affection des siens. Et on lui donne des paroles d'encouragement pour supporter cette vie future.

C'est un véritable rituel de séparation qui s'opère. En drehu, les Lifous disent qu'ils vont « *nue fõe* » (« laisser la femme »). En français, ils disent qu'ils vont « donner la fille ». Elle ne leur appartient alors plus, ils deviennent secondaires dans sa vie, donnant toute autorité à son époux et sa nouvelle famille. E. Faugère affirme qu'à Maré, la fille et les enfants déjà nés du couple connaissent alors une mort symbolique dans leur famille, pour renaître ensuite dans la famille du mari³. C'est aussi le cas à Lifou.

¹ Nous verrons le sens des termes « aimer et respecter » dans les chapitres XIV partie III et XXI, partie IV.

² Je mènerai l'analyse de ce que signifie l'expression « payer la femme » dans le chapitre XVI.

³ « Comme dans le cas de sa mère qui aujourd'hui se marie, l'enfant meurt symboliquement pour son clan

3.4/ Les dons et les paroles sous le contrôle des hommes mariés

La répartition sexuée du financement des dons de tro

Voyons à présent quelles sommes chaque sorte de don de *tro* représente dans le total des dons de *tro*. N'ayant pu faire une étude statistique de ces montants dans plusieurs mariages, je propose de faire cette analyse au travers d'une étude de cas. Je tenterai d'évaluer qui, des femmes ou des hommes du lignage du marié, ont le plus contribué à ces dons.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, un ou deux hommes sont désignés pour noter les dons de *tro* arrivés et mettre l'argent reçu dans une pochette. Le cahier est par la suite conservé précieusement par l'époux, car y sont notés les noms de tous les membres alliés venus à son mariage et la somme d'argent qu'ils ont apportée. J'ai eu l'occasion de voir rapidement plusieurs cahiers, mais cela n'était globalement pas souhaité : les Lifous ne veulent pas que les noms de leur réseau de parenté soient publiés. Comme les histoires mythiques, ils peuvent servir dans les stratégies politiques : la connaissance de ce réseau (et de son état au moment du mariage) est limitée à quelques personnes.

Celui qui rédige le cahier note les sommes reçues pour le « geste » d'arrivée (*qēmek*), pour le don de *tro* à proprement parler et celle pour le remerciement (*sane*), soit le contre-don. Ni le nombre de gens venus, ni les biens (nourriture, tissus, ignames) apportés ne sont notés. Le groupe venu apporter son don de *tro* est identifié par le membre ou le couple apparenté de la manière la plus directe à la famille récipiendaire. J'ai été étonnée par le fait que le nom du lignage ou du clan n'était parfois pas noté :

Hélène Nicolas : *« J'ai remarqué, que sur le cahier des tro, les gens qui notent, ils notent parfois par le prénom. »*

Wallysaun Wahetra Tetuanui : *« Ça c'est par le fait qu'on n'est pas très nombreux sur Lifou et puis on s'appelle par les prénoms. Ils ne vont noter les noms que s'il y a ambigüité. Je pense que par exemple si Laiko [son oncle, nda] vient chez moi avec son tro, ils ne vont pas mettre « Cama Laiko ». Ils vont mettre « Laiko » parce que tout le monde sait qui c'est. Ça fait un peu bizarre de dire « Cama Laiko »... Quoique non, ça va. C'est juste plus facile de dire « Laiko ». Ce n'est pas son tro à lui tout seul. Mais dans la famille Cama, c'est lui qui est concerné. »*

maternel et renaît dans le clan de son père. "On détache toutes les racines de la mère pour la rattacher au clan de son mari (...)", explique un homme de Hnadid (décembre 1996). » Faugère 1998, pp. 259-260.

Parce que la famille Cama, c'est une très grande famille. C'est son tro à lui. Ou le tro de sa maman. On va mettre son nom, ou celui de sa maman. Parce que les gens qui font le cahier, ils connaissent tout le monde. Ils savent que les autres gens du clan, ils vont lire, quand ils vont revoir le cahier, ils savent très bien de qui il s'agit, de quel Laiko... Ils disent « c'est pas la peine de mettre ça, c'est une perte de temps ! ». Il y a tellement de gens qui arrivent, ils n'ont pas le temps de noter. »¹

Ainsi, même si tous les donataires sont notés, le nom de lignage ou de clan ne l'est pas toujours.

Analysons un cahier de *tro* (le cahier est entièrement retranscrit dans l'annexe VI). Je ne peux affirmer que l'exemple qui va suivre est un modèle ; il est possible que chaque famille fasse à sa manière, comme le revendiquent si souvent les Lifous quand il s'agit de mariage.

Dans le cahier de *tro* consulté, le total des dons de *tro* s'élève à : 2 053 000 Fcfp (17 204 euros)².

Les dons de la « famille » (des lignages et clans alliés) représentent 15,8 % de cette somme.

Les dons des « mères » représentent 1,3% de cette somme.

Les dons des « sœurs » représentent 58,7% de cette somme.

Les dons des « tantes » représentent 4,7% de cette somme.

Le don du *mathin* (oncle maternel) représente 19,5 % de cette somme.

Les dons assimilés à des liens par des hommes (« famille » et oncle utérin) représentent 35,3% de la somme finale. Les dons assimilés à des liens par des femmes (« mère », « tantes » et « sœurs ») représentent 64,7 % de la somme finale.

Selon mes interlocuteurs, les hommes et les femmes des groupes faisant tous ces dons participent financièrement à la hauteur de leurs moyens. Cela dit, les dons des « sœurs » sont réputés être financés par ces dernières et ceux des « familles » être davantage assumés financièrement par les hommes. Durant la période des mariages, les gens commentent le fait que les « sœurs » vont se ruiner pour apporter un beau don aux mariages de leurs « frères » et les oncles utérins pour le mariage de leur neveu. Mais les hommes ne sont l'oncle utérin que des fils d'une seule femme, alors que les « sœurs » ont presque tous les ans des frères classificatoires qui se marient. Le seul autre cas où j'ai entendu dire que des hommes

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

² L'argent dépensé pour les « geste d'arrivée (*gemëk*) et des remerciements (*sane*) sont donnés au fur et à mesure aux « vieux » et aux notables. Nous verrons dans le chapitre suivant ce qui est fait de la somme des dons de *tro*, le *hnai ixötre*.

participaient fortement à un mariage, c'est quand ils appartiennent à des clans proches d'un chef de clan qui doit se marier, par exemple pour le mariage du grand chef du Nord de l'île. Pour ce cas étudié, quand j'ai demandé si c'était davantage les hommes ou les femmes qui avaient payé "de leur poche", on m'a répondu que c'était les femmes, en évoquant les dons effectués par les « sœurs ».

Je ne peux fournir de statistiques sur la participation financière différenciée en fonction du sexe. Mais à Lifou, tout le monde s'accorde sur le fait que ce sont les dons des « sœurs » qui financent les mariages et que dans ces dons, ce sont davantage les femmes qui les financent que leur mari. J'ai entendu dire, de la part de femmes comme d'hommes :

« Ce sont les sœurs qui payent les mariages. »

« C'est nous les sœurs qui payons le mariage. »

« Un grand mariage, c'est un mariage où il y a beaucoup de sœurs. »

Or, parmi les personnes se déclarant Lifoues, le taux de chômage est de 30,7% pour les hommes et de 32,3% les femmes¹. Les disparités salariales à diplôme égal entre les hommes et les femmes atteignent 30% en Nouvelle-Calédonie². Je peux émettre l'hypothèse que les femmes financent plus de la moitié des montants des *tro*, alors qu'elles disposent fort souvent d'un revenu plus faible que celui des hommes.

La parole, domaine exclusif des hommes mariés

Lors des don de *tro*, comme lors du rituel d'adieu (*iahni*), la répartition du travail est la même que celle vue au chapitre précédent. Ce ne sont que des hommes mariés qui parlent devant les hommes d'autres lignages. Certains hommes sont désignés pour gérer le gros des discours, mais en arrivant, les hommes mariés viennent grossir le nombre des potentiels orateurs.

« Que des femmes parlent ? Ben c'est rare. Que les vieilles ou des sœurs elles parlent. Les vieilles ou les sœurs elles ont un espace d'échange. Tandis que celui, dans le melekup [l'abri cérémoniel, nda], c'est toujours des hommes. Ce sont des responsables qui parlent. Quand je dis responsables, ils sont désignés déjà de chez eux. Ils ne parlent pas bêtement comme ça. Les choses qu'ils disent c'est parce qu'on leur a appris, on leur a passé la parole, on est en connaissance de

¹ ITSEE 1998, p.9. Les statistiques ethniques ayant été par la suite interdites, il est difficile de savoir comment cela a évolué.

² *La condition économique et sociale des femmes de Nouvelle-Calédonie*. 2000. Réalisé par le Comité Economique et Social, avec l'aide de la Délégation aux Droits des Femmes de Nouvelle-Calédonie. Nouméa.

cause. C'est pour ça que je disais tout à l'heure quand tu es en situation de marié, tu as intérêt de, d'être vraiment à l'écoute, une écoute très attentive, concentrée. Il faut tout enregistrer. Laisser rien échapper quoi. Comme si tu passais à la casserole quoi, il faut tout récupérer ! »¹

Nous retrouvons ici la règle selon laquelle les femmes n'ont pas le droit de prendre la parole lorsque l'échange implique plusieurs lignages. Or, l'ensemble des dons de *tro* mettent en contact plusieurs lignages, ce qui exclut les femmes du droit de parole. Elles ne sont censées pouvoir faire des dons elles-mêmes et donner des paroles que lorsqu'elles sont entre femmes ou au sein de leur lignage. Si aujourd'hui, il arrive que des femmes prennent la parole devant des hommes, comme dans le cas du rituel d'adieu (*iahni*) que nous avons vu, réalisé avec toute la famille, elles doivent montrer leur humilité. Selon Wallysaun Tetuanui :

« Les femmes ne parlent jamais dans ces dons, sauf si une vieille femme est venue sans homme, mais elle présente d'abord des excuses, s'agenouille. »²

Dans les cas où j'ai vu des femmes prendre la parole hors des espaces au sein desquels elles ont le droit de faire des discours ou de donner leur avis (entre femmes ou dans la « petite famille », voire dans le lignage), les femmes âgées commençaient en effet leurs discours par dire qu'elles étaient des enfants et qu'elles s'excusaient de prendre la parole. Certaines tremblaient même, impressionnées de parler devant des hommes mariés.

Pourtant, nous avons vu que les femmes participent amplement aux frais des mariages et à la constitution des dons :

H. Nicolas : *« Est-ce que ça leur donne plus d'importance dans le mariage, le fait qu'elles apportent elles-mêmes plus de choses ? »*

W. Tetuanui : *Pour le public, c'est clair. Dans les clans. Pas seulement pour ses tro à elle, mais quand elle aide aux autres tro, elle va avoir plus d'argent à donner si elle travaille. Ce n'est pas son travail qui va être valorisé, ce n'est pas elle-même, c'est par rapport à son mari ou son clan. La femme elle-même, elle est toujours derrière son mari. C'est le mari qui est devant. Même pour son tro, où elle apporte beaucoup. Mais tout le clan va donner quelque chose. Par exemple, pour nous, nos parents et nos frères, ils savent qu'on est très importantes, parce qu'on travaille, qu'on les aide beaucoup. Quand on vient toutes seules, qu'on apporte un qëmek [« geste » d'arrivée, nda], ils le disent : « Tout le travail coutumier, dans le*

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Jiane Michel Göinë, chef de clan, 56 ans, le 20-07-2006 à Jokin, Lifou.

² Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

clan, c'est grâce à vous. C'est vous qui payez. ». Mais ça c'est pas seulement dans notre clan, on dit que c'est les sœurs qui payent, on dit que c'est les sœurs et les mathins [oncle maternel, nda], qui apportent le plus de dons en argent, pas seulement dans notre famille. On le dit carrément : « c'est nous qui payons la femme de... ». »¹

Si plus de la moitié des dons des *tro* sont financés par des femmes mariées, les « sœurs », ce sont leurs maris qui ont le droit de donner et recevoir les dons, et de parler lors de ces échanges. Les femmes n'ont le droit de parler en public qu'entre femmes, ou lors du rituel d'adieu (*iahni*), où elles s'excusent avant de parler et disent à la future mariée de se soumettre dans sa future famille.

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

Conclusion

Environ une semaine avant le mariage civil et religieux, les réseaux de parenté de la fille et celui du garçon se réunissent, chacun de leur côté. Les alliés du garçon apportent des dons de *tro*, composés d'argent, de biens et de « paroles ». L'origine des alliances peut être matrimoniale (les « mamans », les « tantines », les « sœurs », l'oncle utérin), fondée sur une histoire clanique commune ou encore sur un lien religieux. Chacun rappelle le lien existant avec la famille du marié, même si les mythes d'origine (*qan*) et les généalogies ne sont jamais énoncés de manière précise ou exhaustive en public. Du côté de la fille, tous ses alliés se réunissent eux aussi, afin de lui dire au revoir, puis de l'accompagner aux cérémonies de mariage.

La qualité d'un *tro* se voit d'une part aux richesses et paroles données, et d'autre part à la l'investissement dans les travaux du mariage telles la participation aux discours, à la cuisine, aux courses, etc. C'est un révélateur de la vitalité des liens et de la solidarité, économique et politique, entre la famille du futur époux et les groupes alliés. L'attitude de ces derniers et la mise en scène de leurs dons révèlent les sentiments qui les unissent et la complexité de l'histoire des relations existant entre les groupes donateurs et récipiendaires, voire parfois des stratégies claniques qui se développent entre eux. Un don de *tro* mal réalisé démontre que des conflits, des divisions, existent au sein du lignage donataire ou entre les lignages alliés et celui du garçon à marier.

Les deux rituels sont d'initiation des deux jeunes mariés. Les dons de *tro* sont pour le futur marié un rituel d'investiture : chaque groupe lui « donne des paroles », des conseils et des histoires claniques, qui le « nourrissent ». Ces paroles enracinent le garçon dans son réseau de parenté. Le rituel d'adieu (*iahni*), chez la future épouse, opère une rupture entre cette dernière et sa parenté. La future mariée vit une mort symbolique dans son réseau de parenté, afin de renaître dans sa nouvelle famille. Les discours éplorés d'adieu mettent en scène cette « perte » d'une fille du lignage et lui promettant une vie difficile. Les pleurs montrent que cette séparation ne se fait généralement pas sans émotion : tout se passe comme si cette fille était « sacrifiée », afin de créer une nouvelle alliance pour son réseau de parenté.

L'analyse du financement des dons de *tro* a montré que plus de la moitié de ceux-ci sont

financés par des femmes mariées : les « sœurs ». Elles ne peuvent pourtant réaliser ces dons, revenir alors dans leur famille d'origine et y être honorées, que si elles satisfont par ailleurs la famille de leur époux.

Même si ce sont elles qui financent une grande partie des échanges cérémoniels du mariage, ce sont leurs maris qui ont le droit de donner et recevoir les dons et de parler lors de ces échanges. Ce sont eux, en public, qui sont remerciés pour les dons effectués, même si, en coulisse, les proches des « sœurs » savent quand ce sont elles qui ont donné de leur "poche" de grandes sommes d'argent. Nous voyons que lors des dons de *tro*, le fruit du travail des hommes et des femmes mariés est approprié par les hommes mariés, qui échangent des richesses et des paroles.

Il n'y a que dans le rituel d'adieu (*iahni*) que les femmes mariées peuvent prendre la parole en public, mais en général entre femmes. Quand le rituel est réalisé en mixité, elles s'excusent avant de parler. Et les seuls conseils qu'elles ont le droit de donner en public (entre femmes ou non) concernent la soumission de la future épouse dans sa nouvelle famille et des encouragements pour supporter sa vie future.

CHAPITRE XIV
LES MARIAGES « COUTUMIERS »,
CIVILS ET RELIGIEUX

*« Papa m'a donnée,
Maman m'a mangée,
Et mes frères enterreront mes os sous un manguiers fleuri. »*
Berceuse lifoue¹

Introduction

Les *tro* et les cérémonies d'adieu se terminent le même jour, afin que le lendemain, les deux parentés des époux puissent se rencontrer. Il s'agit alors de réaliser trois cérémonies, celle « coutumière »², celle du mariage civil et celle du mariage religieux. C'est le moment crucial du mariage. Le jour de la rencontre entre les deux parentés, la jeune femme est donnée, ainsi que les enfants nés du couple s'il y en a. Le lendemain, les cérémonies à la mairie et à l'église se déroulent le matin, puis le premier don à la parenté de la fille est effectué. Le don aux jeunes mariés, celui aux parents de l'épouse et ceux de remerciement à la parenté du garçon sont faits dans les jours qui suivent.

Les deux jours pendant lesquels se conclue le mariage « coutumier » et se déroulent les mariages civils et religieux sont le point culminant des rituels matrimoniaux. C'est lors du mariage « coutumier » que le lignage du garçon montre sa richesse et sa puissance, au travers des dons qu'il fait au réseau de parenté de la future épouse. Il y a alors abondance de petits rituels, destinés à « embellir » le mariage et à honorer la famille de la mariée.

¹ Berceuse donnée et traduite par Wassaumie Passa.

² Rappelons que j'utilise des guillemets lorsque je parle de la « coutume » ou du mariage « coutumier », pour signaler que ces termes sont employés par les gens de Lifou. Je n'utilise pas le terme de « coutume » ou l'expression « mariage coutumier » dans le sens de mode de vie ou de rituels matrimoniaux ancestraux.

1/ LES RITUELS FINAUX

La rencontre entre les deux parentés est nommée en drehu *nyikein*. Le mariage religieux est appelé *faipoipo* (terme introduit par les évangélistes polynésiens) ou *isilekeu* (alliance avec dieu). Le mariage civil est désigné par l'expression *cil ngöne mus* (mariage administratif).

1.1/ L'intensification des rituels

L'arrivée du lapa i fõe, du clan de la femme

Les Lifous désignent la parenté du futur marié et celle de sa future épouse comme étant le « *lapa i trahmany* » et le « *lapa i fõe* », soit le « clan de l'homme » et le « clan de la femme » (en français, ils disent davantage le « clan du garçon » et le « clan de la fille »). Le terme « *lapa* » et en français « clan » est alors entendu comme l'ensemble des membres apparentés aux futurs époux, consanguins et alliés. Je noterai le terme de « clan » entre guillemets, afin de le distinguer de la définition du clan comme unité patrilinéaire, et pour que le lecteur comprenne bien que dans ce cas, tous les alliés des lignages et des clans des époux sont présents¹.

Le jour de l'arrivée de la parenté de la femme (en drehu *traqa i lapa i fõe*), le « clan » du garçon décore l'abri cérémoniel (*iadradrahe*) et ses alentours.



Le terrain est ici décoré avec des tissus².

¹ Les alliés sont les familles qui ont contracté un mariage avec le clan, qui ont des origines communes, ou qui ont contracté une alliance, par exemple guerrière, au cours de leur histoire. Voir le chapitre XIII, partie III.

² Photographie de Nicolas Hélène.

Les femmes mariées et les non-mariés commencent à cuisiner le repas qui va être servi aux invités.

Le « clan » de la mariée passe chez le petit chef de « tribu », afin de lui présenter un « geste » d'arrivée.



Les notables de la famille de la fille sont entrés dans la case du petit chef de la tribu de Traput, présenter leur « geste ». Le reste de la parenté attend au dehors¹.

Le petit chef sert habituellement un apéritif afin de souhaiter la bienvenue au « clan » de la fille. Le « clan » de la fille s'arrête aussi parfois chez des membres alliés se situant sur le trajet, chez leur « chemin coutumier »².

Lorsque les membres de la parenté de la fille arrivent sur le terrain du mariage, ils avancent en chantant.

¹ Photographie de Nicolas Hélène.

² Les chemins coutumiers d'un clan sont des clans alliés, chez qui il est nécessaire de passer lorsque ce premier clan doit effectuer des démarches coutumières dans leur région.



Le « clan » de la femme s'avance sur le terrain du mariage en chantant des *taperas*, des chants religieux¹.

Selon Wallysaun Tetuanui,

« Le plus grand événement est l'arrivée de la famille de la fille. Ce sont les oncles utérins du futur époux qui sont chargés de l'accueillir. Ils offrent dans un premier temps un bouquet de fleurs en pandanus tressé, dans lequel sont accrochés des billets. Le mathin, l'oncle utérin, fait des cadeaux comme des sacs de pandanus, des couronnes de fleurs. Puis la famille du garçon fait des danses, des cap, et des danses occidentales, réalisées par des jeunes gens. Puis le groupe de la mariée va aussi faire des danses. On vient donner des billets et des manous aux bons danseurs, qui partagent les sommes. Il y a des danses aussi où l'on fait venir des femmes du clan de la mariée, qui vont danser avec des hommes du clan de l'époux, de façon provocante. Puis tout le monde danse ensemble, et les invités sont recouverts de tissus. Puis on va sous le iadradrahe [l'abri cérémoniel, nda]. Et là on remercie le bouquet, et on fait le qëmek [le « geste » de début], avec 5 000 Fcfp ou 10 000 Fcfp [43 ou 86 euros, nda]. Si la fille a déjà eu des enfants avec le marié, les parents de la fille font un « geste », un don, pour donner les enfants. La famille du marié peut alors changer le nom des enfants. Puis les jeunes filles vont se lever et donner les robes à la belle-mère. Puis le pasteur fait la prière avant de passer à table. À chaque fois avec des « gestes ». »²

¹ Photographie de Nicolas Hélène.

² Entretien avec Wallysaun Tetuanui Wahetra, 30 ans environ, institutrice, le 8 août 2004, Tingeting, Lifou.



Exemple de bouquet où sont accrochés des billets. Plus fréquemment, ce sont des bouquets de feuilles de pandanus tressées qui sont offerts. Photographie de J.F. Marin¹.

Dès l'arrivée du « clan » de la fille, des « gestes d'arrivées » sont échangés entre les oncles maternels des deux familles, sur la pelouse faisant face à l'abri cérémoniel. Les deux « clans » peuvent compter jusqu'à plusieurs centaines de personnes. Des jeunes gens vont déposer devant l'abri cérémoniel les dons du « clan de la fille », soit de la nourriture, dont des ignames.



Le don de la parenté de la fille est déposé devant l'abri cérémoniel².

¹ Photographie de J. F. Marin, « Ensemble coutumier kanak préparé pour une cérémonie, Lifou », <http://www.jf-marin.com/diapo.php?NumDossier=7>.

² Photo de Hélène Nicolas.

Chaque famille exécute des danses et des jeux théâtraux, en moyenne trois chacune¹. Une ambiance joyeuse caractérise ce moment. Les femmes et les hommes mariés des deux clans ont alors le droit de danser ensemble, de faire des plaisanteries d'ordre sexuel, même si leurs germains sont présents : ces « jeux » signifient que « les deux clans vont se marier ».



Pendant que des filles exécutent une danse, les spectateurs déroulent des tissus, donnés aux danseuses. Ils se mêlent ensuite à la danse².

Puis, la mariée et les dignitaires de son « clan » sont invités à former une ligne : les dignitaires du « clan » du garçon viennent les embrasser et leur offrent à chacun une écharpe et un sac tressé.



Les dignitaires du « clan » de la fille ont reçu des sacs ou des écharpes³.

¹ Un « jeu » a été décrit dans le chapitre XI, p. III.

² Photographie de Nicolas Hélène.

³ Photographie de Nicolas Hélène.

Ces dignitaires comprennent les parents des époux, les oncles utérins et leurs épouses, les « vieilles » et les « vieux » les plus proches des époux, des membres des églises, ainsi que les membres de haut rang des deux « clans ».

Puis, les dignitaires du « clan » du garçon et le « clan » entier de la fille (hommes, femmes et enfants) vont s'asseoir sous l'abri. Les autres membres du « clan » du garçon retournent travailler aux cuisines. Les « gestes » d'arrivée sont remerciés. Une série de discours, souvent longs, sur l'unité entre les clans et sur les devoirs des mariés, entre eux et envers leurs familles, s'échangent entre les membres des deux « clans ». La fille et les enfants du couple sont alors donnés. La jeune femme va auprès de sa belle-mère et dépose devant elle un panier tressé, où se trouvent un couteau et une coquille de moule (laquelle sert à éplucher les patates douces), symboles de sa future fonction de cuisinière. Elle enlève une robe popinée, qu'elle avait enfilée au préalable sur sa robe, et la dépose sur les épaules de sa belle-mère. Puis elle s'assied à côté de celle-ci et de son futur époux, du côté du « clan » du garçon. Si le couple a déjà des enfants, les frères de la mariée les emmènent s'asseoir près du marié. Deux enveloppes contenant de l'argent, le *nue fœe* et le *nue nekōnatr*, sont données aux parents du marié : *nue fœe* signifie « laisser partir la femme », *nue nekōnatr* « laisser partir les enfants ». Des chants accompagnent cette démarche. Puis, les jeunes gens du « clan » de la fille viennent déposer devant les beaux-parents de la mariée des tuniques et des robes qu'ils avaient passées par dessus leurs habits. Ils font alors la bise au marié et à ses parents.



La jeune mariée et les jeunes gens de sa famille ont retiré des habits devant la mère du marié. Le future épouse a donné un sac à sa belle-mère, puis s'est assise à côté de cette dernière. De l'autre côté, le frère aîné du marié et le marié sont assis¹.

¹ Photographie de Hélène Nicolas.

Les discours s'enchaînent, évoquant la tristesse de voir partir une fille de leur « clan ». Puis, le don appelé *kemēj* (*kemēj* signifie « casse-croûte ») est donné : le « clan » de la mariée a apporté de la nourriture pour participer quelque peu aux frais de mariage. À cette occasion, une igname noble (*joxu*), détenue par la famille de la fille est offerte, entourée d'un tressage en feuilles de cocotier. Les discours sur l'unité alors scellée entre les deux parentés sont prononcés par les dignitaires des « clans ». Les membres des églises sont aussi sollicités régulièrement, pour rappeler l'importance de la religion dans le mariage et le fait que la « coutume » et la religion « marchent main dans la main ». Enfin, une prière est dite, avant de passer à table. Cela fait alors en général quelques heures (environ quatre heures) que le « clan » de la fille est arrivé. L'ordre de succession des rituels peut varier légèrement d'une famille à l'autre.

Mes interlocuteurs s'accordent pour dire que les mariages des Lifous à Nouméa se déroulant de la même manière qu'à Lifou. En effet, lorsque j'ai assisté à des mariages à Nouméa, deux maisonnées recevaient les invités des mariés, qui se retrouvaient ensuite sur un terrain loué, où un abri cérémoniel était érigé. Le déroulement était le même qu'à Lifou. A. Paini, en 1993, a fait le même constat : il n'existe pas de contraste flagrant entre les mariages des Lifous se déroulant à Nouméa ou à Lifou. Seuls les chefs de lignages et de clan doivent réaliser leurs mariages sur l'île, car il est plus prestigieux de réaliser un mariage sur les terres de ses ancêtres.

Quelle signification est attribuée aux divers éléments de ce rituel ?

« Il y a les éléments symboliques ; le sac, par exemple. Le sac, avec les moules dedans, pour gratter l'igname. Le sac qu'il y a toujours aujourd'hui, c'est pour montrer que la trésorière, et le couteau, le couteau à igname, le couteau en bois, avant, maintenant on met le couteau comme ça. Il y a ça, et les garçons, on amène une barre à mine, en bois, là avant, pour dire que voilà ton travail. Pour le père et la mère, il y a tirer la robe. La mère est là-bas, la famille de la femme mariée, ils tirent la robe auprès de la mère, ça veut dire que... Quand Fao [premier évangéliste polynésien, nda], il est arrivé à Lifou, il a tiré sa veste et il a dit : « Je vous habille de la paix ». Pendant le mariage, quand on tire la robe c'est pour dire « je t'habille, je t'habille de mon humanité », voilà le sens du symbole. La présence de la femme, pour montrer le symbolisme, qui va habiter la famille de l'homme. »¹

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo,

Le sac de l'épouse symbolise son futur rôle : elle devient une cuisinière et une gestionnaire de la vie de la maisonnée, sous les ordres de sa belle-mère. Le don de la barre à mine au garçon n'est plus pratiqué aujourd'hui, en tout cas pas en public. Mais le principe était le même : cette barre à mine symbolisait son futur rôle de laboureur. Le don des habits aux parents du marié est un élément récurrent des rituels. Peu de gens en connaissent la signification. Le pasteur Passa affirme que ce geste est censé rappeler le geste de l'évangéliste Fao, les habits symbolisant la paix apportée par le christianisme, notamment celle que procure le mariage chrétien, par don d'épouse¹. C'est un moment où tous les jeunes gens de la famille de la mariée défilent devant la parenté du marié ; ce peut être aussi l'occasion de voir quels sont les jeunes gens à marier. En effet, sur une même génération, deux parentés peuvent marier plusieurs de leurs jeunes gens ensemble, renforçant ainsi l'alliance entre elles.

« Après le reste, c'est comme si le reste est accessoire... C'est pour que le mariage soit beau. Pour décorer. Il y a une nouvelle pratique en ce moment : la famille de la fille, une dizaine de personnes, on leur donne des sacs, des couronnes. Ça c'est des nouvelles pratiques. On est tellement dans l'abondance, on a des tas de choses à donner. On enjolive le travail du mariage. On donne plus à la mariée, des choses plus jolies, plus précieuses, qu'aux autres, tout ça, ça n'existait pas avant. »²

Les dons tels les sacs, les couronnes, les écharpes, les billets accrochés aux danseurs, les tissus déroulés, les apéritifs, les bouquets de fleurs (etc.), servent à exprimer la joie des participants et à honorer les invités. Ils « embellissent » le mariage.

Une fois ces « gestes » effectués, les jeunes gens sont considérés comme mariés « dans la coutume », bien que les derniers dons ne soient pas encore effectués. Ils ne dormiront ensemble, officiellement, que le lendemain, après le mariage religieux.

Le repas

Avant même de passer à table, il arrive que les membres du clan du garçon apportent aux « vieux » et aux « vieilles » des bougnats (plats cuisinés dans des feuilles de bananier, cuits dans un four enterré), sous l'abri cérémoniel, avec du thé.

Lifou.

¹ Comme nous le verrons dans la partie quatre, les rapt de femmes étaient fréquents avant la christianisation, cela pouvant entraîner des guerres.

² Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

Quand le repas est prêt, le « clan » de la fille est appelé. Une salle à manger décorée l'attend. Ce sont les membres du « clan » de la fille et les dignitaires du côté du garçon qui mangent à table, quand les travailleurs du « clan » du garçon mangeront après le service, sur le terrain. Une danse est exécutée, lors de laquelle des tissus sont déroulés. Un « geste » ouvre le banquet. Le repas se compose d'un hors d'œuvre, d'une série de plats principaux et d'une pièce montée. Les mets présentés sont les meilleurs que l'équipe en cuisine ait pu réaliser. Les personnes à table sont servies par les jeunes gens du « clan » du garçon. Au dessert, un nouveau « geste » présente la pièce montée, payée par les « sœurs » mariées de l'époux. Le père de l'époux et la mère de l'épouse, tenant le couteau ensemble, coupent le gâteau, suivis de la mère de l'époux et du père de l'épouse, puis des mariés. Au son de la musique, les invités dansent autour des tables, des tissus déroulés posés sur l'épaule.



Une pièce montée, surmontée des figurines représentant les mariées, est amenée¹.

Le soir, une petite fête peut être donnée, mais la « grande fête » sera le lendemain. Les « vieux » et les « vieilles » jouent généralement au bingo sous l'abri cérémoniel, les hommes boivent avec leurs beaux-frères, celles et ceux qui ont de la famille dans le village vont la visiter. Plusieurs cases ont été réservées pour accueillir le « clan » de la fille. La nuit, des jeunes gens du « clan » du garçon passent dans ces cases, proposer du thé et des ignames frites, pour les personnes âgées. Des plats sont généralement mis en "libre-service" dans la soirée, afin que chacun puisse se restaurer. À peine le repas terminé, les équipes de travail du « clan » du garçon se remettent à travailler. La nuit, les organisateurs du mariage, avec les oncles utérins et/ou les couples des sœurs mariées (les *ifaxa*), se réunissent : ils comptent

¹ Photographie Hélène Nicolas.

l'ensemble des dons des alliés (les *tro*) et décident de la répartition de la somme réunie entre les différents dons. Il faut en effet constituer les trois dons principaux, pour la parenté de la mariée, pour ses parents et pour le jeune couple.

Le mariage civil et le mariage religieux

« Le lendemain matin, les parents de la mariée vont faire un geste coutumier aux sœurs du marié pour leur demander d'habiller la mariée, la coiffer, la faire belle. Le mari va la chercher, les familles font un geste pour dire qu'ils sont prêts, puis ils vont sous le iadradrahe [l'abri cérémoniel, nda], pour les présenter à tous les gens. Après, ils vont à la mairie, puis à l'église. Après le temple, on présente les mariés au petit chef de la tribu. »¹

Tôt dans la matinée, les mariés, les témoins et les enfants de chœur sont habillés et coiffés. Un « geste » est fait et les membres des deux « clans » partent en voiture à la mairie. Là, si un autre couple sort de la mairie, un « geste » est effectué entre les quatre « clans ». Les districts essayant de consacrer un jour précis de la semaine aux mariages civils, ces derniers s'enchaînent généralement.

Les mariés entrent, un dignitaire fait un « geste » d'arrivée, que l'élu remercie en prononçant un discours selon son inspiration. Puis, il lit le texte de loi et demande aux époux s'ils veulent se marier. Une fois que les époux ont dit « oui », ils signent le registre, ainsi que leurs témoins. Un « geste » d'au revoir est fait, puis un autre « geste » devant la mairie avec les familles des époux suivants.

« Il y a deux sortes de coutumes qu'on fait à l'état civil, le qëmek [le « geste » d'arrivée, nda] à Siweledi [le petit chef de Xepenehe, village où se font les mariages civils dans le nord de Lifou, nda], et si il y a des mariés après lui, on est obligé de faire le qëmek à ceux qui arrivent. Le « geste » qu'ils font au maire, au conseiller, c'est pour Siweledi. On dit que c'est pour lui, mais après on regarde, si il y a une famille de Siweledi dans l'assemblée. Des fois c'est une secrétaire qui s'occupe des papiers. »²

Généralement, les époux ne passent pas chez le petit chef de la « tribu » : l'officier d'état civil représente alors le petit chef.

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Louise Tetuanui Wahetra, institutrice, environ 30 ans, le 28 /08/2004, à Tingeting.

² Entretien enregistré avec Jadis Lapacas et Merrye Xenihatr, le 5-12-2006 à Nouméa.

Les mariés et leurs « clans » font des photos et repartent en klaxonnant. Il arrive souvent que des « sœurs », des « tantes » ou un clan allié arrêtent le convoi, pour offrir un apéritif, lequel suit la même procédure qu'habituellement : « gestes » d'arrivée, discours, danses, tissus déroulés, boissons et nourriture, « gestes » de départ.

Puis, le convoi se rend à l'église ou au temple. Une messe est alors donnée. Le pasteur ou le prêtre rappelle que le mariage fait accéder les mariés au rang d'adulte et de membre actif de la paroisse. Il commente aussi le sens du mariage chrétien, indissoluble, fondé dans la foi, insistant sur l'amour entre les époux et sur le respect qu'ils doivent avoir de leurs rôles et des tâches à accomplir dans leur future famille¹. Les époux donnent leur consentement au mariage et s'échangent leurs alliances. La messe se termine par des chants et un « geste » d'au revoir.

Je n'ai jamais entendu parler d'époux qui auraient dit « non » durant le mariage civil ou religieux : ils sont d'ores et déjà mariés « dans la coutume ». D'ailleurs, dans le mariage coutumier, ils ne parlent jamais : s'ils veulent refuser le mariage au dernier moment, leur seul moyen de le faire est de s'enfuir².

Tout le monde sort, des photos sont encore prises, puis le couple va chez le pasteur ou le prêtre, afin de signer un registre. « L'homme de dieu » donne encore des conseils aux époux et leur remet une bible³. Si ce n'est déjà fait, les mariés sont présentés au petit chef de la « tribu », qui offre alors un apéritif.

¹ À Lifou, les protestants comme les catholiques s'opposent au divorce, quoique les protestants débattent actuellement sur le fait de pouvoir remarier des divorcés, dans certains cas.

² Quand la future épouse fait cela, c'est à ses risques et périls : elle peut être battue par ses parents ou son futur époux et mariée de force.

³ Je ne sais pas si les prêtres invitent eux aussi les époux chez eux après la messe.



Un couple de mariés à la sortie du temple. Le mariage n'est pas un intense moment de joie pour les mariés. Le mari est exténué d'avoir travaillé pour payer son mariage, et d'avoir accueilli tous les membres de sa famille depuis une semaine. La veille de la cérémonie religieuse, la mariée a en général pleuré longuement son départ

Le pasteur ou le prêtre est une personnalité centrale des mariages, et son rôle ne se limite pas à la stricte célébration des cérémonies religieuses :

« Il fera partie des invités d'honneur, et il ne sera jamais au travail, juste un peu à aider avant. Il pourra aider un peu aux marmites, mais le jour « j » il sera à la table d'honneur. On appréciera ses interventions. C'est lui qui va faire les prières, avant chaque repas. C'est lui qui donnera toutes les paroles bibliques pour la messe ou le culte. Il va encourager les jeunes mariés encore pour la fidélité, pour le couple. Pendant le repas aussi il va être très sollicité, pour le gâteau, c'est lui qui va faire les prières s'il est là avant le repas. »¹

Ainsi, durant les échanges et les repas, les pasteurs, prêtres, diacres, mais aussi de simples paroissiens, rappellent le caractère sacré du mariage et les principes chrétiens qui doivent guider les époux. Le mariage civil, lui, est davantage perçu comme une formalité, comme l'est l'inscription à l'état civil des nouveau-nés.

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

Les adieux à la fille

Après la messe, tout le monde « redescend » dans le *iadradrahe*, l'abri cérémoniel. Des échanges sont effectués, au cours desquels de longs discours sont prononcés, toujours sur l'unité entre les nouveaux membres alliés, sur les devoirs des époux envers leurs parentés, leur paroisse et l'un envers l'autre. Le père et l'oncle utérin de l'épouse expriment généralement leur peine de voir la fille partir.

Puis, un dignitaire du « clan » du marié annonce « combien a fait le mariage », c'est-à-dire le montant des trois sommes qui ont été données à la parenté de la mariée, à ses deux parents et aux mariés. Aujourd'hui, lors d'un mariage "classique", ce montant dépasse en général 1 300 000 Fcfp (près de 11 000 euros), cela sans compter la valeur des dons en biens matériels, qui constituent de véritables montagnes de nourriture, de tissus et d'habits. Si le mariage « fait un million » (soit 8 380 euros) - on est alors dans le cas d'un mariage financièrement très modeste - le don à la parenté de la mariée sera d'environ 400 000 Fcfp (3 352 euros), celui aux parents de la mariée de 300 000 Fcfp (2 514 euros) et celui aux époux de 300 000 Fcfp.

Les époux sont ensuite installés sur un banc, avec leurs témoins. Les orateurs leur disent que s'ils sont traités comme des rois, honorés de la sorte, ils ne devront pas se montrer ingrats par la suite envers leurs parentés. Les membres des deux « clans » viennent déposer à leurs pieds des cadeaux d'électro-ménager, emballés, et de l'argent, dans une boîte, qui va compléter le don destiné aux époux. Tout le monde leur fait la bise.

Après quelques discours et une prière, les invités sont priés de passer à table. Le second repas suit le même déroulement que le premier. Il est encore plus somptueux. Généralement, les sœurs classificatoires, avec leurs époux, ont mis tout leur cœur à le préparer, les produits de valeur (crustacés, gâteaux à plusieurs étages) sont présentés avec soin dans les assiettes.

Parfois, il y a encore, après le repas, un échange sous l'abri cérémoniel, pour dire adieu à la jeune mariée. Mais le plus souvent, cela s'est fait en même temps que les cadeaux aux mariés. Il est fréquemment tard lorsque les invités sortent de table, une sieste est alors bien méritée.

Le don à la parenté de la mariée (le pua)

« Après le repas, avec un énorme gâteau, la famille de la mariée se retire là

où elle est logée, et la famille du marié va préparer les dons et l'argent. La somme finale est annoncée, puis partagée entre la famille de la fille (en fonction du nombre de « parts », « peletr »), les jeunes mariés, et les parents. Le minimum actuellement semble avoisiner les 600 000 Fcfp et peut monter à plusieurs millions. De telles sommes sont le signe que de nombreuses personnes sont venues apporter des « tro ». Cette somme est donc le signe de la force d'un clan, du rang du marié, du nombre de ses alliés et de leur richesse. Il y a une grosse malle, le « pua », pleine de robes, et des ignames, du riz, du sucre, de la viande, qu'ils partagent entre les parts. Tout est donné ostensiblement, en fonction de la répartition choisie. »¹

En fin d'après-midi, le groupe des sœurs classificatoires du marié et leurs époux (les *ifaxa*) vient dans la maisonnée où est hébergé le « clan » de la femme (le *lapa i fõe*). Après les gestes d'ouverture, parfois accompagnés de danses et de chants, les « sœurs » (*ifaxa*) remettent le don au « clan » de la femme (le *pua*), composé de biens et d'argent. Ce don est alors divisé en fonction du nombre d'invitations (les *peletr*), qui avaient été données par les parents de la mariée. Les tissus sont découpés, les sacs de riz, de sucre, les ignames, les habits sont répartis en tas alignés sur la pelouse, en moyenne 110. Le bétail et les cochons offerts sont tués et découpés.

Généralement, des membres du « clan » de la femme tirent au sort les personnes à qui sera attribuée chaque tas de dons. Les surplus, comme les biens plus précieux, tels les habits des mariés, sont eux aussi tirés au sort.

Une fois le don à la parenté (*pua*) distribué, les membres du « clan » de la fille peuvent rentrer chez eux ou rester un temps dans le village, afin de faire connaissance avec leur nouvelle parenté. Les membres du « clan » du marié devront alors les nourrir. Lors de leur départ, une nouvelle cérémonie d'adieu à la mariée peut être faite.

Il est important de noter que dans certains mariages, ce ne sont pas les parents qui ont élevé les enfants qui tiennent le rôle de parents dans les cérémonies. Cela est même courant car dans presque toutes les fratries, une fille a été « donnée coutumièrement » à un frère de sa mère². Dans ce cas, c'est cet oncle maternel et son épouse qui tiennent le rôle des parents, décident de la destination des invitations (*peletr*) et qui reçoivent, parfois, le don pour les

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Louise Tetuanui Wahetra, institutrice, environ 30 ans, le 28 /08/2004, à Tingeting.

² Rappelons que la seconde fille d'un couple prend en général un nom de la famille de sa mère et est « donnée coutumièrement » au frère de sa mère. Ce dernier tient alors le rôle de père, dans les occasions cérémonielles qui concernent la fille ; même si, la plupart du temps, il ne l'élève pas. Voir chapitre VI, partie III.

parents :

« Dans le cas où la fille a été donnée coutumièrement aux frères de sa mère, ils peuvent décider qu'il y a « juste eux ». Ils ont plein pouvoir sur les invitations. Soit ils décident d'inviter qui ils veulent, juste leur clan, dans ce cas, ils bénéficient de tout le pua [don à la parenté de la fille, nda]. Soit ils décident d'inviter un peu les parents, la famille du père, d'autres personnes. Mais ils peuvent aussi décider de n'inviter personne, comme ça le pua [don à la parenté de la fille, nda] leur revient totalement, directement. Mais si la fille est donnée coutumièrement à eux, ça peut arriver que le wenehleng [don aux parents, nda] aussi leur revienne. Mais c'est plus rare. Normalement, le wenehleng [don aux parents, nda] revient toujours à la mère. En fait ils prennent exactement le même rôle que le père ou le frère aîné. »¹

Même s'il ne l'a pas élevée, l'oncle maternel d'une jeune femme, quand il est son père adoptif, peut décider de garder tous les dons à la parenté pour son clan, voire même réclamer le don destiné à la mère de la jeune femme. Dans les lignées de chefs, les aîné-e-s appartiennent aux aînés des lignages du clan. Ce sont eux qui joueront alors le rôle du père et de la mère.

La fête

Le soir des cérémonies de mariage civil et religieux, une fête a lieu : une sono est installée dans la salle commune, ou parfois, un groupe de musique vient faire un concert de kaneka, musique kanake contemporaine, mêlant rythmes traditionnels et reggae.

Les « anciens » peuvent rester sous l'abri cérémoniel, du thé et des gâteaux leur étant servis jusque tard dans la nuit.

Les « jeunes » et leurs « aînés » dansent et restent à plaisanter aux alentours : l'alcool coule souvent à flot. Consommer de l'alcool ou du cannabis et flirter, se fait à l'abri des regards, dans les prairies et les cabanes jouxtant la salle des fêtes. Le faire ouvertement et en public serait considéré comme un manquement au « respect » qui est dû aux anciens.

La fête peut continuer plusieurs jours d'affilée.

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Louise Tetuanui Wahetra, institutrice, environ 30 ans, le 28 /08/2004, à Tingeting.

L'arrivée de la femme dans sa nouvelle famille

Lors de la nuit suivant le mariage civil et religieux, les époux dorment ensemble et doivent avoir un rapport sexuel. Si la jeune femme est vierge, *nyipi fõe*, une somme d'argent supplémentaire est donnée à ses parents (environ 100 000 Fcfp, soit 838 euros), destinée aux oncles utérins de la fille.

Le lendemain matin, la jeune mariée doit diriger et effectuer les travaux de cuisine dans sa nouvelle famille, afin de montrer qu'elle endosse ses nouvelles fonctions de travailleuse dans le lignage du garçon.

Avant ou après ce repas, la mère de la mariée donne une valise remplie de robes et de jupons à la mère du marié et aux femmes de son nouveau lignage. Ceci se déroule dans la maison de ce lignage, entre femmes. Ce don permet aux femmes de se rencontrer, de lier contact.

Le don aux parents (zanethi)

Le don aux parents de la mariée est appelé *zanethi* (*zane* signifie « jus », *thi* « sein », donc « jus du sein ») ou *wenehleng*¹. Ce premier nom insiste sur le fait que le don est avant tout destiné à la mère : il sert à la remercier d'avoir bien éduqué sa fille. Il a aussi pour objectif de la consoler de perdre son enfant et de ne plus disposer de son aide dans les travaux quotidiens. Mais en réalité, ce don revient au couple.

Il est souvent remis quelques jours après le mariage, alors que les membres alliés au couple des parents sont déjà partis. De cette manière, le père et la mère de la mariée ne sont pas obligés de partager ce don, alors qu'en présence de leurs alliés, il leur serait difficile de le « garder pour eux ». Cependant, ils en donnent en général une partie.

Plusieurs membres du « clan » du marié arrivent en délégation, la nuit, et déposent leur don devant la maison ou un abri érigé pour l'occasion. Ils apportent alors du bois de chauffage, pour « réchauffer » la famille, attristée par la perte de sa fille. Ils promettent aux parents que leur fille sera bien accueillie chez eux, vantent l'éducation que sa mère lui a donnée et l'unité entre les deux clans. Les parents remercient le don.

Le don aux époux (hnaihetrenyin)

¹ Cette seconde appellation aurait été introduite par les missionnaires, trouvant le terme « jus du sein » trop vulgaire.

Quelques jours après le mariage, les parents du marié viennent donner au jeune couple la somme qui leur est destinée : le *hnaihetrenyin*, autrement appelé *hnatrehnamon*. Ce don est donné en privé, afin qu'il revienne en totalité au couple, qu'il n'en cède pas une partie à des membres de leur famille tels les oncles maternels, devant lesquels il serait obligé de le faire.

*« Ce que les mariés reçoivent ? L'alliance et le hnaihetrenyin, la part des mariés, à la fin. C'est le mari le maître de cette somme d'argent, sa femme est là, mais c'est lui qui décidera la destination de cet argent (construire une maison, rembourser des dettes, acheter quelque chose pour le départ dans la vie). Hnaihetrenyin, ça veut dire posséder. On va donner pour qu'il possède quelque chose dans le début de sa vie. »*¹

Cette somme sert généralement à payer les premiers frais de la vie du couple et à rembourser les emprunts que les époux ont faits pour le mariage. C'est le mari qui a le pouvoir de décider de la destination de cette somme.

Après ce don, le lignage peut officiellement attribuer des champs au couple et un terrain de la « tribu » pour y construire sa maison.

Les dons de remerciements (ai ifaxa, ai mathin et jia huliwa)

À la fin des cérémonies, ou quelques jours plus tard, des dons sont effectués, destinés au groupe des sœurs classificatoires et à l'oncle maternel. *Ai ifaxa* et *ai mathin* signifient « nourrir les sœurs », « nourrir l'oncle maternel ».

*« Cette part c'est toujours des dons en nature et en argent. Soit le marié a préparé tout seul, avec son salaire, soit c'est une partie du restant de la recette du mariage, qu'ils vont mettre de côté pour les frais du mariage. Ça peut aller de 5 000 à 100 000 [de 419 euros à 838 euros, nda], pour les mathin [oncles maternels, nda]. Souvent, quand le mariage est préparé, ils vont préparer une somme exprès, pour les ifaxa [les sœurs classificatoires, nda], une somme pour les mathin [les oncles maternels, nda]. »*²

Ce sont des sommes d'argent, accompagnées ou non de biens, qui servent à remercier les « sœurs » et l'oncle maternel du marié de leur aide pour le mariage. En effet, ce sont eux qui, par leurs dons, ont fait de ce mariage un « grand mariage ». Les dons de remerciement sont

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

² Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

remis en privé, accompagnés comme toujours de « gestes ». Les sœurs classificatoires se partagent entre elles le don. L'oncle maternel s'en servira pour « remercier » tous les couples qui l'ont aidé à constituer son don (son *tro*).

Il reste très souvent de la nourriture, de l'argent, des tissus et des habits dans la famille du marié. Ces biens servent à « remercier » les membres de leur parenté (du lignage, du clan et des clans alliés) venus les aider, petit à petit, lors de visites. Cela est appelé parfois *jia huliwa* (littéralement la caresse du travail).

Enfin, un don relativement important est apporté au pasteur ou au prêtre, chez lui, pour le remercier de sa présence et de son travail lors du mariage :

« À la fin, il a aussi toujours une part. Parmi les parts pour la tribu. Après il reste des choses à manger, des balles de riz, de sucre. Ça va être redistribué à la tribu. On va faire des parts pour chaque clan. Lui il aura une part : lui, on considère qu'il est un clan. Il aura du riz, de l'argent... »¹

Les diacres et catéchistes ayant participé reçoivent eux aussi un don, en privé.

Comme on l'a compris, les deux jours clôturant les mariages sont les plus intenses de toute la cérémonie. Après l'arrivée du clan de la fille, des danses, des chants et des festins s'enchaînent. Cette parenté est servie et honorée pendant ces deux jours. Elle donne une épouse, ses capacités de travail et de reproduction, avec un peu d'argent, ainsi qu'un petit don où trônent de belles ignames. La parenté du garçon quant à elle effectue un gros don au « clan » de la mariée, qui se le répartit. Elle effectue quelques jours plus tard un don adressé à la mère de la mariée, mais qui revient en fait au couple des parents de la mariée, voire à ses parents « coutumiers » (ses parents adoptifs, mais qui ne l'ont pas élevée). Le don aux époux est aussi effectué en privé. À celui-ci viennent se surajouter les dons de cadeaux et d'argent offerts lors des au revoir à la mariée. Une fois que la fille et ses enfants, si le couple en a déjà faits, sont donnés dans le mariage « coutumier », le couple va s'inscrire à la mairie et va ensuite au temple ou à l'église, afin que soit « célébré le mariage devant dieu ». Les femmes de la famille de la mariée viennent donner une malle pleine d'habits aux femmes de la parenté du garçon, afin de leur demander de bien accueillir leur fille. Celle-ci devra faire ses preuves dès le lendemain du mariage, en dirigeant le travail de la cuisine. Toutes ces étapes sont « embellies » par des dizaines de petits dons, d'attentions variées et par des emprunts à des traditions non kanakes : les habits des mariés, la pièce montée, le don de sacs et de couronnes,

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

les déploiements de tissus, les apéritifs (etc), sont destinés à honorer le réseau de parenté de la mariée ainsi qu'à montrer la richesse et la puissance du clan dans lequel elle a été mariée.

Après ces mille et une cérémonies, le mariage est, enfin, terminé. Les membres de la parenté du marié peuvent se reposer. Il ne leur reste plus qu'à aller assister à d'autres mariages, quand ils font partie de la famille de la fille, ou à aller travailler dans les mariages d'autres familles alliées qui marient, elles aussi, un fils.

1.2/ Se distinguer

Lors de ces étapes finales, chaque famille s'efforce de réaliser tous ces rituels dans l'ordre décrit ci-dessus. C'est le moment où le prestige des clans s'exprime : il est impératif donc de ne pas trop dévier de la norme. Par contre, les montants des dons, l'opulence déployée, l'ambiance du mariage, la qualité des discours, la qualité des repas, le nombre et le caractère sacré des rituels (etc.) diffèrent fortement d'un mariage à l'autre : ces éléments permettent au « clan » du garçon de se distinguer des autres clans, de montrer quel est son « style », mais aussi et surtout, quel est son rang, sa richesse et sa puissance.

Seules quelques personnes choisissent de rompre avec l'opulence et le nombre des rituels, qui impliquent des coûts exorbitants et un travail éreintant : j'y reviendrai dans la quatrième partie, car c'est une des évolutions récentes des rituels de mariage.

Voyons à présent quelques études de cas.

Le mariage d'une « princesse »

Sidonie est la fille aînée d'un chef de clan, par ailleurs petit chef de sa « tribu ». Elle a brillamment réussi ses études en France, durant lesquelles elle a commencé une relation avec Paul, lui aussi fils de chef de clan et de petit chef de « tribu ». Rentrant au pays, ils décident de se marier. Les parents de Paul sont ravis, car non seulement Paul aime Sidonie, mais elle est de même rang que lui. Les rituels de mariage s'annoncent donc extrêmement fastueux.

Sidonie étant l'aînée du chef de clan, elle appartient au clan, et en premier lieu au responsable coutumier du clan, le porte-parole :

« Prenons l'exemple du mariage de ma fille, Sidonie. Elle est la fille du chef de clan, et du petit chef de la tribu. Elle est une fille aînée. Ça peut être un garçon, mais là c'est une fille aînée, de cinq enfants. Comme elle est l'aînée, elle porte le

statut de "princesse" d'une chefferie. Elle est respectée, parce que son frère, en troisième position, est encore adolescent. Elle a accédé au monde des adultes, et elle prend un autre statut, quelqu'un qui est mûr et trouve sa place dans la société, et notamment dans ma tribu. Donc comme elle a trouvé sa place, elle représente là-haut, une structure, la structure appartenant à mon porte-parole. Là, mon responsable coutumier, il s'appelle Jean. Donc quand Sidonie, elle a fini ses études, elle est revenue ici, l'an dernier, elle était accompagnée par Paul, son copain, et les responsables coutumiers de Paul – parce que lui aussi c'est un fils de chef – ils sont venus réserver la main de Sidonie. Parce que Sidonie, elle, elle connaît déjà son statut, tout de suite, c'est quelqu'un, parce que c'est son tempérament, ce n'est pas quelqu'un qui brûle des étapes, c'est quelqu'un qui soigne bien ses approches, progressives. Elle m'a bien fait comprendre, qu'elle a à faire à son responsable coutumier, mais pas à moi, ou sa maman. Ils sont venus demander, et il y a une somme d'argent qui a été attribuée tout de suite à Jean. Jean a organisé un repas pour accueillir Sidonie et la famille de Paul. Ils ont organisé à Nouméa, pour demander la main de Sidonie. S'il accepte, ils donnent un geste coutumier, de l'argent. Comme ça a été accepté par le chef coutumier, Jean, cet argent, ça lui a permis de préparer le mariage, son portefeuille, il y a un an. Et puis après, à quinze jours du mariage, le responsable coutumier il commence à responsabiliser les gens, il a élaboré une liste d'invités. Ceux qui vont accompagner au mariage de Sidonie. Ceux là ils auront leur part. »¹

Sidonie étant une fille de haut rang, les démarches ont été très complexes : le responsable coutumier est allé la chercher chez elle : chez sa mère (de très haut rang elle aussi), chez son père (ses parents vivent séparés), occasion à chaque fois de repas et de gestes coutumiers². Jean, le responsable coutumier, prend alors le statut des parents. Pour le choix des invités, il aurait pu n'inviter que le clan de Sidonie et ses propres alliés, mais il décide de faire plaisir à tout le monde et invite des gens du côté des utérins de Sidonie, du père de Sidonie, du clan et des clans de la « tribu ». Avant le départ de Sidonie, toutes ces personnes enchaînent des repas d'au revoir : huit festins sont donnés. De plus, ses « mamans », ses « tantines », ses « sœurs » et les « filles de la tribu » ont organisé des soirées « d'enterrement de sa vie de jeune fille », quatre en tout. Déjà deux semaines avant le mariage, la maisonnée du responsable coutumier ne désemplit pas de personnes venant dire au revoir à Sidonie.

¹ Entretien enregistré, anonyme, Lifou, 2006.

² Ses parents sont séparés, c'est pourquoi ses deux parents ont été consultés séparément.

Lorsque les membres du « clan » de Sidonie arrivent chez le garçon, après être passé dans trois maisonnées (les « chemins coutumiers »), ils entrent dans une « tribu » transfigurée : tout le village est décoré, et la maison du petit chef, père de Paul, est couverte de tissus. Des cocktails décorés de bonbons et de fruits frais les attendent. Chaque « geste » coutumier prend en moyenne deux fois plus de temps que dans un mariage de roturiers.

Tout le « clan » de Sidonie est éploré durant la cérémonie de mariage, l'inonde de cadeaux, ne manque pas une occasion de l'honorer. Quand je demande la raison de tant d'émotion et d'attentions, la réponse est toujours la même :

« C'est parce que c'est notre princesse, nous l'aimons tellement ! Et puis elle est « bien », elle est parfaite, elle a vraiment un comportement de princesse, toujours là pour nous. Et puis ce mariage, c'est parfait. C'est l'amour, mais aussi du point de vue des clans, il n'y a pas mieux. »¹

Si les échanges et les rituels lors des mariages des gens de haut rang sont si importants, c'est que ceux ci sont les « bourgeons du haut du sapin » : ils représentent tout le clan et tout le village. Et si ces personnes se comportent selon leur rang, notamment en faisant passer les intérêts du clan avant les leurs propres, ils sont alors l'objet d'une grande adoration. Ici, Sidonie a honoré parfaitement son clan en allant voir son responsable coutumier, et non ses parents, pour préparer son mariage, et surtout, en choisissant un aussi bon parti. Son père explique les conséquences de ce mariage de la sorte :

« D'abord il y a un objectif déjà atteint, c'est le mariage entre chefferies, dans le temps ça se faisait comme ça les mariages, c'était entre chefferies. Et puis dans les relations c'est important, parce que il n'y a pas eu un arrangement pour marier les enfants, les enfants se sont connus, se sont retrouvés et ont décidé de se marier. Mais ce hasard, ça arrange les deux chefferies, du coup, comme j'ai dit, le jeu des alliances ça y est c'est parti. Ça fait des alliances entre les deux chefferies, par le mariage de Sidonie et de Paul, ce sont des liens qui sont devenus très forts. Le troisième avantage, c'est également par rapport aux grandes chefferies, comme on n'est pas dans le même district, (...) il y a une nouvelle relation entre les deux grandes chefferies. Voilà les objectifs qui sont atteints, les avantages. Maintenant, on attend. »²

Ce mariage créé de nouvelles relations entre deux petites chefferies et leurs deux grandes chefferies respectives, en même temps qu'il respecte le choix des jeunes gens. Ce

¹ Notes de terrain, Lifou, 2006.

² Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

mariage est très fastueux car il met en jeu de nombreuses personnes et relations inter-claniques. Les sujets des chefferies sont très heureux de voir que leurs « chefs » (*joxu*) font les choses de manière à augmenter leur puissance et leur influence. Ils consacrent donc beaucoup de temps, d'argent et d'énergie afin que ce mariage soit un « grand mariage ».

Les mariages du grand chef du Wetr et de celui du Gaica, en 2007 et en 2011, ont duré tous deux plus d'un mois. Les trois dons principaux se sont élevés à 30 millions Fcfp environ pour le premier et à 17 millions Fcfp pour le second. Plus le mariage est de haut rang, plus son organisation est complexe et plus le caractère sacré (*hmitröt*) du rituel est renforcé. Le mariage du fils aîné d'un grand chef est un grand moment à Lifou, car une fois marié, il va prendre le relais de son père : être intronisé grand chef à son tour.

Ce sont des mariages extrêmement fastueux car les grands chefs ont des alliances dans tout le district, ainsi qu'avec certains clans des autres districts et régions kanakes. Afin que tout le monde puisse travailler à rendre « parfait » le mariage d'un futur grand chef, les autres mariages sont alors interdits dans le district concerné pendant un an. Les « tribus », les clans, les lignages, doivent y participer, selon un chemin spécifique et une modalité bien précise : certains apportent des dons à la chefferie, d'autres occupent un poste de travail, d'autres font leurs dons par le biais d'autres clans et certains clans restent en marge du mariage. C'est l'occasion alors pour tous les clans de se repositionner dans le faisceau d'alliances qu'ils ont avec la grande chefferie, et pour cette dernière, d'asseoir de nouveau son autorité, tout en montrant la puissance et l'étendue de ses alliances.

Les discours pour l'arrivée du « clan » de la fille

Voyons quelques extraits de discours faits lors de l'arrivée du clan de la fille. Les deux exemples que je donnerai concernent deux mariages, l'un avec une femme originaire de l'île d'Ouvéa (île nord des Loyauté) et l'autre avec une femme originaire de Hienghène (commune du Nord de la Grande Terre). Les discours sont alors prononcés en français et certains éléments sont explicités¹.

Suite à l'arrivée du « clan » d'une femme d'Ouvéa, voici quelques discours qui ont été

¹ Même si je comprenais la majorité des discours en drehu, j'ai préféré présenter ici les discours effectués en français. En effet, je n'ai pu disposer de traducteur, et j'ai donc préféré ne pas en traduire ici, par souci de la qualité et de l'exactitude de la traduction. A. Bensa démontre la nécessité de travailler avec un traducteur afin de transcrire, traduire et interpréter certains discours cérémoniels. Bensa et Rivierre 1982.

tenus sous l'abri cérémoniel (le *iadradrahe*), au moment où la fille a été « donnée » :

Orateur 1 du « clan » de la fille : *« Je suis en train de remercier le geste au nom des familles de Ouvéa et de Poindimié, les tontons [originaires de Poindimié, en Grande Terre, nda] ils sont venus. Nous sommes en train de donner la parole d'humilité, parce qu'il faut être debout pour porter la parole. Il faut être debout pour faire le travail. Il ne faut pas rester assis, ce n'est pas bon. Il faut être debout. Il faut être venus pour faire ça. Nous remercions beaucoup la famille qui nous a accueillis ici, ça fait une semaine que nous sommes là. C'est vrai qu'il faut beaucoup faire avant le jour. Merci beaucoup. »*

(...)

Orateur 1 du « clan » du garçon : *« Ces gestes, c'est pour montrer notre joie, notre fierté, et notre honneur, c'est un honneur pour nous que vous ayez traversé toutes ces distances, en voiture, ça fait mal parfois, à vélo, en bateau, au nom du ciel ! Vous avez fait tout cela, parce que ce jour, ce grand rendez-vous, que nous avons fixé en accord avec vous, c'est aujourd'hui. Et donc, nous avons su faire en sorte de nous rassembler. Nous n'avons pas été abandonnés par nos gens, nos tribus, qui travaillent aussi, nous avons accepté, toute la tribu, et la vôtre aussi, parce que aujourd'hui c'est le jour où vous apportez le fruit de votre sang, pour accepter, pour prouver que « Oui nous amenons notre fille, la voilà. ». (...) Le mariage pour nous les Kanaks, c'est une chose qui est importante. Mais dans nos traditions, les mariages ne se sont jamais passés comme ça, comme aujourd'hui. Nos ancêtres, on va voir les histoires, on va faire la guerre aux tribus qui sont là-bas, aux pères qui sont là-bas, et on prend avec tout ce qui peut devenir une mère. Des filles, mais des femmes aussi, tout ce qui est mâle, garçon. Mais les gens ont peu à peu... Et maintenant nous pouvons, on n'a plus à aller enlever des femmes de partout, on n'a plus à faire ça. On n'a plus à aller demander en mariage, et le garçon ne la connaît même pas. On n'a plus à réserver une fille sans la connaître, à réserver une fille là-bas, mais aujourd'hui, les jeunes, aujourd'hui, ils s'aiment, ils ont envie de se marier. (...). Quand vous êtes arrivés tout à l'heure, nous vous avons accueillis, en paix, et la paix est là, depuis longtemps, dans la tribu depuis 150 ans. Mais avant, on allait voler les sœurs, on allait voler les femmes. (...) Parce que pour nous l'important c'est qu'il y ait des gens, dans nos forêts. Mais aujourd'hui, on peut facilement tout avoir, maintenant on n'a plus à se cacher, pour enlever les femmes, et des hommes, pour manger. Aujourd'hui c'est tellement*

facile. Mais aujourd'hui c'est le moment important, c'est le plus important, le mariage coutumier, demain il paraît que demain il y a d'autres mariages. Mais je suis païen moi ! À ce qu'il paraît, il faut aller dans une maison, lire un bouquin, dans l'église, qui parle d'un dieu, de Jésus, je ne sais pas qui c'est. Après il faut aller dans une maison, signer un papier. Mais je connais pas ça moi ! Ce que je connais, c'est ça, c'est aujourd'hui, c'est notre mariage à nous, les gens d'ici, les Kanaks, les Mélanésiens, les autochtones, nous ! Aussi, là-bas, chez vous. Je vois ici des tontons, de Poindimié. Nous avons déjà marié une fille là-bas, à Poindimié. Vous arrivez ici chez vous ! Et à vous de faire du bien ! Et il y a des gens de Ouvéa, il y a eu chez nous un pasteur, le pasteur X. Il connaît ici, ses enfants ils sont nés ici, ils ont grandi ici. Alors on essaie de concrétiser ce qu'il y a dans notre cœur. (...) Si vous avez des hommes célibataires, nous avons ici beaucoup de femmes, vous allez échanger une nuit avec ! (Rires) Merci ! »

(...)

Orateur 2 du « clan » de la fille : *« Nous avons traversé la mer en bateau, je suis content de vous voir. Nous avons laissé la maison là-bas. Si on ne se rencontre pas, rien ne peut se réaliser, rien ne peut se faire. Ici l'Évangile a débarqué à Mu, la lumière est arrivée, et il a fallu faire le mariage sans les armes, sans les hommes, on avait peur de se montrer... Il faut faire les choses sans passer par les armes, sinon il y a beaucoup de morts, le sang a coulé. Voilà ce que l'Évangile a amené. Sinon, pour le geste, merci ! »*

(...)

Orateur 1 du « clan » du garçon : *« C'est un grand jour pour nous, c'est le jour où vous nous avez grandis. (...) C'est pour ça que je vous remercie, la famille de la mariée, la famille des tontons, de vous être déplacés, pour confirmer, notre accord. Et ça me remplit de joie. Vous avez traversé de chez vous pour venir ici. Par amour pour votre fille. On connaît votre fille, à la tribu. (...) La fille, elle a déjà un gosse, et elle va donner des autres gosses de votre sang, c'est pour ça, que je vous remercie, que ce jour se réalise. Merci beaucoup pour ce service. (...) Demain vous allez retourner à Ouvéa, Nouméa, Poindimié, mais ici on sait que c'est votre façon, ici c'est chez vous, les maisons, là, c'est vos maisons. Si un jour vous passez ici, s'il y a un mariage, ou autre chose, on vous accueille à bras ouverts. Il y a des choses qui ont des valeurs, (...) ces jours, elle est parfaite la coutume. Même si il y a la télé, l'avion, le Christ, les studios à Nouméa, mais on ne connaît pas toutes ces choses, nous c'est la coutume, toutes ces choses, des*

choses de valeur, des choses de sang ! Merci beaucoup pour ces choses-là ! Parce que nous on va graver dans notre tombe, c'est son nom. Peut-être que demain les deux ils vont aller en Amérique, mais le mariage il est déjà fait, selon notre coutume. Je pense que c'est difficile pour moi de parler en français, mais la coutume c'est dans notre langue, parce que les mots, ils ont un sens. Mais là on essaie de parler en français, pour se comprendre, des mots qu'on prononce, là c'est pas les vrais mots, j'espère quand même bien exprimer ma joie et ma pensée, parce que vous m'avez comblé, devant nos dieux. Merci. »¹

Lors de ces discours, les orateurs insistent sur le fait que les membres de la famille du garçon ont travaillé pour le mariage et que ceux de la famille de la fille se sont déplacés. Ils parlent de la valeur du don de la fille et de celui de son sang, le sang de son clan, qui sera celui des enfants du couple. Un orateur du « clan » du garçon, cité ici deux fois, insiste sur le mariage coutumier et ses évolutions : selon lui, de nature guerrière jadis, les mariages respectent aujourd'hui davantage le choix des jeunes gens, permettant toujours aux clans devenus alliés de s'installer chez les uns ou les autres. Il rejette le rituel matrimonial chrétien en utilisant une formule courante « je ne connais pas ça ici », laquelle signifie que l'élément est récent, et donc, de peu de valeur. Il parle par ailleurs de « ses dieux », soit de ses ancêtres, et non d'un dieu unique. L'orateur 2 du « clan » de la fille quant à lui affirme que l'évolution pacifique du mariage est liée à l'arrivée de l'Évangile. Mais il est plus fréquent à Lifou que les orateurs affirment qu'en matière de mariage, la « coutume » et la religion « marchent main dans la main ». D'ailleurs, la distinction faite par cet orateur entre le mariage « coutumier » et le mariage religieux a suscité parmi les personnes présentes dans l'abri cérémoniel de la réprobation². Les personnes âgées principalement toussent et se raclent la gorge pour manifester leur mécontentement. Nous voyons ainsi que les discours peuvent être aussi des moments où les uns et les autres se distinguent, par des prises de positions politiques et religieuses personnelles³.

J'ai pu constater par ailleurs que ce mariage entre ces personnes de Lifou et d'Ouvéa

¹ Discours enregistré lors de l'arrivée du « clan » de la femme, à Kejeny, 2006, Lifou.

² Il est possible que la teneur de ces discours ait été un peu influencée par ma présence, et celle de l'enregistreur. J'avais en effet parlé avec les hommes de ce clan de mon sujet de thèse : les évolutions du mariage. Cela a peut-être suscité des discussions et inspiré quelques éléments de ce discours. Globalement, la question des évolutions du mariage intéressait fortement mes interlocuteurs. À ma connaissance, cette question n'est pas un élément récurrent des discours d'accueil de la famille de la fille.

³ L'ethnologie de la Nouvelle-Calédonie a tendance à interpréter les logiques de distinction essentiellement comme des stratégies d'ordre clanique. Comme me le faisait remarquer lors d'une communication personnelle A. Sio, sociologue kanak, il ne faut pas sous-estimer les autres enjeux qui se manifestent aujourd'hui (distinction politique, professionnelle, de confession religieuse, ect.).

n'a pas suscité de grandes difficultés : chacun savait à peu de chose près ce qui allait se passer. Cela est certainement dû au fait que les alliances entre les Îles Loyauté sont fréquentes et que les modalités du mariage n'y sont pas très différentes. Les gens d'Ouvéa commentaient cependant le fait que les Lifous dépensaient beaucoup plus d'argent qu'eux pour les mariages, à la fois critiques de ces dépenses « délirantes » et honorés de recevoir de si beaux dons. Ils affirmaient aussi que les Lifous étaient à la hauteur de leur réputation quant à leur sens de l'accueil et de la fête.

Examinons maintenant quelques discours prononcés lors d'un mariage entre un homme de Lifou et une femme de Hienghène. Ici, de grandes différences se font sentir. Chacun fait des compromis. Tout d'abord, le « geste » d'arrivée est remercié debout, en dehors de l'abri cérémoniel, comme le font les gens de Hienghène, alors que les gens de Lifou le font assis sous l'abri. Les gens de Hienghène ont inventé une danse, pour faire plaisir aux gens de Lifou, alors que cela ne se fait pas chez eux. Les gens de Hienghène ne font habituellement qu'un discours par étape de don, alors que ceux de Lifou en font au moins deux. Sur ce point, chacun a fait selon son habitude.

Voici les discours des « gestes » d'arrivée :

Orateur 1 du « clan » du garçon : *« Même si nous sommes séparés par la mer, mais par le bon dieu qui est au ciel, malgré les difficultés du trajet, c'est le plus grand moment pour notre famille qui est ici. Je suis heureux de vous recevoir et de vous dire merci de rester en dehors des difficultés de la vie, grâce au bon dieu qui est au ciel, car c'est lui qui vous a fait venir jusqu'ici. Merci ! Si vous voulez ramasser la coutume qui est devant vous, comme je vous ai dit tout à l'heure, si vous voulez... »*

Orateur du « clan » de la fille (le porte-parole du père de la fille, qui est chef de clan) : *« Merci pour le geste qui est là. Merci pour l'accueil ici. Le geste qui est là, c'est le geste d'autrefois. Parce qu'avant qu'il y ait des hommes qui arrivent avec des bateaux, qui viennent de l'autre côté [les colons européens, nda], pour mettre le pied sur la Grande Terre, il y avait déjà ce chemin-là. Ce geste d'accueil qui a été initié par les grands-pères à nous. Tout à l'heure nous sommes allés voir, avec le chef à vous, le grand chef d'ici. On parlait de ce geste que nous faisons. Ce geste il retrace nos histoires à nous. Au large de la Grande Terre, le petit fils, le fils qui est là debout, fait partie de l'histoire à nous. Tout à l'heure on se rappelait les choses qui se sont passées dans le temps. Mais aujourd'hui, heureusement, comme on dit, nous allons passer par dessus l'épine qui est venue nous percer le pied un jour. Je*

parle des bateaux qui sont arrivés, les derniers arrivés qui sont venus ici dans notre pays. L'image pour dire que ce geste-là, on le continue aujourd'hui, et c'est ça qui est important. Les chefferies de la Grande Terre et les chefferies des Îles. Quand on est à Hienghène, et qu'on est ici. Pour la paix. Avec l'ensemble des grands chefs d'ici, sur la terre de Drehu. C'est pour dire que l'histoire elle doit continuer. Simplement pour dire merci au geste qui est là. On prend aussi des hommes, qui vont créer les relations. Le geste est tenu par un des fils de la chefferie à nous. Ils sont déjà, ils font le travail chez nous. Merci !

(Le « clan » de la fille donne son « geste », à la surprise du « clan » du garçon : les « gestes d'arrivées » se déroulent normalement en quatre discours à Lifou.)

Orateur 2 du « clan » du garçon : *« Merci pour le geste. C'est le moment où il y a un petit peu une confrontation de coutume, on se regarde un petit peu, et on ne sait pas comment s'y prendre. (...) Je veux dire que l'intérêt de cette coutume, c'est de faire de nouvelles alliances. Au nom de la tribu X, des gens du district, on vous souhaite la bienvenue, les gens de Hienghène, des tribus. Quand je vous vois arriver ici, j'ai bien envie de vous donner des chevaux. Quand j'ai mis le pied à Hienghène, on m'a donné un cheval de bât pour porter mes bagages. Mais il n'y a plus de cheval ici à Lifou ! Merci beaucoup. »*

Orateur du « clan » de la fille : *« C'est les femmes qui vont danser devant nous. Normalement c'est les hommes qui dansent. Mais l'évolution veut que des fois, cette différence, on ferme les yeux dessus. Je vais vous demander, que nos femmes et nos filles vont danser devant vous. Merci. La danse qui est là c'est la musique qui a été composée par un garçon de la famille, vous allez écouter, mais vous connaissez déjà. Mais ce qui est dit c'est que le plus important c'est qu'on est ensemble.»*

(Les filles de Hienghène, toutes habillées d'une robe identique, font une danse, sur une musique en l'honneur de J.M. Tjibaou, leader indépendantiste. À leur tour, les filles de Lifou se lancent dans plusieurs danses, dont une danse tahitienne (un tamure¹) ; des tissus sont déroulés au milieu des cris de joie. Les gens de Hienghène restent groupés, debout. Les festivités finies, toujours devant l'abri, les gens de Hienghène font trois tas : ils déposent sur trois nattes, deux tissus, une robe, une tunique, de l'argent, des ignames et

¹ Le tamure est une danse tahitienne, où les femmes bougent les hanches. Les Lifoues en présentaient une version simplifiée. Remarquons que trois ans plus tôt, danser le tamure pouvait être jugé impudique à Lifou.

trois monnaies kanakes¹. La future épouse s'assoit au milieu, un panier de taros sur le dos. Ses sœurs se positionnent derrière elle.)

Orateur du « clan » de la fille : *« On s'excuse devant vous les chefs, tous les vieux à nous, les grand-mères aussi. Là-haut pour faire la coutume, comme on dit chez nous, il y a la monnaie kanake. Pour prendre une fille, pour nous sur la Grande Terre, il y a la monnaie. S'il n'y a pas de monnaie, il n'y a pas de mariage. Parce que la monnaie, c'est ce qui trace les relations coutumières entre les clans, entre chefferies, et ça depuis l'origine des temps. Les vieux à nous ont pratiqué la coutume. Nous essayons de maintenir ce principe-là. Ce qui est important pour nous, c'est la monnaie noire. La monnaie noire, c'est la monnaie qui scelle le sang, entre les chefferies, et c'est aussi celle de la guerre. C'est pour cela que pour nous c'est sacré, on n'a pas le droit de passer par-dessus. Comme tout à l'heure on va faire le geste pour vous, après vous allez nous remercier pour le geste. Une fois que la parole est adressée pour le remerciement de votre part, on va vous demander de venir prendre la fille. Parce qu'après la parole sur la monnaie noire, désormais, la fille fait partie de votre clan. Pour un temps. On vous prête. Parce que chez nous on ne s'achète pas. Parce que chez nous les alliances servent à faire passer les alliances, de nouvelles routes, voilà le sens des choses que nous faisons aujourd'hui. On s'excuse de faire un peu comme ça, avant nos vieux ils faisaient autre chose. Mais aujourd'hui nous rentrons dans la manière mondiale, nous acceptons le monde moderne avec les choses qui sont là devant vous. Autrefois il ne suffit que d'une seule monnaie, pour sceller les alliances. Mais aujourd'hui on fait participer aussi un peu la modernité dans les gestes que l'on fait. Voilà un peu les explications qu'on vous donne. Merci !*

Merci ici à la tribu. Merci aux clans qui sont venus ici. Merci à la chefferie qui nous a acceptés ici ce matin, pour qu'on puisse parler ici devant vous. On n'a pas grand-chose à vous donner. Ce qui est important pour nous, c'est la fille que vous avez demandée. Et que nous venons aujourd'hui sceller avec vous cette demande là. Lorsque on a fait le geste là au pied des cailloux, on vous a dit, ce geste là, c'est l'ouverture, pour qu'on puisse terminer cette parole là ici un jour, ici à Lifou. Et ce soir on termine cette parole là. Pour dire que les jours qui viennent, elle ne fera

¹ Les monnaies kanakes sont de petits objets constitués de poil de roussette, d'ossements, de coquillages et d'un étui. Elles circulent entre les clans à l'occasion des naissances, mariages, deuils mais aussi d'alliances guerrières, dans la plupart des aires culturelles kanakes de la Grande Terre.

plus partie de nous. On n'aura plus le droit de lui parler. On va vous donner tout à l'heure l'autorisation de lui parler. C'est pour ça que la famille s'est déplacée, la famille est venue. Le grand chef est venu, qui est son grand frère dans nos relations coutumières là-haut. Parce que X fait partie d'un des clans détenteurs de la parole et du pouvoir au sein de la chefferie de Hienghène. Les relations coutumières ont voulu que le papa l'adopte chez nous, à l'intérieur de la chefferie, parce que dans le temps il y a eu des alliances entre la chefferie Hienghène, et le clan d'où elle vient. Voilà les explications qu'on vous donne. Mais le plus important, pour nous, c'est la monnaie qu'on vous donne. Cette monnaie, monnaie qui est là, on dit « c'est pour vous donner la fille ». Désormais, vous pouvez la toucher, vous pouvez la prendre, tout à l'heure quand vous allez partir avec la fille. Et voilà, ça c'est cette monnaie qu'on place devant ici. La monnaie qui est tenue par le grand frère, qui est pour nous le sapin, c'est le représentant de la grande chefferie de Y de Z, c'est-à-dire c'est les chefs. Quand on voit une qui est debout, c'est les chefs, qui sont debout. Cette monnaie qui est là, c'est pour dire que X à partir de cet instant, on la donne, elle fait partie de votre clan, elle fera le travail que vous allez lui demander, les hommes, voilà la monnaie pour dire que c'est ok. Merci !

Cette monnaie là aussi, c'est pour suivre cette parole là. Si on vous donne l'autorisation de prendre elle pour qu'elle puisse s'asseoir ici, on vous donne aussi l'autorisation, les hommes, de lui dire : « tu peux travailler ici, tu peux faire la marmite, tu peux faire le feu dans la case, pour chauffer ton mari, pour nourrir ton mari et les enfants qui viendront par la suite. » Voilà. On vous donne désormais l'autorisation, cette parole là pour dire que vous pouvez la faire travailler près de la case, pour faire comme on dit la marmite. Merci !

Cette monnaie qui est là, on dit chez nous à Hienghène, « kena ». Autrefois les vieux quand ils vont dans les champs, quand ils voyagent, il y a toujours la femme qui porte le panier derrière. Désormais elle va vivre chez vous. Elle va faire un long chemin, en suivant le mari qu'elle accepte pour elle. Qu'elle accepte de venir servir, et la chefferie aussi. Donc, c'est simplement pour vous dire, ok, elle peut porter le panier, dans lequel elle va préparer des choses pour vous suivre. Si c'est la coutume, si c'est dans les champs, si c'est aller quelque part, elle vous suivra. Voilà la coutume c'est pour vous dire, on vous autorise à faire ce geste là avec elle. Merci !

On a traversé la mer, le plus important entre nous, c'est l'igname et le taro d'eau.

C'est l'image symbolique de la vie que nous devons avoir tous les jours. De travailler de la force, pour faire les choses on doit présenter l'igname. Parce que l'igname, c'est la parole sur lequel on dit des choses, et l'igname c'est tout. L'igname c'est vous les hommes. Et le taro d'eau c'est les femmes. Parce que chez nous dans la région Y, ces deux légumes représentent l'identité, cette dualité. Excusez-moi de parler un peu français, mais c'est la seule manière de dire des choses entre nous. Donc euh le taro c'est la femme, et l'igname c'est les hommes. Voilà quelques ignames qui viennent du caillou là-haut. C'est pas grand chose, mais simplement pour vous dire que on est heureux avec vous pour accompagner notre fille qui vient ici pour allumer la case. Merci !

Ici, la fille, elle est assise. Il y a le panier. Dans ce panier, il y a des taros d'eau que je vous ai dit. On va demander à votre mari de venir prendre le panier, avant de venir chercher la femme, il va prendre le panier. Voilà, nous on a terminé, les choses qu'on doit dire, les choses qu'on doit faire, maintenant c'est à vous les tontons. Merci !

(Le futur époux s'exécute.)

Orateur 2 du « clan » du garçon : *« C'est la première fois qu'un grand chef de chez vous vient ici à W, mais là je vois que là nous sommes en train de tisser un mariage clanique, un mariage avec des gens de la Grande Terre. Vous avez témoigné tout à l'heure avec la monnaie noire, vous avez parlé des différentes significations, vous avez évoqué l'importance pour nous, d'accueillir ici, la femme, d'assurer son rôle dans le clan, de faire la cuisine, et je veux dire que pour nous aussi c'est très important. Tout simplement c'est l'union qu'on va célébrer dans la vie. Et je tiens aussi à remercier dieu qui est le seul à voir ce qui est caché. (...) Nous dans les coutumes, on a une manière d'interpréter. Nous quand on voit une coutume, là, on est émus. Cette symbolique. Pour Zeula, Bula et Paul Sihaze [les grands chefs de Lifou, nda], même si ils ne sont pas là, tous leurs sujets ils sont là pour vous. Et c'est un honneur pour nous d'assister pour la première fois à une telle coutume. Ça c'est ce qu'on appelle la coutume kanake. On a toujours dit, les gens de la Grande Terre, ils sont comme ça, mais la coutume, elle est unique, il n'y a pas deux coutumes. Elle a traversé le temps, le temps s'est écoulé, pendant des siècles, mais je crois que tout ce qui a été dit tout à l'heure, ce sont des paroles qui nous réchauffent, qui nous rassemblent. Il n'y a pas que la coutume, il y a la religion. Et c'est la religion qui fait qu'on se voit maintenant. La coutume elle est interprétée de*

différentes manières, mais elle est unique, grâce à Dieu, on est ici. Aujourd'hui c'est d'abord le mariage des clans, demain ça va être la continuité avec la mairie, puis avec le pasteur, qui est là, à chaque fois qu'il y a quelque chose, il est là. (...) Moi j'ai aussi l'habitude de plaisanter un petit peu. Parce qu'ici y a quand même pas mal de femmes de la Grande Terre. Il y a pas mal de femmes de la Grande Terre, donc la terre ici ce n'est plus que la terre de Traput, c'est aussi la terre de la Grande Terre. Mais nous quand on va en Grande terre, on aura toujours une terre là-bas. Mais vous particulièrement, les gens de Hienghène, pour nous faire une leçon de coutume, bravo. Merci d'avoir amené X. Parce que X, même si elle est venue sans votre autorisation, à la tribu de W, maintenant vous pouvez l'accompagner pour construire un foyer avec son mari. Au nom des gens de Lifou, du pasteur qui est ici, et bien, on vous souhaite la bienvenue. J'espère que tout va bien se passer jusqu'à demain. Faites pas trop la fête, c'est sérieux demain ! Je dis ça, mais je plaisante, vous êtes libres, vous êtes ici chez vous. Merci. »

(Une dizaine de discours s'enchaînent, avant que tout le monde aille prendre un repas.)

Ces discours font apparaître trois différences majeures entre les gens de Hienghène venus et ceux de Lifou. D'une part, les gens de Lifou parlent dans chaque discours de religion, quand ceux de la Grande Terre ne n'évoquent presque pas le sujet.

D'autre part, les gens de Hienghène ne prononcent que quelques discours, où tout est dit. À Lifou, c'est dans la répétition et la longueur des discours que tous les éléments essentiels pour le mariage sont exprimés.

Les Lifous ne font pas usage de la monnaie kanake, comme c'est le cas dans les mariages de Hienghène. Les gens de Lifou donnent par contre de grandes sommes d'argent et de biens. À Hienghène, la parenté de la fille donne presque autant de biens que celle du garçon. À Lifou, ce n'est pas le cas : seule la parenté de la fille donne quelques biens, sans aucune mesure avec ce que cette parenté va recevoir. Les Lifous ne « rendent » pas non plus d'épouse à la famille de la mariée. Par contre, la seconde fille du couple est donnée, en tant qu'enfant, non en tant qu'épouse, aux frères de la mariée.

Nous voyons aussi un contraste entre la gravité de la démarche de la chefferie de Hienghène et la démarche plus festive du clan d'accueil. En effet, les Lifous adoptent de nombreux éléments extérieurs, telles une danse tahitienne ou la tradition française de la pièce montée, pour « embellir » le mariage ; ce qui ne semble pas être le cas à Hienghène. Cet aspect festif est critiqué par certains Lifous, qui rappellent « *C'est un mariage, pas un anniversaire !* », et souhaitent que les échanges gardent un sérieux de circonstance. Ce

contraste peut être expliqué aussi par la différence de rang entre celui de la mariée, originaire de la grande chefferie de Hienghène, et celui, plus bas, du mari.

Toutefois, sur la question de l'alliance formée entre les clans, du droit de venir sur les terres des deux clans et des devoirs de la mariée, les deux conceptions du mariage sont très proches. Les relations entre les deux familles deviennent des relations privilégiées : un « chemin » est ouvert. Les terres des uns deviennent accessibles aux autres. À Hienghène comme à Lifou, la femme est « donnée » et est désormais sous l'autorité de la famille du mari qu'elle doit nourrir, pour qui elle travaille, à la maison et dans les champs, et à qui elle donne des enfants.

Les discours que nous avons entendus insistent sur l'alliance entre les clans, sur le fait que les membres de ceux-ci vont désormais être de la même famille et donc pouvoir aller les uns chez les autres. Le « clan » du garçon remercie celui de la fille d'être venu et de donner une femme en mariage. Lors de ces discours d'arrivée, des paroles continuent à être adressées aux époux :

« Souvent, les oncles maternels vont préparer un chant, une ou deux danses. Au niveau des paroles, c'est ce qu'ils vont faire, et aussi, au niveau des paroles, ça sera les paroles de la chanson, s'ils font l'accueil. Souvent c'est des paroles à destination de la future mariée. Dans la chanson d'accueil, comme si c'est le marié qui parle, pour dire qu'il la trouve belle, qu'il peut être enfin heureux parce qu'elle va arriver dans sa vie officiellement. Ce sont des paroles gentilles d'accueil, de bienvenue, et puis aussi des compliments sur la beauté, la gentillesse de la future mariée, dans les paroles de la chanson. Pareil pour les danses aussi. Le jour « j », ils vont continuer à faire les discours. Quand la mariée n'est pas encore là, ils vont parler au marié, après ils vont parler aux deux ; ils vont toujours s'adresser d'abord à leur neveu, pour dire : « Il faut que tu la respectes, qu'elle ne manque de rien, c'est à l'homme de travailler, » des paroles comme ça, « C'est quand on est jeune qu'on travaille, quand on vieillit c'est le moment où on ne fait que recevoir parce qu'on a beaucoup donné, et la vieillesse c'est le moment où tout le monde reçoit. » De pas oublier son rôle vis à vis de la chefferie, du chef de clan. »¹

Les discours lors de l'arrivée et du don de l'épouse parlent donc de l'alliance entre les clans,

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

alliance concrétisée par le devoir d'accueil des uns chez les autres et chez la descendance à venir. Ils remercient le don de la femme. Enfin, des conseils sur les fonctions des époux dans leur foyer sont énoncés, ainsi que sont rappelés leurs devoirs vis-à-vis de leurs parents, de leur chefferie et de leur paroisse.

Les sœurs classificatoires (ifaxa), dans un mariage

Dans un mariage auquel j'ai assisté, les sœurs classificatoires ont été très présentes. La plupart d'entre elles sont des filles aînées : elles ont donc une certaine autorité quand elles rentrent « chez elles »¹. De plus, elles ont presque toutes un travail salarié, ce qui leur permet de faire de beaux dons, d'acheter de nombreux gâteaux et d'aider aussi leur lignage d'origine auparavant, discrètement, à financer les préparatifs des mariages de leurs « frères ».

Dans ce même mariage, une fois les cadeaux donnés aux mariés (les trois formes de mariages étant scellées), les « sœurs » « bloquent » les participants avec une danse et un apéritif. Puis elles les invitent à passer à table. Le « geste » de début de repas est effectué par un des époux des « sœurs », qui, après avoir parlé, lance un cri de joie, tape sur la tôle qui sert de toit et lance à son tour une danse où des tissus sont déroulés. Les hors-d'œuvre, du thon à la tahitienne, des gambas et de la salade, sont servis. Les « sœurs » retournent alors à leur poste de travail : c'est une maison « en dur », loin des feux où « cuisent les belles-sœurs » (les épouses des hommes du clan). Les époux des « sœurs » s'occupent de la viande et du poisson, elles du reste. Les gâteaux sont préparés. L'une me souffle : « j'espère qu'il restera du gâteau... », sans vouloir m'en dire plus.

Un « geste » est effectué avant de couper le gâteau. Un diacre s'en charge :

« On a commencé le repas avec du salé, on finit par du sucré. Le sel, dans la Bible, c'est le sel de la terre, et le sucré, c'est la lumière, l'amour. Si Dieu a tiré la femme de la côte de l'homme, c'est parce que c'est près du cœur. Si il l'avait prise de la tête, du pied, de la main, elle se ferait « shooter » la tête, le pied, la main ! Aimez-vous ! Tout le monde a peur de ne pas réussir son mariage, même moi, c'est dur ! Pourquoi tous ces divorces ? Pas assez d'amour ! Fondez votre mariage dans la maison de Dieu. Oleti [merci, nda] ! »²

Et il reste du gâteau à la crème. La plus jeune des « sœurs » mariées guette : la première belle-

¹ Les femmes disent que les terres et les maisons de leurs frères sont « chez elles », quand bien même elles-mêmes ont été données et qu'elles n'ont aucun droit sur ces terres. En effet, les gens de Lifou considèrent qu'elles restent toute leur vie des étrangères dans le clan de leur mari, même si elles leur appartiennent.

² Discours (noté par écrit) d'un jeune diacre, 15 septembre 2006, Lifou.

sœur passant, elle lui écrase du gâteau sur la figure. Il s'ensuit un jeu entre les épouses et les « sœurs » des hommes du lignage : une grande course poursuite, où les unes attaquent au gâteau, les autres avec les seaux de déchets destinés aux cochons, puis avec de l'eau. Toutes traversent le terrain en courant. Le fou-rire est général, bien que des anciens râlent un peu, disant que tous ces cris vont attirer les ancêtres.

Une fois débarbouillées, les « sœurs » invitent leurs belles-sœurs dans une maison. Elles leur offrent des robes neuves, en leur disant qu'elles les aiment, que ces jeux sont là pour montrer leur amour pour elles et que si elles viennent chez elles, elles peuvent se servir. L'émotion est à son comble, quelques larmes coulent. Les belles-sœurs leur répondent sur le même ton et leur offrent à leur tour des robes.

Puis, les « sœurs » et leurs époux (les *ifaxa*), sont désignés pour donner le don à la parenté de la fille (le *pua*). Dans une ambiance joyeuse, ce petit groupe va sur le terrain où sont hébergés les membres de la parenté de la mariée, empruntant le 4X4 neuf de leur oncle. Le groupe est accueilli par une danse improvisée. Les « sœurs » chantent des chansons enjouées. Puis, tout le monde rentre sous un petit abri. Une femme devance son beau-frère, mais avant de rentrer, elle s'arrête et plaisante : « *Nos chers maris, passez devant, nous vous suivons, nous sommes des femmes soumises...* »¹. Après un « geste » d'arrivée effectué par l'époux le plus âgé, remercié par un ancien du « clan » de la mariée, les « sœurs » se remettent à chanter, ravies. Un peu de sérieux revient, le don à la parenté de la mariée (le *pua*) est alors donné, avec des discours. Un pasteur retraité de la famille de la mariée remercie. Voici un extrait de son discours :

« Eni a pane ipië, qëmekë i nyipunie [Je m'abaisse devant vous, nda]. *La femme, souvent, on ne se rend pas compte de son importance, de sa valeur. La femme, elle a quelque chose que les hommes n'ont pas : la femme porte la vie. Quand une femme va quelque part, elle amène la vie avec elle. Quand on marie une femme quelque part, c'est très précieux, parce que les distances diminuent. Si une femme est mariée à Maré, à Ouvéa, en France, ça raccourcit les distances. Parce que la femme, elle enjambe sans problème les fils barbelés. Elle est toujours la bienvenue parce qu'elle porte la vie. Un homme, s'il enjambe les fils barbelés, vous vous imaginez ce qui va se passer après... La femme c'est la vie.* »²

Ce pasteur a fait une partie de son discours en français, car des membres de la famille de la fille ne sont pas lifous. Il choisit de valoriser le rôle des femmes dans les liens entre les clans :

¹ Les femmes doivent toujours marcher derrière leurs « époux », et généralement, derrière les hommes.

² Discours (noté par écrit) d'un pasteur retraité lors du don du *pua*, 15 septembre 2006, Lifou.

porteuses du sang de leurs frères, les épouses donnent non seulement la vie en enfantant, mais apportent aussi la paix entre les clans, notamment entre celui de leur famille et celui de leur mari.

Puis, un « geste » d'au revoir est effectué et les « sœurs » (*ifaxa*) s'en vont : « *On les laisse seuls partager tout ça, notre boulot est fini* ». Elles retournent aux cuisines préparer les derniers plats pour la fête du soir et ranger les affaires. Cela terminé, un homme du lignage les convoque : il leur donne 60 000 Fcfp, le don de *ai ifaxa*, pour les remercier. Il leur dit que le mariage a été très réussi grâce à elles. L'émotion est forte.

Une fois cette somme donnée, un problème se pose : il n'y a pas assez de monnaie pour partager ce don entre tous les couples des « sœurs » (*ifaxa*). L'aînée va alors demander à son oncle de lui prêter de nouveau son 4X4, pour aller faire de la monnaie à We, la petite ville de l'île. Il ne parvient pas à refuser. Elles embarquent, direction la station service de We. Dès le village dépassé, elles montent le son de la musique, chantent à tue-tête, plaisantent. Elles s'arrêtent chez un ami, où elles dansent. Puis elles vont faire la monnaie et reviennent.

La soirée a bien commencé. Dans ce mariage, l'alcool est interdit. Plusieurs jeunes hommes sont chargés de surveiller la fête, afin qu'il n'y ait pas de bagarres. Certains hommes vont tout de même boire aux alentours du terrain. Mais, chose rare, le mariage se termine sans une altercation.

Le lendemain, en pleurant, les « sœurs » habitant sur l'île ramènent les autres au bateau et à l'avion, se faisant de petits cadeaux et se donnant rendez-vous au prochain mariage d'un garçon de leur famille. Avant de quitter le terrain, la mariée interpelle l'une des « sœurs » : « *À bientôt, et attention, au prochain mariage, tu ne perds rien pour attendre !* » lui dit-elle, faisant mine d'écraser un gâteau sur son visage.

Cette étude de cas montre que les mariages ne sont pas seulement de longues cérémonies où des échanges solennels se déroulent : ils sont souvent l'occasion d'intenses moments d'émotion, celle-ci pouvant être exprimée publiquement ou en coulisse, et permettent aux familles de se retrouver et de « réchauffer » les liens qui les unissent.

Différents orateurs de la famille de la fille affirment l'importance des femmes au sein de la vie des clans et du couple chrétien. Un diacre évoque la Génèse, pour affirmer que si la femme est sortie de la côte d'Adam, c'est pour être aimée de lui, non pour qu'il la frappe : la côte est proche du cœur. Les orateurs chrétiens, s'ils vantent toujours la distinction des rôles au sein du couple et le devoir d'obéissance de l'épouse à son mari, mettent souvent dans les discours l'accent sur la valeur des femmes, afin de déconseiller à l'époux de maltraiter son

épouse. Ils lui recommandent de faire en sorte que l'amour règne dans le couple, et pour cela d'être un bon « chef de famille », autoritaire mais pas tyrannique. Un orateur de la famille de la fille quant à lui rappelle l'importance des femmes dans leur capacité à créer des liens entre les familles, en tant que porteuses de la vie : cette fonction leur permet d'aller s'installer dans des familles qui seraient pour les hommes des ennemies. Les femmes font donc tomber les barrières entre les familles, entre les clans. Plusieurs discours prononcés dans ce clan montrent que ses membres sont en majorité « progressistes » (en faveur d'une évolution de la « coutume » favorable aux femmes). Ils affirment la valeur des femmes et la nécessité de les respecter pour que l'harmonie règne dans les familles auxquelles elles sont données. En effet, depuis plusieurs générations, les épouses et les sœurs ont bien œuvré au prestige et à la puissance du clan. Cela est reconnu et les aînés veillent à ce que les cadets ne « frappent pas trop » leurs épouses¹. Le bien être des filles de ce clan est aussi considéré comme prioritaire : aucune des filles n'a été mariée de force. Elles en sont très reconnaissantes et restent très solidaires avec leur clan d'origine.

Cette étude de cas montre aussi quelle est l'attitude des « sœurs » lorsqu'elles reviennent « chez elles » : elles y sont bien plus démonstratives que chez leurs époux, surtout si elles remplissent pas ailleurs leurs devoirs chez leurs époux, et si elles apportent de beaux dons, qui font la fierté des familles. Elles ne sont pas, avec les hommes de leur lignage d'origine dans la même relation de soumission qu'avec les hommes de leur lignage de mariage : une sœur aînée peut donner un ordre en public à son frère, mais jamais à ses « époux » (à son mari, aux frères classificatoires de ce dernier et dans une moindre mesure aux époux de ses « sœurs »).

Des problèmes lors des mariages...

Tout d'abord, la consommation abusive d'alcool et la fatigue engendrée par les mariages font augmenter considérablement le nombre des accidents de voiture. Ces accidents sont fréquents et peuvent être mortels, au point qu'un célèbre dicton dit : « *un mariage, un deuil* ». Il faut dire que l'alcool est parfois utilisé pour lutter contre la fatigue, comme un "remontant". La conduite dans ces conditions est très dangereuse. Au point que les soirs de mariage, les Lifous déconseillent aux habitants de l'île de prendre leur voiture, tant ils ont peur des véhicules qui dévient de leur trajectoire.

¹ Ce qui est rare, comme nous le verrons dans le chapitre XXI, partie III.

Un autre problème dans les mariages est le vol dans les caisses :

« Dans le mariage de X, il y a eu un détournement de fond, un vol de sous dans la caisse. Parce que, une fois qu'on a fini le travail, tu as vu, il y a des, les restants de nos cotisation. Il y a Y, quand il a fait le bilan, il a dit qu'il restait 55 000 [460 euros, nda]. Quand on a su qu'il restait ça, moi j'ai dit « on va donner à notre papa, T, qui est pasteur ». Quand on a ouvert le portefeuille, il restait combien ? Il restait 5000 [41 euros, nda]¹. Tu as vu tout l'alcool qu'il y avait le lendemain, le surlendemain... Il y a toujours des petits détournements... »²

Dans ce contexte où les dépenses sont nombreuses et les participants parfois peu argentés, il n'est pas étonnant que des « petits détournements » s'opèrent.

Un problème récurrent est que de nombreuses familles se trouvent sans argent voire endettées après les mariages. L'argent pour nourrir les enfants, payer les fournitures scolaires, ou faire fonctionner son entreprise, vient alors à manquer.

L'absence lors du mariage d'un ou de plusieurs membres des familles pose également un réel problème :

X : *« Il y a eu des petites tensions, mais le mariage coutumier, avant que toute la famille arrive, c'est à ce moment que ça resserre les liens, les tensions, comme ça ressoude encore les liens, s'il y a des problèmes, s'il s'est disputé avec son frère, et ben c'est le jour du mariage, on voit, ça permet ça aussi, de refaire les liens de la famille. (...) Il y a des trucs comme ça, où c'est leur femme, ou leur frère qui amène la coutume, d'un côté ça réconcilie, mais d'un côté c'est dur.*

H. Nicolas : *Par exemple, quelqu'un qui veut gâcher un mariage, qu'est-ce qu'il fait?*

X : *Il ne vient pas, il n'amène pas sa coutume. Et là c'est clair qu'il n'est pas d'accord.*

Y : *Ben moi, mes tontons, les frères de ma maman, ils sont un peu en conflit, et comme je suis donnée à eux, il fallait qu'ils viennent ensemble. Mon mariage c'était la réconciliation entre les frères parce qu'avant les conflits entre les vieux, ça s'est répercuté sur les fils. Ils y sont à peu près tous venus... »³*

Tout comme lors des *tro*, une absence ou un don mal fait lors de ces phases finales révèlent une scission ancienne au sein des parentés, et/ou en engendre une nouvelle. Mais les

¹ Une bouteille de whisky coûte environ 3 000 Fcfp, soit 25 euros. Dans ces occasions festives, 50 000 Fcfp peuvent facilement être dépensés en alcool. Le coût des boissons alcoolisées dans les mariages est souvent très élevé (50 000 Fcfp peut être la dépense d'une seule personne).

² Entretien anonyme, Lifou, 2006.

³ Entretien enregistré, anonyme, Lifou, 2006.

mariages peuvent aussi être, heureusement, l'occasion de réconciliation, comme le dit cette dernière interlocutrice.

Enfin, ces grands rassemblements peuvent être le théâtre de violences masculines. La fatigue et l'alcool aidant, des conflits apparaissent et les rancœurs refont surface. Les insultes, les bagarres, les incendies, les attaques de biens matériels (voitures, locaux, etc) sont relativement fréquents. Les violences faites aux femmes aussi. Par exemple, alors que j'assistais à un don aux parents de la mariée (*zanethi*), quelques jours après le mariage civil et religieux, j'ai demandé à une amie présente où était la mariée. Elle m'a répondu, gênée, que sa présence n'était pas nécessaire. Malgré une certaine tension palpable dans l'air, les dons ont été effectués et les deux familles ont fini la soirée ensemble de manière festive. J'ai appris plus tard que la mariée n'avait pu venir, car son époux lui avait cassé le bras et la mâchoire, deux jours après le mariage religieux. Elle était à l'hôpital.

Ces études de cas révèlent que la multiplicité des cérémonies, leur complexité, leur caractère sacré et les richesses qui y sont exposées et échangées dépendent non seulement du rang, de la puissance et de la richesse des lignages des mariés, mais aussi de la qualité du mariage contracté : un mariage isogame entre gens de haut rang entraînera l'enthousiasme des sujets, qui se sacrifieront pour honorer leurs « chefs » (*joxu*).

Les discours échangés entre les deux parentés présentent plusieurs points communs. Dans un premier temps, ils remercient la parenté de la fille de s'être déplacée et celle du garçon d'avoir fourni un tel travail. Puis, les orateurs du « clan » de la fille énoncent le fait qu'elle devra travailler pour les membres du lignage du garçon dorénavant, obéir à son époux et aux parents de ce dernier, et donner au clan des enfants, fruits de l'alliance. Ils conseillent souvent au mari d'être bon avec son épouse, afin de la rendre heureuse : ils insistent alors sur la valeur des femmes en tant que porteuses de la vie et de la paix entre les clans, et sur les valeurs chrétiennes d'amour et de « respect » au sein du foyer. Enfin, tous affirment que les membres des deux réseaux de parenté ne sont dorénavant plus des étrangers : ils pourront non seulement se rendre visite, mais aussi parfois avoir accès aux terres des uns et des autres.

L'étude de cas sur le rôle joué par les « sœurs » lors d'un mariage montre que des femmes mariées peuvent jouer un grand rôle dans le mariage de leurs « frères ». À l'occasion d'un mariage, elles n'occupent pas les fonctions de représentation et de direction au sein des lignages – elles n'effectuent pas les échanges – mais elles le financent et lui imprime un style propre, dans le lignage qu'elle considère toujours être « chez elles ». En effet, les « sœurs » mariées aînées ont toujours autorité sur leurs petits « frères » et la relation convenue de

« respect » réciproque entre eux peut être très tendre. Dans les clans où les hommes ne considèrent pas que les femmes doivent toujours se taire, elles peuvent, comme c'était le cas ici, être de véritables chevilles ouvrières du prestige de leurs « frères » et être reconnues comme telles.

Quand certains mariages se déroulent dans l'émotion et la joie, d'autres se confrontent à l'alcoolisme, aux vols, aux rixes, aux conflits intrafamiliaux, aux violences masculines et parfois, à des décès. Durant l'année 2006, j'ai entendu parler de sept personnes décédées au volant suite à des mariages, rien que sur l'île¹. Dans la pratique, les mariages ont des jours fastes, d'autres laborieux, et parfois des jours sombres, théâtre de drames.

¹ Ces accidents sont expliqués localement par l'alcool et la sorcellerie. Mais dans tous ces cas d'accident, les conducteurs étaient éreintés par la fatigue.

2. FAIRE DES ALLIÉS

2.1/ Les relations entre les parentés et entre les époux

Les rituels finaux du mariage servent principalement à créer des relations, entre les époux et entre leurs « clans ».

Allier deux parentés

Comme nous l'avons vu au sein des discours de mariage, le réseau de parenté du marié et celui de la mariée deviennent des parents : ils deviennent *sine* (parents). Les Lifous disent en français qu'ils forment dorénavant « la même famille ».

Cela veut dire plusieurs choses. Les membres de ces deux réseaux peuvent dorénavant se rendre visite les uns chez les autres : ils acquièrent un « point de chute ». Cela est d'autant plus important que la plupart des Lifous redoutent de venir dans un village où ils n'ont pas de famille. Par ailleurs, les lignages des mariés, et encore davantage leurs familles, deviennent des alliés privilégiés. Cela veut dire que si un lignage doit par exemple aller couper du bois pour construire une case, ses membres peuvent venir réquisitionner les membres du lignage allié pour participer au travail. De même, si un homme a un poste dans les institutions de développement de l'île, il aura du mal à refuser le projet d'une personne appartenant à un lignage qui lui est directement allié. Enfin, les nouveaux alliés peuvent formuler la demande d'être accueillis pour construire une maison ou faire un champ sur leurs terrains réciproques. Cette démarche n'est pas très courante et peut ne pas aboutir. Mais l'alliance matrimoniale facilite l'accueil de nouveaux lignages. Parfois, un lignage peut décider de léguer un « bout de terrain » (une parcelle sur laquelle habiter ou faire un champ) au lignage du marié ou à celui de l'épouse. Ce don renforce alors les liens qu'ils ont d'ores et déjà créés.

Trois relations sont au cœur de l'alliance entre les lignages. La première est celle qui lie les mariés et leurs beaux-parents : l'époux et l'épouse ne peuvent rien leur refuser (même si l'époux ne doit que rarement obéir à ses beaux parents, étant donné qu'il n'habite pas avec eux).

La seconde relation est celle entre beaux-frères et entre belles-sœurs : ceux-ci ont des

rapports très amicaux, ne peuvent de même rien se refuser. Entre belles-sœurs, il y a une relation à plaisanterie. Elles peuvent réclamer la robe ou un objet appartenant à l'une ou à l'autre. Entre beaux-frères, il y a aussi une franche camaraderie, mais plus respectueuse qu'entre belles-sœurs. Ils se doivent une entraide mutuelle dans tous leurs travaux. Les hommes du lignage pourvoyeur de l'épouse peuvent demander davantage à leurs beaux-frères que l'inverse. En effet, ceux qui ont reçu une épouse sont un peu plus en dette, bien qu'ils « rendent » une fille¹.

Enfin, la troisième relation qui concrétise l'alliance entre deux lignages est celle entre les neveux / nièces et les frères de sa mère, les oncles maternels (*mathin*). Ils sont très tendres l'un avec l'autre, et se doivent mutuellement le respect : ils ne peuvent, par exemple, accepter un don en présence de l'autre. Ni les uns ni les autres ne peuvent se refuser une requête.

Si les familles des deux mariés forment le cœur de l'alliance entre les deux lignages, les frères et sœurs classificatoires du lignage des époux y participent eux aussi grandement.

Allier deux époux

Même si les Lifous insistent sur l'alliance créée entre les deux « clans », l'alliance entre époux reste de première importance ; sans époux, il n'y a pas de mariage ! Voyons dès maintenant les principes de l'alliance créée entre eux².

Les discours de mariage énoncent les principes de la relation entre époux :

- l'épouse doit cuisiner pour son mari et ses enfants, entretenir les champs, faire le travail domestique et élever les enfants ; l'époux doit protéger sa famille, défricher et labourer les champs, pêcher, chasser et gagner de l'argent.
- L'épouse doit donner de nombreux enfants, dont des fils, à son mari. Ces enfants viendront enrichir le lignage et le clan de nouveaux membres et de nouvelles alliances. Le mari doit donc féconder son épouse, le plus souvent possible. L'épouse doit accepter toutes les demandes de rapports sexuels de son mari.
- L'épouse doit « respecter » son mari et se montrer humble devant lui : elle doit lui obéir et ne pas le contredire. L'époux doit consulter son épouse, bien qu'il ait toujours le pouvoir de décision finale. Les discours religieux leur conseillent de s'aimer l'un l'autre. Ils recommandent à l'époux de ne pas être trop violent, trop tyrannique avec son épouse, afin d'éviter les ruptures.

¹ La seconde fille d'un couple est donnée « symboliquement » au clan d'origine de la mère.

² J'analyserai la vie conjugale dans le chapitre XXI, partie IV.

2.2/ Recevoir des dons

Le contrôle global des hommes mariés sur les échanges cérémoniels

Lors de ces cérémonies, où des parentés se rencontrent, ce sont uniquement les hommes mariés qui effectuent des dons : le rôle public est joué par les hommes. Seul le don de la valise de robes, don de peu de valeur, se fait entre femmes mariées, au sein de la maison du lignage du garçon. Excepté ce don, ce sont toujours des hommes qui donnent et reçoivent en public ce qui s'échange, c'est-à-dire des richesses, des paroles et l'épouse et les enfants. Ils ont par conséquent toujours la maîtrise des échanges. Mais ce ne sont pas toujours les hommes mariés qui financent et reçoivent les dons, loin de là.

Le don de l'épouse et des enfants

Le père et/ou les frères aînés mariés de l'épouse donnent en public cette dernière et les enfants déjà nés du couple, accompagnés d'un don d'argent, signifiant qu'ils « laissent partir » la femme et les enfants (*nue fõe* et *nue nekõnatr*). L'épouse apporte alors un sac, avec dedans un couteau et une coquille de moule, qu'elle donne à sa belle-mère. Ce geste signifie qu'est donnée la force de travail de la jeune femme, non seulement à l'époux, mais aussi à ses parents. La jeune épouse enlève aussi une robe qu'elle dépose aux pieds de sa belle-mère. Ce geste symbolise la paix qu'elle apporte entre les deux familles et la paix qu'elle devra faire régner au sein de sa nouvelle famille, en ayant un comportement exemplaire. Quand la jeune femme est donnée, ce sont donc ses capacités de production, auxquelles s'ajoute un devoir d'obéissance, qui sont transférées d'une famille à l'autre.

Ce sont par ailleurs ses capacités de reproduction qui font l'objet du transfert. Il faut préciser que les enfants qui sont donnés, dans le cas où la mariée est déjà mère, sont ceux qui ont d'ores et déjà été « réservés » par la famille du marié¹. Lorsque qu'elle se marie, elle

¹ Rappelons qu'à la naissance d'enfants hors mariage, il y a plusieurs possibilités : le père ou le frère aîné marié du géniteur peut venir faire un don pour demander de « réserver » l'enfant, c'est-à-dire d'intégrer ce dernier dans le lignage de son géniteur. Un nom du lignage est alors donné à l'enfant. Les frères et/ou le père de la jeune mère peuvent accepter ou refuser cette demande. Mais l'enfant n'appartiendra réellement au lignage de son géniteur qu'après le mariage. Les enfants nés hors mariage peuvent ne pas être « réservés » : ils sont en général adoptés par les frères mariés de cette femme. Tant qu'elle n'est pas mariée, la jeune femme s'occupe de ses enfants, même s'ils ont été adoptés par un de ses frères.

laisse derrière elle les enfants qui n'ont pas été « réservés » par le lignage de son époux. Ce peut aussi bien être des enfants nés d'une aventure avec un autre homme que des enfants de ce père mais adoptés ailleurs. Quoiqu'il en soit, elle ne peut pas s'installer chez son époux avec des enfants qui n'ont pas été réservés par la famille du mari. Nous voyons donc qu'avant le mariage, les capacités de reproduction d'une femme sont sous l'autorité de son père et de ses frères mariés. Lors du mariage, elles sont transférées à l'époux et à son lignage.

Tout le monde à Lifou s'accorde sur le fait que lorsque l'on « donne » une femme, on permet à son époux de lui donner des ordres, de la faire travailler et d'exiger des rapports sexuels et de nombreux enfants. Autrement dit, le mariage donne le droit au mari et à ses parents d'exploiter les capacités de production de l'épouse et au mari (et à son lignage) d'exploiter les capacités de reproduction de celle-ci¹.

Les premiers dons reçus par les époux

Au cours de la cérémonie du mariage, les « jeunes » non mariés, hommes et femmes, donnent beaucoup de travail (voire d'argent), mais n'effectuent aucun échange cérémoniel. Ils ne reçoivent ni paroles (des conseils ou des savoirs), ni argent, ni biens.

Lors de ces étapes finales du mariage, les nouveaux époux ne donnent rien et n'effectuent eux-mêmes aucun échange². Ils ne parlent que pour dire « oui » au temple ou à l'église. Ce n'est qu'une fois que l'épouse a été « donnée » et que le mari a reçu une épouse que leur position change sensiblement dans les échanges : ils commencent à recevoir, alors, des alliances, des cadeaux et le *hnahtrenyin*, un don destiné à les aider à commencer leur vie d'adulte³. Ils reçoivent aussi de nombreux conseils, voire des savoirs sur les alliances de leurs lignages. L'époux reçoit une femme et s'ils ont déjà des enfants, sa paternité est définitivement reconnue par son clan. Mais ce n'est qu'une fois toutes les cérémonies de mariage effectuées que le jeune marié peut commencer à effectuer des échanges en son nom et en celui de son épouse.

Les remerciements aux femmes alliées

¹ Je reviendrai sur la question du don de la femme et de ses enfants dans le chapitre suivant.

² Le jeune marié a déjà donné tout ce qu'il avait lors de la préparation de son mariage.

³ Ce don sert généralement à rembourser des dettes contractées pour le mariage.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les « sœurs », les « mères » et les « tantes » financent grandement les dons échangés par leurs époux. Dans ces étapes finales du mariage, elles et leurs époux reçoivent des paroles de remerciement et de reconnaissance, ainsi que des dons qui reviennent à elles et à leur époux, sous l'autorité de ce dernier.

Les dons aux mères des jeunes mariés

Les mères des deux époux reçoivent des dons qui leur sont personnellement adressés. Le *wenehleng*, ou *zanethi* (littéralement le « jus du sein ») est un don pour la mère de l'épouse. Ce don est effectué dans le but de remercier cette femme d'avoir bien éduqué sa fille. Il a aussi pour objectif de la consoler d'avoir perdu son enfant, qui était par ailleurs une aide dans les travaux quotidiens de la maison. Mais ce don revient en fait au couple, sous autorité du mari. Dans ce cas-ci cependant, la mère de la jeune mariée a tout de même un certain contrôle sur ce qui va être fait du don, car il est en quelque sorte un salaire qui lui est donné pour avoir nourri et élevé sa fille.

Il est possible dorénavant de comprendre la berceuse lifoue :

« Papa m'a donnée,

Maman m'a mangée,

Et mes frères enterreront mes os sous un manguier fleuri. »¹

Cette berceuse dit clairement que c'est le père qui donne la fille. Puis, le vers « maman m'a mangé » signifie que la mère « mange » le don versé en échange de sa fille (les Lifous disent souvent qu'ils « mangent » les dons). Le troisième vers se rapporte au fait qu'autrefois, lorsqu'une femme mourrait, il est probable que ses os / son souffle vital étaient redonnés à sa famille d'origine, à ses frères. Aujourd'hui, les Lifous sont enterrés dans des cimetières. Les femmes mariées le sont dans le village de leur mari. Mais tous les objets qui étaient en contact avec la défunte (habits, matelas, affaires de toilette...), appelés le panier de vie (*trenge mel*) ou le panier pourri (*trenge pi*), sont restitués à sa famille d'origine. Les affaires des hommes défunts sont données à leurs utérins.

Les paroles de la berceuse évoquent avec mélancolie la douleur de la fille quittant sa famille, donnée par son père, sa mère « mangeant » le prix compensatoire de ce don. Cette comptine montre aussi l'attachement fort de la fille à sa terre et à sa famille d'origine, plus particulièrement à ses frères. Ce sont eux en effet eux qui « l'enterrent », exprimant leur

¹ Berceuse donnée et traduite par Wassaumie Passa. J'en ferai l'analyse à la fin de ce chapitre.

tendresse par le choix de le faire « sous un arbre en fleur ».

Que reçoit la mère du marié ?

« La mère du marié, c'est elle qui reçoit la valise de la fille. (...) Il y a les robes, surtout les robes de femmes. Dans le mariage lifou, c'est surtout du linge, neuf, et du linge féminin : robes popinées, jupons, combinaisons... (...) Elle reçoit le sac, les robes que les filles de la famille de la fille vont donner (ça elle va le partager avec les autres du clan). C'est surtout le sac, avec le couteau et les coquillages. Le sac, ça veut tout dire du rôle de la femme dans le clan, de la future femme mariée. Elle va arriver avec ses outils, un couteau et un petit coquillage de moule. Ça veut dire que sa mère, à elle, l'a munie des outils indispensables pour sa vie de femme, qui vont l'aider à assumer son rôle. C'est-à-dire la cuisine d'abord, pour son mari, pour ses beaux-parents. Travailler quoi. (...) Maintenant, la belle-mère, elle a perdu un fils parce que maintenant il appartient à sa femme, mais elle a gagné un outil pour la maison, un outil de travail, une force de travail, pour le travail du clan. Elle, elle va se mettre en retrait, parce qu'elle vieillit, et c'est sa belle-fille qui va assumer son rôle : accueillir les gens, faire la coutume, le travail de sa maison. »¹

La mère du garçon reçoit une valise pleine de robes, mais aussi et surtout une belle-fille, qui sera là pour la remplacer au sein du foyer et la servir.

Les dons aux anciens et au clergé

Les « vieux » et les « vieilles », comme les membres des églises, reçoivent de l'argent, des tissus et des habits, qui proviennent des petits dons d'arrivée et de départ. Les hommes « vieux » et les membres du clergé donnent des paroles.

Lors de ces étapes finales, concernant plusieurs lignages, ce sont donc toujours les hommes mariés qui maîtrisent les échanges, quoique ce ne soit pas forcément eux qui les aient financés. Ils jouent toujours le rôle central dans ces cérémonies. Le père (adoptif ou non) et/ou le frère aîné du marié sont toujours à la tête de la cérémonie, en tant que « chefs de travail ».

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

Les jeunes époux sont au centre de ces échanges, bien qu'ils ne fassent rien. Ils sont à la place d'honneur, mais ne sont pas acteurs de leur mariage. Ils reçoivent pour la première fois des dons, même s'ils ne sont pas autorisés à effectuer des échanges en leur nom durant tout le mariage. C'est seulement par la suite que l'époux pourra réaliser des échanges, en son nom et en celui de son épouse.

Les femmes alliées au lignage du garçon, soit les « mères », les « tantes » et surtout les « sœurs » reçoivent des dons et des paroles de remerciement. Les Lifous disent que c'est grâce à elles que les mariages sont de « beaux mariages ». Mais les dons qu'elles reçoivent sont en réalité adressés à leur couple et contrôlés par leurs époux.

Les mères des deux mariés sont elles aussi très valorisées. Elles reçoivent des dons qui leur reviennent réellement. La mère de la jeune épouse reçoit un don, sorte de paiement pour avoir éduqué sa fille. Même si ce don est lui aussi sous contrôle du père de la mariée, la mère peut réclamer tout de même son dû. La mère du marié reçoit quant à elle le droit d'user de la force de travail de sa bru, ainsi que quelques robes. Le père du marié reçoit lui aussi le droit de faire travailler la jeune mariée, même si elle le fera généralement sous les ordres de sa belle-mère.

Dans les mariages, les hommes comme les femmes jouent des rôles : ils se manifestent, on les regarde. Et s'ils font des dons jugés convenants ou exceptionnels, ils en tirent du prestige, ce qui constitue un bénéfice personnel, un bénéfice symbolique. La réputation des hommes comme des femmes est en jeu lors des échanges cérémoniels. Avoir une bonne réputation, de l'estime, permet de gagner quelque peu en pouvoir au sein de son réseau de parenté.

Si les femmes ne peuvent donner et recevoir en public, des personnes, des biens ou des paroles, elles peuvent cependant recevoir des dons. À une condition : qu'elles soient mariées. La mariée, après avoir été donnée, commence à recevoir des dons, contrôlés par son époux. Les « sœurs », « tantes » et « mères » reçoivent elles aussi des dons de remerciement, contrôlés par leurs époux. Enfin, c'est quand elles marient à leur tour leurs enfants que les femmes mariées reçoivent des dons qui leur sont réellement adressés : le don à la mère de la mariée (*zanethi*) et le don de la force de travail de la mariée. Elles ne sont considérées comme des « vieilles » que si elles ont été mariées et qu'au moins un de leur garçon est marié ; elles reçoivent alors les biens qui circulent avec les petits dons entourant chaque échange. Outre les biens reçus, c'est leur rôle en tant que mères, épouses et liant entre les clans qui est lors des discours valorisé.

Ainsi, si les hommes mariés sont les seuls qui ont le droit d'effectuer toutes les étapes

des échanges (à la fois donner les biens, réaliser les discours *et* recevoir les dons en public), ils ne financent pas forcément les dons et les richesses qui les composent ne leur reviennent pas toutes.

Conclusion

L'ensemble des rituels qui concluent le mariage se compose du don de l'épouse et, éventuellement, des enfants déjà nés et « réservés » par la parenté de la jeune femme, ainsi que des dons en biens et en argent au « clan » de la fille, à ses parents et au jeune couple, par la parenté du garçon. Les rituels du mariage civil et du mariage religieux se déroulent après le don « coutumier » de la fille. Des dizaines de petits rituels entourent ces moments clés, afin d'honorer le réseau de parenté de la mariée, de montrer la richesse et la puissance du clan du marié.

Le nombre d'échanges et de rituels, leur solennité et les richesses qui circulent dans un mariage dépendent du rang, de la puissance et de la richesse du lignage du marié. De même, les membres des clans et les alliés vont se cotiser davantage si le mariage constitue une bonne alliance entre les clans. Les paroles échangées lors de ces dernières étapes remercient les membres du « clan » de la mariée de donner leur fille, et à travers elle, leur sang et une descendance. Elles remercient aussi la mère de la mariée de l'avoir bien éduquée à son futur rôle d'épouse et de la laisser partir. Les discours précisent aussi les rôles des époux l'un envers l'autre, consacrant le droit du mari et de ses parents de demander à la mariée de faire beaucoup d'enfants et de travailler sans protester. Les discours chrétiens conseillent par ailleurs au mari de faire preuve de bonté envers son épouse et d'éviter le recours intempestif à de la violence. Le mariage fonde enfin l'alliance entre les deux réseaux de parenté : ceux-ci pourront se rendre visite, se demander de l'aide, voire se donner des terrains.

Les cérémonies achevées, les alliés du lignage du garçon sont remerciés par des dons et des paroles, particulièrement l'oncle maternel et les « sœurs ». Ces dernières peuvent être de véritables chevilles ouvrières du mariage de leurs « frères », et même si ce sont toujours leurs époux qui conservent le premier rôle lors des échanges et la destination des dons, elles sont remerciées et leur rôle crucial au sein de leur clan d'origine est mis en exergue. Ce sont les « pères » et les « vieux » des mariés, ainsi que les deux oncles maternels et les « beaux-frères » du marié, qui sont les acteurs principaux de cette étape finale : ce sont eux qui effectuent les échanges et qui tiennent, de ce fait, le rôle central des cérémonies. Si les mariés sont au centre du rituel, ils ne font en quelque sorte presque rien : ils "subissent" ces rituels,

où ils sont cependant traités « comme des rois ».

Cet ensemble final de rituels et d'échanges est particulièrement intense : les participants en sortent éreintés. La masse de travail effectuée, l'émotion – parfois la tension qui règne – et fréquemment, une forte consommation d'alcool, selon l'expression lifoue consacrée, « abîment » (entraînent une grande fatigue chez) les membres du « clan » du garçon. Dans un tel contexte, les conflits internes aux familles et aux clans ne manquant pas de surgir.

Remarquons que les dons et les paroles de reconnaissance reçues par des femmes sont destinés à des femmes mariées, qui effectuent leur devoir au sein du lignage de leur mari. Celles qui ne veulent pas se marier ne seront jamais les « sœurs », « mères » et « tantes » estimées des hommes qui se marient. Celles qui n'ont pas de fils ne pourront pas profiter sur leurs vieux jours du travail de leur bru. Celles qui n'ont pas de fille ne recevront pas l'important don fait aux parents, don qu'elles ont le droit de « manger ».

Si la jeune femme est donnée en tant qu'épouse par son père, contre un important don, « mangé » par sa mère, elle garde cependant toujours de fortes attaches avec sa famille d'origine, à ses « frères », qui recevront son « panier de vie » (*trenge mel*), à sa mort.

CHAPITRE XV

LE PRESTIGE DES CLANS

Introduction

Ce chapitre propose d'appréhender dans leur ensemble les rituels du mariage. Après avoir étudié les quatre grandes étapes des rituels de mariage (la « réservation » ; les préparatifs ; les dons de *tro* et le rituel de *iahni* ; les mariages religieux, civils et « coutumiers »), il est possible à présent d'aborder les questions suivantes : quelles relations ces rituels d'échanges ont-ils activées et de quelle manière le font-ils ? Pourquoi les gens de Lifou mettent-ils tant d'énergie et d'argent dans les mariages ?

1/ L'ENSEMBLE DU RÉSEAU DE PARENTÉ RÉACTIVÉ

Rappelons quelles sont les relations réactivées et créées lors de l'ensemble des rituels de mariage.

1.1/ La solidarité au sein de la famille, du lignage, de la paroisse et entre alliés

La solidarité au sein de la famille du marié et de son lignage est éprouvée tout au long des préparatifs et durant toutes les cérémonies, pendant desquelles la famille et le lignage sont responsables du travail.

Les liens entre la famille du marié et les membres de la paroisse, qui ont participé aux préparatifs du mariage, sont eux aussi sollicités.

Les relations entre les parents des deux mariés et leurs alliés sont réactivées. Les lignages alliés sont ceux où ont été mariées les « sœurs », les « tantes », les « mères » des futurs époux ; les lignages des deux clans des époux ; les clans ayant une alliance passée avec les lignages des époux ; le lignage d'origine de la mère de chacun des époux.

Si la solidarité, dans les richesses apportées comme dans l'aide aux travaux du mariage, est présente, ces relations sont, comme il se doit, maintenues voire renforcées.

1.2/ Les époux et leurs parentés

Le marié devient une cheville ouvrière pour sa famille, son lignage, son clan, sa « tribu », sa chefferie, sa paroisse et tous ses alliés. Ayant une épouse, il acquiert le statut de membre actif de son lignage, le droit à la parole, à faire un champ, à avoir son logement et une descendance. Il a aussi le droit de demander aux non-mariés de travailler pour lui.

La mariée est « donnée » à la parenté du garçon, et c'est désormais avec toute cette parenté qu'elle devra avoir en priorité des relations. Elle passe sous l'autorité de son mari et de ses « aînés ». Elle acquiert le droit de demander aux non-mariés de travailler pour elle. Elle gagne l'estime et la reconnaissance de son lignage d'origine, surtout si elle assume dans sa

nouvelle famille ses nombreux devoirs.

1.3/ L'alliance

Tous les membres de la parenté de la fille et du garçon ont à présent un lien : ils acquièrent le droit de se rendre visite, de se demander des services, voire des terrains. Plus les personnes sont des parents proches des époux, plus ces droits et devoirs sont incontournables. Les jeunes mariés doivent servir leurs beaux-parents. Le devoir d'entraide réciproque est particulièrement fort entre beaux-frères.

Une relation est officiellement établie entre les époux. Le mari acquiert le droit de commander son épouse, de la faire travailler et d'exiger des rapports sexuels.

2/ POURQUOI TANT D'ÉNERGIE DANS LE MARIAGE "COUTUMIER"

L'incroyable énergie dépensée par les Lifous dans les cérémonies de mariage à elle seule montre que ce qui se joue dans ces rituels est pour eux de première importance. Voyons la manière dont des interlocuteurs m'ont expliqué cet incroyable investissement.

2.1/ Réaffirmer les structures "coutumières" et "asseoir" le jeune homme

Elaqatr Kahlemu, fille de chef de clan, accorde au mariage "coutumier" le sens suivant :
« Le sens du mariage coutumier, c'est d'avoir des invités, c'est ça. Chez nous c'est pas comme à Wallis, où il faut voter. Chez nous, c'est mon grand-père, mon père, son fils, c'est pas comme dans les autres pays on va voter pour être chefs. Le mariage coutumier, c'est avoir des héritiers, des relations entre les clans, des champs, la terre aussi. (...) Et puis ça donne le droit d'aller dans les fêtes religieuses, aller à la coutume dans la chefferie... Quand il est marié, on donne l'autorisation au jeune de faire son travail, à la coutume, dans la religion aussi, dans sa famille, à la chefferie, au chef, au clan, tout ça. Mais aussi pour que le jeune puisse aller travailler la terre. »¹

Cette interlocutrice soulève deux points fondamentaux. D'une part, selon elle, ce qui est essentiel, c'est d'avoir des « invités » : la mobilisation de toutes les personnes de la parenté pour les mariages permet d'asseoir les hiérarchies, de redéfinir les rôles de chacun, de bien déterminer les droits des uns et des autres sur les terres, dans un pays où les statuts sont hérités, non le fruit d'un vote. La seconde fonction du mariage qu'elle relève est de permettre au jeune homme de devenir un adulte dans son clan, dans sa chefferie, dans sa paroisse et d'accéder à des terres pour les cultiver. Pour elle, le « sens » du mariage « coutumier » est donc de revivifier les structures hiérarchiques et d'« asseoir » le jeune homme dans sa communauté.

2.2/ Tisser des liens

¹ Entretien enregistré avec Ellaqatr Kahlemu, 55 ans, le 9-09-2006 à Jokin, Lifou.

Un autre interlocuteur, chef de clan, insiste davantage sur le fait de réactiver tous les liens de parenté et d'en tisser de nouveaux :

« Ça permet aux deux familles de tisser les liens. C'est comme une étoffe. Il faut tisser tous ces liens là. Il faut tisser des relations, parallèles, il y en même des transversales, c'est dans tous les sens ! (...) Mais tout le monde là, lors du mariage, ils se retrouvent, des deux côtés. Parce que Lila [sa fille, nda], non seulement il faut la payer, c'est une manière de dire. L'argent, c'est vrai qu'il faut de l'argent parce qu'on va payer Lila. Mais ces gens là, ils vont arriver, parce qu'ils font partie de ce tissu là. Et donc ils vont arriver et leur présence se traduit par l'apport en argent et en vivres (...), ils ont l'obligation de participer à la dot, ils remplissent, ils remplissent, et la somme s'agrandit. »¹

Cet interlocuteur explique que tout ce monde apporte des biens et de l'argent, afin de témoigner de leur appartenance à un tissu social, à une « étoffe », qui ne cesse d'être « tissée », au travers des âges. Les liens dont il s'agit ici, ne sont pas seulement ceux, hiérarchisés, d'aînesse au sein du clan, mais aussi tous les liens, peu hiérarchisés, qui se créent avec des alliés.

2.3/ Valoriser chacun-e

Une interlocutrice, institutrice, explique l'investissement des Lifous dans les mariages, par le souci, qu'ils ont de reconnaître l'importance qu'a chaque être humain dans les réseaux de parenté :

« Je me suis posé la question, qu'est ce qui fait l'essence, la particularité des mariages à Lifou : c'est la prise en considération de l'humain, de l'homme. Au delà du fait qu'on marie deux jeunes, on va prendre le temps de considérer l'autre, celui qui va arriver, celui qui va repartir ; on va prendre le temps de lui faire comprendre, lui faire sentir qu'il compte, en tant qu'homme. Même si tu amènes cinq francs, seulement un sourire... Alors que tu vois, dans certaines circonstances on va vite faire les choses, là on va prendre le temps, même si les autres, ils vont faire la queue parce qu'il y a plein de monde à attendre son tour, on va prendre le temps de s'asseoir, de montrer que tu es important, de donner des paroles de bienvenue, de reconnaissance. Après, quand tu donnes quelque chose à manger,

¹ Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan et instituteur, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

quelque chose de chaud à boire... On ne va jamais expédier ta venue, parce qu'il y a du monde à attendre son tour de passer. On va prendre le temps de s'occuper de chacun, de chaque petite particule du clan, de la tribu et de l'île. N'importe quelle personne, qui va arriver, on va prendre le temps de l'accueillir, c'est le moment où on va montrer que tu es important, qu'importe ce que tu amènes, et qu'on est reconnaissant. Parce qu'après tout ce qui passe avant, après, même pendant le mariage, c'est vrai, on va parler aux jeunes, aux mariés, leur donner des conseils, mais ce qui est important, c'est tous les gens qu'on va accueillir, avant et après. C'est eux d'abord, avant les mariés. Les mariés, ils sont juste là... on va leur donner des conseils, c'est clair... je ne vais pas dire comme des décors... mais ils ne seraient pas là, ce ne serait pas grave. Pendant la coutume, si, quand même. Mais, c'est pour dire l'important, c'est d'abord d'accueillir les familles qui arrivent. De montrer qu'ils sont importants. Parce que dans la coutume kanake (c'est le pasteur Hnoqatr qui m'a dit ça un jour), c'est d'abord « l'homme » qui compte. (...) C'est surtout pendant les mariages qu'on le remarque. Plus que dans les autres cérémonies. Dans les deuils on le voit toujours un peu, mais c'est surtout dans les mariages. (...) L'essence du mariage kanak, de Lifou, c'est la reconnaissance de l'humain. Quand le lapa i fõe [le « clan » de la femme] arrive, sans compter le lapa i trahmany [le « clan » de l'homme]... On va tout mettre en œuvre pour lui montrer que c'est lui qui a amené la fille. Même si c'est dur, qu'on va se serrer la ceinture, on va toujours faire en sorte que ce soit parfait, pour eux, jusqu'au bout, même s'ils partent que dans un mois, on va toujours se mobiliser. Dans d'autres mariages, certainement, c'est les mariés d'abord. C'est eux qu'on va mettre sur un piédestal, qu'on va honorer. Dans les mariages kanaks, le prétexte, c'est eux, c'est les mariés, mais c'est d'abord les autres en fait. Et les gens de la famille, comme les mariés, ils vont se priver pour privilégier tous les hôtes qui vont venir. »¹

Selon cette interlocutrice, une telle dépense de temps, d'énergie et d'argent valorise chacune des « personnes humaines », avec lesquelles les mariés ont une relation de parenté. Les mariés sont presque, selon elle, des « prétextes » : l'important est d'accueillir et d'honorer « chaque particule du clan ».

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, directrice d'école primaire, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

2.4/ Unir des époux devant dieu

Enfin, voyons ce qu'un pasteur dit du sens du mariage :

« Le mariage ? Ben l'homme n'est complet que s'il a une femme. C'est vivre à deux, il y a mutation, interdépendance, les charges sont partagées, pour le travail, par exemple à la chefferie et à l'église, chacun est à un endroit. On ne peut pas vivre seul. »¹

Les pasteurs et les prêtres insistent sur l'importance du couple en tant qu'élément fondateur de la vie en société, couple indissoluble, monogame et fidèle, où chacun tient son rôle, où l'un est la « moitié » de l'autre, dans la « coutume » comme dans la paroisse.

M. Kazō, secrétaire général du conseil d'aire coutumière drehu, récapitule les différents « objectifs » du mariage :

« Il y a d'abord, dans toutes les populations, cet instinct naturel de conservation de la race, de la famille et puis du sang quoi. Donc quelque part les objectifs du mariage sont définis tout naturellement par ça, le renouvellement de la race, la perpétuation, et tout ça. Maintenant par rapport à la situation des familles dans les tribus, le mariage est une institution qui donne un peu plus de valeur à l'individu dans sa communauté. Quelque part aussi, c'est donner une assise au jeune célibataire dans sa communauté. Quelqu'un qui est marié a une situation, un statut. Enfin le statut de marié donne si vous voulez un certain nombre de droits, dans la coutume, de responsabilités dans le clan, et aussi de voir quels sont les rangs, quoi. Dans le clan, tu vas avoir le droit de prendre part aux décisions dans sa famille, dans le clan, dans la tribu et puis dans le district. (...) Et l'importance du mariage, c'est dans les objectifs qu'on donnait au mariage dans le temps. Mais finalement l'organisation a changé, les façons de faire, de s'exprimer même, dans le mariage. (...) Mais à chaque vis-à-vis, on nous rappelle pourquoi on est ensemble, par rapport à celui qui est en face on rappelle toujours nos origines communes. Et puis les objectifs qui étaient le fait de créer des alliances, avec d'autres clans, puis ça c'était important. (...) L'importance du mariage, c'est ça. Pour nous, il y a d'abord le niveau individuel, c'est d'abord pour sa stabilité personnelle, pour avoir une femme. Mais en même

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Jiane Michel Göinè, chef de clan, 56 ans, le 20-07-2006 à Jokin, Lifou.

temps on touche la famille, la famille est obligée de toucher le clan, le clan de toucher la chefferie, qui touche au district. Ce qui fait qu'il y a tout un enchaînement qui se fait, qui fait que le mariage est l'une des occasions privilégiées pour renforcer nos structures coutumières. Par le mariage on arrive à renforcer et même des fois rappeler, renouveler et même créer des nouvelles alliances coutumières, mais c'est surtout pour asseoir nos structures. »¹

En résumé, cet interlocuteur attribue au mariage coutumier les fonctions suivantes :

- perpétuer le « sang », donner une descendance à la famille et au clan,
- valoriser chaque individu dans sa communauté,
- « installer » le garçon, en lui donnant une épouse et le faisant ainsi accéder au statut d'adulte,
- rappeler des anciennes alliances,
- en créer de nouvelles,
- revivifier les structures politiques de la société lifoue.

Selon lui, en mariant deux jeunes gens, le couple est « installé » non seulement dans la famille du garçon, dans son lignage, dans son clan, dans sa « tribu », mais aussi parmi ses alliés, dans sa chefferie, dans son district et enfin dans son île.

Ainsi, les Lifous expliquent la débauche d'énergie qu'on observe dans les rituels par le fait que c'est l'ensemble des relations de parenté et des alliés du marié et de la mariée qui est sollicité, que chaque individu pris dans cette « étoffe » est honoré et reconnu comme membre important de son réseau de parenté et que les structures hiérarchiques y sont réaffirmées. La nouvelle alliance entre deux « clans » ouvre une nouvelle page de leur histoire, tout en faisant accéder les mariés au statut d'adultes au sein de la société, en tant que couple indissoluble. Et cette nouvelle alliance devra se concrétiser par la naissance d'enfants, la « perpétuation du sang ».

¹ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

3/ POURQUOI DE TELLES DÉPENSES ?

Si la forte mobilisation des membres de la parenté des deux époux, l'énergie qu'ils mettent à accomplir ces rituels et l'émotion qui les caractérisent sont à présent plus compréhensibles, les explications données sur le « sens du mariage coutumier » n'éclairent pas pour autant le fait que les Lifous effectuent de telles dépenses.

3.1/ Le parcours des dons

Examinons tout d'abord à qui reviennent les richesses échangées et l'usage qui en est fait¹.

La répartition de l'argent dans les différents dons finaux

Nous avons vu au chapitre précédent une étude de cas où la somme des *tro* apportés (le *hna ixötre*) s'élevait à 2 053 000 millions de Fcfp (17 204 euros)².

Comment cette somme a-t-elle été répartie ?

800 000 Fcfp (6 704 euros) ont été consacrés au don à la parenté de la fille (*pua*).

500 000 Fcfp (4 190 euros) ont été donnés au jeune couple.

500 000 Fcfp (4 190 euros) sont revenus aux parents de la mariée.

Puis, des dons ont été effectués en direction des personnes venues «aider au mariage», afin de les remercier :

120 000 Fcfp (1 005 euros) ont été remis à l'oncle maternel.

70 000 Fcfp (586 euros) ont été donnés aux « sœurs ».

63 000 Fcfp (527 euros) aux membres de la parenté du garçon.

Les Lifous annoncent le montant d'un mariage en disant : « *le mariage a fait 1,8 millions* » (les trois premières sommes). Puis ils détaillent le don aux parents de la mariée, le don à sa parenté et celui au couple. Ces trois dons sont ceux qui montrent le plus significativement la richesse de la parenté du garçon. Actuellement, le don à la parenté de la fille est toujours le plus conséquent, celui aux parents de la fille et au couple sont parfois

¹ Rappelons que je qualifie de « richesses » les biens matériels, les légumes et l'argent. Même si les Lifous peuvent appeler *ewekë* les paroles, les épouses et les enfants donnés lors des échanges cérémoniels, les êtres humains, les paroles et les biens-argent constituent trois catégories différentes.

² Voir chapitre XIV, partie III. Voir en annexe le cahier des *tro*, annexe VI.

similaires, parfois l'un est plus important que l'autre¹.

Les ignames

Outre ces grandes sommes d'argent, les biens qui composent ces dons sont des tissus, de la nourriture, des habits et des ignames. Les ignames, quoiqu'elles se raréfient dans les dons de mariage, restent très appréciées :

« Les ignames qu'on a données dans le pua [don à la parenté de la fille, nda], le zanethi [don aux parents, nda], elles viennent des tro [dons des familles alliées du garçon, nda]. Il y en a de la tribu X. On met toujours de côté les ignames choc [les belles ignames, les ignames prestigieuses, nda], pour le wenehleng [don aux parents de la fille, nda], les belles ignames longues. On ne prend pas n'importe quelle igname pour le wenehleng [don aux parents de la fille, nda]. Tu vois chez nous c'est grand-mère Y, qui est chargée de mettre à part les belles ignames, pas n'importe quelle igname. C'est les mamans, les vieux, parce qu'ils connaissent bien les noms des ignames. (...) Les vieux ils gardent les ignames pas belles, pas costauds pour la cuisine. Et puis il y a une igname enveloppée, l'igname là, tressée de feuille de cocotier, c'est pas n'importe quelle famille qui va manger ça, ça c'est la famille Z qui va manger ça, c'est eux les diables ici. »²

Dans les dons, les ignames de belle qualité, celles qui sont cultivées par des familles prestigieuses, de terriens par exemple, sont mises en évidence et données aux familles nouvellement alliées, afin de les honorer³. Certaines ignames sont destinées aux premiers occupants des terrains, afin de reconnaître leur ancienneté et d'attirer la clémence des ancêtres des lieux, avec lesquels ils ont un lien privilégié.

Cependant, à Lifou, la richesse échangée qui est au cœur de tous les discours, c'est l'argent. Outre le fait que la destination des dons n'est pas la même selon les aires coutumières, c'est là, la principale différence entre Lifou et les autres pays kanaks. En effet, sur la Grande Terre, l'élément central des échanges est la monnaie kanake, cet objet sacré

¹ Nous verrons l'évolution de la répartition des dons dans la partie quatre.

² Entretien enregistré avec Jadis Lapacas et Merrye Xenihatr, le 5-12-2006 à Nouméa.

³ Le site des Îles Loyauté résume cela fort bien : « Une distinction hiérarchique est établie entre les différentes catégories d'ignames. Ainsi, « les vraies ignames » sont les ignames de première catégorie. Implantées dans le terroir depuis longtemps, elles sont à la base de tous les échanges et sont pleinement intégrées dans les cérémonies coutumières. Les Kanaks les distinguent des ignames ordinaires que l'on peut consommer quotidiennement. Quant aux ignames semi-sauvages, elles servent de récolte d'appoint. » In « L'igname », 2011. Site officiel des Îles Loyauté, <http://www.iles-loyaute.com/Savoir/Coutume>, (page consultée le 25-09-2011). Les ignames « sacrées » sont donc destinées aux échanges cérémoniels.

constitué de perles de coquillages et de poils de roussettes. À Maré, les ignames restent un élément extrêmement valorisé des échanges, au moins autant sinon plus que l'argent. À Lifou, excepté dans les mariages des chefs, les lignages peuvent apporter des dons de *tro* (dons des alliés) sans qu'il y ait une seule igname. Par contre, aucun échange ne se fait sans argent. Nous verrons dans la quatrième partie l'évolution des richesses constitutives des dons à Lifou.

La circulation des échanges

Comment l'ensemble des dons circulent-ils ? Dans quelles mains finissent-ils ?

Le tableau suivant propose de résumer les étapes rituelles effectuées. À chaque étape, je noterai ce qui a été donné, par qui, reçu par qui, et quelles relations ont été modifiées à cette étape.

Étapes rituelles du mariage	Dons associés	Qui doit donner ?	Qui doit recevoir ?	Les relations réactivées créées ou transformées
Le « bougnat de rat » (<i>itra aji</i>) : le choix de l'épouse (chez le garçon)	Paroles Partage d'un repas	/	/	Rappel de l'autorité des parents, des grands-parents, des sœurs de père, et des frères de mère quant à l'alliance contractée pour le garçon.
La « réservation » de l'épouse (<i>ihujë</i>)	Paroles Le « prix de l'acceptation », (<i>june hmala</i>) : argent pour les deux parents (environ 100 000 Fcfp) Le « prix du oui » (<i>june hnan</i>) ;, argent pour la jeune fille (environ 10 000 Fcfp)	Les parents du garçon, son lignage ou son clan doivent se cotiser pour payer ces dons.	Les parents de la jeune fille reçoivent le « prix de l'acceptation » (<i>june hmala</i>), la jeune femme le « prix du oui » (<i>june hnan</i>), quand il y en a un.	Promesse entre deux lignages d'une alliance future, rappel de l'autorité des parents de la fille sur celle-ci.
La cotisation (<i>buët</i> ou <i>wanalaping</i>), chez le garçon	Paroles Cotisations des membres du lignage, de la famille et du garçon : argent, tissus, habits, nourriture (+ aide des membres de la paroisse)	Le futur marié, ses frères, son père et chaque couple de son lignage	Les gestionnaires du mariage gardent ces dons pour les dépenses en nourriture, en biens et en argent des futures étapes du mariage.	Renforce les relations de solidarité matérielle au sein du lignage et de la paroisse.
Les dons des lignages alliés (<i>tro</i>), chez le garçon	Paroles, argent, tissus, ignames, habits, denrées alimentaires (<i>tro</i>)	Les lignages alliés : les autres lignages du clan, les lignages où une « sœur », une tante paternelle ou une « mère » a été mariée, les	Le lignage du garçon.	Renforce les relations d'entraide 1- entre les lignages du clan 2- entre le lignage du garçon et les

		lignages d'origine de la mère du garçon et les clans alliés pour des raisons politiques.		lignages qui ont reçu une femme de ce lignage en mariage ou qui ont une histoire commune.
Rituel de séparation (<i>iahni</i>), chez la fille	La « valise » (<i>pua</i>) : paroles, tissus, argent, robes et jupons.	Les lignages alliés.	La fille donnera ce qu'elle a reçu aux femmes du lignage du garçon, plus tard, en privé.	Renforce la solidarité entre les lignages alliés à celui de la fille.
L'arrivée de la parenté élargie de la fille (<i>lapa i föe</i>).	Don du « casse-croûte » (<i>kemēj</i>) : paroles, ignames, nourriture et un peu d'argent. Don de la femme et des enfants. Don du sac de la femme. Dons d'habits.	La parenté de la fille donne le <i>kemēj</i> . Le père, les frères de la fille et/ou l'oncle utérin donnent la fille et les enfants. La fille donne un sac avec un couteau et une coquille de moule à sa belle-mère, symbole de son rôle dans sa nouvelle maison. Les jeunes gens de la parenté de la fille donnent des robes et des tuniques	La parenté du garçon reçoit le <i>kemēj</i> destiné à aider aux frais du mariage. Le mari, son lignage et son clan reçoivent la fille et les enfants. La mère du mari reçoit le sac, symbolisant l'aide de sa belle-fille. Les parents du mari reçoivent des habits.	Le <i>kemēj</i> montre la solidarité du clan de la fille envers le clan du garçon. Le don des enfants donne le droit au lignage du mari d'intégrer les enfants dans le lignage. Le don de la femme donne le droit aux parents du mari d'être servis par leur belle-fille et au mari d'être servi par son épouse.
Cérémonies à l'église (<i>faipoipo</i>) et à la mairie	Don des bagues. Paroles et signatures.	Les mariés se donnent les bagues, s'ils font un mariage protestant, le pasteur leur donne une Bible.	Les mariés reçoivent les bagues et la Bible dans un mariage protestant.	(créé la relation d'époux par consentement réciproque, sous la protection de Dieu)/ (L'état civil reconnaît l'existence de ce mariage).
Don de la « valise » (<i>pua</i>),	Don de paroles, d'argent,	Le lignage du garçon donne le	Le <i>pua</i> est subdivisé en	Créé une alliance, un lien

don pour la parenté de la fille	d'ignames, de nourriture, d'habits et de tissus (de 400 000 à plusieurs millions de Fcfp)	<i>pua</i> (composé des dons de sa parenté, accumulé par son lignage), remis par les utérins ou les « sœurs » du marié à la parenté de la fille.	fonction du nombre de couples invités par la parenté de la fille.	familial entre tous les membres de la parenté du garçon et de celle de la fille.
Dons de remerciement (<i>ai ifaxa, ai mathin, jia huliwa</i>) pour les alliés du clan du garçon.	Idem (50 000 Fcfp pour les « sœurs », 100 000 Fcfp pour l'oncle maternel, de plus petites sommes pour les autres)	Le lignage du garçon donne aux « sœurs », aux oncles utérins, aux membres des lignages du clan et aux membres alliés importants.	Les « sœurs », les utérins, les lignages et les clans reçoivent les dons séparément, qu'ils partagent dans chaque unité entre eux.	Remercie l'aide donnée par ces groupes pour le mariage du garçon, reconnaît le lien de solidarité entre eux.
Don des cadeaux aux mariés et de la part des mariés (<i>hnatrehnamon</i> ou <i>hnahetrenyin</i>)	Don de cadeaux d'électroménager et d'argent, de paroles. <i>Hnatrehnamon</i> , don d'argent (de 300 000 à plusieurs millions de Fcfp), de tissus, d'habits et de denrées alimentaires.	Les deux parentés font les cadeaux et un don d'argent. Le lignage du garçon donne le <i>hnatrehnamon</i> .	Les époux reçoivent ces dons.	Affirme le droit du couple à fonder son foyer au sein du clan et leur devoir d'aider en retour aux travaux du clan du marié et de ses alliés : ils sont désormais dans des relations d'adulte à adulte avec les mariés des clans.
Don du « jus du sein » (<i>zanethi</i> ou <i>wenehleng</i>), don pour la mère et le père et de la fille	Idem (de 300 000 Fcfp à plusieurs millions de Fcfp)	Le lignage du garçon donne le <i>zanethi</i> (composé des dons de sa parenté, accumulé par son lignage) remis par les parents du garçon aux parents de la	Les deux parents de la fille le reçoivent, avec une priorité pour la mère.	Remercie le travail de la mère, et du père, dans l'éducation de la fille. Rappelle la relation indéfectible entre les deux lignages désormais

		filles.		alliés : les parents et frères de la fille sont les maternels des enfants à naître ou déjà nés.
--	--	---------	--	---

Ce tableau résume la partie officielle des échanges, c'est-à-dire la transaction publique définissant qui donne et qui reçoit. Il ne montre ni ce qui est fait des dons, ni qui, au final, les utilise, ni à quelle fin.

3.2/ Dilapider les richesses

Comment tous les biens sont-ils utilisés une fois reçus ?

Les ignames « sacrées » sont gardées et plantées l'année suivante. La nourriture qui n'est pas consommée sur place est souvent apportée dans d'autres mariages, pour effectuer des dons. De même, les tissus qui n'ont pas été découpés en petits morceaux sont gardés pour réaliser des dons suivants¹. Les robes et tuniques servent à renouveler la garde robe de l'année. Parfois, il reste de la nourriture, consommée dans les familles après les mariages. Mais cela n'est pas très courant.

Que devient l'argent ?

1. L'argent de la « réservation », donné aux parents de la fille par le lignage du garçon, est utilisé par ceux-ci afin de faire des dons servant à prévenir toute leur parenté.
2. Le lignage du garçon, aidé des paroissiens, se cotise : il finance une grande part des frais du mariage.
3. La parenté élargie du garçon se cotise pour payer les trois dons : le don aux mariés (*hnatrehnamon*), le don à la parenté de la mariée (*pua*) et le don aux parents de la mariée (*zanethi*).
4. La parenté de la fille donne la fille, et éventuellement les enfants, avec un peu d'argent et une participation aux frais du mariage. Elle reçoit le *pua*, qu'elle partage entre tous ses membres : les sommes reçues ne couvrent pas les frais dépensés et les petits dons que chacun a fait.
5. Le don aux époux (*hnatrehnamon*) sert à éponger les dettes contractées par le marié et à

¹ Quand un grand tissu est donné pour une danse, les participants aiment le découper pour que chacun en ait une petite pièce, en souvenir.

financer les premiers matériaux pour la construction d'une maison.

6. Le don aux parents de la fille (*zanethi*) leur profite, même s'ils en redonnent une partie à leur lignage et qu'ils ont dépensé aussi une partie de cette somme pour l'accueil de leur parenté la semaine avant le mariage. Je n'ai jamais entendu dire qu'ils s'en servaient pour financer le mariage de leurs fils.

7. Les dons de remerciement aux « sœurs », à l'oncle maternel et aux autres alliés ne couvrent pas les frais que ces alliés ont dépensés. Le pasteur ou le prêtre reçoit une somme qui peut être vue comme une sorte de rémunération.

8. Les petits dons accompagnant chaque étape (les *qëmek*, *sai waca* et *iahni*) arrivent généralement entre les mains des « vieux et des vieilles », des pasteurs et des diacres :

« Chaque tro [don des alliés du garçon, nda] a un qëmek [« geste » d'arrivée, nda]. Ce qëmek là va être véhiculé, transmis, il va tourner dans le iadradrahe [abri cérémoniel, nda] : un tel qui va donner ça à un tel qui va donner à un tel et ça va atterrir aux vieux. Souvent le retour, il y a toujours un retour du tro [don des alliés du garçon, nda], le sai waca [don de retour, nda] : ça, cet argent, le clan va en garder une partie pour eux et ils vont dire : une partie c'est pour les vieux. Les vieux et les vieilles de ce iadradrahe [abri cérémoniel, nda] : entre eux, ils vont se partager. Ils vont s'arranger, c'est chacun son tour, c'est eux qui gèrent. Tous les qëmek [« geste » d'arrivée, nda], les sai waca [don de retour, nda], ils vont recevoir. (...) C'est les seuls, de la famille du garçon, qui vont revenir plus riches qu'au départ. Cet argent soit ils le gardent, soit ils utilisent une partie pour faire les « iwedrë » c'est à dire les danses et les tro [don des alliés du garçon, nda] qui arrivent. Après ils ont de l'argent pour mettre sur les gens, les « iwedrë ». Ça, c'est pareil, c'est en argent ou en tissus, en robes. (...) On va dire : « le qëmek [« geste » d'arrivée, nda], c'est pour les vieux et les vieilles », après ils vont partager. Ils ne reçoivent pas que de l'argent en fait, ils reçoivent des robes des tissus. »¹

Nous voyons qu'excepté les parents de la mariée et les « vieux », personne ne ressort d'un mariage enrichi. Et encore ! Il arrive fréquemment que ceux-ci dépensent ce qui leur a été donné : les parents pour accueillir leur famille avant le mariage, les anciens pour « embellir » le mariage. Le don aux jeunes mariés couvre généralement à peine les dépenses faites par le

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, directrice d'école primaire, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

marié. Même si certains membres des parentés reçoivent un don plus important que celui qu'ils ont effectué, les dépenses occasionnées par un mariage sont telles, qu'il ne reste en général, plus rien de l'argent reçu à la fin de la cérémonie.

Au terme des mariages, les Lifous qui ont peu de revenus sont en général ruinés, voire endettés. Ceux qui ont un bon revenu le sont moins. Cependant, la plupart des Lifous sont heureux d'avoir festoyé avec leur parenté durant ces quelques semaines.

Ces sommes faramineuses ne viennent au final remplir que les caisses des commerçants de l'île et les entreprises de transport : des sommes considérables sont dépensées en nourriture et en déplacements. Ces commerces sont tenus par de grandes firmes calédoniennes, non par des Lifous. Cela n'est pas sans poser problème du point de vue du développement économique de l'île : non seulement l'argent dépensé ne sert pas à faire marcher le commerce local (les grands magasins ne sont pas détenus par des Lifous), mais les projets de développement de l'île pâtit des dépenses de mariage, qui empêchent bien souvent de faire des économies. Soucieux de l'ampleur du phénomène, le service chargé du développement économique des Îles Loyauté a commandé une étude sur les dépenses lors des mariages. En 1997, les trois dons principaux (*hnai ixötrenng* = don aux époux *hnatrehnamon* + don aux parents de la fille *zanethi* + don à la parenté de la fille *pua*), représentaient 30 % du coût total des mariages. Sur les 104 mariages réalisés en 1997 sur l'île, ces trois dons s'élevaient en moyenne à 1,5 millions de Fcfp (12 570 euros) et les dépenses totales à 4,5 millions (37 710 euros) par mariage¹. En un an, sur l'île, la population avait donc dépensé 468 millions de Fcfp (3 921 840 euros), et en comptant les mariages à Nouméa, près du double, soit près de cent millions de Fcfp, ou près de huit millions d'euros. La situation en 2006 ne semble pas avoir changé de façon significative.

Nous voyons donc que ces dons multiples ne permettent pas à une famille ou à certains membres de s'enrichir. Seuls les parents de la mariée, et quelques anciens, ramassent en fin de compte un petit pécule. Non seulement 2/3 des dépenses engagées servent directement aux frais du mariage, mais l'argent qui circule dans les dons est dilapidé en festivités. On comprend que la famille de la mariée ne négocie jamais le prix qui lui sera versé : cette famille gagne des alliés, pas de l'argent². C'est davantage le rang et la puissance de la famille du garçon qui est, pour eux, un critère de choix.

¹ Hnacema et Zongo 2006, pp. 9-11.

² Nous verrons ci-dessous que l'argent dépensé dépend tout de même du rang de la fiancée.

3.3/ Dépenser plus pour plus de prestige

Rappelons ce qu'A. Bensa affirme quant à la puissance des clans :

« L'importance d'un homme ou d'un groupe est davantage proportionnelle au volume de ses relations qu'à ses richesses en biens ou même qu'au rang qu'il détient globalement de son clan. »¹

Les sommes qui circulent lors des mariages montrent le volume des relations du clan/lignage du marié. Or, plus le lignage est de haut rang, plus les membres de son clan se mobilisent, et, généralement, plus est élevé le nombre de ses alliés. Plus un lignage est nombreux, plus il acquiert de la puissance, notamment parce que ses alliances matrimoniales se multiplient. Par ailleurs, avoir un bon salaire ou avoir un poste à la mairie ou à la Province (qui sont des postes bien rémunérés) donnent aux Lifous de nouveaux pouvoirs. Ainsi, la somme des dons sont le signe de la puissance et du rang du lignage du marié : elle permet d'évaluer le rang, la puissance numéraire (le nombre de ses membres et de ses alliés) et la puissance économique d'un lignage.

Les gens de Lifou évaluent la valeur - monétaire et non monétaire - d'un mariage en tenant compte de trois critères :

- le total des sommes échangées,
- le nombre de personnes venues au mariage
- le rang des personnes présentes.

De telles dépenses de temps, d'énergie et d'argent servent avant tout à montrer la puissance du lignage, à augmenter son prestige, et non à enrichir la famille de la mariée. Dans cette société compétitive, où la règle d'exogamie est forte (ce qui n'est pas le cas dans les autres pays kanaks), le mariage est le seul rituel où tous les alliés se réunissent et peuvent faire étalage tout à la fois de leur richesse et de l'unité de leur groupe, face à un autre groupe d'alliés. En apportant des dons nombreux et abondants, chacun honore la relation qu'il a avec le lignage et participe à son prestige :

« C'est là qu'on ressent un petit peu la fierté. (...) Il y a l'importance qu'on donne à celui qui est en face, celui vers qui on va. C'est un petit peu par fierté, et par peur du qu'en dira-t-on, par orgueil aussi. Et puis c'est aussi le fait de la salarisation : si je suis un chef administrateur, au lieu d'apporter 100 000 Fcfp

¹ Bensa et Rivierre 1982, p. 111.

[838 euros, nda], *il faut apporter 200 000 [1 676 euros, nda]. Ce sera mal vu autrement : « Il est administrateur, mais il a emmené seulement 100 000 [839 euros, nda] ? ».* *Il y a le statut de chacun qui fait qu'il se sent obligé, pas par le ..., mais par un certain nombre de sentiments qu'il a en lui. C'est la fierté, quoi. »*¹

Les rituels de mariage que l'on peut observer à Lifou, ne sont pas sans rappeler nombre de rituels mélanésien où l'important est de dépenser, de montrer aux yeux de tous sa puissance, plutôt que d'accumuler ou de transférer des richesses. L'aspect agonistique, compétitif, des échanges cérémoniels de mariage se dévoile quand est regardé « combien a fait » l'un ou l'autre mariage, révélant la capacité d'un réseau de parenté à se mobiliser pour ce lignage. La compétition de prestige se déroule non entre les clans en présence lors d'un mariage, mais entre les différents lignages qui marient leurs fils.

De telles dépenses montrent par ailleurs que si les Lifous ont pour la plupart des emplois salariés, une partie du fruit de leur travail doit être utilisée pour le prestige du clan, non pour leur confort matériel personnel. C'est d'ailleurs ce qui est répété aux époux lors des discours : une vie réussie est une vie où l'on a travaillé pour son clan et ses alliés, et cela, que l'on travaille dans les champs ou que l'on ait un emploi salarié, à Lifou comme ailleurs. Ceux qui ne peuvent faire acte de présence lors des cérémonies du fait de leur travail salarié doivent tout de même participer au financement des travaux du lignage et du clan.

3.4/ Stratégies permises, stratégies décriées

Dans cette course au prestige, quelles sont les « règles du jeu » ?

Tout d'abord, lorsqu'un lignage apporte un don, le récipiendaire contracte une dette : il devra participer à son tour aux échanges du lignage donataire en temps voulu. Les familles récipiendaires doivent-elles rendre des sommes similaires ?

« Non, on ne rend pas, il n'y a rien à rendre. Si la relation se fait dans le but de rendre à chaque fois, c'est vraiment dommage. Moi, quand j'entends ces rumeurs là, ça me blesse. Pour remplir la valise de la mariée à l'heure actuelle, il faut être solide². Solide ça veut dire, il faut savoir laisser partir l'argent de sa poche. Parce que cet argent, on l'a eu à la sueur de son front, on ne fait pas n'importe quoi

¹ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazō, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

² Quand cet interlocuteur parle de la « valise de la mariée », il parle non seulement du don fait à sa parenté (le *pua*, qui signifie valise), mais aussi des « valises » annexes qui font partie des frais du mariage (valises de robes, valise avec les habits pour les mariés, etc.)

avec. Si je sors cet argent de ma poche pour le mariage, c'est pour leur montrer combien je suis honoré de donner ma participation à cette valise là, parce que j'aime ce garçon, et j'aime sa femme. Et je sais qu'après ils seront reconnaissants de cela, toute leur vie. Reconnaissants, ça veut dire toujours être là, parce que quand un homme se marie, pendant une semaine, la famille arrive, et puis il discute avec la mariée, « tu vois ils arrivent, tu vois ils ont laissé la famille, parce que ils donnent de l'importance à notre mariage, maintenant c'est à nous d'être reconnaissants ». Parce que si il n'y a pas cette idée là, il n'y a pas de bon mariage et il n'y a pas de bonnes relations entre les clans. »¹

Cet interlocuteur est formel : des dons similaires ne doivent pas être rendus. L'important est que les familles qui ont reçu des dons soient présentes dès que les familles donatrices en ont besoin.

La somme apportée est davantage évaluée en fonction du revenu de ceux qui donnent et de la relation de parenté qu'ils ont avec les bénéficiaires. Aujourd'hui, Les Lifous ne sont pas très regardants sur les dons des uns et des autres : contrairement à ce qui se passait il y a une quinzaine d'années, les dons ne sont pas forcément annoncés publiquement². Lors des dons aux alliés (*tro*) par exemple, je n'ai pas entendu dire que tel lignage allié tentait de donner plus que tel autre lignage allié. Il n'y a donc que peu de compétition de dons entre les membres du réseau de parenté du garçon.

Chaque don doit davantage se situer dans une fourchette estimée normale en fonction du lien entre les donateurs et les bénéficiaires. Les revenus des donateurs sont pris en compte pour estimer si le don est un « beau don ». Cependant, certains donateurs éprouvent de la honte à faire de petits dons quand des groupes dans la même position de parenté qu'eux donnent parfois jusqu'à dix fois plus. En effet, les dons des sœurs et des cousines germaines par exemple peuvent être constitués de sommes considérables, comparativement à d'autres dons beaucoup plus modestes.

Cependant, si le groupe donateur ne fait pas partie des groupes pouvant effectuer ces dons prestigieux, donner trop peut être une source de honte :

« Il faut que tu saches, que quelqu'un qui donne une grosse somme d'argent alors qu'il n'a pas de relation avec les gens, il est ridicule. L'importance de la participation financière est proportionnelle à l'importance de la relation qui unit

¹ Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan et instituteur, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

² Nous verrons dans le chapitre XX, partie IV, que cela a évolué.

les clans, c'est tout. Et dans les mariages, les relations très importantes, c'est la relation qui unit le marié et ses sœurs et ses cousines, 200 000 [1 676 euros, nda], 300 000 [2 514 euros, nda], c'est logique, mais quelqu'un qui n'a pas cette relation, qui vient avec 300 000, il est ridicule, « Qu'est-ce qu'il fait avec cette somme d'argent ?! » (rires), mais les gens ne font pas n'importe quoi. »¹

Les Lifous ne sont donc pas tenus de rendre des sommes similaires et ne peuvent apporter des sommes d'argent démesurées s'ils n'ont pas de relations de parenté proches avec le marié. La norme quant aux sommes attendues dépend de la relation de parenté entre les donataires et les récipiendaires.

Des lignages ne peuvent créer de nouvelles relations avec la famille du marié par le biais des dons de mariage :

« Mais ce qui est très important, c'est d'entretenir des relations et ne pas en créer trop. Les relations initiales, et on en crée d'autres en se mariant. Mais on en reste là. On ne crée pas de relations par le biais du mariage, par le biais des dons quand on passe de mariage en mariage pour donner des sommes d'argent. »²

Autrement dit, une personne riche ne peut aller de mariage en mariage faire des dons conséquents afin de créer des relations avec les lignages.

La richesse d'un mariage n'est cependant pas toujours le reflet du rang du garçon :

« Les « grands mariages », ce ne sont pas forcément ceux des chefferies. Il y a des familles qui sont aisées et qui peuvent se permettre d'avoir de grands mariages. (...) Ça ne va pas leur donner une importance particulière, mais c'est à la hauteur de leur ambition personnelle. C'est-à-dire que ce sont des gens qui sont fiers, et parce qu'ils sont fiers ils font un grand mariage. Mais ça représente quoi ? Rien. »³

Afficher que l'on est riche lors d'un mariage n'améliore pas son rang, selon cet interlocuteur, pas plus que cela ne préjuge de la puissance d'un lignage. Encore faut-il que cette démonstration de richesse s'accompagne de la participation d'un grand nombre de personnes, si possible de haut rang, pour que de grandes sommes dépensées témoignent de la puissance

¹ Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan et instituteur, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

² Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan et instituteur, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

³ Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan et instituteur, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

et du rang du lignage « dans la coutume ».

Selon mon analyse, pourtant, ce n'est pas si simple. Un chef de clan m'expliquait que certains clans aisés tentaient de « rentrer dans la grande chefferie », c'est-à-dire d'être reconnus comme membres privilégiés des alliés de cette chefferie, en lui faisant des dons et des cadeaux. Il me disait que pour le mariage du futur grand chef, il fallait être vigilant et refuser les dons déplacés. Un mariage argenté n'est pas toujours le signe que le lignage est de haut rang et puissant, il peut juste montrer que ses membres ont de bons salaires. Mais avoir de bons salaires, une masse monétaire à disposition pour les dons, permet tout de même de donner le maximum à chaque fois que l'occasion se présente, et donc de réaliser des stratégies d'acquisition de prestige, voire de faire preuve de clientélisme, quoique cela soit décrié¹.

Ainsi, si 4,5 millions Fcfp (37 710 euros) sont dépensés en moyenne par mariage, entre les dépenses de repas, les éléments de décoration (habits, tissus, bouquets, apéritifs, location de matériel, etc.), les déplacements entre Lifou et Nouméa, les dons que chacun doit faire dans d'autres mariages, il est fréquent que personne ne s'enrichisse dans les mariages. Même les parents de la mariée et les vieilles personnes ne reviennent qu'avec peu d'argent et de biens d'un mariage. Mais peut-être sont-ils les seuls qui ne se sont pas ruinés ! Les membres de la parenté de la mariée, s'ils sont invités, payent tout de même des habits neufs, des déplacements, un petit don, des cadeaux aux mariés, des fêtes d'au revoir, des gâteaux, de l'alcool, etc. Leur part du don à la parenté (le *pua*) est loin de couvrir tous ces frais.

De telles dépenses signifient aussi au marié que la relation qu'il a avec tous les membres de sa parenté est ce qu'il y a de plus important dans sa vie : s'il gagne de l'argent, c'est pour le mettre au service de sa famille. Ces dépenses montrent aussi qu'œuvrer pour le prestige de son lignage et de ses alliés est prioritaire pour nombre de Lifous : si beaucoup voyagent pour trouver un travail, les salaires doivent être exhibés et dépensés dans les dons afin de montrer aux yeux de tous la puissance et la richesse de leur lignage.

¹ Nous verrons dans le chapitre XX de la partie IV la manière dont les Lifous appréhendent cette monétarisation du mariage.

Conclusion

Les échanges cérémoniels terminés, la jeune femme est devenue épouse, et son mari un membre responsable de son clan. Ce faisant, toutes les relations de parenté ont été soit réactivées, quand il a fallu faire preuve de solidarité face aux dépenses, soit modifiées, du fait de l'entrée du couple dans l'âge « adulte » (*nyipi atr*), quand d'autres ont été créées : les parentés des époux deviennent alliées, pouvant alors se demander des services, voire acquérir des droits sur les terres des uns et des autres.

La somme des dons est l'expression du rang, de la puissance en nombre de membres du clan et en nombre d'alliés, de l'unité de la parenté et de la richesse financière du lignage du marié. Les mariages sont avant tout de vastes entreprises de dépenses ostentatoires, d'où presque personne ne ressort enrichi. Si les objectifs énoncés sont fréquemment ceux d'« asseoir » le jeune marié dans son réseau de parenté, de rappeler les hiérarchies claniques et d'âge, de revivifier les anciennes alliances, de se retrouver et de valoriser « chaque petite particule du clan », chaque membre d'une étoffe qui se tisse au travers des âges, nous voyons qu'une autre fonction de ces intenses et incessantes cérémonies d'échange est de démontrer la puissance du lignage du marié et d'en augmenter le prestige.

CHAPITRE XVI
UN RITE D'INSTITUTION
DU SYSTÈME DE GENRE

“Adi, perles noires du mariage coutumier, nous étions échangées comme autant de poteries scellant une alliance entre deux guerres. (...) Prestige, virilité, guerre, des concepts mâles pour la grande case des hommes bâtie sur le dos large des femmes ! (...) Auu ! Tu le sais déjà, petite sœur, ce monde érigé sur notre ventre, nos bras, notre tête, cet univers parasitant notre corps, n'est qu'un leurre qui nous force à la soumission.”

D. Gorodé, *Uté Mûrûnû, Petite fleur de cocotier*¹

Introduction

Si les gens de Lifou affirment, tout au long des discours cérémoniels, que les mariages créent une alliance nouvelle entre les clans, intronisent le marié, réaffirment des alliances passées, réactivent des structures hiérarchiques, nous avons vu qu'ils modifient et réaffirment tout un système de genre, imbriqué dans celui des classes d'âge.

Ce chapitre va analyser les implications des rituels de mariage dans l'institution de la relation conjugale et des rapports de genre contemporains.

¹ Gorodé 1994, extrait cité in Pitoiset 1999, p. 261.

1/ “PAYER LA FILLE”

Qu’est-ce que le « don » d’épouse implique, pour elle, pour son époux et pour leurs parentés ? Quels sont les enjeux impliqués dans l’échange des femmes à Lifou ?

1.1/ Des débats anthropologiques en regard des valeurs chrétiennes et occidentales

La question de savoir si les femmes sont des « objets » des échanges matrimoniaux et si elles sont « achetées » a fréquemment soulevé des polémiques en anthropologie.

En pays kanak

En Nouvelle-Calédonie, M. Leenhardt et de nombreux pasteurs étaient choqués par les « coutumes » des Îles Loyauté, où l’on « paye » des femmes¹. En effet, selon eux, la monétarisation du mariage dans ces îles était le signe que les épouses y étaient « achetées », ceci ayant pour conséquence, toujours selon eux, que l’on y respectait moins les femmes. Par la suite, cette question soit n’a pas été traitée², soit a été décrite sans que l’analyse de ses implications en terme de rapports sociaux de sexe en ait été faite³. Seule C. Salomon note qu’en aire païci et ajië, un « prix de l’épouse » est versé, en plus des dons réciproques d’ignames sacrées, de monnaies kanakes, de biens et d’argent⁴. Nous verrons si à Lifou il existe un « prix de l’épouse » et si les Lifous disent qu’ils achètent ou payent l’épouse.

Les femmes “objets” des échanges matrimoniaux ?

Au sein des débats d’anthropologie générale, la thèse de C. Lévi-Strauss sur l’universalité de l’institution de l’échange des femmes a suscité de nombreuses critiques. Ce dernier affirmait que dans les échanges matrimoniaux de toutes les sociétés, ce sont des

¹ Leenhardt 1929, pp. 53-56. Leenhardt 1949, pp. 362-370. Leenhardt 1950, pp. 321-335. Charlemagne 1952, p. 425.

² Par exemple Guiart 1992, pp. 304-321 ; 1963 ; Lenormand 1970, pp. 39-64 ; Bensa et Rivierre 1982, pp. 113-116. Leblic 2000, pp.183-204.

³ Faugère 1998, pp. 217-277.

⁴ Salomon 1998, pp. 97-98.

hommes qui échangent des femmes, les « biens les plus précieux », des « valeurs »¹. Depuis, il a été démontré que d'une part, dans de nombreuses sociétés, ce ne sont pas uniquement des femmes qui sont l'objet des échanges matrimoniaux mais aussi des hommes. D'autre part, ce sont parfois des groupes composés d'hommes et de femmes qui sont les sujets des échanges². Nous verrons ce qu'il en est actuellement à Lifou.

Famille et économie

Je rejoins M. Sahlins quand il affirme :

« (...) les Anglo-Saxons (...) ne tarissent pas d'éloges envers les ancêtres qui ont finalement libéré l'homme de cette avilissante confusion avec les objets matériels. Et surtout la femme. Car lorsque C. Lévi-Strauss déploya « la prestation totale » en un grandiose système d'échanges matrimoniaux, un nombre remarquable d'anthropologues anglais et américains se refusèrent d'emblée à admettre cette idée, ne pouvant, pour leur part, se résoudre à « traiter la femme comme une marchandise ». Sans vouloir trancher le débat, du moins en ces termes, je me demande vraiment si la réaction de méfiance des Anglo-Saxons n'est pas entachée d'ethnocentrisme. Elle me semble présupposer une dissociation éternelle entre l'économique qui traite de l'acquisition et de la dépense – domaine toujours quelque peu suspect – et la sphère des relations sociales morales. Pour peu en effet que l'on décide au préalable que le monde en général est différencié comme est le nôtre en particulier, les relations économiques étant une chose et les relations sociales (la parenté) une autre, alors parler de groupes qui échangent des femmes devient une extension parfaitement immorale du domaine des affaires à celui du mariage, et une calomnie à l'encontre de ceux qui se livrent à ce genre de trafic. Cette conclusion néglige cependant la grande leçon de la « prestation totale », valable tant pour l'étude de l'économie primitive que pour celle du mariage. L'ordre primitif est un ordre généralisé. Une différenciation nette entre sphère du social et sphère de l'économie n'y paraît pas. Quant au mariage, il s'agit là non pas d'opérations commerciales appliquées à des relations sociales, mais bien de

¹ Lévi-Strauss commence par dire que les femmes sont les « biens les plus précieux », *in* Lévi-Strauss 1967, p. 71 ; 1947. Puis il conclut qu'elles sont des « valeurs », des « signes » dans les échanges matrimoniaux, *Ibid.*, pp. 548-570.

² Collard 2000, p. 106-116.

deux types de relations qui ne sont jamais vraiment dégagées l'une de l'autre. »¹

Selon les canons européens et nord-américains, la famille et l'amour doivent être détachés des questions financières. Pourtant, cela n'est le cas dans les pays occidentaux, tels la France. En effet, P. Bourdieu a fort bien démontré que les mariages français sont contractés dans leur grande majorité entre familles ayant un capital, économique et culturel, proche². V. Zelizer montre elle aussi à quel point la famille et l'argent restent imbriqués, en atteste par exemple le dédommagement des parents des victimes de l'attentat du World Trade Center³. La revue *Terrain* a proposé en 2005 un numéro intitulé « L'argent en famille », préfacé de la sorte :

« La famille fait-elle bon ménage avec l'argent ? Pour beaucoup d'entre nous, l'amour, l'affection et la solidarité devraient structurer les relations familiales ; les mondes de l'intimité et de l'économie, sous peine de pollution réciproque, devraient éviter tout contact. Ces deux sphères sont pourtant imbriquées au quotidien... »⁴

Il ne s'agit donc pas ici de reproduire l'idée selon laquelle le mariage et l'argent n'auraient que de lointains rapports, mais d'examiner quels sont ces rapports aujourd'hui à Lifou.

1.2/ À Lifou, qui échange et qui est échangé ?

Tout d'abord, voyons à Lifou ce qu'il en est de la théorie de C. Lévi-Strauss, selon laquelle ce sont les hommes qui échangent des femmes.

Dans cette société, les personnes données lors échanges matrimoniaux sont toujours des filles. Les jeunes hommes ne sont jamais donnés en tant qu'époux à la femme et sa famille. Des femmes ayant déjà été mariées ne peuvent être données de nouveau en mariage. Des garçons, tout comme les fillettes, peuvent être donnés, mais en tant qu'enfants, non en tant qu'époux. Ce sont donc des filles qui sont échangées. Rappelons que les filles font partie des « *ewekë* », terme désignant les paroles, les biens et les êtres qui circulent lors des échanges.

Ensuite, comme nous l'avons vu, lors de tous ces dons, les échanges sont maîtrisés et contrôlés par les hommes mariés : si des femmes peuvent donner leur avis sur le choix de l'épouse, ou recevoir des dons lors des échanges cérémoniels de mariage, le pouvoir de décision finale sur le choix d'une épouse ou sur l'usage des biens appartient toujours à un

¹ Sahlins 1976, p. 235 ; 1972.

² *Terrain* 2005, p.3.

³ Zelizer 2005.

⁴ Bourdieu et Lamaison 1985.

homme marié. Ce sont donc des groupes mixtes, mais dirigés par des hommes mariés, qui donnent et prennent des filles en mariage.

Le mariage paraît, à première vue, donner raison à C. Lévi-Strauss : ce sont bien des femmes qui sont échangées et ce sont bien des hommes qui les échangent.

Cependant, à y regarder de plus près, ce ne sont pas « les hommes » qui échangent “les femmes” mais des groupes mixtes, quoique dirigés par des hommes mariés (*thupëtresij*), et ce sont des filles (*jajiny*) les objets de l'échange.

1.3/ « Payer » (*nyithupën*), « acheter » (*itöna*), « donner » (*hamë*) l'épouse

Les mots

Voyons quels termes utilisent les Lifous quand ils parlent du « don » de l'épouse :

W. Tetuanui : « *En drehu, on dit : «hetrenyi hë eö la fõe* ». « *Maintenant, tu as une femme, tu possèdes une femme* ». « *Ase hë joxu hamë eö la fõe* ». « *Ça y est, dieu t'a donné une femme* ». *Toujours comme si c'est Dieu qui l'a donnée. On va dire, c'est grâce à Dieu que tu as une femme, grâce au clan, à eux...* « *Grâce à toutes ces personnes qui sont venues travailler, maintenant tu as une femme* ».

H. Nicolas : *Est-ce qu'on dit qu'on achète, qu'on vend une femme ?*

W. Tetuanui : *Oui. On dit : « nyithupen » [« payer », nda], on dit ça aussi. On va peut-être pas le dire dans les discours, mais on va le dire, quand il est jeune, on va lui dire : « Une femme ça se paye. Comment tu vas payer ta femme un jour, si tu dors ? » C'est quand même une expression qui existe. (...) Voilà. Il faut payer une femme à la famille. Après, souvent, s'il y a des problèmes, dans le couple, et que la femme, elle repart chez elle, elle ne veut plus rester avec son mari, on va dire : « elle fait ça, mais elle a été déjà payée ! ». Et si elle est restée dix ans, quinze ans, elle va dire : « ça y est, j'ai remboursé ». Donc, il y a cette connotation, carrément, on dit clairement. Avant c'était toujours, soit la monnaie, soit les têtes de bétail. Un garçon en visite, qui convoite une fille, on va lui dire : « est ce que tu as des vaches ? Pë kau ! Pë nyani ! [« Tu n'as pas de vaches ! Tu n'as pas de chèvres ! », nda] ». Et les grand-mères, les mamans, quand elles plaisantent : « fais bien attention... Tu coûtes un million. » Ça veut dire une jeune fille, elle fait attention à son corps, elle le donne pas à n'importe qui. Si elle va rester vierge, ça*

va coûter plus cher. Les mamans, elles plaisantent : « fais attention à ton million ! ». Ça veut dire : « fais attention à ton corps, à ta virginité ». Maintenant on le fait moins. La plupart des filles qui se marient, elles sont déjà vieilles !¹ (rires). »²

Les hommes lifous disent que leur famille, leurs alliés et dieu leur ont « donné », « *hamë* », une femme³. Ils disent aussi qu'eux et leur famille ont « payé », « *nyithupën* », une femme⁴. Il est aussi possible de dire qu'ils ont fait un achat, « *itöna* »⁵. Ces deux derniers termes ne sont utilisés par ailleurs que pour des échanges économiques commerciaux. Mais les Lifous ne disent jamais qu'ils « vendent », « *saalem* », leur fille. Ils disent qu'ils la « laissent partir », « *nue* »⁶. Ils ne disent pas vendre leur fille car ils ne négocient pas le montant du don qui leur est fait, comme nous allons le voir.

Un “prix de l'épouse” ?

Y a-t-il un don, une somme, qui soit le « prix de l'épouse », comme c'est le cas en Grande Terre ?

À Lifou, lorsque les gens disent qu'ils ont « payé » ou « acheté » une femme, ils se réfèrent à plusieurs choses. Quand il est demandé à un jeune homme de « payer une femme », qu'il lui est dit qu'« une femme coûte cher », cela signifie en fait que lui et sa famille vont dépenser énormément d'argent pour financer le mariage. Cela lui rappelle qu'il devra travailler beaucoup et se ruiner pour « payer son mariage ». Cet argent-ci n'est pas versé à la parenté de l'épouse.

Mais quand les membres de la parenté du garçon disent qu'ils « payent » une femme au jeune homme, ils se réfèrent principalement aux dons effectués à la parenté de l'épouse et à ses deux parents. Si le don à la parenté de la fille et celui aux parents de la fille ne les enrichissent pas vraiment, ils sont néanmoins considérés comme un paiement entérinant le transfert de la fille d'une parenté à l'autre.

¹ Cette interlocutrice sous entend qu'aujourd'hui, peu de filles arrivent vierges à leur mariage.

² Entretien enregistré avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, directrice d'école primaire, 35 ans, le 6-09-2006 à Tingeting, Lifou.

³ Le dictionnaire drehu-français traduit le verbe *hamë* de la sorte : « donner quelque chose.- *Hamë falawa*, donner du pain ». Drilë Sam 1995, p. 56.

⁴ Le dictionnaire drehu-français traduit le verbe *nyithupën* de la sorte : « payer » ; *thupën* étant traduit par « 1. prix, coût ; 2. récompense, salaire, solde. » *Ibid.*, p. 130 et p. 164.

⁵ Le nom *itöna* est traduit de la sorte : « achat de quelqu'un ». Le nom *itö* est utilisé pour l'achat d'une chose. *Id.*, p. 93.

⁶ Le dictionnaire drehu-français traduit le verbe *nue* de la sorte : « v.t. laisser, abandonner, lâcher, relâcher. » *Id.*, p. 126.

Enfin, c'est surtout le don aux parents, destiné à la mère de la fille, qui est considéré comme un paiement. C'est d'ailleurs ce que sous entend la berceuse que nous avons déjà évoquée :

*« Papa m'a donnée,
Maman m'a mangée,
Et mes frères enterreront mes os sous un manguier fleuri. »*

C'est le père qui donne sa fille car c'est à lui qu'appartiennent les enfants du couple. Mais c'est sa mère qui la « mange » : c'est elle en priorité qui va « manger » le don fait aux parents, le *zanethi*¹.

Dans les mariages décrits en Grande Terre, des dons de valeur équivalente s'échangent entre les deux familles, excepté le « prix de l'épouse » : un don avec des richesses et des monnaies kanakes, qui n'est pas rendu. Les mariages lifous n'impliquent pas, comme nous l'avons vu de dons réciproques. Les gens de Lifou ne désignent pas un don particulier comme étant le « prix de l'épouse », car, selon mon hypothèse, l'ensemble des dons effectués à la parenté de la fille peuvent être considéré comme tels.

Le « coût » de la fille

Y a-t-il des éléments faisant que l'on doit « payer » plus ou moins cher la fille ? C. Salomon relève qu'au Centre Nord de la Grande Terre, plus la jeune femme est de haut rang, plus le « prix de l'épouse » augmente².

À Lifou, si le montant des dons versés à la parenté de la mariée ne font jamais l'objet de pourparlers entre la famille de la mariée et celle du marié, une fille de haut rang est et doit être payée plus cher, afin d'honorer convenablement les nombreux membres de sa parenté. L'exemple d'un mariage d'un homme de bas rang, Sam, le montre. Sam est un enseignant en collège. Il voulait épouser la fille aînée d'un chef de clan. Ce dernier était embarrassé, car s'il acceptait cette demande, ses responsables coutumiers allaient être déshonorés. Il est alors allé voir le prétendant et lui a demandé : « *Es-tu un homme ?* », sous-entendu « *Seras-tu capable de faire un mariage qui honore mon clan ?* ». Le prétendant, disposant d'un bon salaire, a répondu par l'affirmative. Il s'est marié avec son aimée et a remboursé son mariage des années durant. Cet exemple montre que pour se marier avec une femme de haut rang, il est nécessaire de faire des dons plus importants que pour une femme de bas rang. Si le mari est

¹ Et ce n'est qu'après sa mort que ses frères récupéreront le souffle vital de leur sœur, ici exprimé par « les os », lors des échanges de deuil.

² Communication personnelle.

de même rang, il n'a en général pas de difficultés à réunir de grandes sommes d'argent, son clan entier se mobilisant pour les cotisations. Mais si le marié est de bas rang, sa famille doit faire un effort supplémentaire : les dons seront plus élevés pour une femme de haut rang.

Cependant, si la famille du mari est argentée et/ ou de haut rang, elle peut aussi décider de faire de grands dons pour une femme de rang bas ou moyen, voire pour une femme d'une autre ethnie, par exemple française ou tahitienne, afin de faire un mariage prestigieux.

Il n'y a donc pas de tarifs fixés pour « payer » une femme. Le mariage d'une fille de haut rang doit juste ne pas être trop désargenté.

Dans l'entretien cité ci-dessus, Wallysaun Tetuanui commente les plaisanteries des grand-mères sur la virginité des filles : une somme supplémentaire est versée aux parents de l'épouse si elle est vierge.

1.4/ Un transfert de droits¹

Il y a donc un paiement à Lifou, mais au fond, qu'est-ce qui est « payé » par le garçon et sa parenté ?

P. Tabet montre que dans de nombreuses sociétés africaines, des « droits » coutumiers sont transférés lors du mariage, le « paiement » de l'épouse à sa parenté sanctionnant ce transfert². À Lifou, si les discours de mariage évoquent peu la question du paiement, ils sont explicites tout de même sur ce que le garçon et sa parenté acquièrent³ : les échanges finaux de mariage leur transfèrent un certain nombre de droits sur l'épouse. Quels sont ces droits?

Tout d'abord, les droits transférés concernent l'autorité sur la jeune femme. Avant son mariage, ce sont les parents de la fille et tous ses « aînés » qui ont le droit de lui donner des ordres. Une fois mariée, elle devra obéir à son époux et à ses beaux-parents, ainsi qu'à tous les membres aînés du lignage du garçon. La parenté du mari acquiert le droit de commander l'épouse, de lui donner des ordres. Le mari en particulier peut lui interdire de sortir de chez elle, d'avoir un travail salarié, de faire certaines activités, etc. Les membres de la parenté d'origine n'ont plus de droit à l'autorité sur leurs filles mariées.

Le second ordre de droit transféré est celui de la faire travailler et de jouir des fruits de ce

¹ Comme nous l'avons vu, j'utilise le terme de droit ici non dans le sens du droit écrit français, mais du droit coutumier (oral) de Lifou. En effet, les Lifous étant de statut coutumier, un certain nombre de règles, impliquant selon eux « des droits et des devoirs » (*ijij me jol*), régissent leurs relations de parenté. Ce « droit coutumier » n'est pas écrit, quoique des tentatives pour l'écrire soient actuellement à l'œuvre, comme nous le verrons au chapitre XXI, partie IV.

² Tabet 2004, p.19.

³ La question du paiement n'est pas évoquée directement dans les discours cérémoniels. Selon toute vraisemblance, ces termes ne sont pas utilisés car ils sont fort décriés par les missionnaires.

travail. Avant son mariage, les parents de la jeune femme pouvaient faire travailler leur fille et profiter des fruits de sa production. C'est la mère du mari qui acquiert en particulier le droit de faire travailler sa bru à sa guise. Le mari et son père ont de même le droit d'exiger qu'elle travaille sans cesse. Cela concerne principalement les travaux des champs, la cuisine, les travaux domestiques et le soin aux enfants, aux malades et aux personnes âgées.

Le troisième ordre de droit concerne la sexualité et la fécondité de la jeune femme. Avant son mariage, les parents de la jeune femme ont le droit de contrôler la sexualité de leur fille, en lui interdisant par exemple de fréquenter des jeunes hommes (quoique cela soit moins pratiqué aujourd'hui). Avant le mariage, les hommes mariés de la famille de la fille décident de ce qui sera fait de ses enfants quand elle en a : soit ils acceptent une "réservation" de la part du géniteur, soit ils adoptent les enfants mis au monde. Après le mariage, le mari acquiert le droit d'user de la sexualité de son épouse et de la contrôler. Et c'est au mari qu'appartiennent les enfants.

Non seulement ces trois ordres de droits sont transférés à sa nouvelle famille, mais l'exploitation et le contrôle des capacités productives et reproductives de la fille augmentent après le transfert.

L'importance du paiement de l'épouse dans le transfert des droits la concernant apparaît lors des disputes de couple. Lorsqu'une fille (non mariée) se plaint d'être battue par son ami, refuse des rapports sexuels ou d'obéir à ses ordres, elle dit souvent : « *Il fait ça, mais il ne m'a pas encore payée* ». Il n'est donc pas censé avoir acquis le droit de la battre, ni celui de la commander, et ne peut pas davantage exiger d'elle des services sexuels et la fidélité.

1.5/ Le mari possède-t-il son épouse ?

Wallysaun Tetuanui affirme qu'un époux « possède » son épouse, « *hetreny* », verbe employé pour la possession de biens, de terre, d'enfants. Une femme, par contre, ne « possède » pas son mari. Les seuls discours qui utilisent ce vocabulaire à propos des époux (mari et femme) sont les discours chrétiens : le mari appartient à son épouse et celle-ci à son époux. Dans l'immense majorité des discours, l'épouse est considérée comme un « bien » de son époux :

« Chez nous, la femme à l'autre, mon grand frère, c'est sa femme, c'est son seul bien. C'est le seul bien que l'homme possède. Tout le reste, il peut tout donner. La seule chose qu'il doit garder, que tous les clans, toutes les familles lui ont donnée,

c'est ça. Il peut donner sa maison, sa terre, mais il n'a pas le droit de donner sa femme. Pour montrer l'importance du mariage. L'adultère montre que le mariage c'est d'abord un sacrement, chez les catholiques, c'est un sacrement, pas chez les protestants. C'est un sacrement coutumier, parce que c'est tous les clans, tous les vieux qui ont participé au fait de donner à l'homme la femme. Coutumièrement, administrativement, religieusement. »¹

Cet interlocuteur affirme qu'une épouse est « le seul bien » qu'un homme possède en propre, la propriété de la terre et des maisons étant toujours collective. C'est un bien inaliénable, dans le sens où on ne peut la lui prendre et il ne peut la donner. Il doit toujours la posséder, même s'il ne le souhaite plus.

Certains hommes disent sans détour que leur épouse leur appartient, d'autres sont plus nuancés. Un époux n'a pas le droit de tuer son épouse, ni de la vendre, ni de la donner : en cela, son statut se distingue de celui des esclaves². Cependant, les maris ont le droit de blesser leur épouse, sans que cela leur soit reproché. Plusieurs hommes de ma connaissance ont tué leur épouse et n'en ont pas été inquiétés pour autant. Par exemple, dans un cas où une femme est décédée suite aux mauvais traitements de son mari, alors qu'elle avait donné de nombreux enfants à ce dernier et rempli ses fonctions. Non seulement la famille d'origine de cette femme n'a entamé ni procédures « coutumières » de réparation, ni procédure judiciaire, mais encore elle a donné une autre fille en mariage à ce même homme. Ce dernier a d'ailleurs également battu sa seconde épouse. Cet exemple montre que l'idée de possession d'une épouse par son mari peut être interprétée de manière radicale.

Parfois, comme le souligne Wallysaun Tetuanui, le paiement d'une épouse est davantage compris comme un droit sur le travail, la sexualité et la fécondité de sa femme, et non comme l'acquisition par le mari de la personne entière qu'elle est. Au bout d'une à deux décennies, si l'épouse a bien travaillé et donné de nombreux enfants à son mari, elle peut considérer qu'elle a rempli la plupart de ses devoirs et qu'elle a donc « remboursé » en partie son paiement. Elle peut s'octroyer alors plus de libertés ; à condition que son époux ne conçoive pas son droit à la commander de manière totalitaire. Mais il n'existe pas à Lifou de possibilité de rembourser réellement le paiement de la fille (par elle-même, par sa famille ou par un nouveau prétendant). Ce sont des centaines de personnes qui se sont cotisées pour « la

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

² Je prends la définition la plus couramment admise de la condition d'esclave : « Esclave : personne de condition non libre, considérée comme un instrument économique pouvant être vendu ou acheté, et qui est sous la dépendance d'un maître. » *In* Le Petit Larousse 2004, p. 428.

payer », ce qui rend le remboursement, s'il était autorisé, pratiquement impossible.

Cette « possession » ne veut pas dire pour autant, comme cela a été débattu suite aux théories affirmant que les femmes étaient les objets de l'échange, qu'elle soient considérées comme des choses, des objets inanimés. Cela signifie que leur capacité de production, de reproduction et dans une certaine mesure leur personne, sont *appropriées* en premier lieu par leur mari, et en second lieu par le lignage de ce dernier.

Nous voyons que si les femmes ne sont pas associées à des objets, à des « marchandises », leur transfert est loin d'être détaché d'enjeux économiques, tant leur travail, contrôlé et exploité par leurs époux, est considérable.

2/ LA DÉFINITION DES RÔLES SEXUÉS AU SEIN DE LA PARENTÉ

2.1/ Les rites comme actes d'institution¹

P. Bourdieu affirme que nombre de rituels peuvent être considérés comme des rites d'institution. Comment les définit-il ?

« Parler de rites d'institution, c'est indiquer que tout rite tend 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* ; ou, ce qui revient au même, à opérer solennellement, c'est-à-dire de manière licite et extra-ordinaire, une transgression 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. En marquant solennellement le passage d'une ligne qui instaure une division fondamentale de l'ordre social, le rite attire l'attention de l'observateur vers le passage (d'où l'expression rite de passage), alors que l'important est la ligne. (...) L'effet majeur du rite est celui qui passe le plus complètement inaperçu : en traitant différemment les hommes et les femmes, le rite *consacre* la différence. »²

La fonction essentielle des rites d'institution est donc de faire passer pour naturelle, allant de soi, et comme légitime, l'assignation de « propriétés de nature sociale »³.

Les discours des Lifous sur le sens du mariage insistent sur l'alliance entre les clans, sur l'investiture du garçon, sur les liens de solidarité au sein des parentés des époux. Nous pouvons nous demander, comme le fait P. Bourdieu, si un « effet majeur » du rite n'est pas celui qui passe le plus inaperçu : sa fonction d'institution de l'échange des épouses, du pouvoir des maris sur leur épouse et du système de genre dans son ensemble.

M. Naepels affirme à propos des échanges cérémoniels en pays kanak :

« Les cérémonies d'échange entre groupes constituent probablement le lieu d'affirmation publique le plus significatif de la vie sociale locale : devant un

¹ Je reprends ici le titre d'un article de P. Bourdieu dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1982.

² Bourdieu 1982, p. 58.

³ *Id.*, p. 59.

rassemblement sans équivalent dans la vie de tous les jours de personnes membres de clans divers, de nombreux discours sont tenus en lesquels les liens historiques et sociaux entre les groupes présents sont magnifiés, rappelés, euphémisés ou pudiquement ignorés. (...) Ils sont l'occasion de la contestation d'un ordre public, les discours ou prétentions déviantes donnant lieu à des protestations ou des bagarres ; et ils peuvent être considérés comme un des lieux de naturalisation d'un ordre social pourtant parcouru de tensions voire de conflits violents, essentiel à l'inscription des rapports de domination et d'influence, par la construction de collectifs ordonnés. »¹

M. Naepels considère que les échanges cérémoniels sont à la fois le lieu d'une la naturalisation de l'ordre social, et celui de stratégies visant à le bousculer, le transgresser ou le faire évoluer.

Le mariage semble bien être un des « rites d'institution » de l'ordre social lifou, et non des moindres. Les Lifous sont prolixes quant à ses fonctions d'institution des hiérarchies et des alliances entre les clans et entre parents, et parmi ces hiérarchies la fonction d'établissement des normes de genre n'est pas des moindres. Selon P. Bourdieu, les rites d'institution tel le mariage font apparaître les rapports sociaux de sexe comme allant de soi, faisant partie de l'ordre des choses.

Comment les rituels matrimoniaux contemporains instaurent-ils et pérennisent-ils des relations marquées par le genre ?

2.2/ Le « don » des épouses

À première vue, le plus évident est que tous ces échanges vont unir deux époux. Les échanges cérémoniels réalisés pour le mariage créent ainsi une relation marquée par un fort pouvoir de l'époux : lors des discours, les orateurs rappellent sans cesse la place et les rôles des époux, leurs droits et devoirs, mais aussi qu'ils doivent se plier à ces devoirs s'ils souhaitent honorer leurs familles et leur parenté, qui s'est ruinée et épuisée pour financer ce mariage.

La direction des dons (l'épouse vers la parenté de l'époux, les richesses vers la parenté

¹ Naepels 2010, p. 243.

de l'épouse) et les discours les accompagnant entérinent le fait que ce sont des femmes qui sont données, et non des hommes. Les échanges cérémoniels consacrent le fait que ce sont les capacités de production et de reproduction des femmes qui doivent être échangées et appropriées, non celles des jeunes hommes ou des personnes des deux sexes. Ils instituent comme une évidence que ce sont les filles qui vont quitter leur famille d'origine, pour devenir des étrangères dans le clan de leur mari, laissant toute la propriété des terres à leurs frères. Ils établissent ainsi une asymétrie fondamentale entre des jeunes gens dont les conditions de vie n'étaient, en tant que "jeunes", pas si éloignées.

L'institution du devenir marital des jeunes hommes et des jeunes femmes, dans la relation hétérosexuelle d'époux et dans la relation qu'ils ont aux clans - le mari est décideur et propriétaire dans son clan, quand l'épouse est étrangère et doit obéir dans le clan de son époux - est mise en place par la répétition de centaines de discours normatifs énoncés par des hommes mariés, que les époux et tous les participants entendent.

La norme est énoncée dans les discours, mais ce sont les échanges cérémoniels qui consacrent le « don » de l'épouse.

2.3/ L'institution de la répartition des tâches

L'organisation même du travail dans ces cérémonies est censée être le reflet idéal de la répartition des tâches dans la société : les filles et les garçons (non-mariés) font le service et la vaisselle, les basses tâches ; les femmes mariées au clan cuisinent les légumes, les hommes nouvellement mariés cuisinent la viande, les sœurs du marié font les hors d'œuvre et les gâteaux, l'oncle maternel se charge d'embellir le mariage et d'accueillir la future mariée, les hommes mariés d'âge mûrs et les « vieux » effectuent les échanges, les vieilles femmes écoutent les discours.

Cette répartition sexuée des tâches, permet, selon P. Tabet, que le travail féminin la production des femmes soit sous le contrôle des hommes¹.

2.4/ L'institution de la division sexuée du travail d'échange

Si l'on étudie l'on regarde qui finance les échanges, qui exécute en public les échanges et qui les reçoit, une autre facette des rapports entre les sexes apparaît.

¹ Tabet 1979.

Qui finance ? Cette étude a permis de montrer que dans la plupart des mariages, les femmes donnent plus de la moitié de l'argent et des biens constituant les dons, et participent grandement aux frais des cérémonies, alors qu'elles sont davantage touchées par le chômage et occupent des emplois moins bien payés. À Lifou, tout le monde s'accorde pour dire qu'un grand mariage est financé par les sœurs classificatoires du marié : même si c'est le couple qui finance le don des « sœurs » (*ifaxa*), souvent c'est la femme qui a le plus donné « de sa poche ».

Qui échange ? Alors que les femmes mariées financent une part importante des mariages, la quasi totalité des échanges cérémoniels des dons est réalisée par des hommes mariés : ce sont eux qui contrôlent, créent, modifient, renforcent les relations de parenté et d'alliance, en appuyant leur parole sur le fruit de leur travail et celui de leurs épouses, « mères », « tantes » et « sœurs ». Ce faisant, ils énoncent les normes de comportement que chacun doit avoir pour honorer sa parenté et la « coutume ».

Qui reçoit ? Des hommes et des femmes mariés reçoivent des dons et des paroles. Les hommes qui reçoivent en leur nom des dons sont l'oncle maternel du marié et les alliés historiques du clan. Les hommes mariés de la parenté de l'épouse reçoivent chacun une part du don à la parenté (*pua*). Le jeune marié reçoit une épouse et le jeune couple un don pour financer les premiers frais de leur vie maritale. Les femmes qui reçoivent des dons et des paroles de reconnaissance sont d'une part les «sœurs» mariées : elles reçoivent avec leur époux le don de remerciement (*ai ifaxa*, soit la « nourriture des sœurs ») et des paroles qui les honorent. D'autre part, la mère de la fille reçoit un don, le « jus du sein » (*zanethi*), pour la remercier d'avoir bien élevé sa fille. La mère du marié reçoit des robes et la force de travail de sa belle-fille. Les vieilles femmes reçoivent avec les vieux hommes les petits dons qui entourent les grands dons.

2.5/ Les femmes reconnues et remerciées pour s'être sacrifiées

Les dons faits aux femmes ont un point commun : ils ne sont remis que si les femmes se sont d'abord soumises au régime matrimonial. Seules les femmes mariées reçoivent des richesses et des paroles de reconnaissance.

Les « sœurs » ne sont amenées avec de beaux dons dans leur famille d'origine que si elles satisfont leur mari et leur belle-famille. Les mères ne sont remerciées que si elles ont élevé des filles dans le cadre d'un mariage (et leur mari reçoit aussi le don fait à sa femme). Elles ne reçoivent une belle-fille corvéable que si elles ont donné au moins un fils à leur mari.

Les vieilles femmes ne sont considérées comme telles que si elles ont été mariées et ont fait des enfants. Nous voyons donc que d'une part, pour recevoir des dons, pour acquérir de la reconnaissance et du prestige, et d'autre part, pour honorer le lien d'affection qu'elles ont avec leur famille d'origine, les femmes doivent se marier et remplir leur devoir d'obéissance, de travail et de fécondité envers leur époux.

Les femmes, en vieillissant, acquièrent, enfin, le droit d'être servies ; mais c'est au détriment d'une autre femme, leur belle-fille.

Les femmes mariées sont très investies dans les cérémonies de mariage, car c'est le seul moment public où leur dur travail de mères et d'épouses est reconnu et remercié par des paroles et des dons. Elles tirent une gloire d'avoir su supporter cette vie difficile, pour le prestige de leur clan. Mais là encore, le seul rituel où leur rôle est reconnu et glorifié est celui par lequel une femme est "donnée" à un mari et à son clan.

2.6/ L'alliance entre les hommes ?

À la lumière de cette analyse, revenons sur l'extrait du livre de D. Gorodé, *Utê Mûrûnû, petite fleur de cocotier*¹, cité au début de ce chapitre. Cet extrait est un discours qu'une grand-mère, ayant refusé de se soumettre à un mariage, tient à sa petite fille :

"Adi, perles noires du mariage coutumier, nous étions échangées comme autant de poteries scellant une alliance entre deux guerres. Voies et pistes interclaniques, nous survivions tant bien que mal à nos enfances et à nos pubertés trop souvent violées par des vieillards en état de lubricité. Prestige, virilité, guerre, des concepts mâles pour la grande case des hommes bâtie sur le dos large des femmes ! Partage, solidarité, humilité, paroles féminines conçues, nourries, portées dans nos entrailles de femmes battues ! Auu ! Tu le sais déjà, petite sœur, ce monde érigé sur notre ventre, nos bras, notre tête, cet univers parasitant notre corps, n'est qu'un leurre qui nous force à la soumission."

Bien que D. Gorodé et les personnages mis en scène dans son livre soient des femmes kanakes de la Grande Terre, nous constatons qu'il y a de nombreux points communs entre la condition de ces femmes et celle des femmes de Lifou.

En effet, les femmes sont qualifiées ici de « *adi* », lesquelles sont des monnaies kanakes, « perles noires du mariage coutumier » : les femmes sont à Lifou des éléments qui

¹ Gorodé 1994, extrait cité in Pitoiset 1999, p. 261.

circulent entre les clans pour les unir (des *ewekë*), alors que les liens inter-claniques sont toujours pensés comme étant en état de guerre larvé. Le personnage de la grand-mère compare les femmes à des « perles noires de l’alliance », mais aussi à des « poteries » : les femmes représentent un élément extrêmement précieux de ces alliances mais elles sont considérées, au sein de ces alliances, comme aussi inertes que les poteries, n’étant pas les actrices de cet échange.

Le personnage de la grand-mère parle d’un monde social caractérisé par une course au prestige, en état de guerre latent, monde s’érigeant sur l’alliance matrimoniale : la « grande case » des hommes, symbole des chefferies, est bâtie sur « le large dos des femmes » ; sur leur « ventre », leurs « bras », leur « tête ». Nous retrouvons ici les trois éléments qui sont transférés lors du « don » de l’épouse à Lifou. Le « ventre » correspond aux capacités de procréation des femmes. Les « bras » font allusion à leur force de travail. La « tête » fait référence au fait qu’une fois « données », les femmes doivent se taire et obéir à leur époux. Et elle évoque les violences sexuelles qui caractérisent la vie des jeunes filles, comme les violences conjugales caractérisent celle des femmes mariées.

Selon le personnage de D. Gorodé, les alliances structurant les chefferies des hommes s’établissent sur l’exploitation des femmes et c’est leur travail, productif et reproductif, qui en forme la base, le « large dos des femmes ». Cette image n’est pas sans rappeler celles du panier (*watren*) ou de la feuille de bananier (*ka xet*), qui illustrent, à Lifou, le fait que les femmes doivent *trepén*, c’est-à-dire « porter » et « supporter » les familles, être le fondement de l’harmonie au sein des clans et entre les clans, en travaillant et en mettant au monde de nombreux enfants.

La dernière phrase de cet extrait affirme que ce monde masculin « n’est qu’un leurre qui force (les femmes) à la soumission ». Il est possible d’interpréter cette phrase dans le sens suivant : les alliances entre les clans sont montrées comme le fait d’une raison d’ordre supérieure, qui nécessiterait la soumission des femmes. À Lifou, il arrive que les familles disent en effet à leurs filles de se “sacrifier” pour contracter les précieuses alliances entre les hommes mariés des clans. Cette raison peut être avancée pour contraindre les femmes à accepter leur situation.

Si D. Gorodé pointe le fait que l’alliance entre les hommes fonctionne comme un “leurre” qui pousse les femmes “à la soumission”, l’analyse du mariage lifou met en lumière un autre ressort puissant de la perpétuation de cet ordre sexué. En effet, tout le long de cette analyse des rituels, nous avons vu que la relation conjugale est enserrée dans un treillis

d'autres relations de parenté : ne pas se soumettre à la relation conjugale, c'est refuser d'honorer l'ensemble de ses relations de parenté. Et briser le lien conjugal, c'est trahir l'ensemble de ces relations. Ainsi, le mariage articule un nombre conséquent d'enjeux autour du rapport conjugal : faillir dans ce domaine, c'est faillir en tant qu'adulte au sein de la société lifoue. C'est, à mon sens, un des moyens essentiel de contraindre les femmes à accepter le mariage et donc, le sort d'épouse qui est le leur.

Conclusion

En plus de réactiver l'ensemble des relations de parenté des mariés et d'œuvrer au prestige du clan, l'ensemble de ces rituels et de ces échanges a pour fonction d'instituer une part importante du système de genre lifou.

En premier lieu, le fait que ce soient les filles qui sont données comme épouses, par les hommes mariés des lignages, est, à chaque mariage, établi comme un élément normal, incontournable, de la vie sociale. Les dons à la parenté de la fille entérinent le transfert de l'autorité de la famille de la jeune femme à son époux et sa belle-famille. De même, le droit d'exploiter le travail de la jeune mariée et ses capacités génésiques est donné à son mari, ainsi qu'aux « aînés » de sa nouvelle parenté. Ces droits sont transférés par le « paiement » de l'épouse, dons faits à sa parenté, et à sa mère et son père. Les dépenses effectuées par la famille de l'époux ne dépendent que peu de la nature de parenté de la fiancée, même si la parenté du garçon va davantage se cotiser pour « payer » une fille vierge ou de haut rang. Certaines familles et certains époux considèrent que l'épouse est une « possession » de l'époux, quand d'autres ont une vision plus nuancée de ce que le mari possède, c'est-à-dire des droits sur le travail productif et reproductif de son épouse.

Ce sont toujours des hommes mariés qui ont le contrôle de la parole publique et des biens échangés sur lesquels elle se fonde, parole qui énonce les normes de genre au sein des relations de parenté. Ce n'est qu'en tant qu'épouses et mères qui ont accompli leur devoir que les femmes reçoivent des paroles de reconnaissance et des biens de remerciement. Et le mariage est à Lifou la seule cérémonie où les femmes, mais dans leurs fonctions de mères, d'épouses et de liant entre les lignages, sont glorifiées. C'est pour cette raison que, même si leurs dons sont toujours médiatisés par leurs époux, elles participent grandement aux finances des mariages de leurs « frères », « neveux » et « fils ».

J'espère avoir démontré que le mariage lifou est un rite d'institution (au sens de P. Bourdieu) du système de genre lifou : au-delà de l'institution de la vie conjugale, dont les droits et devoirs sont sans cesse répétés, ce sont la division sexuée du travail quotidien et cérémoniel, et la position des hommes et des femmes dans la propriété des terrains, dans la production, la reproduction et la filiation, qui sont à chaque mariage réaffirmées.

D. Gorodé, dans le texte mis en exergue au début de ce chapitre, fait dire à son personnage, femme kanake de la Grande Terre, que l'alliance entre les hommes, la « grande

case », est bâtie sur le « large dos des femmes », sur l'échange qui est fait d'elles. Le monde des hommes, les alliances entre les chefferies et les clans, est « érigé », selon elle, sur le « ventre » (la capacité d'enfanter), les « bras » (le travail) et la « tête » (l'obéissance) des femmes, les incitant alors à la « soumission ». Les alliances matrimoniales, servent non seulement à fonder les chefferies, et elles se justifient au nom d'une raison supérieure, qui agit comme un « leurre », permettant de faire passer comme normal ou nécessaire le pouvoir des hommes mariés sur leur épouse.

C'est aussi le cas à Lifou. Mais l'analyse des rituels de mariage lifou a aussi montré que ce qui « force les femmes à la soumission », c'est aussi et surtout le fait que si elles n'acceptent pas de se marier ou les termes de la relation conjugale, c'est l'ensemble de leur réseau de parenté, lequel est leur premier cercle de sociabilité, qui est trahi et déshonoré. C'est ce que les échanges cérémoniels ne cessent, durant une année, de répéter.

CONCLUSION DE LA PARTIE III

À Lifou, le mariage, c'est d'abord et avant tout celui du garçon. En effet, la plupart des rituels sont effectués chez lui et par son vaste réseau de parenté. Une fois la « réservation » de la fille réalisée, les préparatifs du mariage concernent la famille du marié, son lignage et sa paroisse. C'est la solidarité entre ces unités qui est alors mise à l'épreuve, tant les travaux sont nombreux durant l'année précédent la cérémonie à proprement parler.

Le cercle de parenté s'élargit durant les dons de *tro* : une semaine avant de passer à l'église, les alliés (« sœurs », « tantes », « mères », oncle utérin et alliés historiques) viennent apporter leurs dons, leurs paroles et leur présence. Outre « réchauffer » ce réseau de parenté, ces dons opèrent un rituel d'initiation du garçon : ils procèdent à son investiture dans son clan.

Dans le même temps, la famille de la fille et ses alliés effectuent eux aussi un rite d'initiation pour cette dernière. Mais ici, il s'agit d'un rituel de séparation. La fille doit rompre avec sa famille, et n'y revenir qu'à de rares occasions, dont les mariages font partie.

Enfin, les deux parentés se rencontrent : la fille (et les enfants s'il y en a) est « donnée », avec quelques biens, des ignames et de l'argent. Après le mariage à l'église et à la mairie, des dons à la parenté de la fille, à ses deux parents et au jeune couple sont effectués, et enfin, des dons de remerciement des alliés clôturent les échanges.

C'est le don de la fille, et son « paiement » en retour, qui scellent l'alliance. C'est le couple qui garantira la pérennité du lien entre les clans. Pourtant, lors de ces rituels, le couple, le marié et davantage encore la mariée assistent à ces échanges sans y prendre part ; mis à la place d'honneur, ce sont pourtant les enjeux des relations qui se tissent et se nouent autour d'eux qui prennent le devant de la scène.

En effet, si tant de monde vient aux mariages et y dépense une telle énergie, c'est parce que les mariages constituent des rituels où les anciennes alliances et les hiérarchies de rang et d'âge sont réaffirmées, où le jeune homme est « assis dans son clan », où une alliance

nouvelle naît, où chaque relation de parenté mais aussi chaque individu au sein de cette relation, est valorisé.

Si tant d'argent est dépensé, personne ne s'enrichit réellement pour autant. En revanche, ces dépenses permettent de donner à voir à la fois la puissance (le nombre d'alliés et de membres) du clan du garçon, son unité et sa richesse. Les échanges cérémoniels de mariage sont une véritable « guerre des dons ». Et un grand mariage accroît le prestige de la parenté du jeune marié.

Au cours de ces intenses échanges cérémoniels, que l'on peut qualifier de « faits sociaux totaux », des denrées agricoles, des objets manufacturés, de l'argent, des paroles, des promesses d'entraide, de l'énergie, de la sueur, des sentiments, des émotions circulent, passent et repassent, entre les groupes et les individus. Au centre de ces intenses échanges cérémoniels, une personne est transférée d'un clan à un autre : l'épouse. Contrairement au garçon que le mariage installe dans son propre clan avec ses droits et ses responsabilités, la future épouse, elle, doit, par son mariage, quitter son clan, devenir membre d'un autre clan et fournir à ce dernier travail et enfants. Triple apprentissage qui implique le renoncement à des droits personnels et repose sur la soumission la plus complète possible aux membres de ce clan, et en priorité au mari et à la belle-mère. Les larmes de l'épouse, durant les cérémonies de mariage, viennent signer cette condition.

Au cours des cérémonies de mariage, l'organisation et la division du travail comme le contenu des discours rappellent que l'ordre social est représenté et contrôlé par les hommes « aînés » (mariés) : ce sont eux qui gèrent, en dernier ressort, et la parole et les échanges de dons cérémoniels. Même quand ces derniers sont financés par des femmes ou des non-mariés.

Les femmes jouent pourtant un rôle de premier plan dans les cérémonies de mariage. En tant que « sœurs », elles financent une part de plus en plus importante des dons. En tant qu'épouses et mères, le mariage est le seul moment où leur fonction et leur travail, sont valorisées. Elles reçoivent des dons et des paroles de remerciement, voire le droit d'être servie par une belle-fille. Mais cette reconnaissance reste conditionnée à leur manière d'honorer leur statut d'épouses accomplies et de femme dévouée au clan de son époux.

Cependant, comme nous allons le voir dans la partie IV, de plus en plus de Lifous refusent le mariage tel qu'il se pratique aujourd'hui. Le mariage et la conjugalité lifous se transforment actuellement sous nos yeux. Si la période contemporaine est riche en changements, la christianisation et la colonisation ont déjà, nous le verrons, fortement

conditionné la pratique actuelle des mariages.

Le mariage est donc un « objet » pris dans l'histoire. Je vais à présent tenter, à partir des sources dont je dispose, de comprendre les évolutions qui marquent l'institution du mariage et de la relation de conjugalité qu'il instaure.

PARTIE IV

LES TRANSFORMATIONS
DU MARIAGE
ET DE LA CONJUGALITÉ,
UNE HISTOIRE COLONIALE

(1842-2011)

INTRODUCTION DE LA PARTIE IV

Les transformations qu'ont connues le mariage et la conjugalité font aujourd'hui l'objet de débats à Lifou. En effet, même si le mariage est dit « coutumier », chacun sait que ses rituels comme la relation conjugale qu'il instaure se sont considérablement transformés depuis la christianisation. Les évolutions contemporaines de cette institution interrogent, comme nous le verrons, de nombreux membres de la société lifoue. Des personnes de haut rang, des membres du clergé et des intellectuels lifous tentent d'analyser son histoire, afin de penser une réforme de cette institution. L'extrait d'entretien qui suit est éloquent quant à la manière dont la plupart de mes interlocuteurs ont abordé les entretiens sur les transformations du mariage :

Michel Luepak : « Ta question, c'est à l'heure actuelle, comment c'est le mariage, est-ce que ça a subi des transformations, et à l'avenir, qu'est-ce que ça va devenir, à la fin, qu'est-ce qui va rester ? Voilà le sujet. Alors maintenant, j'ai une question à te poser. Tu m'as expliqué hier, mais remets-moi ça en tête. Tu as utilisé le terme « transformations ». Pourquoi tu n'as pas utilisé le terme « évolution », ou « progrès » ?

Hélène Nicolas : C'est une question pertinente ! J'utilise le terme transformation, parce que c'est le terme le plus neutre qui évoque des changements. Je n'utilise pas le terme évolution ni celui de progrès. Pour moi les sociétés changent perpétuellement. Je ne considère pas que les sociétés progressent, ce n'est pas à moi de le dire, dans ce travail. Moi, ce que j'essaie de faire, c'est de comprendre quelles sont les logiques qui s'articulent, quelles sont les transformations. Je n'utilise pas les termes progrès ou évolutions, parce que ce n'est pas mon rôle de dire si c'est un progrès, ce n'est pas mon rôle de juger.

J'utilise le terme « histoire » en deuxième lieu, parce que c'est aussi un terme assez neutre. Transformation aussi parce que, quand on dit histoire, souvent on pense histoire des grands personnages historiques, moi je cherche à comprendre comment les sociétés « marchent », pas seulement du point de vue des autorités, mais aussi de celui du reste de la population.

Voilà. J'ai répondu à votre question ?

Michel Luepak : J'ai bien compris. Je pense que tu voulais trouver le mot juste, c'est bien réfléchi, j'en suis convaincu, c'est bien ça. Tu ne t'es pas trompée, c'est bien le terme qu'il faut utiliser. Parce que tu arrives, je ne vais pas dire ce que tu n'as pas dit. C'est une manière impartiale de traiter le sujet. C'est sans laisser les considérations politiques, mais vers la fin, tu seras obligée de dire à la fin ce que tu en penses. De juger. Par rapport à moi, tu es étudiante. Moi je suis déjà très mûr, je sais comment il faut maintenant mettre mon empreinte parce que c'est déjà mesuré depuis longtemps. C'est une empreinte, pas une petite, pas une grande, mais une empreinte, dans la société kanake contemporaine.

On va y aller ? »¹

Cette quatrième et dernière partie propose d'exposer et d'analyser les données que nous avons sur le mariage, la conjugalité et le système de genre lifou, au moment des premiers contacts entre les Lifous et les missionnaires, dès 1842, date d'arrivée des premiers catéchistes protestants de la London Missionary Society (L.M.S.).

Puis, nous verrons quelle a été l'action missionnaire quant à la réforme des « mœurs » et du mariage, au sein du processus de christianisation de la société lifoue, processus qualifié de succès par le clergé protestant de la L.M.S et celui, catholique, de la Société de Marie.

La colonisation de la Nouvelle-Calédonie, dès 1853 par la France, a elle aussi instauré un cadre législatif et un contexte socio-politique qui ont contribué à transformer le mariage et ses normes.

De 1946, date d'abolition du régime de l'indigénat sur le territoire, à aujourd'hui, les rituels de mariage se sont fortement monétarisés et complexifiés. Je m'attacherai à montrer cette évolution, ses facteurs et les débats qu'elle suscite.

Enfin, nous verrons comment l'ensemble de ces transformations a contribué, entre la génération des grands-parents et celle des jeunes gens de Lifou, à modifier les rapports sociaux d'âge et de sexe, et plus spécifiquement la relation de conjugalité.

¹ Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

CHAPITRE XVII
LE MARIAGE LIFOU
AU DÉBUT DE LA CHRISTIANISATION

Introduction

Les rituels de mariage, comme les rapports homme/femme au sein de la relation conjugale, décrits par les textes des premiers européens présents sur l'île, sont étonnamment différents de ce qu'on peut observer aujourd'hui.

Lorsqu'en 1842, deux évangélistes polynésiens protestants de la London Missionary Society arrivent à Lifou, et en 1858, deux missionnaires catholiques s'installent, ils se confrontent à des formes de mariage et de conjugalité qu'ils réprouvent et vont tenter de réformer.

Ce chapitre cherche à appréhender, à partir des sources disponibles, le mariage tel qu'il se présentait dans les débuts de l'évangélisation et les rapports conjugaux qui s'y trouvent impliqués.

Pour ce faire, j'analyserai les descriptions faites par les voyageurs et les missionnaires de passage à Lifou, ainsi que la mémoire orale d'informateurs drehu sur la question.

1/ DES SOURCES VARIÉES MAIS PEU NOMBREUSES

1.1/ Les sources orales

Les entretiens

Les anciens de Lifou, et notamment les érudits, pasteurs ou chefs de clans, affirment avoir quelques connaissances sur le mariage avant la christianisation, basées sur la mémoire orale. Lors de mes recherches en 2006, j'ai posé trois types de questions sur le mariage précolonial. Le premier portait sur les formes préférentielles et interdites d'alliance, sur les stratégies claniques. Le second portait sur les rites de mariage. Enfin je posais des questions sur la conjugalité, les séparations, le veuvage, la gestion de la fécondité ainsi que sur les tâches et rôles des hommes et des femmes.

Le plus souvent, mes interlocuteurs émettaient des hypothèses sur la vie de leurs ancêtres, en s'appuyant sur le vocabulaire drehu qui désigne l'alliance, sur les récits de guerre et de rapt, contés dans les mythes, et sur les récits que leur avaient faits leurs parents et grands-parents sur le « temps d'avant ». Les pasteurs, eux, fondaient leurs hypothèses sur la théologie apprise et sur leur connaissance, variable selon les interlocuteurs, des premiers temps de la christianisation. Réaliser les généalogies était aussi l'occasion de parler de la polygamie des chefs, certaines personnes se rappelant des unions multiples de leur arrière-grand-père.

Que nous apprennent les mythes ?

Une forme privilégiée de l'histoire orale est le récit mythique, qui raconte l'histoire géopolitique d'un clan. À Lifou, ces récits sont nommés des *qan* (origines)¹. Ils sont utilisés par les Lifous pour expliquer la structure actuelle des chefferies, pour gérer des conflits sur la répartition des terres et pour rappeler les liens entre les clans². Cette forme privilégiée de la

¹ Bensa et Rivierre 1982.

² Si j'avais eu accès à un nombre suffisant de *qan*, il aurait été possible de retracer des alliances matrimoniales politiques de certaines chefferies. Certaines personnes de familles dont j'étais proche m'ont confié ce type d'histoires. Mais la plupart des familles préféraient ne pas les raconter : il était hors de question que ces histoires soient écrites. Elles font en effet partie du capital "secret" des clans. Comme je l'ai déjà évoqué, le travail de J.

mémoire orale nous informe-t-elle sur le mariage et les formes anciennes de parenté ? Si l'analyse de ces récits nous renseigne sur la morale que le conteur veut transmettre, sur une certaine conception du masculin et du féminin, voire des rôles de parenté, il est hasardeux d'y voir une description fidèle des rituels ou des droits et devoirs des époux avant la christianisation. Par exemple, si tel récit met en scène une femme qui va chercher un époux, cela ne signifie pas forcément qu'autrefois les femmes allaient se chercher des époux. Il faut plutôt y voir la démarche du clan maternel chargé au premier chef de cette tâche¹. Les récits mythiques ne constituent donc pas une source fiable pour comprendre la manière dont se déroulaient les rituels de mariage ou la vie conjugale avant la christianisation ; ils nous informent par contre sur les stratégies claniques d'alliance matrimoniale dans l'histoire et sur certaines conceptions actuelles du masculin et du féminin.

Les travaux de M. Lenormand, F. Trolue et P. Fizin

Trois auteurs ont d'ores et déjà tenté de reconstituer, à partir de sources orales, ce qu'étaient les mariages avant la christianisation. L'article de M. Lenormand, pharmacien, homme politique et linguiste, « Le Mariage à Lifou, coutumes et acculturation » (1970), se réfère explicitement aux récits de plusieurs anciens de Lifou². Le travail du juge Fote Trolue, originaire de Lifou, s'est probablement inspiré de l'article de M. Lenormand et a utilisé des sources orales, qu'il ne cite malheureusement pas³. Ces travaux, dont il est difficile d'évaluer la validité scientifique, restent cependant riches d'exemples et d'hypothèses, à croiser avec les autres sources disponibles. Enfin, P. Fizin, originaire lui aussi de Lifou, dans la thèse d'histoire qu'il rédige actuellement sur les premières années de l'évangélisation, étudie les transformations sociales impulsées par la christianisation (dont celles matrimoniales), s'appuyant notamment sur la mémoire orale et sur les hypothèses des pasteurs ayant travaillé

Guiart sur les chefferies de Mélanésie (Guiart 1992 ; 1963) dans lequel il retrace un certain nombre d'alliances lifoues, était souvent cité comme une source de désordre dans l'île : certains liens étaient avantagés, d'autres oubliés, d'autres liens, problématiques, étaient mis en lumière. En bref, le message à mon encontre était clair : il n'était pas question que je publie à mon tour des récits de mythes sur les liens entre chefferies. Par contre, mes interlocuteurs étaient d'accord de parler des stratégies d'alliance, parfois avec des exemples. Les histoires mythiques dont je parle dans cette thèse sont celles connues de tous, ou celles qui ont d'ores et déjà été publiées.

¹ P. Métais, à la suite de M. Leenhardt, envisage les mythes comme le reflet de la mentalité indigène avant la colonisation, voire comme un révélateur des « mœurs » préchrétiennes ; ce qui a été contesté par A. Bensa : ces « mythes » sont les récits de l'histoire géopolitique des clans. Leenhardt 1976 ; 1947. Métais 1956. Bensa et Rivierre 1982.

² Lenormand 1970.

³ Trolue 1992. J'avais pour projet en 2006 de le rencontrer pour qu'il m'informe sur les types de sources qu'il avait utilisées, mais il était alors gravement malade.

sur le même type de sujet¹.

Utiliser ces trois sources (les entretiens, les récits mythiques et les travaux de M. Lenormand, F. Trolue et P. Fizin) pose plusieurs problèmes méthodologiques dans la mesure où il n'existe plus de témoins vivants ayant vécu la période dont il est question, à savoir la christianisation. Il convient donc de prendre de nombreuses précautions quant à cette mémoire. Par ailleurs, même si la société lifoue continue de transmettre son histoire de façon orale, particulièrement entre personnes de haut rang, il s'agit principalement de faits concernant la vie politique des chefferies dans ces mythes d'origine (*qan*), et non la vie quotidienne des « ancêtres ». Enfin, il faut tenir compte du fait que le discours chrétien a fortement influencé la manière dont les Lifous perçoivent aujourd'hui les pratiques matrimoniales de leurs ancêtres, en leur en donnant une image parfois caricaturale. En effet, aujourd'hui, les Lifous présentent parfois leurs ancêtres comme « les sauvages anthropophages et polygames », que le christianisme est venu « sauver ».

Étant donné la disparité de ces trois types de sources, j'ai choisi de présenter les différentes hypothèses formulées par mes informateurs, de les comparer entre elles et avec les archives des missionnaires. Sur certains points, le lecteur verra que je ne peux conclure. Sur d'autres, des hypothèses plus solides se dessinent, particulièrement quand les sources orales et écrites se recoupent. Cela dit, il me semble intéressant de décrire le cheminement de cette recherche telle qu'elle se construit car si les entretiens recueillis nous disent peu de choses précises sur le quotidien des femmes et des hommes de Lifou à l'arrivée des missionnaires et sur les pratiques rituelles matrimoniales de cette époque (milieu du XIX^{ème} siècle), ils nous donnent des pistes pour reconstituer quelque peu le déroulement des mariages et nous informent aussi sur la manière dont les Lifous se représentent leur passé.

1.2/ Les sources écrites

Les récits des voyageurs

Les premières sources écrites concernant Lifou sont celles des marins et des commerçants ayant touché les Îles Loyauté². Ceux-ci sont souvent de passage et sont peu

¹ Fizin 2011.

² Pour les récits de voyageurs et commerçants : Brainne 1854, Cheyne 1971, Dumont D'Urville 1829, Garnier 1871. Voir aussi l'étude de D. Shineberg sur les santaliers, Shineberg 1967.

loquaces sur les mariages. Ils commentent davantage les mœurs sexuelles des insulaires du Pacifique, telles qu'il les perçoivent.

Les écrits des missionnaires

Succédant aux voyageurs, les missionnaires protestants anglais de la London Missionary Society et les missionnaires catholiques français de la Société de Marie sont de loin ceux qui ont le plus écrit sur la société lifoue, notamment dans leurs témoignages sur leur travail d'évangélisation. Les documents disponibles sont de plusieurs sortes.

Dans leur correspondance – le matériau de loin le plus abondant – nous trouvons ici et là des récits sur les « mœurs » des Lifous. Lorsque les lettres sont destinées à leur famille, ces descriptions visent à faire partager le quotidien des missionnaires. Adressés à leurs pairs ou à leur hiérarchie, les écrits concernant les mariages « païens » sont évoqués pour l'évaluation du travail de réforme à entreprendre.

Les ouvrages qu'ils ont écrits, récits de leurs séjours et de leur travail d'évangélisation, comportent parfois des passages sur les « coutumes matrimoniales »¹.

P. Fizin rappelle la nécessité de contextualiser les sources :

« La notion de *sauver* les peuples du paganisme en les amenant au christianisme apparaît en filigrane dans les écrits tant laïcs que religieux. L'exploitation des sources par l'historien doit donc s'efforcer de contextualiser les différentes données recueillies. Et ainsi de garder un regard critique, notamment par la prise en compte des objectifs initiaux des textes. Ce préalable est d'autant plus nécessaire, puisque nous avons choisi de consulter des sources tant d'origines protestantes que catholiques. Il nous a fallu garder à l'esprit le principal objectif de la littérature missionnaire : l'obtention de fonds en provenance d'Europe. Cette démarche impose au discours missionnaire une relative exagération des faits, afin de susciter une certaine admiration convertible en soutien financier. La bravoure des missionnaires est ainsi mise en exergue ainsi que la barbarie des peuples à christianiser. »²

L'objectif consistant à susciter des dons pour les missions, comme celui de « sauver » les âmes païennes, sont susceptibles d'entraîner une exagération dans leurs écrits, notamment sur la question des « mœurs ». Cette exagération de la barbarie des peuples à convertir

¹ Mac Farlane 1873, Hadfield 1920, Fabre 1865-1868, Gaide (s.d.).

² Fizin 2008b, p. 29.

emprunte alors, bien souvent, les stéréotypes racistes de l'époque.

Le troisième type de document qui est pour nous précieux est fourni par les comptes rendus des conférences ecclésiastiques et les comptes rendus de réunions des missionnaires, dans lesquels la politique missionnaire en matière de mariage est discutée, et où il est fait le point sur les formes du « mariage traditionnel » et sur ce qu'il faut en conséquence abolir et réformer pour que celui-ci puisse être reconnu comme chrétien.

Enfin, le Père Lambert, les pasteurs M. Leenhardt et R. Charlemagne, ont écrit sur les mœurs et les coutumes traditionnelles des « Canaques », dans des ouvrages d'ethnologie ou dans des communications aux journaux missionnaires¹.

Les écrits des femmes missionnaires et des teachers polynésiens ?

Si les sources écrites des missionnaires européens de sexe masculin sont abondantes, les récits des femmes missionnaires, des sœurs missionnaires de la Société de Marie (dites S.M.S.M.) pour l'Église catholique et pour les missions protestantes des femmes de pasteur et des demoiselles (les femmes missionnaires protestantes non-mariées), sont bien moins nombreuses et moins bien archivées². Ces femmes missionnaires écrivaient moins que leurs homologues masculins et n'étaient généralement pas en charge de la théologie et de l'analyse. Il semble aussi que leurs écrits ont été moins bien conservés. Seule Emma Hadfield, femme de pasteur, a rédigé pour Lifou, un ouvrage conséquent en 1920, *Among the natives*, qui est de loin le texte ethnographique le plus précis datant de cette époque³. Outre cet ouvrage, je n'ai trouvé que des correspondances, de femmes catholiques comme protestantes, dans lesquelles elles ne parlent que fort peu de la question matrimoniale.

Le peu d'écrits des femmes n'est pourtant rien en comparaison de l'absence totale de sources venant des premiers membres des Églises, polynésiens ou kanaks. Ont-ils écrit, rédigé des notes, des comptes rendus, des lettres ? Aux archives catholiques de la Mission à Rome comme dans celles de la London Missionary Society, transmises aux Archives de Nouméa, je n'ai trouvé aucun écrit provenant de femmes ou d'hommes kanaks ou polynésiens, membres des Églises, sur la période allant de 1858 à 1900. Le plus préjudiciable pour l'analyse que je veux mener, est l'absence de traces qu'auraient pu laisser les deux premiers évangélistes

¹ Lambert 1900. Leenhardt 1909, 1929, 1930, 1932a, 1932b, 1935, 1937, 1949, 1950, 1976 ; 1947. Charlemagne 1952.

² Par exemple, au service des archives de la Société de Marie à Rome, il n'y a pas d'archive concernant les sœurs missionnaires de Nouvelle-Calédonie. Dans le couvent des Sœurs Maristes de Rome, certains courriers sont conservés dans des chemises cartonnées...

³ Hadfield 1920.

polynésiens, Fao et Zacharia, et la vingtaine de *teachers* polynésiens, qui ont évangélisé les trois quarts de la population lifoue, de 1842 à 1858. Non seulement ils étaient les premiers lettrés à vivre à Lifou, mais quand des missionnaires européens sont arrivés, le mariage était déjà profondément réformé par eux. Il est difficile de dire si ces évangélistes polynésiens ont écrit ou non ; ou si leurs écrits étaient considérés sans valeur et donc n'ont pas été conservés. Cependant, à Lifou, la rumeur affirme que certaines archives écrites par Fao existent, mais qu'elles sont jalousement gardées¹. Toujours est-il que, selon G. Malogne-Fer, les membres indigènes du clergé n'étaient pas habilités à concevoir ni à théoriser l'action de leur Église, et qu'il ne leur était donc pas demandé de rédiger des notes, des courriers et encore moins de conduire des analyses². L'implication des Kanaks dans le travail de théologie commencera avec le pasteur M. Leenhardt, au début du XX^{ème} siècle. Seul un ouvrage, *Le voyage de Ta'unga, ou la Nouvelle-Calédonie vue par un teacher polynésien avant l'implantation européenne*, permet d'avoir quelque peu accès aux réflexions d'un évangéliste polynésien ; mais ce dernier n'a pas travaillé à Lifou³.

Pour interpréter ces sources, il est important de bien prendre en considération qu'elles ne donnent des informations que du point de vue des missionnaires, c'est-à-dire principalement de personnes de sexe masculin et issues du continent européen. Les évangélisés, dans cette histoire, sont muets. Parfois ils apparaissent dans les récits, quand ils s'opposent aux missionnaires, ou à l'occasion de la description d'un cas. Par ailleurs, à Lifou, les protestants et les catholiques se sont trouvés en situation de rivalité et les pouvoirs coloniaux se sont, eux aussi opposés à l'une et à l'autre des deux confessions religieuses. Aussi disposons-nous de regards croisés, critiques et argumentés des actions des uns et des autres.

Il y a donc peu de sources sur le mariage préchrétien lifou. Cela dit, en recoupant la mémoire orale des informateurs lifous et les écrits des missionnaires, il est tout de même possible de dessiner les contours des pratiques matrimoniales lifoues lors de l'arrivée des missionnaires.

¹ La rumeur dit que des Lifous garderaient ces archives. Cette pratique de rétention d'archives est très fréquente en Nouvelle-Calédonie, la rumeur les concernant aussi.

² Malogne-Fer 2007, pp. 48-50.

³ *Le voyage de Ta'unga, ou la Nouvelle-Calédonie vue par un teacher polynésien avant l'implantation européenne* 1980.

2/ LA SOCIÉTÉ LIFOUE AU MOMENT DE L'ÉVANGELISATION

2.1/ Quelques traits marquants de la société lifoue

Voyons ici quelle était l'organisation générale de la société lifoue au moment de l'arrivée des premiers missionnaires, au milieu du XIX^{ème} siècle¹.

Un habitat par clans, près de « trous d'eau »

Selon R.K. Howe, aux environs de 1840, les Lifous vivent par clans, près de « trous d'eau », travaillant la terre pour la culture des ignames².

Selon une habitante du village de Jokin,

« Avant, il n'y avait pas la tribu à Jokin, les gens ils restaient [vivaient, nda] dans les champs. Quand Kahlemuqatr, il est allé chercher l'évangile, après il est allé dans les champs chercher les familles pour leur dire de s'installer ici, près de la falaise, près du temple quoi. Avant, il n'y avait pas de tribu ici, avant les familles étaient dans les champs. Ame la famille i nenë, ka lapa e X, [La famille de ma mère, elle habitait à X, nda]. »³

Tous mes entretiens viennent confirmer cette vision de l'organisation de l'espace : les gens vivaient près de points d'eau, par clans, accueillant des lignages. Cette possibilité d'accueil dans les terroirs est importante à noter : les Lifous insistent sur les fréquentes migrations de lignages qu'elle permettait.

« Il y a eu beaucoup de déplacements avant. C'est ça, en fin de compte les gens de Lifou, c'est des vrais nomades, malgré que c'est petit. Nous on découvre que c'est petit, mais les vieux avant, les premiers qui étaient là, ils se sont déplacés, ils pensaient que c'était grand Lifou, ils voient si ça leur plaît, ils restent, et puis après

¹ Une description et analyse plus approfondie ont été effectuées dans le chapitre IV, partie I.

² Au cours de mes recherches, je n'ai pas trouvé d'éléments contradictoires (écrits ou oraux) avec ce qu'il avance. Les descriptions, dans les archives missionnaires, de l'état de l'économie et de l'organisation des chefferies à l'arrivée des missionnaires, sur lesquelles il s'appuie, sont relativement précises. Et pour cause : leurs conditions de vie et le développement des missions dépendent de l'économie du pays, tout comme les conversions sont étroitement liées à l'état des divisions politiques qui préexistent à leur arrivée. Howe 1978, pp. 17-29 ; 1977.

³ Entretien enregistré avec Hnëmëneqatr Lapacas, 63 ans, et Merrye Xenihatr, 35 ans, le 31-07-2006 à Jokin, Lifou.

ils vont voir plus loin. Il y a des gens qui sont famille avec presque toutes les tribus de l'île, tellement leur clan il a bougé, même si ils ont plus le même nom. (...) Moi, mes origines, ça vient du sud. Puis ils ont touché à X, puis à Y, et maintenant on a une branche ici. On garde le souvenir. »¹

Si chaque clan dispose d'une certaine autonomie, notamment dans ses déplacements, au milieu du XIX^{ème} siècle, trois chefferies dominent l'île.

Des chefferies puissantes et relativement stables

Les structures des chefferies lifoues se rapprochent de celles des chefferies polynésiennes, fortement hiérarchisées, et se différencient des systèmes à « *big men* », en cela qu'elles sont héréditaires². Selon P. Fizin, les chefferies des Îles Loyauté, différentes de celles de la Grande Terre, ont été fortement influencées par les nombreuses migrations polynésiennes³. Selon R.K. Howe, le grand chef est décrit par les premiers voyageurs comme jouissant d'un grand prestige : les Loyaltiens ne peuvent se tenir debout devant les grands chefs, les toucher, manger la même nourriture... Une noblesse est présente à Lifou, avec laquelle il est de mise de parler une langue de « respect », le *miny*. Cependant, la séparation relative entre les pouvoirs politiques (sur les hommes) et les pouvoirs fonciers, la mise en discussion des décisions par les aînés des différents clans, ainsi que l'importance de la parole des anciens, sont notées par les missionnaires, tempérant l'image de despotes que les premiers voyageurs avaient donnée des grands chefs des « Loyalty ». À Lifou, J. Guiart montre que la séparation entre maîtres du sol et grandes chefferies, descendants d'étrangers placés là par les premiers clans, est nette, et date d'avant la christianisation⁴. R. K. Howe résume cela ainsi :

« On ne veut pas dire par là que les chefs étaient sans pouvoir : ils avaient de fait une influence considérable, mais ils n'avaient ni le droit ni les moyens d'imposer des mesures impopulaires à leurs sujets. »⁵

En 1841, trois grandes chefferies dominent l'île. Les deux plus puissantes, celle du nord, le Wetr, dirigée par Guiet, et celle du sud, le Lösssi, dirigée par Bula, sont très hostiles l'une envers l'autre. Entre ces deux chefferies traditionnellement opposées mais de taille et de puissance relativement équivalentes, la chefferie du centre de l'île, le Gaica, plus petite, est

¹ Entretien enregistré avec Aupun et Hiene Gawe, maçon et agent d'entretien, le 03-12-2006, à Mont Dore.

² Sahlins 1963.

³ Fizin 2008b, p. 34.

⁴ Guiart 1992, pp. 212-214 ; 1963.

⁵ Howe 1978, p. 26 ; 1977.

dirigée par Zeula. Les premiers bateaux commerciaux font les frais de ces divisions : en fonction de leur zone de mouillage ou de leurs tractations avec l'une ou l'autre des chefferies, ils deviennent les ennemis des chefferies concurrentielles, lesquelles n'hésitent pas à les menacer et à tenter de piller leurs bateaux.

Malgré ce climat d'hostilité régnant à l'époque des premiers contacts, selon R.K. Howe, Lifou semble l'île la plus pacifiée des Loyauté. S'appuyant sur les récits des premiers missionnaires européens, il affirme que des combats, plus qu'à proprement parler des guerres, ont lieu sur la plage de Luecilla, entre les deux grandes chefferies du Nord et du Sud, mais assez peu fréquemment¹. Les morts faits parmi les ennemis sont mangés, principalement par les chefs. Selon le missionnaire Jones, le but de ces actes guerriers n'est pas d'annihiler un ennemi ou de faire des esclaves, mais d'asseoir une puissance : les vaincus devaient verser aux vainqueurs les produits agricoles qu'ils donnaient auparavant à leur ancien chef.

2.2/ Division sexuée des tâches et normes de sexualité

Fréquemment, les gens de Lifou affirment que, du temps des ancêtres, « *la femme, c'était rien !* ». Pour eux, la situation des femmes au début du XIX^{ème} siècle devait être moins enviable que celle que les femmes connaissent aujourd'hui. Cela dit, cette perception du passé correspond à celle véhiculée par le discours chrétien. Les missionnaires auraient apporté « la lumière aux sauvages », cannibales et polygames, « améliorant la situation des femmes », en instaurant le couple chrétien monogame et indissoluble. Par ailleurs, pour construire leur vision du passé, mes interlocuteurs se basent parfois sur la vie de leurs grands-parents, laquelle est fort différente de celle vécue par les Lifous au moment de la christianisation. Enfin, affirmer que dans le temps, les hiérarchies étaient plus fortes, plus respectées, que les « vieux » étaient plus violents, fait partie des visions classiques d'une « coutume » conçue comme le modèle d'une culture où un ordre strict régnait.

Voyons la manière dont les premiers voyageurs et missionnaires évoquent les différences entre les sexes dans l'habillement, l'initiation, les tâches et l'habitat.

L'habillement

¹ Les Lifous parlent fréquemment de cette plage comme de celle où se déroulaient de nombreux combats.

En ce qui concerne l'habillement à Lifou, Andrew Cheyne, lors de son voyage dans le Pacifique (1841-1844), note ceci :

« Les hommes aussi bien les vieux que les jeunes vont entièrement nus et le seul vêtement porté par les femmes est une ceinture en frange d'environ trois centimètres autour de leur taille et qui ne cache pas leur nudité – les femmes non mariées et les jeunes filles vont entièrement nues. »¹

Selon le Père Fabre, en 1858, les hommes sont habillés d'une liane, les femmes d'une courte jupe en herbe². En 1860, il fait le lien entre l'habillement et les rites d'initiation :

« La circoncision si répandue en Océanie n'est pas pratiquée ici. (...) La prise de la liane était une espèce d'initiation, elle était donnée par un des grands *atresi*.³ (...) Ce jour là on faisait un grand tapage, on se barbouillait la figure, on simulait des combats, où le jeune initié faisait comme ses épreuves de courage. L'*atresi* en saignant l'adolescent lui adressait ces paroles : « Prends cette liane, vis, sois illustre ». »⁴

Il ne précise pas comment étaient « saignés » les adolescents pour ce rite d'initiation. Selon ces données, l'habillement semblait marquer les étapes de la vie des hommes et des femmes. Les jeunes hommes étaient initiés, par le rite de « la prise de liane », et les femmes mariées étaient distinguées des autres par le port de la jupe de paille.

Des rites d'initiation masculine

L'éducation était-elle différenciée selon le sexe, comme le laisse entendre cet écrit ? Selon M. Lenormand, il existait bel et bien une initiation masculine. Avant les premiers signes de la puberté, les garçons étaient appelés « *thöth* ». Dès que leur barbe poussait, les jeunes garçons, les *nekö trahmany*, allaient dormir dans une case des hommes (*hmëlöm*), où ils recevaient les conseils des « vieux ». Puis, on leur coupait la barbe, *hna sa iaw*, avec un bambou et on leur présentait les femmes que leurs parents leur avaient choisies⁵. Les jeunes hommes non mariés étaient considérés comme des guerriers et devaient être sexuellement abstinentes. M. Kazö, chef de clan de Lifou, et B. Wapotro, directeur de l'Alliance scolaire

¹ Cheyne 1971, p. 104.

² Lettre du P. Fabre au P. Yardin, mars 1860, APM 1451, 20 637.

³ Les *atresi* sont aujourd'hui des membres des chefferies et y font le lien entre les « terriens » (qui ne font pas partie des chefferies) et les chefs. Selon Fabre, ces dignitaires sont des sortes de prêtres, disposant de pouvoirs magiques.

⁴ Lettre du P. Fabre au P. Yardin, mars 1860, APM 1451, 20 637.

⁵ Lenormand 1970, p. 40.

(protestante), témoignent de cette vision de l'éducation avant la christianisation :

« Avant, il n'y avait pas l'école, l'école c'est l'école de tribu, les garçons avec les garçons, les filles avec les grandes filles et puis une matrone, les jeunes garçons avec les autres garçons, avec le plus grand jeune qui supervise tout, avec de temps en temps, des coutumes à faire aux anciens, pour connaître la coutume, du point de vue de l'organisation. L'éducation était très organisée, du point de vue coutumier. »¹

« Dans la société traditionnelle, les garçons vont dans une maison d'éducation. Les filles restent elles dans la maison parce qu'elles seront données dans autre clan. »²

La tradition orale actuelle à Lifou confirme une partie du témoignage de ce missionnaire catholique : les jeunes hommes étaient bien initiés, dans la grande case des hommes, le *hmëlöm*. Personne n'a évoqué des rites d'initiation féminine. Personne ne m'a parlé du rite de la « prise de liane » décrit par le Père Fabre, ou d'un rite de subincision comme en Grande Terre³. Aucun missionnaire ne relate de rite de subincision pour Lifou. Par contre, l'ensemble des informateurs affirme que l'éducation masculine « traditionnelle », dans la case des hommes, avait pour objectif de former des guerriers.

Une séparation des sexes dans l'habitat

Dans les conférences ecclésiastiques des Pères Maristes, ces derniers font le point sur les « mœurs et coutumes » observées à l'arrivée des missionnaires sur l'Archipel Calédonien, soulignant ce qui était commun et ce qui ne l'était pas entre les divers groupes kanaks⁴. Pour ce qui est de l'habitat :

« Dans les tribus calédoniennes, sauf quelques exceptions inexplicables, chaque village possède une grande case réservée aux femmes. La nuit, elle sert de dortoir aux femmes. Au reste, on le sait, les hommes ont aussi leur case commune où, sans y être astreints comme les femmes, ils ont coutume de se réunir, les jeunes

¹ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, 54 ans, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, le 11-11-2006 à We, Lifou.

² Entretien enregistré avec Wapotro Billy Wapotro, environ 50 ans, directeur de l'Alliance Scolaire, chef de clan, le 1-10-2004 à Nouméa.

³ Salomon 1998, p. 94.

⁴ Les considérations sur ce que j'appelle le système de genre, ou la dimension sexuée de la vie sociale, sont souvent classées dans les écrits des missionnaires sous le registre des « mœurs », ou dans la rubrique « mariage et coutumes ». *Compte-rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie*, 1905, Saint-Louis, imprimerie catholique, 282 p.

gens surtout, s'ils n'ont pas de case spéciale. »¹

Ils notent aussi la présence pour les femmes de cases menstruelles, où elles séjournent lors de leurs menstruations et pour les accouchements. Lors de mes enquêtes de terrain, personne ne m'a parlé de « grande case des femmes », dans laquelle elles sont « astreintes ». Le Père Fabre, dans ses premières années de mission, écrit :

« [À Hnathalo], il n'y avait qu'une grande case, une case commune, où les jeunes gens et quelques hommes du voisinage venaient tous les soirs danser et se coucher. (...) Ukeinisseu, le grand chef, avait des propriétés particulières, ses cases et celles de ses nombreuses femmes, tout près de Hnathalo. »²

Même si la séparation des sexes dans l'habitat fait à Lifou l'objet de moins de commentaires que sur la Grande Terre, il est pertinent de dire que cette séparation, à Lifou, était effective, et particulièrement lors des périodes pendant lesquelles les femmes sont considérées impures, polluantes, du fait de leurs menstruations ou de leur état après une grossesse³. Emma Hadfield, femme de pasteur à Lifou et Ouvéa, écrit en 1920 que les petites cases des femmes (pour les menstrues) sont toujours présentes à Lifou⁴. Et même si en 1920, les femmes peuvent dormir dans la même case que leurs maris, la séparation des espaces est respectée, les femmes passant par une petite porte arrière, leur lieu de couchage étant au fond de la case.

La répartition sexuée du travail

R.K. Howe rapporte ce que H. Jouan a écrit en 1861 :

« Une femme est une bête de somme : elle va à la pêche, elle laboure la terre, elle va chercher l'eau et le bois. »⁵

Pourtant, R. K. Howe affirme :

« Il y avait peu de division des tâches, les femmes participant à presque toutes les tâches, sauf les plus dures, tel que le débroussage. »⁶

Cette interprétation de R. K. Howe est pour le moins étrange. Plus qu'adhérer à sa vision d'une absence de division des tâches, ne doit-on pas comprendre que les femmes participent aussi à la plupart des travaux de force ? M. Lenormand évoque la division sexuée du travail au sein du couple avant l'évangélisation : les épouses doivent, selon lui, nourrir la famille et

¹ *Compte-rendu des conférences ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie* 1905, p. 69.

² Notes historiques sur Lifou, par le R.P. Gaide, d'après les notes du R. P. Fabre, APM 1439, 20 464 : p. 7.

³ Voir chapitre VII partie II, sur l'impureté des femmes.

⁴ Hadfield 1920, p. 42-43.

⁵ Jouan 1861, p.10, Cité in Howe 1978, p. 21 ; 1977.

⁶ Howe 1978, p. 21; 1977.

s'occuper des champs d'ignames. Les hommes mariés préparent juste des sillons avec leur/s épouse/s. Ils pêchent, chassent et taillent des pirogues. Ils doivent aussi aider leurs beaux-parents dans la construction des cases et aux champs. En plus du champ d'ignames, les épouses et les enfants suffisamment âgés cultivent chacun un autre champ. Les épouses pêchent sur le littoral, s'occupent de transporter du bois, de puiser l'eau, de faire la cuisine et les travaux de tressage. Cette hypothèse de la répartition sexuée des tâches semble plus probable que celle dont parle H. Jouan, où les femmes font tout, ou celle de R.K. Howe, où il n'y a pas de division sexuée des tâches.

Nous retrouvons une division sexuée classique des tâches : quand les femmes pêchent, c'est sur le littoral, sans embarcation et outils perfectionnés. Elles effectuent le transport du bois, non sa coupe, qui exige des haches. Leurs travaux ne nécessitent donc que peu d'outils, ceux-ci étant monopolisés par les hommes. Sur l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie, les remarques sur l'abondance et la dureté du travail effectué par les femmes kanakes sont monnaie courante. Ceci dit, considérer que les femmes « indigènes » sont traitées comme des « bêtes de somme » est un lieu commun du discours missionnaire et colonial.

Cependant, le fait que les Lifous, hommes et femmes, affirment actuellement que le temps de travail effectué par les femmes est bien plus important que celui des hommes, pousse à accorder un certain crédit à l'hypothèse que les femmes travaillaient, déjà, davantage que les hommes.

Une vision nuancée de la sexualité

En ce qui concerne la sexualité des Lifous, les premiers écrits offrent une vision nuancée des choses. Les voyageurs notent qu'il est possible de se marier avec des femmes des Îles, mais il semble plus difficile de n'avoir que des relations sexuelles avec elles. Sur Ouvéa, la prudence des femmes fait même légende. R. K. Howe résume cela ainsi :

« « Dans cette île [Ouvea], écrivit Cheyne, une stricte chasteté entre les sexes est observée avant le mariage, et la promiscuité entre hommes et femmes est expressément défendue ». Même les missionnaires maristes pensèrent que les gens ne portaient pas ou peu d'intérêt au sexe, et ils les décrivaient comme des « caractères insensibles à l'amour ». On n'entendit jamais parler de relations sexuelles entre les Ouvéens et les Européens. Les femmes de Maré et de Lifou avaient moins d'inhibition et quelques fois en nageant autour des navires elles prenaient dans l'eau des poses érotiques à l'intention des matelots. Les femmes

mariées étaient assez désireuses d'aller avec les matelots dans leurs cabines. [...] Le tabac et les tissus étaient le paiement habituel pour ce genre de récréations. Les filles non mariées, dit Swainson, « bien qu'elles ne fissent aucune objection à ce qu'on prenne toutes sortes de liberté avec elles, ne permettaient pas d'aller trop loin, de peur d'être embrochées par les chefs ». Jamais les chefs n'envoyèrent de femmes à bord en échange de marchandises. Les activités sexuelles entre visiteurs européens et femmes des Loyauté n'étaient qu'un passe-temps limité et ne donnèrent jamais lieu à un marché organisé ou à une stratégie politique. »¹

Si les femmes d'Ouvéa sont perçues comme prudes, celles de Lifou et de Maré le semblent moins. Quoique les relations sexuelles, rémunérées ou non, entre elles et les Européens n'étaient, à priori, que peu fréquentes. Des mariages, par contre, ont eu lieu, laissant dans les Îles des lignages aux noms anglais. Les missionnaires notent que la virginité, notamment des garçons lifous est considérée comme une valeur : cela est censé leur donner plus de force guerrière². De même, l'adultère est sévèrement puni.

Cela dit, les Pères et les pasteurs ne manquent pas de déplorer les mœurs dissolues des « indigènes » et les fêtes nocturnes où « s'étale le vice ». Par exemple, M. Delord écrit en 1900 :

« Je cherche depuis plusieurs mois une jeune fille pour l'un de mes élèves *natas*³ calédoniens. Je la voudrais intacte de faute grave, de chute morale À plusieurs reprises, j'ai cru l'avoir trouvée, et puis lorsque j'allais au fond des choses, lorsque je pressais le *nata* ou les diacres (...), alors je trouvais que la « brave petite » était lancée à corps perdu dans le mal, et depuis longtemps déjà ! »⁴

Les voyageurs et les missionnaires ne présentent donc pas le tableau caricatural des îles de Polynésie, sorte de « paradis sexuel » pour les premiers et haut lieu de « dépravation » pour les seconds, comme cela a été le cas pour la Polynésie française, selon G. Malogne-Fer⁵. Si les Lifous ne sont pas considérés comme totalement « dépravés », ils sont loin de satisfaire aux normes chrétiennes de la sexualité : les missionnaires attestent de la présence d'une sexualité pré-maritale.

Le devoir de respect et d'évitement entre frères et sœurs est aussi noté : l'insulte la plus

¹ Howe 1978, p. 146 ; 1977.

² L'abstinence sexuelle avant un événement est toujours censée procurer plus de force et de chance aux hommes. Voir chapitre VII partie II.

³ *Nata* est l'une des appellations locales pour les pasteurs.

⁴ Rapport de M. Ph. Delord, année 1900, Maré, le 31 décembre 1900, DEFAP, archives SMEP, Service Protestant de Mission, Chemise Nouvelle-Calédonie, Maré Iles Loyauté, 1900.

⁵ Malogne-Fer 2007, pp. 27-28.

forte étant l'accusation d'inceste entre frères et sœurs.

Le titre et la terre, transmis par les hommes

Enfin, des remarques unanimes portent sur le fait que les Kanaks étaient patrilinéaires, pour la propriété et le titre.

Jusque-là, nous voyons que la société lifoue précoloniale était marquée par une forte séparation entre les sexes dans l'habitat et par les rites initiatiques destinés aux jeunes hommes afin d'en faire des guerriers, ce qui est courant en Mélanésie¹. Il n'y a pas de témoignages qui remettraient en cause la séparation des travaux entre hommes et femmes : aux femmes les tâches longues et peu outillées, aux hommes celles courtes et nécessitant des armes et des outils. Aucun témoignage, ni écrit, ni oral, ne parle non plus du fait que les femmes auraient le monopole de la fabrication de certains produits (comme les tissus d'écorce ou *tapas*, pièces d'artisanat servant aux échanges cérémoniels à Tonga), ou effectueraient des échanges cérémoniels lors des deuils comme c'est le cas à Samoa².

¹ Guideri 1975.

² Weiner 1983 ; 1976. À Lifou, les nattes, produites par les femmes, ne sont pas un objet d'échange. Mes interlocuteurs n'ont jamais évoqué cet objet comme un potentiel objet d'échange avant l'arrivée des tissus.

3/ LE MARIAGE AU MOMENT DE L'ÉVANGÉLISATION

Bien que la plupart des Lifous ait une image floue de ce à quoi pouvait ressembler un « mariage » avant la christianisation, tous s'accordent pour affirmer que celui-ci a considérablement changé. L'arrivée de l'argent dans les échanges et la monogamie sont les deux transformations les plus souvent citées.

En 1970, M. Lenormand, comme nous l'avons évoqué au chapitre III, introduit son article sur les modifications du mariage lifou en ces termes :

« Les coutumes et cérémonies de mariage, à Lifou, ont, dans une assez grande mesure, subi l'impact de l'influence européenne et se sont infléchies, modifiées et adaptées soit pour réaliser l'insertion des faits sociologiques nouveaux : mariage religieux dû à l'évangélisation ; mariage civil dû à l'établissement de l'état-civil, soit pour tenir compte de l'évolution de l'individu et des phénomènes de libération de la personne par rapport à un milieu social dont il n'était autrefois qu'un élément sans personnalité propre. Certains facteurs économiques ont également joué dans le sens d'une modernisation qui apparaît davantage comme une casuistique que comme modification en profondeur de la coutume. L'esprit qui a présidé à l'institution du mariage autochtone et à la formation de la famille mélanésienne reste le même aujourd'hui qu'autrefois. Les structures familiales de la société mélanésienne reposent sur des concepts de parenté différents de ceux qui président à l'organisation de la famille européenne. Elles contribuent comme éléments fondamentaux à la constitution de la personnalité mélanésienne et définissent un caractère essentiel de son statut qui n'est pas réductible. »¹

Je ne souscris pas à cette analyse : il n'y a aucune raison de penser que « l'esprit qui a présidé à l'institution du mariage autochtone et à la formation de la famille mélanésienne » n'a pas connu d'évolutions, au même titre que le reste de la société. Il ne s'agit pas de dire que tout a changé, mais bien plutôt de constater et d'étudier, comme le recommandaient M. Jolly et M. Macintyre, les transformations historiques de la parenté, du mariage et des rapports de genre².

Voyons ce que le croisement entre les écrits sur la question et les entretiens nous disent de la question matrimoniale à l'époque précoloniale et lors de l'arrivée des missionnaires.

¹ Lenormand 1970, pp. 39-40

² Jolly and Macintyre 1989, pp. 3-18.

3.1/ Une cérémonie « simple »

Peu de rituels

Tous les écrits et les entretiens s'accordent sur un point : les cérémonies, les rituels de mariage étaient « simples », au point que certains doutent même de l'existence de quelque chose que l'on pourrait qualifier de « rituel de mariage » :

« Non avant, il n'y avait pas de mariage, avant c'était les rassemblements et puis voilà. »¹

« Au départ, le mariage c'était, on n'appelait pas ça mariage, il n'y avait pas de terme « mariage », c'était autre chose, on marie deux enfants, on les « attache ». (...) À l'époque, avant la christianisation, je pense que le mariage c'était beaucoup plus des échanges très simples. Avant, il n'y avait pas de grands échanges de matériels comme aujourd'hui. Mais si on en est arrivé là, je pense que c'est à cause de la christianisation. Je crois qu'avant, les vieux, les ancêtres, quand il y a, on ne va pas parler de mariage, il n'y a pas d'acte, on va pas à la mairie, on rentre pas à l'église (il rit), bien sûr ; le mariage c'est beaucoup plus des échanges entre les clans. Quand il y a une femme d'un clan qui est rattachée à un autre clan, c'est ça le mariage : c'est deux clans qui se marient. »²

H. Kakue : *« Avant il n'y avait pas vraiment de mariage, le mari il vient juste chercher la femme, et on la laisse chez nous, il y avait plusieurs femmes. On ne se rencontrait pas pour faire les mariages. (...) »*

H. Nicolas : *Pë kö ihujë ? [Il n'y avait pas de « réservation » ?, nda]*

H. Kakue : *Non avant c'était des cannibales, on ne faisait pas des ihujë [« réservation », nda] tout ça, il n'y avait pas de tribus. On fait des petits mariages ! »³*

Selon ces interlocuteurs, le « mariage » consistait à aller chercher une femme, à « attacher » les époux, voire à se rassembler. Le peu de pratiques religieuses rituelles pour les mariages est remarqué par le Père Fabre, l'un des premiers missionnaires catholiques :

« En 1860, le Père Fabre note qu'il n'y a pas de pratique religieuse lors des

¹ Entretien enregistré avec Mosseqatr Kahlemu, 72 ans, traduit par deux de ses petits-fils, le 18-07-2006 à Jokin, Lifou.

² Entretien enregistré avec Laiko Dominique Cahma, chef de clan, 44 ans, le 19-11-2006 à Jokin, Lifou.

³ Entretien enregistré avec le Pasteur retraité Hnoqatr Kakue, 75 ans, le 22-11-2006 à Tingeting, Lifou.

naissances et mariages. »¹

Aucun des premiers missionnaires ne relate de fêtes ou des échanges de dons importants pour les mariages. Pour ces informateurs, l'union entre un homme et une femme ne semble donc pas avoir été le lieu de pratiques religieuses ou rituelles importantes.

Des membres du clergé missionnaire et des informateurs relèvent tout de même la présence d'une rencontre entre les deux familles des époux.

« Avant chaque famille faisait son mariage, chez elle, dans sa maison, les gens venaient, il y avait juste un abri, les gens mangeaient comme ça, on échangeait des bougnats [plats traditionnels, nda]... Je dis avant la civilisation. »²

Pour cet interlocuteur, comme pour beaucoup d'autres, le mariage consistait en un échange de bougnats entre les deux familles. Certains pensent qu'un don pouvait être fait en plus aux parents de la fille, voire que des ignames étaient échangées entre les deux familles.

Les objets des échanges matrimoniaux

Les rites de mariage semblent avoir été bien plus sommaires que ceux effectués aujourd'hui, avec seulement quelques dons. Qu'est-ce qui était alors échangé ? Voici ce qu'en dit Cahma Laiko, chef de clan terrien :

H. Nicolas : *« Est-ce que avant l'évangélisation, il y avait des échanges ? Pensez-vous qu'ils échangeaient des choses comme des monnaies kanakes ou des ignames, ou...? »*

C. Laiko : *Oui, il y avait sûrement des échanges. Mais je ne pense pas que ce soit sous forme de monnaie. Ici à Lifou. (...) En fait, ça compte surtout au niveau relations. Une femme contre un bout de terre, ou un droit de passage dans un espace qui appartient à quelqu'un. C'était beaucoup plus ce genre de relations-là que des échanges de monnaies, ou de... Parce que des fois avant, ce n'est pas uniquement la famille du garçon, qui offre quelque chose à la famille de la femme. Mais c'est aussi la femme qui part de chez elle avec quelque chose, tu vois ? Par exemple quand une femme se marie, d'un clan, elle part se marier dans un autre clan, elle peut très bien partir avec un bout de son terroir. Elle peut très bien amener un bout de*

¹ Izoulet 1993, pp. 35-36, citant Lettre du Père Fabre au Père Yardin, mai 1860, APM IV, ONC, PMB 162.

² Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

foncier avec elle. Elle part se marier là-bas, elle se fait femme d'un autre clan, mais son mari, son clan sera autorisé à faire des champs sur les terres, les terres que ses frères lui auront laissées quand elle part. Des fois c'est des clans rivaux, ou des clans qui n'ont absolument rien en commun, qui n'ont pas de relation entre eux, mais c'est ces mariages là qui tissent les relations entre eux. »¹

Selon Cahma Laiko, ce qui est parfois échangé, ce sont des droits sur les terres entre les clans alliés, du clan de la femme comme de l'homme.

A. Creagh, fille du pasteur Creagh, affirme que lors des mariages, des tas de dons (à priori des produits de la terre) étaient échangés :

« Quand un jeune couple se mariait, on préparait une grande fête : les amis des deux côtés devaient apporter des dons, qui étaient empilés en deux gros tas. Quand la fête était finie, ce qui restait était partagé entre les amis et les parents, ceux des amis de la mariées étant partagés parmi les amis du nouveau marié, et vice-versa ; le jeune couple restait sans rien pour emménager ; mais comme les idées communautaires prévalent chez eux, ils partagent encore et encore et personne ne reste sur sa fin. »²

Ce témoignage laisse entendre que lors de certains mariages au moins, une fête était réalisée, avec des dons effectués par les deux familles.

Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil d'Aire Coutumière Drehu et chef d'un clan proche de la grande chefferie du nord, évoque des bracelets de coquillages, les *wasi*, comme objets échangés lors des mariages :

« Les chefs de clans du district, qui sont bien en vue, quand ils vont se marier, quand il y avait ce qu'on appelle les échanges de produits, c'était le collier de coquillages blancs, on appelait ça le wasi. Ça pour les guerriers c'était important. Il enlevait de son bras et puis il le donnait au chef de clan adverse, au clan là. C'était un engagement sacré. Et lorsque la femme elle décédait, on ramenait les coutumes. Et ça ça revenait. Bon quand il y avait des enfants, on ne ramenait pas. (...) Il y avait tout un sens à l'intérieur, des éléments qui donnent un sens à l'échange de produits dans le mariage. Le côté sacré pour nous c'était ça : l'engagement envers les deux mariés, et entre les clans, du marié et de la femme. »³

¹ Entretien enregistré avec Laiko Dominique Cahma, chef de clan, 44 ans, le 19-11-2006 à Jokin, Lifou.

² Annie C. CREAGH, « A short record of the life... of the Revd Stephen Mark Creagh » 1933. TS.

³ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole

M. Lenormand et F. Trolue parlent eux aussi de ces bracelets de coquillages blancs, *wasisi*, mais aussi de colliers en jadéite, *pupu*, et d'une corde en poils de roussette *drela*, donnée à la jeune fille, afin de marquer le fait qu'elle était déjà « réservée »¹. Il est possible que les bracelets de coquillages blancs (*wasisi* ou *wasi*), servaient alors aux échanges avec les autres îles. Selon R.K. Howe,

« Les Ouvéens et les Lifous envoyaient des petits bijoux de coquillages, aussi bien que des filles de chefs au Nord et au centre de la Côte Est de la Grande Terre. »²

Des échanges d'objets précieux et des échanges matrimoniaux avaient lieu entre les différentes îles de la Nouvelle-Calédonie. Les colliers de jadéite provenaient des échanges avec la Grande Terre, car la jadéite est une pierre inexistante à Lifou. En tout cas, personne n'en échange plus aujourd'hui, et la plupart des Lifous en ont même perdu le souvenir.

Wassaumie Passa, pasteur et chef de clan, affirme que les éléments sacrés échangés étaient les ignames et la tête de tortue :

« Ici à Lifou c'était les ignames. (...) Parce qu'avant, il y a l'igname sacrée là, et la tortue. Vous prenez la tête de tortue, vous emballez avec l'igname, ça c'est la monnaie. Dans la légende, quand Capenehe [ancêtre mythique, nda] et les autres ils sont partis à Heo pour aller chercher la fille là, la fille du vent du nord, ils ont amené une tête de tortue et une igname. Quand ils sont arrivés là-bas, ils ont vu la grand-mère, ils ont dit : « Voilà c'est un geste. On est venus pour tirer [emmener, nda] la fille, là ». Et quand ils ont fait ce geste là, c'est comme si c'était déjà acheté la fille. Après il y a eu la bataille qui s'est passée pour arracher la fille de son milieu naturel, mais la bataille physique a déjà été gagnée par la bataille qui s'est tenue par le geste coutumier qui s'est tenu auprès de la grand-mère. La tête de tortue et puis l'igname. Mon père m'avait dit que, la monnaie avant, ici aux Îles, c'est tortue et ignames. »³

Cahma Laiko, Wassaumie Passa et Marcel Kazö, dans les entretiens complets, s'accordent à dire que le mariage était une voie par laquelle des femmes et la terre étaient échangées. Des objets précieux, des ignames sacrées et des tortues semblent avoir été aussi des éléments des échanges.

du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

¹ Dans l'ouvrage *Chroniques du pays kanak, tome 3*, on peut trouver des photos de ces objets : p. 157.

² Howe 1978, p. 22 ; 1977.

³ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

Le Père Lambert, ayant travaillé à l'île de Belep et à l'Île des Pins, affirme que des dons de biens pour la famille de la mariée ne se faisaient qu'à la naissance d'un enfant, la famille du garçon offrant des vivres et des monnaies traditionnelles à celle de la fille. C. Salomon signale cette même pratique dans le Centre Nord de la Grande Terre, des dons après la naissance du premier enfant étant aujourd'hui encore effectués¹. Il n'y a pas de témoignages dans ce sens, ni contre cette hypothèse à Lifou.

Il semble donc que nous ayons assez peu d'informations sur les rituels de mariage. Tous ces témoignages ont cependant un point commun : les rituels de mariage étaient bien plus « simples » qu'aujourd'hui. Certains informateurs disent que les familles ne se réunissaient même pas, la famille du garçon allant juste chercher une femme. D'autres parlent d'un échange de « bougnats », de repas, et d'autres de dons, d'ignames ou d'objets précieux entre les deux parentés. Ce qui s'échange, ce sont avant tout des épouses, des droits sur les terres, mais aussi des objets ayant aujourd'hui disparu, objets servant aux échanges entre les îles. Les mythes parlent aussi d'échange de têtes de tortue et d'ignames.

Ces différences de point de vue peuvent être liées au fait que les informateurs et les missionnaires ont une connaissance parcellaire et fantasmée de ces rites. Il est aussi possible que les rituels de mariage variaient, qu'ils étaient multiples. Il est tout à fait possible en effet que pour certaines unions, il n'y avait pas ou très peu de rites, alors que pour des unions formant une importante alliance entre les clans, une fête, accompagnée de dons de biens précieux, avait lieu.

La connaissance produite ici reste donc parcellaire, constituée à partir de sources parfois contradictoires, sans qu'il soit possible de savoir si cela résulte de pratiques multiples ou d'interprétations diverses d'un même fait.

3.2/ La « réservation » ou le rapt, points culminants du mariage ?

Si aujourd'hui les Lifous considèrent que l'étape centrale du mariage est le moment où les deux familles se rencontrent et où la fille est donnée, il est fort possible qu'avant la christianisation, le moment de la « réservation » était le moment le plus important. Dans les écrits et les entretiens qui vont suivre, on distingue deux manières principales de prendre une épouse. La première consiste en un accord passé entre deux familles alors que les jeunes gens

¹ Salomon 2000b, p. 327.

sont encore enfants : le *silixepu*. La seconde consiste en un rapt (*ikötresai*), lequel peut prendre plusieurs formes, du rapt guerrier, à un rapt qui conduit à un arrangement entre les deux familles, voire un rapt complété par les jeunes gens eux-mêmes.

« Réserver » (*silixepu*)

Les Lifous parlent volontiers du fait qu'au temps des ancêtres, les parents pouvaient décider pour les enfants, alors qu'ils étaient jeunes, à qui ils étaient promis. M. Lenormand nomme cela *silixepu*¹. Ce rituel consistait en un échange de présents et de monnaies traditionnelles. La fille portait alors un bracelet en poils de roussette et devenait tabou (*mashuan*). Selon F. Trolue et M. Lenormand, un repas, appelé le *itra mew*, ou le *itra aji*, était organisé, afin que les anciens se concertent sur l'éventualité d'un mariage, le choix d'une épouse adéquate assurant une union pérenne entre les clans.

Le Père Gaide note cette forme de « fiançailles » :

« Cesar Wenemetchingo, (...) quoique tout jeune, enfant encore, les membres de la famille cheffesse lui avaient choisi trois ou quatre épouses, filles nobles, de sang de chef, toutes encore enfants ; elles étaient arrhées pour être, au moment voulu, les épouses de Wenemetchingo. »²

Le pasteur Hnoqatr Kakue affirme cela :

« Oui j'ai entendu dire qu'on pouvait réserver les filles, enfants. Mais les parents alors, il faut bien qu'ils gardent la fille ! »³

Les pasteurs et les Pères missionnaires relèvent cette pratique dans tout le pays kanak : les jeunes gens peuvent être « réservés » dès leur enfance, la polygynie et le droit de se séparer tempérant (pour les hommes) la dureté de la soumission exigée à l'arrangement parental. Ils le notent car cela est contraire au principe chrétien du consentement des époux⁴.

Le rapt (ikötresai)

Plusieurs interlocuteurs lifous contestent le fait que le mariage s'appelait « *nyikein* » avant la christianisation, comme l'affirme M. Lenormand. Voici ce qu'en pense Wassaumie

¹ Lenormand 1970, p. 42.

² *Notes historiques sur Lifou*, par le R.P. Gaide, d'après les notes du R. P. Fabre, APM 1439, 20 464.

³ Entretien enregistré avec le Pasteur retraité Hnoqatr Kakue, 75 ans, le 22-11-2006 à Tingeting, Lifou.

⁴ Nous verrons dans le chapitre XVIII la manière dont ils ont agi pour modifier le pouvoir des parents quant au choix des conjoints.

Passa, comme d'ailleurs d'autres chefs de clan :

« Le terme en Lifou pour le mariage avant, c'était ikötresai, ikötresai, ça veut dire en Lifou, « se sauver avec ». Et « se sauver avec », c'était d'abord une affaire de guerrier. »¹

Ce terme est utilisé aujourd'hui encore, comme synonyme du mariage, mais surtout pour désigner la phase de la « réservation », le fait d'aller chercher une épouse.

S'appuyant sur la plupart des récits des missionnaires, R.K. Howe affirme :

« L'embuscade resta la méthode habituelle de marquer des points, dans les trois îles, et en dépit de l'influence de la mission, les femmes et les enfants en furent souvent les victimes »².

Les récits mythiques font très fréquemment référence à des faits de guerre, où un ou plusieurs guerriers capturent une femme. Une fille d'un chef de clan note cette façon de faire :

E. Kahlemu : *« Avant c'était la guerre, je sais pas, mais comme c'est des « diables », si il veut une femme il la prend [un ancêtre de cette femme est réputé pour avoir « volé » plusieurs femmes, nda].*

H. Nicolas : *Il y a des « vieux » qui disent aussi que dans le temps des guerres, pour des clans très puissants, parfois on leur donnait des femmes ?*

E. Kahlemu : *Oui, pour libérer des prisonniers, avant. (...) S'il y a des chefs de clan qui sont capturés, ils peuvent aussi donner des femmes pour le libérer. »³*

Ellaqatr Kahlemu affirme que ses ancêtres « volaient » des femmes et que le don de femmes pouvait servir à libérer des otages. Dans un discours de mariage enregistré en 2006, un orateur évoque ce passé guerrier :

« Dans nos traditions, les mariages ne se sont jamais passés comme ça, comme aujourd'hui. Nos ancêtres, si on voit les histoires, on va faire la guerre aux tribus qui sont là-bas, aux pères qui sont là-bas et on prend avec nous tout ce qui peut devenir une mère. Des filles, mais des femmes aussi, et tout ce qui est mâle, garçon. Mais les gens ont peu à peu... Et maintenant, on n'a plus à aller enlever des femmes de partout, on n'a plus à faire ça. (...) C'est la paix maintenant. »⁴

Les « vols » de femmes (et d'enfants), selon les récits, sont généralement le fait des chefs,

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

² Howe 1978, p. 190 ; 1977.

³ Entretien enregistré avec Ellaqatr Kahlemu, 55 ans, le 9-09-2006 à Jokin, Lifou.

⁴ Discours enregistré lors de l'arrivée du « clan » de la femme, à Kejeny, 2006, Lifou.

lesquels étaient, comme nous le verrons plus tard, polygynes. M. Lenormand relève aussi cette forme de « mariage par enlèvement », qu'il nomme « *ixötresai* », ou « *ate xotei kote sai* » : « le premier qui s'enfuit avec »¹.

Cependant, au milieu du XIX^{ème} siècle, Lifou était dans une période de relative paix. Selon Marcel Kazö, secrétaire général au conseil d'aire coutumière drehu :

« Le ikötresai, j'ai oublié de vous dire, à ce moment-là, les tribus, elles sont souvent adverses, elles se retrouvaient pour se combattre. Une des particularités du mariage c'était d'aller aussi prendre une fausse nouvelle dans l'autre clan, dans l'autre famille là-bas, pour emmener ensuite une fille dans sa famille, pour amener du sang plus fort, du sang nouveau. Ça aussi c'est un petit peu le mariage. Et là souvent, c'est la décision des clans. Le bonhomme il peut avoir une fille à coté, mais le clan dit : « On va aller prendre une fille là-bas. Parce que là-bas, le clan c'est bon. Et maintenant, en prenant une fille de chez lui, il va nous protéger aussi ». Ça crée des alliances, les clans se défendent mutuellement, s'apportent mutuellement des produits. Si vous voulez, le partenaire d'échange privilégié, voilà. Cette formule-là ça peut arriver violemment, où carrément le clan du garçon allait agresser la famille pour aller prendre la femme, ou ça arrivait plus en douce, on faisait les coutumes, selon les circonstances... Ce qui fait que, quelque part, la civilisation a amené les gens à être un peu plus, à calmer les ardeurs quand il s'agit d'être violent, c'est devenu interdit d'aller agresser l'autre, l'autre clan. »²

Marcel Kazö distingue le rapt (*ikötresai*) avec négociation entre les deux familles, de celui plus violent qui avait lieu en temps de guerre. Pour Wassaumie Passa, pasteur et chef de clan, s'il y avait rapt, cela donnait lieu le plus souvent à des arrangements :

« Un guerrier de cette tribu, il va dans une autre tribu pour se sauver avec une fille de là-bas. Mais on dit « se sauver avec », c'est d'abord une preuve de courage, il faut aller arracher la fille de son milieu familial. Et à partir du moment où on a arraché la fille de son milieu familial, on arrange coutumièrement. C'est-à-dire vous partez avec une coutume, mais la fille elle est déjà là-bas chez le guerrier. On amène la coutume auprès de la famille de la femme, et à ce moment-là, la fille est déjà à la maison, et on fait comme si c'est une réservation, la coutume. Ça, c'est

¹ Lenormand 1970, p. 43.

² Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

*une dimension, c'était la bataille, une épreuve physique. (...) C'est la bataille, la force qui met en réalisation le mot ikötresai. Ça c'est avant le christianisme. »*¹

Ici, le rapt est suivi d'un accord ritualisé : un arrangement est réalisé entre les deux familles, une fois la fille enlevée.

Les missionnaires Emma Hadfield et le Père Fabre relatent deux rapt (*ikötresai*) auxquels ils ont assisté. En 1866, le Père Fabre raconte la manière dont une de ses paroissiennes, Iataman, a vécu trois enlèvements successifs :

« Dès les premiers jours du mois de février 1866, l'indigène Maiki, mère de Nangoman, propose à Acando [père de Iataman, nda] de marier Nangoman avec Iataman. Acando, peu instruit de la loi canonique qui règle les mariages mixtes de catholiques, promet son consentement ; puis sur les observations que je lui fis au sujet des lois de l'Église [interdiction de se marier entre catholiques et protestants, nda], il rétracta sa promesse, le mariage n'étant pas encore contracté. Le 21 février, Iataman est enlevée de nuit par Nangoman et quelques protestants, et ramenée de nuit par ordre de Kamitié chef d'Ounate ! Le 22, elle est enlevée encore toujours de nuit et ramenée de nouveau ; le 23 pour la troisième fois et à l'insu d'Acando elle est enlevée encore et conduite à Chépénéhé pour contracter mariage devant l'officier civil. »²

Alors que les mariages religieux et civils sont déjà instaurés à Lifou, des formes de rapt persistent : cette modalité d'enlèvements successifs semble être proche de ce que certains mythes racontent sur le rapt (*ikötresai*).

Emma Hadfield décrit comment, à la fin du XIX^{ème} siècle, un clan a « forcé la main » à un autre clan, en sa présence : une vingtaine de jeunes hommes sont venus enlever une jeune femme, à priori contre sa volonté. Son père, un ami des pasteurs, a demandé à Emma Hadfield d'intervenir pour empêcher cela. La nuit, Emma Hadfield va donc dans la case, où sont les jeunes hommes, en peinture de guerre. Les jeunes gens ne voulant pas partir, elle s'enferme avec la jeune femme dans la maison pastorale ; ce qui a découragé les jeunes hommes. Mais elle apprendra que la jeune fille a finalement "consenti" à un autre rapt et s'est mariée avec l'un des jeunes gens.³ Ces rapt décrits par les deux missionnaires semblent réalisés dans l'objectif de « forcer la main » des parents et/ou de la jeune femme, mais se concluent

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

² Lettre du P. Fabre au Révérend Père ?, le ? (entre 1864 et 1867), APM 1451, 20 637.

³ Hadfield 1920, pp. 184-185.

finalement par un arrangement entre les deux familles.

Dans les écrits des missionnaires du pays kanak, les récits de rapt, plus ou moins violents, débouchant sur des arrangements plus ou moins ritualisés, sont légion. On retrouve la modalité du rapt, plus ou moins ritualisé, dans de nombreuses zones géographiques¹. En Nouvelle-Calédonie, dans les débuts de la colonisation, lors des razzias menées par l'armée française sur la Grande Terre, razzias employant des Kanaks de groupes adverses, les soldats ramenaient avec eux des femmes, tribut des guerres². Nous voyons cependant que si le rapt guerrier est réputé pour être une façon classique de prendre une épouse dans la période précoloniale, au milieu du XIX^{ème} siècle, celui-ci n'était pas forcément pratiqué de manière très violente à Lifou, le rapt se concluant par un accord entre les parentés. C'est davantage une manière de forcer la main de parents et de filles réticentes. Ainsi, le rapt (*ikötresai*), avant la christianisation ou dans ses débuts, pouvait faire l'objet de négociations, d'arrangement entre les deux familles.

Le « rapt » (ikötresai) des amoureux

Le premier compte rendu de la Conférence ecclésiastique du Vicariat Apolistique de Nouvelle-Calédonie, rédigé en 1895, affirme que les jeunes gens des Loyauté peuvent utiliser le « rapt » (*ikötresai*) pour partir ensemble et convaincre ainsi leurs parents d'accepter leur union :

« Aux Loyalty, ce cérémonial [de mariage, nda] n'était guère plus compliqué. Il dénotait cependant un caractère de plus grande liberté [que sur la Grande Terre, nda] dans le contrat, où la femme était ordinairement consultée, et dont les goûts n'étaient pas, la plupart du temps, contrariés. À Lifou, quand un jeune homme voulait se marier, il faisait des propositions à une fille ou même à une femme déjà mariée. Si celle-ci acceptait les propositions, elle se sauvait avec son fiancé et le mariage était accompli. Aujourd'hui encore, les indigènes n'ont pas, dans leur langue, d'autres mots pour désigner le mariage que « se sauver avec ». Les parents de la fille ne tardaient pas à apprendre l'acte qui venait de s'opérer. Ils se mettaient immédiatement en campagne pour ramener la jeune fille à la case paternelle. Mais

¹ Dès les débuts de l'anthropologie, de nombreuses formes de rapt simulés sont observées. J.F. Mac Lennan propose dès 1865 une étude de ce phénomène, dans la perspective de l'ethnologie évolutionniste. Mac Lennan 1970 ; 1865.

² Naepels 2010, p. 45-49.

assez souvent elle fuyait de nouveau. De là, nouvelle recherche des parents. Et cette comédie, selon l'usage, devait se jouer plusieurs fois jusqu'à ce que la famille, fatiguée de courir après la fugitive, ne semblât pas s'en occuper. On procédait alors à une nouvelle cérémonie. Les jeunes époux, accompagnés des parents du mari faisaient une visite à la famille de la femme, et lui apportaient en présent des ignames et des richesses du pays. La parenté de l'épouse rendait l'équivalent. Le tout était suivi d'un repas abondant, puis on se dispersait. »¹

Ici, les jeunes gens utilisent la fuite comme stratégie pour convaincre leurs parents. Puis, quand les parents donnent leur accord, s'effectue un rituel d'échange de dons. Dans les « réservations » (*silixepu*) et les rapt (*ikötresai*) vus précédemment, le choix du conjoint est effectué par les clans des concernés. C'est un des leitmotifs chez les gens de Lifou concernant le « temps des ancêtres » : auparavant, c'étaient les parents qui décidaient du mariage des jeunes gens, ces derniers n'avaient pas leur mot à dire. Or, dans certains récits, des jeunes gens semblent imposer leur volonté à leurs clans respectifs, en pratiquant une autre forme de « rapt », au cours duquel ils prennent la fuite, jusqu'à ce que l'union soit de fait acceptée. Emma Hadfield relate elle aussi cette forme d'union :

« Parfois, cependant, les jeunes gens s'arrangeaient eux-mêmes entre eux, et une fiancée était prévenue du fait qu'elle était l'objet de désir d'un jeune homme par un présent qui lui était envoyé, telle une pièce d'habits indigènes, ou un collier en pierre de jade. Si elle acceptait ces présents, elle consentait tacitement à devenir sa femme ; et elle savait qu'une nuit, elle serait tirée de son sommeil en étant prévenue par quelques cailloux lancés par la petite porte de la case. Cela lui indiquait que son amoureux était dehors, venu avec ses amis pour l'enlever. Cette coutume était appelée par les Lifous « *ixotresai* », « se sauver avec ». Ce mot est encore utilisé dans le langage courant pour exprimer les « fiançailles ». »²

M. Lenormand note qu'il pouvait y avoir des arrangements entre la fille et le garçon. Quand cette dernière accepte un cadeau (le « prix du oui », *junenang*), fait par le garçon, ce dernier, avec une troupe d'amis, vient une nuit pour l'enlever. Il dit aussi qu'une femme qui n'aimait

¹ *Compte rendu de la conférence ecclésiastique du Vicariat Apolistique de Nouvelle-Calédonie* 1895, p. 83.

² « Occasionally, however, the young people managed these things themselves, and a maiden was made aware that she was the object of a young man desire by his sending her a present, such a piece of native cloth, or a string of jade beads. If she accepted these, she tacitly consented to become his wife ; and she knew that some night she would be roused from her sleep by finding herself pelted by a number of small stones which were being thrown through the small swinging door of the little hut. These indicated to her that her lover was outside and had come with his friends to carry her off. This custom was called by the Lifuans « *Ixotresai* » - « to run away with ». The word is still retained in the language to express « betrothal ». » Hadfield 1920, p. 184.

pas son promis prenait parfois la fuite, ou même que la fille aînée d'un chef pouvait refuser un mariage. Un jeune homme qui n'aimait pas sa promise avait le loisir de prendre par la suite d'autres conjointes¹.

Ellaqatr Kahlemu, fille d'une chefferie indépendante, appelle cette façon de faire le « *traqa macai* » :

E. Kahlemu : « *Je dis « traqa macai », le garçon il va chercher la fille chez elle, et l'amener là-bas, des fois des jours ils restent dans la brousse comme ça, rester une semaine, revenir à la maison du jeune garçon, dès fois il y a des jeunes qui enlèvent des filles, pour euh, si ils ne s'entendent pas avec leur famille. (...)* »

H. Nicolas : *C'est pour forcer un peu le mariage ?*

E. Kahlemu : *Oui c'est pour dire « je revendique de me marier avec la fille. »*²

Ainsi, il apparaît que des jeunes gens pouvaient se servir du rapt, s'enfuyant dans les bois ou chez le garçon, afin de convaincre des familles récalcitrantes d'accepter leur union.

Nous pouvons faire l'hypothèse qu'il y avait au milieu du XIX^{ème} siècle essentiellement trois façons de prendre une épouse : le rapt, débouchant ou non sur un accord suivi d'un rituel, la réservation dès l'enfance ou la fuite des amoureux jusqu'à l'acceptation des parents³. Ce temps est considéré alors comme le moment crucial de l'union matrimoniale, source d'alliance entre deux clans. On peut aisément s'imaginer qu'en fonction de la forme que prenait ce rituel et de l'importance qu'avait cette alliance, elle était suivie ou non d'une fête et d'échanges de dons.

3.3/ Les interdits, les préférences et les stratégies dans le choix des conjoints

Les interdits de mariage

On peut se poser la question de savoir si les interdits concernant les unions matrimoniales étaient, au XIX siècle, semblables à ceux d'aujourd'hui.

H. Nicolas : « *Avant la christianisation, pouvait-on se marier avec des tremun, des cousins-cousines ?* »

H. Kakue : *Non le garçon il n'allait pas se marier avec sa sœur ou sa cousine proche.*

¹ Lenormand 1970, p. 40.

² Entretien enregistré avec Ellaqatr Kahlemu, 55 ans, le 9-09-2006 à Jokin, Lifou.

³ Dans une population mobile, cette fuite pouvait peut-être donner lieu à des installations dans d'autres clans, voire dans d'autres îles.

Mais seulement il ne se mariait pas avec n'importe quelle famille. Le mariage des chefs avant, ils allaient aller chercher une femme, il y avait un groupe de gens, c'est eux qui choisissaient la femme. Par exemple, une femme était mariée ici, eh bien plus tard les garçons d'ici ils allaient chercher les filles de là où elle venait, et puis dans son village, ils venaient chercher une femme ici. Au lieu d'aller chercher une femme ici ou là, ils venaient chez moi, comme une femme est déjà mariée ici.

H. Nicolas : *Ils avaient le droit de se marier avec une fille des tontons utérins ?*

H. Kakue : *Oui. Mais ici ils ne se marient pas entre cousins-cousines. Ils ont le droit, mais si ce n'est pas la famille.*

H. Nicolas : *Par exemple, une fille, elle aurait pu se marier avec les fils du frère de sa mère ?*

H. Kakue : *Non, depuis avant jusqu'à maintenant. Sauf par accident tu vois, certains jeunes, ils ne savaient pas qu'ils sont frères et sœurs. La famille éloignée.*

H. Nicolas : *Cette fille, elle n'aurait pas pu se marier avec les enfants des frères de sa mère, mais avec les enfants des cousins de sa mère.*

H. Kakue : *Oui, éloignés quand même.*

H. Nicolas : *Même si ils portaient son nom ?*

H. Kakue : *Oui même si ils portaient son nom. Tant que c'est éloigné, tu vois. »¹*

Les interdits de mariage entre germains de sexe opposé semblent avoir été les mêmes qu'aujourd'hui : on ne pouvait se marier que si le lien remontait au mariage des arrière-grands-parents des concernés. Cela dit, Hnoqatr Kakue évoque le fait que les « anciens » avaient tendance à se marier dans la famille ou les lignages alliés à ceux avec lesquels ils avaient échangé des femmes. Il me précise plus tard que cet échange privilégié d'épouse se faisait surtout avec les familles avec lesquelles l'alliance avait été fructueuse, du point de vue des enfants nés du couple et du point de vue de l'intérêt politique.

Le rang des conjoints

Il insiste aussi sur le fait qu'auparavant, les hiérarchies de rang étaient très respectées, ce qui, toujours selon lui, ne serait plus le cas aujourd'hui. Il explique l'importance du mariage endogame de la manière suivante :

« Les chefs, les atresi [terriens ayant fait allégeance à une chefferie, nda], les sine

¹ Entretien enregistré avec le pasteur retraité Hnoqatr Kakue, 75 ans, le 22-11-2006 à Tingeting, Lifou.

lapa [« ministres » de la chefferie, nda], des clans comme les clans *Walewen* [considérés comme les plus grands terriens du district nord, nda], eux ils ne pouvaient pas aller se marier avec n'importe qui, il y a des endroits où ils avaient droit, ils devaient bien choisir, ils devaient se marier à côté. Pour ne pas perdre la crédibilité, pour garder leur place de grand chef, pas la place seulement, leur rang, tout ce qui représente la chefferie, pour garder la « chaleur » de la chefferie. Il y avait des endroits, la famille du grand chef, il devait prendre la femme au même endroit, tu vois. On parle avant l'arrivée de l'Évangile, mais avec l'arrivée de l'Évangile, on a laissé la coutume ! On dit qu'on ne va pas se marier là avant l'Évangile, maintenant c'est fini ! Mais les familles des chefferies, ils doivent faire des enfants comme leurs parents. Il y a leur corps, et puis physiquement... S'ils vont se marier n'importe comment, ils ne sont plus pareils, il faut qu'ils aient toujours la même force pour défendre la chefferie, la même forme, la même force, il faut qu'ils se marient avec les femmes d'un même clan, d'une même famille. Par exemple X, il s'est marié avec une femme d'un clan faible, où il n'y a pas le « mel » [la vie, le souffle vital, nda], leurs enfants, ils ne font pas le travail des chefs, on dirait qu'ils sont faibles... C'est pour ça qu'il faut garder quelques principes d'avant : avant, on se mariait avec son sang, comme ça on gardait la force des chefs. »¹

Ainsi, garder le rang, et de ce fait la « force du sang », était un critère important, comme il le reste aujourd'hui, quoiqu'il soit moins respecté selon Hnoqatr Kakue. Une manière de garder cette force était de réaliser des mariages dans des groupes proches de ceux dans lesquels on avait pris des épouses. Selon Fianë Xenihatr, chef de clan :

« Mon grand-père, lui il était Fifek [clan de terriens, nda], il s'est marié avec une fille qui vient de la chefferie. Mon arrière-grand-père, le vieux Issakaqatr, lui il s'est marié avec Wanaqatr, qui vient de la grande chefferie, et là pour suivre dans la lignée du mariage, et bien, mon père il se marie encore avec un maca jia [membres terriens du clan de la chefferie de Jokin, littéralement « les gardiens » nda]. Il a suivi finalement le cheminement du mariage de son grand-père. Parce que nous, le clan Fifek on se marie encore avec la famille Humuni, le clan maca jia, qui vient de la grande chefferie, enfin de la chefferie de Jokin. »²

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur retraité Hnoqatr Kakue, 75 ans, le 22-11-2006 à Tingeting, Lifou.

² Entretien enregistré avec Fianë Xenihatr, diacre et chef de clan, 48 ans, le 19-07-2006 à Jokin, Lifou.

Dans ce clan, la stratégie est de garder des alliances avec le même clan, de rang et de nature proches : un clan des terriens. Prendre une femme dans ces lignages-ci, de génération en génération, revient à les garder comme oncles utérins, comme *mathin*. Cet interlocuteur dit que cette façon de faire était classique « au temps des ancêtres ».

Les stratégies dites « claniques »

Comme nous l'avons vu, un futur conjoint pouvait être choisi en fonction d'intérêts claniques, tel avoir accès à des terroirs ou s'allier avec des clans puissants et/ou de haut rang. Selon Laiko Cahma :

« Je ne sais pas avant, si c'était des mariages par amour ou par obligation, il y avait certainement des raisons qui font que telle femme se marie dans tel clan, il y a des raisons foncières, ou des raisons d'organisation sociale. Je ne veux pas dire par là que la femme elle ... C'est une sorte de... Je n'aime pas le mot marchandise, il faut que la femme aille dans un autre clan pour pouvoir acheter la sympathie de ce clan, ou pour que son clan puisse avoir des relations avec un clan qui a de la terre, ou un clan qui a du poisson, des choses comme ça. Mais ça c'est dans le contexte avant le christianisme, et il y avait beaucoup d'échanges. Un mari pouvait avoir plusieurs femmes, il pouvait avoir son harem, des femmes de clans différents. Plus tu as des connaissances avec des femmes de clans différents, plus ça permet d'avoir des relations avec des clans différents. C'est pas toi personnellement, mais c'est ton clan. »¹

Dans le même ordre d'idée, Wassaumie Passa affirme :

« Le mariage c'était un enjeu politique. Il avait plus un but politique. Il faut aller acheter le pays de l'autre, acheter sa royauté. (...) Donc par rapport aux guerres qui se sont passées avant, ce serait bien d'aller chercher la fille du grand chef là-bas, pour gagner un peu du terrain par là, de l'autre côté. Quand on partait d'ici pour aller chercher une femme de l'autre côté, ben le clan là-bas après, il ne peut plus rien. Ça c'était par rapport à la relation foncière. Ça c'est la femme qui arrache la terre. Après il y a la relation humaine, c'est-à-dire les « castes » sociales. Pour avoir accès à la chefferie, il faut que je sois beau-frère avec le grand-chef. Pour être beau-frère avec le grand-chef, il faut que je me marie avec sa

¹ Entretien enregistré avec Laiko Dominique Cahma, chef de clan, 44 ans, le 19-11-2006 à Jokin, Lifou.

sœur. Quand on va chercher une femme, toutes les mamans se rassemblent. « Vous avez du entendre parler de... ». La mère d'abord elle dit, « Moi je préfère une femme de chez nous ». Les vieux alors ils disent, « Oui c'est bon, mais ça n'arrange pas ici. Il faut prendre quelqu'un de la famille-là. Comme ça on va avoir accès à leur caste, leur lignée quoi. Parce que eux ce sont des chefs, et les chefs c'est bon ça, mais nous, ou alors on peut prendre dans les chefferies de terriens là, parce que là-bas, on va avoir accès à leur terre à eux là. Et puis si jamais il n'y a plus de descendants, on peut avoir accès à la responsabilité d'être maîtres de la terre. » Le mariage, c'est plus des jeux politiques. »¹

Les stratégies citées ci-dessus concernent avant tout les lignages aînés des clans, devant garder ou accumuler du pouvoir et de l'influence. Cela se fait par l'acquisition d'alliés de haut rang ou d'alliés ayant beaucoup de terres, détenant des droits sur le territoire côtier ou sur des lieux de passage importants, des places stratégiques. Si l'enfant n'acquiert pas le rang de sa mère, son sang est considéré comme ennobli par l'origine de sa mère. De même, s'il n'acquière pas des droits explicites sur les terres ou la chefferie des frères de sa mère, il peut demander de s'installer ou de cultiver des terres de ses oncles maternels ; ses oncles maternels, s'ils sont dignitaires d'une chefferie, peuvent tenir compte de son avis dans les décisions politiques qu'ils prennent. Avoir des oncles utérins de haut rang, ayant beaucoup de terres ou occupant d'importantes fonctions dans les chefferies permet de mener une stratégie d'ascension sociale.

D'autres stratégies étaient mises en œuvre : les mariages exogènes, avec des Kanaks et de Polynésiens, étaient bien vus. Cela permettait de voyager aisément loin de Lifou dans les zones où l'on avait pris ou donné une épouse. Les Lifous gardent le souvenir de mariages avec les filles de chefs des autres îles. Dans cette même logique, dès le début des contacts avec les Européens, les mariages avec des notables étrangers était appréciés, on en a un exemple avec un chef d'une chefferie indépendante qui a contracté un mariage avec une fille de commerçant anglais.

Le caractère de la fille

Selon M. Lenormand, le choix d'une femme obéissait à l'un ou l'autre de ces deux critères : soit la fille devait appartenir à une famille « renommée et forte », soit elle devait être

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

obéissante, travailleuse et douce¹. On remarquera que ces critères sont toujours décisifs aujourd'hui.

Selon E. Hadfield, le jeune homme amenait sa fiancée chez sa mère un temps, « afin de prouver à sa future belle-mère qu'elle maîtrisait l'art de la plantation et de labourer la terre, de cuisiner, et donc de prouver qu'elle est une aide appropriée pour son fils. »²

Si la fille ne plaisait pas à la mère du garçon, elle pouvait être renvoyée chez ses parents.

Le compte rendu des Conférences ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie de 1891 relève ceci :

« Il arrivait quelques fois que le jeune homme, après avoir obtenu la promesse de mariage de la jeune fille, l'emmenait chez ses parents où il la laissait plusieurs semaines, parfois plusieurs mois, pour expérimenter si elle était obéissante, laborieuse, douée d'un bon caractère, apte à vivre en bonne intelligence avec la belle-mère. Pendant ce temps, le fiancé habitait un autre village, ou du moins, ne fréquentait pas la case paternelle. L'expérience faite, si elle était favorable à la fiancée, on procédait à la cérémonie du mariage, selon le cérémonial déjà exposé. »³

Les gens de Lifou racontent eux aussi que, dans le temps, la fille devait passer par une période d'essai chez sa belle-mère.

Selon M. Lenormand, le jeune homme allait avec un feu chez ses beaux-parents, le donnait, mangeait un repas et revenait avec la fille et un feu, chez ses parents. Après quelques jours, ils pouvaient être unis par délibération des « vieux ». Mais à condition que pendant cette période, la jeune fille ait prouvé qu'elle savait cuisiner et jardiner. Si la mère du garçon était d'accord, les deux clans devenaient « alliés » (*isilicen*) et on faisait du feu dans la case pour consommer le mariage : « *athië eë uma* » (littéralement, « la case a été chauffée »).

On imagine que si le « mariage » était le résultat d'un rapt violent ou d'un arrangement avec des familles, renvoyer la promise devait être délicat. Cela dit, cette période d'essai atteste qu'avant la christianisation, être travailleuse et obéissante semblait être un critère important dans le choix d'une épouse, comme l'était la position stratégique de son clan.

¹ Lenormand 1970, p. 40.

² « In order to prove to her futur mother-in-law that she thouroughly understands the arts of planting and tilling the ground, also cooking, and thus proving she is a suitable helpmate for her son. » Hadfield 1920, p. 187.

³ *Compte rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie* 1891, p. 83.

Les interdits (de se marier avec des cousin-e-s au premier et second degré) et les préférences de mariage (choix de l'épouse dans un clan puissant, avec une épouse docile et travailleuse) semblent avoir été proches de ceux d'aujourd'hui. Néanmoins, l'exigence du mariage entre gens de même rang paraît avoir été plus stricte auparavant qu'aujourd'hui. Et les alliances se faire davantage entre des groupes entre lesquels avaient déjà circulé des femmes.

3.4/ Polygynie, maternité, séparations et lévirat

La polygynie des chefs

Avant la christianisation, les Lifous étaient polygynes. Le privilège d'avoir plusieurs épouses n'était pas en principe réservé aux chefs, mais ils étaient de fait les seuls à avoir plusieurs épouses. Les témoignages abondent dans ce sens.

Les missionnaires témoignent de la polygynie des chefs, qu'ils condamnent, partout en pays kanak. Lifou ne fait pas exception :

« [Le grand chef de Nathalo] ne sait lui-même combien il a de femmes ; quand on le lui demande, il se met à compter : j'en ai tant qui habitent avec moi, tant qui habitent le village, j'en ai tant dans un autre village, et quand il est arrivé à la douzaine, il ne sait plus où il en est, il se contente de vous dire : j'en ai encore d'autres. »¹

Le Père Lambert écrit même que la polygynie était pratiquée plus largement aux Îles Loyauté que dans le reste du pays kanak².

Selon Emma Hadfield, si les chefs avaient plusieurs épouses, il y avait parmi elles une épouse principale, qui habitait avec son maître. Les autres épouses cohabitaient, non sans querelles, sous la gouverne de cette épouse³.

Ellaqatr Kahlemu et Michel Luepak livrent ce que la mémoire orale a laissé de souvenir quant à la polygynie de leurs ancêtres :

« *Ma tante, la sœur à mon père, elle m'a toujours dit que c'était l'aîné, le diable à nous, Wasipënemë, il a ses douze femmes. Tu vois le clan Wenisö là, il y a ses douze cailloux, bien alignés. Et maintenant, quand l'Évangile est arrivée, elles sont*

¹ Lettre du RP Gaide au R.P. Supérieur Général, le 20 janvier 1861, APM 1449, 20 609.

² *Compte-rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie* 1891 : p. 83.

³ Hadfield 1920, p.186.

devenues cailloux maintenant. Mais avant ma tante il y a avait, les joxu [les chefs, nda] avant, les tepolo [les « diables », soit les ancêtres mythiques, nda], comme on dit, ils ont beaucoup de femmes. Je ne sais pas si ils sont mariés ou pas, si ils restent [habitent, nda] avec elles. »¹

« Avant dans la société kanake traditionnelle, il y avait un peu la polygamie. Les chefferies étaient à la tête de la polygamie. Je ne parle pas des autres chefferies, je parle de ma chefferie. Mon arrière-grand-père était polygame, il avait douze femmes en tout². Où est le mariage là-dedans ? Le mariage c'est un terme nouveau, apporté par l'Église. Avant le chef avait beaucoup de femmes, parce que ces femmes là permettent d'avoir des relations de la chefferie avec les autres clans. Il n'y avait pas de mariage. On peut parler de mariage chez les Occidentaux, c'est l'union de deux êtres pour la vie. Et on bénit. (...) Mais pour ma chefferie ? Le chef lui, il avait des épouses, sans passer par le mariage, mais ce sont des épouses qui ont été choisies dans les chefferies, dans les clans, mais toujours un petit peu imposées, par rapport aux relations coutumières qu'il faut garder. Ce sont des relations coutumières très fortes, et pour assurer la survie de la structure d'une chefferie, on aura toujours besoin des structures annexes, et on marie ces structures-là pas le biais d'une femme. Et donc il y a une sorte d'alliance, c'est devenu des alliés à la chefferie, c'est devenu une chefferie alliée à la chefferie. Voilà. Et le vieux ici il en avait douze, choisies un peu partout. »³

Les chefs de clan pouvaient avoir de nombreuses épouses, notamment dans l'objectif de nouer de nombreuses alliances avec d'autres clans. Le pasteur Var analyse la nécessité qu'avaient les chefs d'avoir plusieurs épouses :

« L'Évangile, elle est arrivée, le grand chef de Luecilla, il avait combien ? Vingt cinq femmes ? Ça, ça veut dire, c'est pas un mariage avec une femme, c'est la polygamie. On raconte beaucoup l'histoire du grand chef de Luecilla parce qu'il est le dernier à avoir accepté l'Évangile, parce que pour lui c'est important d'avoir des femmes, la raison qu'il avance c'est que c'est important d'avoir des femmes parce que les femmes ça donne des guerriers, il faut défendre le territoire contre les

¹ Entretien enregistré avec Ellaqatr Kahlemu, 55 ans, le 9-09-2006 à Jokin, Lifou.

² Je ne sais pas si cet informateur dit son « arrière-grand-père » dans le sens de « un de ses ancêtres » (ce qui se fait beaucoup), ou s'il parle vraiment de son arrière-grand-père (en G+3). Ma première hypothèse est plus probable, étant donné la date d'arrivée de l'Évangile, en 1842.

³ Entretien enregistré avec Hnoiija Michel Luepak, chef de clan et instituteur, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

envahisseurs. Pour lui, se séparer de ses femmes, c'est sa mort quoi. Et il a mis du temps. L'Évangile est arrivée, et il est resté encore longtemps avec ses femmes, peut-être vingt ans encore. »¹

Avoir de nombreuses femmes ne revenait pas seulement à avoir de nombreuses alliances, mais aussi de nombreux membres du clan, dont de nombreux garçons, c'est-à-dire de nombreux guerriers.

S'il n'y avait pas de « mariage » au sens religieux ou civil du terme, M. Kazō affirme que ces épouses n'en étaient pas moins des épouses officielles, pas des servantes ou des concubines :

« Ceux qui avaient plusieurs femmes, c'étaient des femmes officielles, mais c'était pas à l'état civil, c'était pas religieux. Mais il y avait plusieurs femmes. (...) On pouvait avoir plusieurs femmes, mais comme les gens ils étaient mi-nomades, mi-sédentaires, ils avaient des terres par ci, des terres par là, et des fois ils se déplaçaient. Et il y avait aussi le fait des guerres intertribales, donc il valait mieux n'avoir qu'une seule femme à protéger quoi. Il n'y avait que ceux qui étaient bien protégés qui pouvaient jouir de plusieurs femmes. Mais les guerriers ils ne pouvaient pas avoir plusieurs femmes. Toujours en train de se bagarrer. »²

Il explique que les chefs pouvaient être polygynes car ils avaient des guerriers à leur service. Ce qui n'était pas le cas des gens du commun, qui ne pouvaient donc pas se permettre d'avoir plusieurs épouses.

Selon Mosseqatr Kahlemu,

« Le chef pouvait avoir plein de femmes là-bas à la chefferie, chacune avait son rôle, là-bas à la chefferie, celle qui nettoie la case, euh... Et quand l'Évangile est arrivé, et bien il a donné à tous ses petits frères (il rit.) ! (...) Non, il n'y avait pas de mariage, avant, c'était surtout pour la grande chefferie, tu vois, chaque famille donne, quoi. »³

Cet interlocuteur évoque un stéréotype à priori courant à Lifou sur la polygynie : chaque épouse aurait eu une fonction. M. Lenormand affirme plutôt que les épouses des chefs et notables effectuaient indifféremment le travail domestique abondant dû au rang de leur époux. Mosseqatr Kahlemu dit aussi que les clans alliés donnaient des épouses à leur chef et que ce

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

² Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazō, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

³ Entretien enregistré avec Mosseqatr Kahlemu, 72 ans, traduit par deux petits-fils, le 18-07-2006 à Jokin, Lifou.

dernier les avait données à ses « frères » à l'arrivée de l'Évangile.

Enfin, M. Lenormand confirme que ce sont surtout les hommes de haut rang qui ont plusieurs épouses. Plus un homme avait d'épouses, plus c'était le signe qu'il était de haut rang, puissant et influent.

La maternité

Emma Hadfield affirme qu'il est du devoir des femmes de se marier et de procréer :
« C'est le devoir de chaque fille de se marier – un devoir rempli comme une évidence, tant le mariage et le fait de faire des enfants est considéré comme l'objectif principal de leur existence. »¹

Emma Hadfield prétend décrire la vie des Lifous avant l'évangélisation, mais cela n'est pas toujours très clair. Sur les questions de maternité, il est possible qu'elle décrive davantage ce qu'elle a observé au début du XX^{ème} siècle. Voyons tout de même ce qu'elle en dit ; cela est proche de ce que C. Salomon décrit pour les sociétés kanakes du Centre Nord de la Grande Terre, avant la christianisation². Si l'épouse avait de nombreuses grossesses, elle était félicitée. Sinon,

« Toute la faute était reportée sur la jeune femme. Elle était grondée, insultée et frappée au visage, car, disaient-ils, elle manquait de courage et n'avait pas fait suffisamment d'efforts. »³

Une femme sans enfant devait supporter la colère et la violence de son mari, mais aussi la honte d'être une épouse sans enfant. Parmi ces enfants, il fallait des garçons :

« Parfois, la nouvelle était accueillie dans un silence glacial, si le cri annonçait qu'une fille était née : mais si la naissance d'un garçon était proclamée, un cri, différent, était reçu avec la plus grande joie et satisfaction, un autre potentiel guerrier venait augmenter leur armée. »⁴

Dès qu'une femme avait des enfants, son mari ne l'appelait plus « ma femme », mais « celle qui s'occupe de mes enfants » : « *ifëping* ». Emma Hadfield dit qu'une femme faisait

¹ « It is the recognised duty of all girls to marry – a duty fulfill as matter of course, evidently regarding marriage and child-bearing as the one object of their existence. » Hadfield 1920, p. 176.

² Salomon 2003b, pp. 61-83.

³ « Then had the young wife to bear all the blame. She was scolded, insulted, and struck in the face, because, said they, she was lacking in courage and failed to put forth sufficient effort. » Hadfield 1920, p. 176.

⁴ « Sometimes the news was received in sullen, frigid silence, for the nature of the cry had told them that a girl child was born to them : but a different cry was received with the utmost satisfaction and joy, for it proclaimed the birth of a man child, and another possible warrior to augment their fighting staff. » *Ibid.*, p. 177.

couramment dix à douze enfants, mais que beaucoup mouraient, à cause des mauvaises conditions d'hygiène. Les femmes enceintes étaient suivies par des accoucheuses, qui leur donnaient nombre de médecines traditionnelles. Elle note, comme la plupart des missionnaires en Nouvelle-Calédonie, que les femmes connaissaient des techniques favorisant la fertilité et d'autres la régulant. C. Salomon écrit pour la Grande Terre :

« Puisqu'il y a obligation de maternité, obligation qui participe du contrôle social sur les femmes, toutes sortes de traitements existent pour favoriser la fertilité, pour mener à bien la grossesse, pour accoucher facilement mais aussi pour soigner la stérilité (dont la responsabilité est attribuée à la femme) et les fausses couches. »¹

Comme sur la Grande Terre, il y avait une abstinence sexuelle suite à l'accouchement, pour préserver l'allaitement. Les femmes lifoues utilisaient aussi des techniques abortives². Elles s'en servaient notamment pour avorter lors de grossesses « illégitimes » :

« Il n'y avait que peu d'enfants illégitimes, et ces derniers, comme les muets, étaient perçus comme possédant plus de pouvoirs maléfiques que le commun des mortels. Pour éviter d'être la mère d'un tel membre méprisé par la communauté, l'avortement était parfois pratiqué par les femmes. Dans cet objectif, elles buvaient certaines médecines, portaient des charges inhabituellement lourdes sur de grandes distances, ou sautaient dans la mer depuis de hauts rochers, tombant de face. »³

Si la pression sociale à la maternité était forte dans les débuts de la christianisation, il est possible que les femmes, grâce aux accoucheuses, connaissant nombre de médecines dont certaines abortives, gardaient un certain contrôle de leur fécondité. C. Salomon affirme d'ailleurs que « les sociétés kanakes ont longtemps prôné un natalisme tout à fait modéré »⁴, les femmes espaçant les naissances et l'idéal dans les années 1920 sur la Grande Terre étant de cinq à six enfants par femme. À Lifou, les missionnaires n'ont pas noté la pratique de

¹ Salomon 2003b, p. 65.

² *Compte rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie* 1891, p. 28 : « L'avortement et l'infanticide n'étaient pas inconnus ; mais c'étaient des crimes isolés, imputables à tel ou tel individu, non à la masse de la population. » Je n'ai pas relevé d'écrits parlant des techniques contraceptives « traditionnelles », mais il y a de fortes chances qu'elles existaient, étant donné que les femmes de Lifou s'en servent toujours.

³ « There were few illegitimate children, and they, like mutes, were looked upon as possessing more evil propensities than usually fell to the ordinary mortal. To avoid becoming the mother of such despised members of the community, abortion was sometimes practised by the women. With this object in view, they drank certain medicines, carried unusually heavy loads for several miles, or sprang from high rocks into the sea, falling face downwards. » Hadfield 1920, p. 180.

⁴ Salomon 2003b, p. 66.

l'infanticide, mais il se pratiquait en Nouvelle-Calédonie, notamment l'infanticide des filles¹.

Violences conjugales et adultère

Partout en pays kanak, les missionnaires relatent des faits de violence conjugale. Selon M. Lenormand, les maris pouvaient, comme c'est encore le cas, battre leur épouse, même s'il n'y avait pas de mésentente. Mais si ces derniers étaient trop violents, l'épouse pouvait retourner chez les siens.

L'adultère était puni : les épouses coupables pouvaient être frappées ou torturées publiquement, voire tuées. Un mari infidèle devait réparation à son épouse, celle-ci pouvant le quitter, voire se suicider pour venir le hanter par la suite². Les missionnaires apprécient, dans la culture lifou de l'époque, la condamnation de l'adultère :

« Les indigènes de Lifou avaient gardé presque tous les principes de la loi naturelle, et étaient prêts à recevoir la foi. (...) Tuer sans motif, ou frapper même en cachette ; tout rapport illicite avec la femme du prochain ; voler ; mentir à un supérieur, le calomnier surtout, étaient des actions reconnues mauvaises et indignes d'un homme qui se respecte. »³

Tous mes interlocuteurs pensent que l'adultère, commis avec des femmes mariées ou par des femmes mariées, était puni, bien avant la christianisation.

Séparations

Les Lifous ont globalement tendance à dire que le divorce, les séparations n'étaient pas possibles du temps des ancêtres. Cependant, certains doutent de cette affirmation :

M. Kazö : « *Avant il y avait, je rigolais, on disait, « il n'y avait jamais eu des divorces dans la coutume ». Mais parce que ce n'était pas comme des divorces.*

H. Nicolas : *Ça se passait comment ?*

M. Kazö : *Avant c'était simple, ça se faisait naturellement. Il y avait des raisons. L'adultère, une femme adultère, on va la laisser, on reprenait les coutumes. On disait : « On préfère qu'elle aille vivre sa route, là-bas dans sa famille ». Le fait de ne pas avoir des enfants, c'était... mal vu, parce que ça ne répondait pas à un*

¹ Salomon 2003b, p. 68-69. Elle cite plusieurs auteurs témoignant de cette pratique.

² Lenormand 1970, p. 53.

³ *Compte rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie* 1891, p. 74.

des objectifs du mariage. Mais là il y avait d'autres coutumes qui étaient faites, on va la laisser quoi. Ou alors elle était là, mais c'était la polygamie. »¹

Les récits des missionnaires à Lifou corroborent ces raisons de répudiation. Les Pères Maristes affirment que la première cause de séparation était la stérilité de la femme.

« Une seconde cause de divorce était l'adultère, surtout commis par la femme. L'infidélité du mari entraînait cependant parfois la séparation. (...) En dehors de la stérilité et de l'adultère, le divorce pouvait encore être déterminé par des causes moins graves, telles que l'impuissance d'allaiter, la mort des enfants, le mauvais caractère de la femme ou sa paresse au travail des champs. »²

Les séparations étaient-elles toutes des répudiations de la part du mari ? Le pasteur Var pense que non :

Pasteur Var : *« J'ai entendu une fois un vieux raconter, ils appellent ça des séparations momentanées. Isalapa. Isalapa, ça ne veut pas forcément dire divorcés. On peut aussi se séparer, provisoirement, voilà c'est ça que ça veut dire. La femme elle voit que le mari, il n'est pas sérieux, elle peut décider de partir, de rester chez son père pendant un an, et au bout d'un an, elle peut revenir. Mais elle peut partir un an pour faire savoir à son mari qu'il déconne quoi ! (rires) Mais ils peuvent aussi se séparer comme ça. (...) D'après les mythes, j'ai entendu aussi qu'on peut quitter le gars avec qui on habite. L'histoire d'une dame du village X, elle est déjà à l'époque des missionnaires, juste à l'arrivée des missionnaires anglais. Pour montrer que ça existe. Il y avait donc une femme de X, une fille de chef, qui est mariée avec un vieux de Z. Donc elle est partie de X et elle a vécu avec son mari à Z. Mais à un moment elle n'accepte plus son mari, parce qu'il n'est pas sérieux ou je sais pas quoi, elle s'est sauvée de Z, et puis arrivée ici ; elle a vu qu'ici, il y avait un gars du bateau, un anglais, et elle a laissé son mari à Z, ils se sont mariés avec l'anglais et ils ont eu tous les fils qu'on a ici maintenant, c'est leurs enfants. C'est pour montrer qu'on pouvait larguer son mec, quoi (rires).*

H. Nicolas : *Vous pensez que dans ce cas là, elle laisse l'enfant avec son mari ?*

Pasteur Var : *Il y en a qui laissent l'enfant avec le mari, mais il y en a qui partent avec. J'entends des histoires ici à Lifou, vous allez voir, des gens de telles tribus,*

¹ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

² *Compte rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie 1891*, p. 88.

la famille un tel, on leur fait savoir, vous n'êtes pas de là. Ils sont à W, mais ils sont de X. Quand on demande pourquoi ils sont de X, leur maman, quand elle s'est remariée, avec le vieux avant, elle a ramené son fils avec elle. Le mec il a donné une grande famille à W, mais ce sont des gens de X. Et ils le savent. Ça dépend de la situation, elles laissent l'enfant ou alors elles partent avec. Voilà. Mais souvent c'est plus compliqué. Mais quand c'est un enfant de quelqu'un d'autre, porter le nom de là qui n'est pas de là-bas, c'est pas facile. Ou alors le nouveau mari adopte l'enfant. Pour changer le nom. Souvent ils font ça. Comme ici on adopte facilement. Ils adoptent et ils changent de nom. »¹

Le pasteur Var affirme non seulement que des femmes pouvaient partir, voire se marier avec un autre homme en cas de mécontentement, mais aussi parfois emmener les enfants avec elles.

Les missionnaires regrettent la fréquence des séparations à Lifou :

« Les mariages sont et seront encore longtemps notre fléau, notre plaie, la source de nos difficultés ici. Outre les mariages entre catholiques et protestants, l'unité et l'indissolubilité des mariages sont des jougs bien pesants pour les naturels habitués à la polygamie, habitués à renvoyer ou mieux à changer leurs femmes comme un Européen change d'habits. »²

« Mais un jour ils se disputent, quelques fois pour un rien, et le mari dit à sa femme : tu n'es plus ma femme ! Celle-ci répond : tant mieux, ils se séparent, sans enlever la médaille, et quelques jours après ils se remarient chacun de leur côté ! »³

Ici, nous voyons que la répudiation semble la forme la plus classique de séparation, même si les femmes semblent tout de même pouvoir elles aussi partir. Rappelons que le Père Lambert écrit qu'en 1856, à l'île de Belep, sur 150 hommes en couple, 75 avaient déjà eu une ou plusieurs épouses⁴. Les séparations donnent lieu, dit-il, à un retour de la monnaie traditionnelle.

M. Kazō émet l'hypothèse que la famille de la femme pouvait « rendre des coutumes », la séparation étant alors tout à fait réalisée. Le droit de se séparer n'était cependant peut-être pas le même en fonction du type de mariage contracté par les familles et du rang des concernés.

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

² Lettre du RP Gaide au R.P. Supérieur Général, mars 1864, APM 1449, 20 609.

³ Lettre du RP Gaide au R.P. Supérieur Général, mars 1864, APM 1449, 20 609.

⁴ Lambert 1900, p. 93-94.

Le lévirat

Le Père Fabre affirme qu'à Lifou, le lévirat était pratiqué, comme ailleurs en pays kanak :

« Ici je ne connais que la coutume qui obligeait le frère d'épouser la veuve de son frère mort, soit que le défunt eut laissé d'enfants, soit qu'il n'en eut pas laissé. »¹

Selon Emma Hadfield, les veuves et veufs pouvaient se remarier et les terres d'un chef mort étaient partagées entre les fils de ce dernier. Il est possible ici aussi que le lévirat ou le remariage étaient, selon les situations, pratiqués.

Selon ces informations, la vie conjugale des Lifous avant la christianisation était caractérisée par la polygynie des chefs, polygynie permettant d'avoir de nombreux alliés et de nombreux guerriers. Le devoir de maternité était central dans la vie des femmes. Elles semblaient par ailleurs avoir un certain usage de pratiques limitatives des naissances. Les séparations étaient possibles. La répudiation semble le cas le plus fréquent, en cas de stérilité, d'adultère ou d'un mauvais comportement de la part de l'épouse. Mais des femmes pouvaient aussi repartir chez elles un temps pour manifester leur mécontentement, ou quitter leur époux. Les violences masculines sont déjà couramment évoquées comme étant fréquentes dans les relations entre époux. Le lévirat, soit le don de l'épouse aux frères d'un défunt, était pratiqué.

¹ Lettre du P. Fabre au P. Yardin, mars 1860, APM 1451, 20 637. p. 6.

Conclusion

Les témoignages des Lifous et les écrits des missionnaires se recoupent sur un certain nombre de points. Il faut cependant faire preuve de la plus grande prudence, car les récits missionnaires, avec leurs clichés, tels ceux sur les femmes « traitées comme des bêtes de somme » et les « sauvages polygames et cannibales », ont fortement influencé la mémoire orale.

Nous pouvons cependant faire l'hypothèse qu'avant la christianisation, les membres d'un clan habitent ensemble, près d'un point d'eau. Leurs lignages ont une certaine mobilité, pouvant être accueillis dans ces regroupements. Trois chefferies principales dominent l'île en 1840 : fortement hiérarchisées, héréditaires, elles portent la marque des migrations polynésiennes. La division entre chefs des hommes et « terriens » est établie, dans cette île relativement pacifiée. L'habitat, comme l'éducation, sont plus strictement qu'aujourd'hui divisés en fonction du sexe. Les jeunes hommes reçoivent une véritable initiation masculine, dans une grande case des hommes. La population lifoue n'est pas considérée comme jouissant d'une très grande liberté sexuelle, l'adultère étant sévèrement réprimé et la prostitution apparemment inexistante. La sexualité préconjugale paraît pourtant avoir été la règle. Le principe de la division sexuée du travail semble proche de celui observé actuellement.

Les mariages apparaissent comme étant très différents des mariages contemporains. Les unions matrimoniales ne donnent pas toutes lieu à des rituels de mariage. Quand rituels il y a, ils semblent bien moins longs et complexes que ceux d'aujourd'hui. Aucun missionnaire ne parle du mariage lifou comme d'un événement particulier, central dans la vie de la population. La plupart des Lifous pensent que celui-ci consistait en une rencontre entre les deux parentés, occasion d'un échange de « bougnats », plats traditionnels kanaks. Des ignames et des têtes de tortues pouvaient être donnés et des victuailles échangées entre les deux familles. Des missionnaires et des Lifous évoquent un don fait aux parents de la mariée. Des bracelets de coquillages (*wasi* ou *wasisi*) étaient probablement donnés parfois aux parents de la fille et un collier en jadéite offert à la jeune fille. Un bracelet en poil de roussette marquait le fait qu'elle était « réservée ».

On est donc très loin de l'ampleur des dons matrimoniaux tels qu'ils existent aujourd'hui. Il semble que le moment crucial des « mariages » était davantage la

« réservation » ou le rapt de la fille. Un accord entre les parents (*silixepu*) pouvait être conclu, alors que les enfants étaient encore jeunes. Le rapt (*ikötresai*) pouvait être guerrier, un enlèvement de filles et d'épouses, et s'ensuivre ou non d'un arrangement ritualisé entre les familles. Enfin, des amoureux pouvaient par ailleurs s'enfuir, jusqu'à ce que leurs parents acceptent leur union.

Si les interdits matrimoniaux de mariage entre cousins semblent au XIX^{ème} siècle les mêmes qu'aujourd'hui, prendre une épouse dans un groupe avec lequel on a déjà contracté une alliance et dans un groupe de même rang était de première importance. Le caractère de la fille faisait à priori partie des critères de choix, cette dernière devant être travailleuse et docile. Selon les Lifous, le mariage relevait surtout d'enjeux claniques, permettant de s'allier avec des clans puissants, de haut rang ou possédant des terres convoitées. Cela dit, la mémoire orale concerne surtout les alliances des chefferies, où les mariages sont aujourd'hui encore le lieu d'importantes stratégies claniques. Les Lifous évoquent le droit des parents de choisir le conjoint des enfants ; la pratique de la fuite des amoureux est moins connue.

Nous pouvons constater que certains rituels de mariage à Lifou avant la christianisation ressemblent aux mariages sur la Grande Terre dans la période précoloniale : ils s'effectuent entre des groupes qui s'échangent déjà des épouses (bien que l'interdit de se marier avec sa cousine croisée ait semblé exister) ; des vivres et repas de même quantité y sont donnés de part et d'autres, quelques biens revenant au final aux parents de la mariée¹.

Comme sur la Grande Terre, dans ce contexte de vie par clans, hostiles, avec des chefferies devant maintenir leur zone d'influence, la polygynie des chefs sert non seulement à tisser de nombreuses alliances, mais aussi à avoir de nombreux guerriers. Cependant, les séparations sont, sûrement sous certaines conditions, possibles. Les répudiations de l'épouse pour stérilité ou adultère sont connues. Le devoir des femmes de procréer est central, bien qu'elles pratiquent la limitation des naissances et l'avortement. L'adultère provoque de graves violences masculines, quoique ces dernières sont évoquées comme fréquentes dans un couple. Mais les séparations, temporaires ou définitives, pour mécontentement de l'épouse, paraissent avoir, elles aussi, existé. Mais je ne sais pas dans quelle proportion – et dans quelles conditions – les séparations, du fait du mari, de l'épouse ou des deux époux, avaient lieu.

En conclusion, il est possible d'avancer un certain nombre de choses sur le genre et le mariage avant la christianisation et la colonisation que l'on peut résumer ainsi : d'une part, il

¹ Salomon 2003b.

y avait parfois des rituels de mariage, mais bien plus simples et dont les formes étaient plus diversifiées. Ils n'étaient pas l'occasion d'échanges somptueux de biens comme c'est le cas aujourd'hui. Si les femmes lifoues pouvaient être mariées à un époux polygyne, si elles semblaient déjà accablées de travail et fortement contraintes au devoir de maternité, elles pouvaient cependant quitter leur conjoint, temporairement au moins, et avaient un certain contrôle de leur fécondité.

Il n'y a cependant que très peu ou pas d'information sur les questions suivantes : le concubinage existait-il ? La fuite des amoureux le laisse sous-entendre. Les femmes effectuaient-elles des échanges, avaient-elles accès à des terres ? Aucun témoignage ne va dans ce sens. La possibilité de séparations semble avoir été un moyen de tempérer la violence des époux ; mais était-il le seul ? Les oncles maternels et les sœurs participaient-ils aux échanges de mariage ? Nous n'en savons rien ; en tout cas, aucun missionnaire ne l'a remarqué. Ces informations sporadiques laissent penser que les rapports sociaux de sexe étaient marqués par une plus forte séparation des sexes qu'aujourd'hui, séparation typiquement mélanésienne, et que l'intensité du pouvoir des époux sur les épouses, bien que présent, était moindre, les femmes contrôlant davantage leur fécondité et pouvant quitter leur époux, dans certains cas de maltraitances.

CHAPITRE XVIII
LES MISSIONNAIRES,
FONDATEURS DU MARIAGE LIFOU ?

« *Faipoipo,*
Faipoipo i Cahaze
Faipoipo i Keriso »
« Mariage,
Mariage du Dieu unique,
Mariage du Christ ! »
Chanson du groupe Djunia,
originaire de Lifou¹

Introduction

Nous avons vu qu'avant la christianisation, les rituels de mariages, quand il y en avait, étaient sobres, multiformes, et les unions parfois instables, dissolubles, parfois polygynes... Les mariages préchrétiens apparaissent donc très dissemblables de ceux observés à la période contemporaine. Comment l'institution matrimoniale lifoue a-t-elle pu autant se transformer entre le milieu du XIX^{ème} et aujourd'hui ? À cette question, la plupart des gens de Lifou répondent spontanément : c'est l'évangélisation qui a profondément marqué le mariage lifou.

Afin de contextualiser l'analyse de l'impact missionnaire sur le mariage, je vais, dans ce chapitre, commencer par montrer la manière, particulièrement efficace, dont s'est déroulée la conversion de la population lifoue au christianisme et comment l'action missionnaire a transformé l'organisation globale de cette société².

¹ Djunia est un groupe de kaneka, chanson populaire kanake mêlant les mélodies du reggae et des rythmes traditionnels kanaks et océaniens. Ce groupe est originaire de Hmelek, « tribu » du sud de Lifou. Cette chanson, à propos des mariages à Lifou, était écoutée en boucle lors des cérémonies de mariage en 2006. Notons que le terme *faipoipo* (mariage) est un mot d'origine polynésienne.

² Les ouvrages collectifs *Family and Gender in the Pacific. Domestic Contradictions and the Colonial Impact*, dirigé par M. Jolly et M. Macintyre, et *Missionnaires chrétiens, XIXe-XXe siècle, Asie et Pacifique*, dirigé par F. Douaire-Marsaudon, A. Guillemin et C. Zheng, offrent de nombreuses analyses de la diversité des formes que prend l'influence missionnaire, transformant profondément les sociétés évangélisées. Jolly et Macintyre 1989 ; Douaire-Marsaudon, Guillemin et Zheng 2008. Voir aussi Douaire-Marsaudon Françoise, Weichart Gabrielle

Puis, j'analyserai les textes des missionnaires du XIX^{ème} siècle traitant de la réforme du mariage en pays kanak et dégagerai les principes du mariage chrétien et de la vie conjugale qu'ils tendent à imposer.

Enfin, je m'attacherai à croiser ce que la mémoire orale des Lifous¹ et les témoignages des missionnaires disent sur la manière dont cette réforme s'est déroulée et sur les moyens des missionnaires pour faire appliquer la réforme des « mœurs »². Je montrerai alors que la réforme politique et économique de la société lifoue a engendré une refonte profonde du mariage, certains aspects de cette évolution n'étant pas souhaités par les missionnaires qui l'ont initiée.

Il s'agira donc ici de comprendre comment le mariage lifou est passé de rites simples, centrés sur le choix et l'acquisition d'une ou plusieurs épouses, faisant de la conjugalité un lien potentiellement dissoluble, à une union monogame et indissoluble, fondée sur un vaste ensemble de rites et une batterie d'échanges cérémoniels mettant en jeu des quantités considérables de biens, d'argent et de personnes.

(dir.), 2010. *Les Dynamiques religieuses dans le Pacifique. Formes et figures contemporaines de la spiritualité océanienne*.

¹ Pour cette partie, la majorité des interlocuteurs sont des hommes de haut rang : les femmes, comme les hommes de bas rang, me disaient soit n'avoir pas de connaissance sur l'histoire de l'île, soit répétaient les propos stéréotypés énoncés par le clergé. Ce constat montre bien la division « traditionnelle » de l'accès aux connaissances : seuls les hommes de haut rang sont censés connaître l'histoire de leur pays et en faire usage lors des réunions des chefferies.

² Pour les missionnaires, les « mœurs » concernent la sexualité, le mariage, la vie familiale, la gestion de la fécondité, la division sexuée du travail et, dans un sens plus étendu, le « tempérament des indigènes ».

1/ LIFOU, UN SUCCÈS MISSIONNAIRE (1842-1900)

C'est au cours du XIX^{ème} siècle que l'Océanie est évangélisée. En effet, lors de la phase impérialiste de l'expansion européenne, les missionnaires, en premier lieu anglais et français, forment des congrégations destinées à évangéliser le « monde païen » (non chrétien). Cet engouement missionnaire est issu des mouvements de réveil religieux touchant notamment les Églises méthodistes anglo-saxonnes à la fin du XVIII^{ème} siècle, et l'Église catholique française, au début du XIX^{ème} siècle. Le développement des missions accompagne l'expansion du commerce européen et la colonisation à travers le monde ; ces deux éléments permettant peu ou prou l'installation de missionnaires dans des contrées lointaines¹.

1.1/ Convertir et « civiliser », deux objectifs missionnaires

Des missionnaires, des colonisateurs et des chefs

Comme nous l'avons vu dans le chapitre IV partie I, les premiers missionnaires protestants, des évangélistes polynésiens, Fao et Zaccharia, de la London Missionary Society (L.M.S.), arrivent à Lifou en 1842 et sont accueillis par la chefferie de Bula, au sud de l'île. L'évangéliste rarotongien Fao est considéré aujourd'hui comme celui qui a apporté la foi à Lifou et qui a su réformer les structures traditionnelles de l'intérieur, apportant la « lumière du Christ » aux anciennes pratiques.

Inquiets du nouveau pouvoir acquis par Bula, les chefs du nord et du centre de l'île, Sihaze et Zeula, accueillent des missionnaires catholiques : des envoyés, français, de la Société de Marie, s'installent sur l'île en 1858. En vingt ans, les Lifous sont convertis à l'une ou l'autre des confessions chrétiennes en concurrence. Les missionnaires anglais de la L.M.S. s'installent en 1859 et établissent une police chrétienne et un tribunal (doté d'un code de loi), gouvernés par eux-mêmes et le chef Bula². Ce dernier étend alors considérablement son pouvoir³.

¹ Dartigues, Guillemin, Merle 2008, p. 10.

² Pour les études sur l'évangélisation de Lifou : Howe 1978 ; 1977, Izoulet 1993, 1996, pp. 30-60, Var 1996, Nykeine 1998, Thupako 2004, Fizin 2008b, 2011.

³ J.F. Zorn utilise le concept de « malentendu productif », inventé par M. Sahlins et repris par J.F. Baré, pour décrire ce phénomène à Tahiti : les chefs et les missionnaires n'avaient pas les mêmes objectifs lors de l'évangélisation, mais leurs intérêts se sont rencontrés (Zorn 2008, p. 69). Cette notion de malentendu productif peut tout à fait être utilisée pour la christianisation de Lifou : les chefs ont vu dans les missionnaires d'une part

La conversion massive et rapide des Lifous tient à l'association entre les missionnaires et des chefs déjà très influents, mais aussi à l'enthousiasme qu'ont montré les Lifous face aux connaissances issues du monde européen, que les missionnaires apportent avec eux, en particulier l'écriture et les nouvelles techniques de construction (les puits, les navires, etc.)¹.

En 1864, l'armée française intervient sur l'île de Lifou, afin de protéger les missionnaires catholiques, menacés par la chefferie protestante du sud, et de contrer l'influence des pasteurs, soupçonnés d'œuvrer pour l'Angleterre². Le gouverneur Guillain abolit le code de loi, les tribunaux, la police religieuse, interdit aux chefs de clan de devenir catéchistes, expulse les catéchistes polynésiens et ferme les écoles catholiques et protestantes. Il fait construire des bâtiments militaires sur Lifou et instaure un système de corvées, destiné au contingent de l'armée installé sur l'île. Pourtant, dès 1866, les écoles religieuses et la liberté de culte sont rétablies et, au départ de Guillain, en 1870, les troupes quittent peu à peu l'île. Seul un « résident » reste. Le gouvernement colonial français a définitivement imposé sa souveraineté à Lifou, rappelant aux missionnaires la séparation des pouvoirs en vigueur : aux colonisateurs le pouvoir politique et économique, aux missionnaires le salut des âmes et la réforme des « mœurs ». À partir de 1891, les missionnaires protestants anglais sont peu à peu remplacés par les missionnaires de la Société des Missions Évangéliques de Paris (S.M.E.P.), ce qui apaise complètement les tensions entre les protestants et le gouvernement colonial.

À la fin du XIX^{ème} siècle, Lifou est majoritairement protestante : les trois-quarts de sa population se réclament de l'Église réformée³.

« Civiliser »

Si les missionnaires catholiques et protestants se distinguent par de nombreux aspects (la conception du salut, le rapport à Dieu, l'organisation liturgique etc.), ces deux forces

des intermédiaires essentiels entre eux et les Européens qui débarquent sur leur côte, notamment pour négocier avec ces nouveaux arrivants, et d'autre part dans leur religion un nouveau moyen d'asseoir et d'étendre leur pouvoir. Les missionnaires ont quant à eux vu dans les chefs lifous des personnes pouvant les accueillir et les protéger, et susceptibles de les aider à diffuser l'Évangile.

¹ F. Douaire-Marsaudon montre l'importance du rôle qu'a joué l'écriture dans la conversion des Tongiens. Douaire-Marsaudon 2008, p. 168-179. Instruire, bâtir et soigner ont été, un peu partout dans le monde, les trois ressorts de leur action. Douaire-Marsaudon, Guillemin et Zheng 2008 : pp.162-167.

² Cette intervention militaire a consisté d'abord à fermer les écoles protestantes, ce qui a provoqué des révoltes. Une colonne militaire est alors envoyée, faisant cinq morts lifous, et brûlant le village de Xepenehe. Le gouverneur Guillain, anticlérical, a alors jugé que les missionnaires, se mêlant de politique à Lifou, avaient outrepassé leur droits. Il prit donc des mesures contre les deux confessions. Howe 1978, pp. 85-94 ; 1977.

³ Howe 1978, p. 93 ; 1977.

missionnaires ont propagé de concert l'univers technique, la culture et les valeurs de l'Europe. Notamment en enseignant, en soignant et en bâtissant :

« Ainsi, par delà les différences de sensibilité, de culture et de théologie, missions catholiques et protestantes mettent en œuvre des stratégies qui font appel aux mêmes méthodes. Elle sont les unes et les autres convaincues qu'il existe un lien nécessaire et réciproque entre religion et civilisation. »¹

Voyons quelle a été l'œuvre globale de conversion et de « civilisation » des missionnaires à Lifou, avant d'analyser plus en détail son impact sur l'institution de mariage.

2.2/ Les transformations de la vie quotidienne des Lifous

P. Fizin affirme que la société lifoue a été profondément marquée par l'évangélisation, dans ses conceptions religieuses, dans la structuration de son pouvoir politique et dans son modèle familial :

« [Après la découverte de la culture matérielle occidentale par le biais des expéditions de découverte et des bateaux de commerce, qui remplacent vite les échanges inter-îles, nda] il y eut la découverte par les autochtones de « la culture chrétienne occidentale ». Une culture chrétienne marquée par des notions jusque-là inconnues : celle d'un dieu unique au-dessus des autres divinités, et celle d'un modèle familial caractérisé par la monogamie. Au-delà de la rencontre spirituelle, se dessine rapidement une autre rencontre, celle de la conception du pouvoir. Dans le « *Baselaia* »² de Loessi, les missionnaires protestants contribuent à l'émergence d'un nouveau type de pouvoir : la théocratie³. »⁴

Cette « rencontre avec la culture chrétienne occidentale » a entraîné à Lifou de profondes transformations socio-politiques mais aussi intellectuelles et psychologiques. En arrivant sur l'île en 1859, dix sept ans après l'arrivée des premiers missionnaires polynésiens, le pasteur MacFarlane constate que les Lifous ont presque tous abandonné la polygamie, les guerres, l'anthropophagie, qu'ils savent construire des maisons à l'europpéenne, qu'ils se vêtent pour

¹Prudhomme 2008, p. 155.

² Le terme *Baselaia* peut être traduit par « royaume ».

³ Le concept de théocratie est défini comme suit : « Régime politique dans lequel le pouvoir est considéré comme venant directement de Dieu, et exercé par ceux qui sont investis de l'autorité religieuse. », in *Le Petit Larousse* 2005, p. 1052. Pour ma part, je dirais plutôt qu'à Lifou, il y a eu collusion entre les chefferies et les pouvoirs religieux, plutôt qu'une théocratie à proprement parler.

⁴ Fizin 2008b p. 125.

assister aux cultes, que beaucoup ont appris à lire et à écrire...¹

La conversion

En 1852, dix ans après l'arrivée des premiers évangélistes polynésiens, les offices protestants sont remplis, de nombreuses écoles fleurissent sur l'île, des chefs de clan, sujets de Bula, se font catéchistes. En 1857, la Bible est traduite en drehu. Le phénomène de conversion, impulsé par la vingtaine d'évangélistes polynésiens, a été rapide.

Même si les croyances dans les ancêtres (les « *haze* », les ancêtres divinisés) ne disparaissent pas, le dieu chrétien est perçu comme étant le plus puissant : il est dénommé « *cahaze* », soit « un dieu ». Les anciens dieux étaient localisés dans des terrains précis, appartenant à des familles, et étaient plus ou moins incarnés dans leurs descendants, auxquels ils conféraient de la puissance (*men*).

Les cultes aux ancêtres, comme la détention de reliques et d'objets magiques, sont interdits². Le second mot pour dire dieu en drehu est « *akötresai* », ce qui est une forme contractée de la formule : « *Hna akötre hnei ang'Atresi* », soit « la souffrance des anciens « prêtres » (*Atresi*) ». Avec le renforcement de l'influence missionnaire, les « prêtres » (*Atresi*) perdent en effet leur fonction de premiers conseillers des chefs. Le nouveau dieu est situé « au ciel ». Le concept de ciel n'existant pas en drehu, Dieu est alors situé à « *hnengödrai* », ce qui signifie le « lieu du jour, de la lumière » ; c'est aussi le nom de la résidence de Bula, le grand chef qui a accueilli les premiers missionnaires. La religion protestante est appelée « la religion de Bula » (*hmi i Bula*), ce qui montre que le nouveau dieu est considéré, dans un premier temps, comme la propriété d'un clan, celui de Bula, exactement comme le sont, de manière générale, les ancêtres pour les clans.

Le bouleversement de l'organisation politique et des activités quotidiennes

Les missionnaires considèrent qu'il est de leur devoir de civiliser les populations de Lifou, en leur apprenant à travailler, à utiliser des techniques modernes de construction, à habiter en villages, à réaliser de nouvelles cultures, à fonder de respectables foyers dans des maisons propres (etc.) ; et de lutter contre leur tendance à la fainéantise, cliché récurrent des discours coloniaux et missionnaires.

¹ MacFarlane 1873, p. 80.

² Fao demanda de détruire les idoles par le feu. Nykeine 1998, p. 47.

L'évangéliste Fao commence par changer l'organisation du temps. Il met en place la semaine chrétienne, avec la sanctification du dimanche, chaque jour correspondant à une tâche religieuse¹.

L'espace socialisé est lui aussi complètement réorganisé :

« Fao souhaite la disparition des « *Hunapo* » [habitat par clans près de trous d'eau, nda]. Cet éclatement géographique et démographique ne permet pas aux convertis de se rendre régulièrement dans les temples. Il souhaite rassembler les fidèles autour des temples répartis à travers le Loessi. Souvent ces temples sont situés sur d'anciens lieux dédiés à la divinité locale. Ainsi, de par sa situation géographique, le temple se substitue à d'anciennes divinités et brise des tabous. Ces nouvelles concentrations démographiques, ayant pour centre d'articulation le temple, se nomment des « *Hunahmi* », traduit en français par le terme « tribu ». (...) En moins de dix années, on observe une réorganisation complète et spectaculaire de la répartition de la population à l'intérieur de l'île. Pour le pouvoir central de Mou [village du sud de l'île où est installée la chefferie Bula, nda], cette concentration démographique représente une formidable opportunité de contrôle de la population et ainsi permet de prévenir toute dissidence. »²

Les citernes et les puits, construits près des temples, permettent de s'installer ailleurs que près des grottes où les Lifous puisaient de l'eau. Les missionnaires catholiques demandent eux aussi à leurs convertis de s'installer autour des Églises. Les nouveaux villages sont dénommés « lieux de culte » (*hunahmi*)³. Les différents clans Lifous, autrefois hostiles, se mettent alors à vivre ensemble dans un même lieu. Les grandes chefferies placent leurs sujets dans les nouveaux villages. Cela permet aux grands chefs de surveiller les clans qui leur sont hostiles, et ainsi d'étendre leur pouvoir politique. Dans ces villages, le bâtiment central n'est plus la grande case, mais le temple ou l'église. Le pasteur ou le prêtre deviennent de nouvelles figures du pouvoir local.

Cette transformation géopolitique va de pair avec la pacification de l'île et l'abandon de l'anthropophagie. L'installation en 1852 de Fao à We, lieu privilégié des batailles entre chefferies, affirme le caractère pacificateur que Fao entend donner à sa mission de christianisation. Aujourd'hui, l'évangéliste Fao reste dans les mémoires comme celui qui a interdit les guerres inter-claniques et qui a instauré une nouvelle forme d'habitat, où plusieurs

¹ Fizin 2008b, p. 44.

² Fizin 2008b, p. 73.

³ Ils seront appelés par les colonisateurs « tribus ».

clans, anciennement hostiles ou ennemis, cohabitent autour de temples. Fao est considéré à Lifou comme une figure sainte, mais aussi comme un homme dont la pensée politique, prônant la paix entre les clans, a profondément marqué l'île.

En plus du temps, de l'espace, des modes de relations entre les clans, Fao et les évangélistes agissent sur les « mœurs » : les « danses nocturnes » (les « pilous »), la polygynie, les séparations et la sexualité hors cadre conjugal sont proscrites.

Le Père Montrouzier résume leurs objectifs de « civilisation » des Kanaks :

« Il faut en un mot les rendre laborieux, économes, sobres, prévoyants, propres dans leur personne, leurs vêtements, leurs logements, et leur donner le sentiment de la laideur du vice, de la paresse, de la malpropreté, de l'imprévoyance, du gaspillage et de la dissipation. »¹

M. Kazö, chef de clan et secrétaire du Conseil d'aire coutumière drehu, affirme, comme bien des Lifous :

« La Grande Terre, elle a été plus touchée par la colonisation. Mais nous, on a été plus colonisé par le christianisme : aujourd'hui, la coutume et la religion sont entremêlées. Par rapport au fait qu'on est des îles, du fait de l'espace, nous avons moins subi la colonisation ; les pratiques religieuses ont pris le pas beaucoup plus, sur les pratiques anciennes. »²

Cet aperçu de l'histoire de la christianisation montre que les croyances, l'appréhension du temps et de l'espace, la vie conjugale, les relations entre les clans, les travaux, l'organisation du pouvoir des grands chefs, l'espace et l'habitat se sont donc, en une trentaine d'années, considérablement modifiés, sous l'effet de la christianisation, avant la colonisation proprement dite. Les Lifous parlent de cette rupture comme du commencement d'une nouvelle ère religieuse mais aussi politique et sociale.

¹ *Compte rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolastique de la Nouvelle-Calédonie*, 1891. Saint-Louis, Imprimerie Catholique, p. 44.

² Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du We

2/ LES PRINCIPES DE LA RÉFORME DU MARIAGE ET DES « MŒURS »

Malgré les nombreuses transformations de la société lifoue, R.K Howe affirme :
« Les habitudes sociales des insulaires ne furent pas notablement affectées par l'instruction religieuse ou laïque, officielle ou officieuse, qu'ils reçurent des Européens. »¹

Si R.K. Howe relève avec justesse le fait que les Lifous sont restés attachés à certains aspects de leur mode de vie, il ne faut pourtant pas sous-estimer l'étendue de l'impact de l'évangélisation, comme nous l'avons vu précédemment. Notamment sur le mariage. Selon M. Naepels :

« La célébration du mariage fut un lieu d'investissement missionnaire important : c'est sur les alliances matrimoniales que la politique missionnaire s'est d'abord portée. En effet, missionnaires catholiques et protestants érigèrent une série d'interdits, portant sur les mariages « mixtes » (entre membres des deux confessions), la polygamie, et les mariages forcés et réservations à la naissance. De telle sorte qu'on doit se demander dans quelle mesure le mariage actuel entre jeunes adultes n'est pas une création missionnaire. »²

Il affirme que les missionnaires néo-calédoniens ont considérablement modifié l'institution de mariage, partout en pays kanak. G. Malogne-Fer démontre que lors de l'évangélisation de Tahiti, c'est le comportement quotidien, le mariage et la vie de couple des nouveaux chrétiens qui étaient chargés de témoigner de leur adhésion à la foi³. M. Jolly et M. Macyntire ont elles aussi fort bien démontré que le genre et la famille, loin d'être immuables et « traditionnels », ont, en Océanie, été profondément modifiés par l'action missionnaire⁴.

2.1/ La politique matrimoniale des missionnaires

La source la plus importante concernant la politique matrimoniale missionnaire est de loin les comptes-rendus des conférences – catholiques – ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie de 1891 et de 1905, dissertant sur les principes du

¹ Howe 1978, p. 34 ; 1977.

² Naepels 2010, p. 247.

³ Malogne-Fer 2007, p. 69.

⁴ Jolly et Macintyre 1989.

mariage chrétien et la façon de l'imposer, en fonction des mœurs rencontrées¹. Ces conférences font le bilan des connaissances acquises sur les sociétés kanakes par les missionnaires catholiques depuis 1843, évaluent les actions mises en œuvre dans leur mission de conversion et de civilisation, et donnent des directives générales quant à ce que les missionnaires doivent éradiquer, réformer et conserver des cultures locales.

Je comparerai ces textes des conférences ecclésiastiques aux courriers des missionnaires protestants et aux remarques faites à propos de la question matrimoniale dans les ouvrages de E. Hadfield et S. MacFarlane, missionnaires de la L.M.S.². Il n'existe pas à ma connaissance de textes théologiques rédigés par les protestants de la L.M.S., traitant de la question de la réforme matrimoniale. Le caractère congrégationaliste de la L.M.S. peut expliquer le fait qu'il n'y ait pas eu de décisions prises collectivement à ce propos en Nouvelle-Calédonie. Il faut attendre l'arrivée de la S.M.E.P. (la Société des Missions Évangéliques de Paris) et du pasteur M. Leenhardt (en 1902) pour que des textes théologiques sur la question du mariage kanak apparaissent. Quand M. Leenhardt écrit à propos des mariages à Lifou, cela fait donc soixante ans que Lifou a commencé à être christianisée (depuis 1842), et quarante ans que la population est entièrement convertie.

Parmi les objectifs des missionnaires, la réforme des « mœurs », c'est-à-dire du mariage, de la sexualité, de la maternité, de la vie familiale, de la répartition sexuée des tâches, de l'éducation et du caractère même des insulaires, est un axe central. S'il y a un point sur lequel les missionnaires protestants et catholiques du XIX^{ème} siècle ne se sont jamais cherché querelle, eux si prompts dans leurs écrits et courriers à critiquer l'action des garants de la foi opposée, c'est bien sur ce domaine-ci. Et pour cause : la réforme matrimoniale engagée semble, presque en tous points, similaire.

Un devoir missionnaire

Pour les catholiques comme les protestants, l'adoption par « les indigènes » du mariage régi par les interdits chrétiens est la preuve d'une « réelle » conversion.

¹ *Compte rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie*, 1891. Saint-Louis, Imprimerie Catholique ; *Compte rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie*, 1905, Saint-Louis, Imprimerie catholique. Apparemment, ces conférences, regroupant les missionnaires de la Nouvelle-Calédonie, ont cessé après 1905 : elles ont selon toute vraisemblance été remplacées par des circulaires des évêques destinées aux pères (selon le père Carlo Maria Scianchi, archiviste de la Société de Marie, communication personnelle, Rome, le 20 février 2009).

² MacFarlane 1873, Hadfield 1920.

Pour les pères catholiques de la Société de Marie envoyés en Nouvelle-Calédonie, il s'agit d'appliquer aux réalités kanakes les principes du mariage chrétien que le Vatican édicte pour les missions dans les textes de la Propagande¹. Lors de la première conférence ecclésiastique du Vicariat de Nouvelle-Calédonie, en 1895, les pères maristes soulignent le devoir des missionnaires de réformer le régime matrimonial des Kanaks :

« On ne peut émettre aucun doute sur l'existence du devoir qui incombe au missionnaire d'enseigner les indigènes sur la sainteté du mariage et les charges qui en découlent. C'est la doctrine de la théologie, confirmée par plusieurs décisions des Congrégations romaines (...) »²

Dans cette conférence ecclésiastique, ils ajoutent qu'il faut absolument « démontrer combien il importe d'établir parmi nos indigènes la vraie vie de famille et la pratique du foyer domestique. ». Mais, ajoutent-ils, « comment [le père, nda] doit-il s'acquitter de ce devoir sans scandale, avec utilité et édification ? »³ En effet, comment imposer de nouveaux interdits sans décourager la conversion ?

Pour la L.M.S. comme pour la S.M.E.P., il s'agit davantage de promouvoir le couple chrétien, sur le modèle du couple pastoral. Le mariage, pour les protestants, n'est pas un sacrement. Il reste cependant essentiel dans la vie de toute personne convertie, et le marqueur, ici aussi, d'une « réelle » conversion.

La réforme du système matrimonial

Malgré la volonté annoncée de « détruire les anciennes coutumes païennes pour les remplacer par les mœurs chrétiennes »⁴, les pères maristes ont cherché à connaître les us et coutumes des Kanaks, afin de décider ce qui, dans leurs habitudes, convient aux normes chrétiennes et ce qui doit être transformé voire éradiqué.

Pour ce qui concerne le mariage, ils cherchent à savoir sur quels principes se baser pour considérer les unions préexistantes comme « valides » ou non et quels interdits ils doivent imposer aux mariages effectués sous leur autorité.

¹ La Propagande est un organe du Vatican destiné à unifier la politique des mouvements missionnaires. Créée en 1622 lors des premières vagues missionnaires, la Propagande est réorganisée en 1817, suite au mouvement de réveil catholique.

² *Compte-rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie* 1905, p. 138.

³ *Id.*, p. 139.

⁴ *Ibid.*, p. 8.

Les missionnaires protestants et catholiques s'accordent sur les principes des réformes matrimoniales suivantes : ils veulent interdire la « polygamie », les relations sexuelles hors cadre conjugal, le lévirat et la « réservation » des époux alors qu'ils sont encore des enfants. Le mariage avec quelqu'un de confession différente est lui aussi banni¹ :

« Dans le Vicariat de la Nouvelle-Calédonie, et principalement dans l'Archipel des Loyalty, les catholiques sont en contact permanent avec les hérétiques [les protestants, nda] par des relations d'affaire ou de parenté, et sont par conséquent exposés à contracter avec eux des alliances matrimoniales. (...) Les missionnaires s'emploient d'abord à détourner les fidèles de ces mariages, et, s'ils ne peuvent les en empêcher, qu'ils appliquent les règlements donnés par Rome. »²

En cas de mariage mixte, le Père peut donner une « dispense de mariage mixte » à condition que la partie non catholique accepte les rituels catholiques et que les enfants soient élevés dans cette foi. Le conjoint catholique doit alors tâcher de convertir son conjoint « hérétique ».

Les séparations (les « divorces ») sont interdits par les deux religions, bien que certains courants protestants autorisent en Angleterre le divorce, le mariage n'étant pas pour eux un sacrement. Ce n'est pas le cas à Lifou :

« Il y a les libéraux, les piétistes, les traditionnalistes, il y a les puritains. Souvent, les populations ont suivi une sorte de théologie, en fonction des missionnaires qui sont arrivés. Ici, il y a eu la tendance revivaliste des anglais, et puritains. Nous, nous avons hérité de cette tendance là, ça c'est sûr. »³

La L.M.S. est marquée par une théologie puritaine, laquelle s'oppose, comme la Société de Marie, à toute forme de séparation des époux.

Les missionnaires mettent en place le couple conjugal, monogame et indissoluble. Lors de la consommation du mariage, une surveillance de la virginité de la fille est instaurée : des vieilles femmes restent dans la case où le jeune couple a sa première relation sexuelle⁴. Le mariage doit être validé par des rituels chrétiens.

¹ Il est particulièrement interdit aux femmes, car celles-ci adoptaient alors la religion de leur mari.

² *Ibid*, p. 43.

³ Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

⁴ Il n'est cependant pas impossible que la virginité de certaines jeunes filles, par exemples des chefferies, ait été surveillée dans la période préchrétienne, comme cela était le cas en Polynésie. Mais je n'ai pas trouvé de témoignages allant dans ce sens.

Dans l'idéologie missionnaire, l'épouse étant quelqu'un d'infantile, le mari doit conserver l'autorité. Les missionnaires pensent que l'adultère doit être puni, éventuellement physiquement. Ils souhaitent aussi que la division sexuelle du travail au sein des couples perdure ; mais ils essaient de faire en sorte que les hommes et les femmes fassent des choses ensemble dans certaines occasions. En Grande Terre, les pères maristes tentent d'abolir le mariage entre cousins croisés, qui ne respecte pas les interdits catholiques de mariage.

Cependant, plusieurs points font débat.

Les « fiançailles traditionnelles » des Kanaks posent de nombreuses questions. Selon le principe du consentement des époux, les « fiançailles » contractées par les parents avant que les enfants aient l'âge de sept ans sont interdites. Les pères maristes donnent aux jeunes gens le droit de contester des fiançailles contractées par leurs parents, une fois qu'ils sont adultes. Enfin, la question du consentement de la jeune femme est problématique. En effet, les maristes constatent que malgré leurs conseils,

« Les cas où les anciens se réservent encore, sans l'avouer, le droit de désigner à une fille le mari qu'elle doit prendre, selon les usages canaques, et emploient à la sourdine, tous les moyens, même la violence, la menace de malédiction ou de maléfices – ce que les jeunes redoutent – pour obtenir de la fille un oui de bouche ne sont pas rares. »¹

Les missionnaires soulèvent ici le problème des femmes qui se présentent dans le Vicariat pour dire qu'elles n'ont dit « oui » au mariage que sous la contrainte. Que répond l'autorité catholique à cette question ?

« Il est du devoir du missionnaire de n'accueillir ces affirmations qu'avec une extrême circonspection, de faire tout ce qui dépend de lui pour persuader cette femme de cohabiter avec son mari, et de n'encourager l'idée d'une rupture de mariage qu'après en avoir référé au Vicaire apostolique et lui avoir exposé avec beaucoup d'exactitude les circonstances de la cause. »²

Ainsi, si « certaines pratiques païennes sont diamétralement opposées à l'idée catholique du mariage qui est un contrat indissoluble fait en pleine liberté »³, le manque de liberté des conjoints n'apparaît pas vraiment comme une raison suffisante pour qu'un mariage soit déclaré comme non valide. Nous voyons que les pères veulent promouvoir le mariage par

¹ *Ibid.*, p. 124.

² *Ibid.*, p.126.

³ *Ibid.*, p. 89.

consentement, sans pour autant faire du consentement de la fille une condition de validité de mariage. Ils condamnent le fait que les parents décident dans l'enfance de marier leurs enfants, mais sont moins stricts sur l'autorité et la pression que peuvent exercer des parents, surtout pour convaincre les filles.

Ils redoutent en effet un rejet de la religion s'ils entament le pouvoir des aînés. L'autorité des aînés est un principe qu'ils jugent bénéfique de manière générale. Il faut juste en limiter l'exercice concernant le choix des époux, mais sans faire du consentement libre de ces derniers une condition *sine qua non* du mariage chrétien.

Un autre point fait débat. Les missionnaires remarquent en effet que les époux maltraitent fréquemment leurs épouses, les frappant et les exploitant, au point qu'ils les comparent à des « esclaves » :

« On a fait aussi remarquer le peu d'affection que les maris témoignent à leurs femmes. La mère est réduite au rôle d'esclave, de bête de somme condamnée aux gros travaux, d'instrument de reproduction en butte aux mauvais traitements du maître et des enfants. »¹

« Si la foi a ennobli l'épouse aux yeux de son mari, le Calédonien, quand son éducation n'a pas été parfaite, est encore porté à ne pas la traiter, au moins en apparence, avec assez d'amour, de respect, de condescendance. Il n'en fera pas sa confidente, se déchargera sur elle, non seulement de la préparation des repas – ce qui rentre dans le rôle de la femme – mais de l'entretien des cultures, du transport des vivres, et du bois nécessaire au ménage. De plus, trop souvent, le Calédonien se laisse aller à la frapper, même devant ses enfants, sans motifs avouables, quelquefois avec une cruauté qui rappelle le sauvage. Cette brutalité, qui s'inspire des idées du paganisme, apparaît surtout dans le cas où le mari est sous l'empire de la boisson. »²

Les missionnaires réprouvent les « mauvais traitements » que les maris imposent à leurs épouses mais sans aller jusqu'à les considérer comme une cause d'invalidation du mariage. Car, argumentent-ils, l'autorité du mari est aussi un principe chrétien, comme le rappellent les conférences ecclésiastiques du Vicariat de Nouvelle-Calédonie :

« si la femme est considérée comme une servante, les Apôtres disent : « *Mulieres subditas esse viris suis*. [« Que les femmes soient soumises à leurs hommes »,

¹ *Ibid.*, p. 52.

² *Ibid.*, p. 134.

nda]. »¹

L'autorité du mari et son pendant, la soumission des épouses, le fait qu'elles servent leur mari, sont donc approuvés. Voyons la manière dont un pasteur répond à une épouse venue se réfugier chez lui :

« Lela, une femme en brouille avec son mari, « il a été dur pour moi, alors je me suis enfuie, la colère dans le cœur... » Et le pasteur Kamenen de lui dire : « Mais tu retourneras vers lui, et Dieu t'aidera à tout supporter, n'est-ce pas tu retourneras... Et la prière de deux sœurs chrétiennes s'est élevée en faveur de Lela ; qui s'en est retournée, en effet. »²

Si les missionnaires protestants et catholiques recommandent aux épouses maltraitées de « porter leur croix » et de prier, ils essaient cependant de faire baisser les violences conjugales en tentant de faire prendre conscience aux époux de la valeur de leur épouse : la foi doit « ennoblir » la femme aux yeux de son époux. Ainsi, ils ne remettent en question ni l'asymétrie des conditions de vie au sein du couple conjugal ni le pouvoir des maris, même s'ils souhaitent le tempérer. Seules la polygynie et les séparations font l'objet d'interdits stricts.

2.2/ La politique de réforme des « mœurs » et de la vie conjugale

La réforme du mariage fait partie de l'entreprise plus générale de réforme des « mœurs » et de la famille. Comment les missionnaires ont-ils souhaité les modifier ?

Interdire les rapports sexuels hors mariage et les pratiques limitatives de la fécondité

Les rapports sexuels hors mariage sont considérés comme un pêché, pour les catholiques comme pour les protestants puritains présents à Lifou. Afin de remédier à cette pratique, ils interdisent rapidement les fêtes nocturnes (les « pilous ») : ce sont des lieux de rencontre et de séduction, notamment pour les jeunes gens. C. Salomon relève que M. Leenhardt les qualifiait en 1909 d'« effroyables bacchanales », les hommes cherchant à avoir des rapports sexuels avec les femmes non mariées, qui disposaient d'une certaine liberté en la

¹ *Ibid.*, p. 92.

² Lettre de P. Delord, Maré, février-mars 1905. In SMEP/DEFAP Paris, Correspondances des champs de mission. 1904, N°2041. Archives microfiches du DEFAP, Paris.

matière¹.

Les relations sexuelles pré-maritales ne sont pas les seules visées : il faut aussi prendre des mesures contre l'adultère, autre type de sexualité hors mariage. Pour cela, le « devoir conjugal », c'est-à-dire le devoir de service sexuel de l'épouse, doit être établi. L'abstinence, de mise pendant l'allaitement, est elle aussi jugée néfaste aux « bonnes mœurs ». Les départs des femmes durant un temps dans leur famille d'origine pour cause de mécontentement conjugal sont considérés comme un grave manquement aux devoirs des épouses et une incitation à l'adultère. De même, l'émigration des hommes sur les bateaux durant des mois, voire des années, est décriée par les missionnaires, cette absence entraînant la recrudescence des adultères.

L'avortement, l'infanticide, l'usage de plantes contraceptives sont de même considérés comme de graves pêchés, à combattre. Dans les conférences ecclésiastiques du Vicariat de Nouvelle-Calédonie, ils sont attestés un peu partout en pays kanak, même si le R.P. Monin « pensait qu'à Lifou ce crime est rare à cause du désir des indigènes d'avoir des enfants. »² Les missionnaires tentent donc d'abolir ces pratiques limitatives de la fécondité.

Instaurer le « foyer »

Dans les conférences ecclésiastiques, la « vie de famille » et le « foyer » sont énoncés comme étant « le nœud de la société humaine »³. Selon eux, seule la « famille chrétienne » apporte le bonheur familial. Celle-ci est caractérisée par la stabilité (l'indissolubilité des liens), l'autorité (des parents sur les enfants) et l'amour réciproque des membres.

Les relations entre époux sont définies de la sorte :

« Le mari, chef de famille parce que dépositaire de l'autorité divine, bien loin d'être un maître dominateur et tyrannique, serait le protecteur, l'appui et le guide affectueux de sa femme ; son autorité serait tempérée par la douceur, la condescendance, l'attention et une tendresse mêlée de respect. Il devrait prendre sur lui les gros travaux, et s'ingénier à trouver les moyens de fournir à sa femme tout ce qui est nécessaire à sa famille. La femme, de son côté, doit à son mari respect, obéissance, soumission, amour, fidélité et dévouement. (...) Le missionnaire reviendra souvent sur la constitution de la famille chrétienne, dont le

¹ Salomon 2003b, p. 71, citant Leenhardt 1909, p. 85.

² *Compte-rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie* 1905, p. 61.

³ *Id.*, p. 140.

parfait modèle réside dans la sainte famille de Nazareth. »¹

L'époux a donc le commandement de la famille et l'épouse doit être soumise ; cela sans de trop fortes violences conjugales, le mari ne devant pas être « tyrannique ».

Il doit par ailleurs faire les travaux de force, et ramener, selon l'idéal chrétien du couple, « tout ce qui est nécessaire à la famille ». Ils incitent les hommes à s'occuper davantage des cultures, à porter les vivres et le bois.

L'épouse, elle, devra s'occuper du foyer, selon le principe énoncé par la Propagande :

« *Mulier domus curam habet* » [« La femme a le souci de la maison », nda]. »²

Elle doit y faire preuve d'hygiène, la nettoyer, la décorer, cultiver un jardin coquet, faire à manger, coudre des habits et les laver, élever ses enfants dans l'amour, accueillir son époux et ne pas quitter l'espace domestique sans bonne raison. L'épouse doit effectuer tous ces travaux, s'occuper sans cesse : l'oisiveté, selon eux, est « mère de tous les vices »³.

Afin d'instaurer le foyer et la vie de famille, il faut lutter, pensent-ils, contre le « communisme primitif » concernant la propriété des biens et de la terre :

« Le premier abus à abolir c'est celui qu'on qualifie du nom de « communisme canaque » et que l'on considère, à bon droit, comme un des pires ennemis de la civilisation chrétienne. »⁴

« Il faut aussi apprendre aux indigènes à régler l'heure des repas, auxquels tous les membres doivent assister. Pour arriver à ce résultat, il est nécessaire de réagir contre cette prétendue charité, en vertu de laquelle les indigènes font participer à leur repas tous ceux qui se présentent. »⁵

Il importe de réduire le partage des biens et le quotidien avec « la communauté », au profit du foyer et de la famille nucléaire.

Cela va avec l'abolition des « cases communes » (ne permettant pas la « vie de famille ») et de la séparation sexuée des espaces.

Les pères maristes affirment que partout en pays kanak :

« Il y a séparation des hommes et des femmes, et les enfants vont dans chaque groupe dès qu'ils peuvent marcher. La cohabitation, si elle n'était pas

¹ *Ibid.*, p. 44.

² *Ibid.*, p. 92.

³ *Ibid.*, p. 142.

⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵ *Ibid.*, p. 143.

accompagnée du fait de boire une boisson contre les maux, était vue comme dangereuse. »¹

Les Lifous pensent que le contact entre les sexes est dangereux, au point qu'il faille boire des « médicaments » de protection, si l'on affaiblit la séparation des sexes dans l'habitat comme dans les travaux quotidiens ; ce qui fait bien entendu écho aux conceptions quant à la dangerosité du sexe des femmes, déjà analysées dans le chapitre VII.

Cette séparation de l'espace et de la vie quotidienne est considérée par les missionnaires comme contraire aux principes de la vie chrétienne. Pourquoi ?

« Cet usage, qui au premier abord, paraît favorable aux bonnes mœurs ne l'est pas en réalité. Il est contraire à la vie de famille, il n'y a plus de foyer domestique, plus de chez soi, plus de vie conjugale. Les époux ne sont plus à même de se sauvegarder mutuellement, et, disons-le, les appels et rendez-vous nocturnes illicites échappent plus facilement à la surveillance. »²

Outre défavoriser la « vie de famille », cette séparation des sexes favorise l'adultère. De plus, la séparation des espaces permet aux femmes de disposer d'espaces de liberté, voire de délaissier les tâches qui sont les leurs : les femmes prolongent leur séjour dans les cases menstruelles, « au détriment de leurs devoirs ordinaires »³.

L'instauration du foyer va avec une nouvelle organisation des maisonnettes. En plus de tenter d'abolir la séparation sexuée des espaces, l'architecture des cases est modifiée :

« Si l'on veut inspirer aux indigènes une affection durable pour la maison familiale, il faut d'abord leur indiquer les moyens de la rendre agréable. Il serait bon que chaque ménage eut son chez soi, maisonnette convenable, propre, se rapprochant du modèle européen, en plusieurs compartiments, servant à abriter les époux et les enfants. »⁴

Le pasteur MacFarlane se félicite en 1873 des « progrès » faits en ce domaine :

« Quand nous sommes arrivés, ils construisaient des cases très basses ; sans fenêtre, avec une seule petite porte. Maintenant, elles sont bien plus hautes, plus propres, en un mot bien mieux, avec deux portes, deux fenêtres et deux chambres. »⁵

¹ *Ibid.*, p. 27.

² *Ibid.*, p. 69.

³ *Ibid.*, p. 69.

⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁵ MacFarlane 1873, p. 15 : « When we arrived, they built them very low; without windows, and only one small door. Now, however, they are much higher, neater, and better, having two doors, two windows, and two rooms. »

La promotion de la vie de foyer va donc avec une restructuration de l'habitat.

L'éducation des enfants

Les rites d'initiation masculine sont combattus : les rituels guerriers, menés par les anciens « prêtres », les *atresi*, les cases d'initiation masculine (*hmelöm*), tout comme la consommation de boissons destinées à garantir la virilité, disparaissent.

Au sein des familles kanakes, les pères maristes critiquent le manque de respect et d'obéissance des enfants envers leurs parents et à l'inverse le défaut de surveillance des parents sur leurs enfants. Ils préconisent alors aux parents d'être plus autoritaires avec leurs enfants, de s'en occuper davantage, de les envoyer, de force si besoin, aux écoles missionnaires et de les faire travailler à la sortie de l'école.

Au sein des écoles, une grande part des leçons concernent l'apprentissage des principes chrétiens, dont, par exemple, celui de chasteté :

« Nous avons demandé à nos femmes de diacres et de pasteurs de l'île de donner des instructions claires et strictes aux filles et jeunes femmes sur le sujet de la chasteté. »¹

Les missionnaires, catholiques et protestants, entendent lutter contre une mauvaise éducation et inscrire durablement les normes de la vie chrétienne parmi la population par le truchement des écoles.

En conséquence, les principes « chrétiens » de la vie sexuelle, maritale et familiale énoncés par les pères maristes, à peu de chose près identiques à ceux des missionnaires de la L.M.S., tendent à imposer à la population une tout autre vision des rapports entre les sexes. Dans les faits, ils s'opposent systématiquement aux mesures locales consistant à séparer les sexes :

- ils abolissent d'une part les rituels d'initiation masculine, destinés à construire la masculinité.
- Ils abolissent la séparation sexuée des cases.

¹ Annual Report of the Loyalty Islands Mission for 1918. « We have asked our deacona's and pastor's wives throughout the island to give plain and definite instruction to the gorks and young women on the subject of chastity. »

- Ils affaiblissent l'interdit de rapports sexuels, pendant l'allaitement et avant des événements importants : le « devoir conjugal » devient une norme importante de la vie de couple.

Tout cela contribue à réduire le modèle typiquement mélanésien de l'antagonisme entre les sexes, leur contact étant conçu comme dangereux et caractérisé par de la violence. Les Églises tentent de lui substituer le modèle du foyer, avec en son cœur la relation entre époux, conçus comme complémentaires mais dans une relation hiérarchisée.

Bien entendu, le passage d'un modèle à un autre n'a pas été total. Les conceptions de la dangerosité du sexe des femmes ont perduré et une certaine séparation des sexes s'est réorganisée, au sein du foyer.

De même, R.K. Howe affirme que :

« les populations peuvent fort bien avoir été contrôlées par l'avortement et l'infanticide (...). L'importance attachée à la monogamie par les missionnaires peut avoir eu des effets sur le taux de croissance de la population : on ne les connaît pas, mais au vingtième siècle, les femmes pratiquent encore l'avortement, indiquant par là qu'une forme d'autocontrôle de la population était considérée comme nécessaire. »¹

La suppression des moyens « traditionnels » de contrôle des naissances n'a pas été totale.

Selon mon analyse, l'application de la réforme chrétienne des « mœurs » atteint son apogée durant la période des internats religieux, présents à Lifou dès le début du XX^{ème} siècle et jusqu'aux années 1970.

¹ Howe 1978, p. 33 ; 1977.

3/ LA RÉFORME DU MARIAGE SUR L'ÎLE DE LIFOU

À présent que nous avons vu les objectifs missionnaires concernant la vie conjugale et la réforme du mariage, examinons la manière dont cette réforme s'est faite à Lifou.

3.1/ Une réforme du mariage impulsée par les évangélistes polynésiens

À Lifou, lorsque les missionnaires européens catholiques et protestants arrivent, respectivement en 1858 et en 1859, le mariage est d'ores et déjà profondément réformé, sous l'œuvre des *teachers* polynésiens.

L'œuvre de Fao, premier évangéliste à Lifou, originaire de Tonga, est souvent commentée par les Lifous comme étant à la base de la forme si particulière que prend le mariage aujourd'hui. Voyons ce que mes informateurs en ont dit.

« Éclairer la coutume »

Selon M. Luepak, chef de clan,

« Avec l'arrivée de la Mission de Londres, on a imposé le mariage coutumier. Pourquoi le mariage coutumier ? Pourquoi pas le mariage tout court, le mariage religieux ? Pourquoi le mariage coutumier ? Parce que la Mission de Londres voulait s'accaparer la structure coutumière, pour avoir une assise. Voilà la parole qui a été prononcée par l'évangéliste Fao : « Je ne suis pas venu pour détruire la structure coutumière, mais je suis venu pour vous apporter un peu de ciment ». La fondation, voilà : « Que Dieu soit la fondation de vos structures à vous ». Et bien, du coup, la Mission de Londres s'est profondément enracinée dans les Îles. C'est une région qui a épousé les coutumes et les mœurs. Donc le pasteur doit bénir l'union des deux époux. Avant même la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie, des Îles Loyauté. Il n'y avait pas encore le mariage à la mairie, c'était simplement le mariage de l'église, qui est devenu le mariage coutumier. Parce que la religion est rentrée dans la coutume. Elles font un. »¹

Cet interlocuteur insiste sur le fait que le mariage chrétien ne s'est ni ajouté au mariage

¹ Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

coutumier, ni ne l'a remplacé : le mariage chrétien s'est mêlé au mariage coutumier, pour ne faire qu'un. Même si c'est une vision à posteriori, elle révèle tout de même que les rituels d'échanges cérémoniels du mariage « coutumier » sont aujourd'hui encore considérés comme faisant partie du mariage chrétien.

M. Kazö, Secrétaire Général d'Aire Coutumière, affirme lui aussi que la religion est venue éclairer les anciennes pratiques, non les abolir :

« C'est le christianisme qui a donné le nom de Dieu, et qui a tout sacralisé tout ce qu'on fait, et afin de matérialiser justement que c'est le christianisme qui a voulu ça, il y a cette cérémonie religieuse du mariage. Si vous voulez, dans les discours religieux, on dit souvent que l'ancien temps c'est la nuit, et que le nouveau testament c'est le jour. Si vous voulez la lumière a remplacé la nuit. Le christianisme est venu éclairer toute l'organisation, toutes les croyances, par rapport au côté sacré du mariage. Ça a donné le nom de Dieu, ça a amené les éléments défendus : défendu d'aller prendre la femme de l'autre, de répudier sa femme, l'adultère est interdit. »¹

Pour les évangélistes polynésiens, la stratégie consistait à garder les structures coutumières en les réformant de l'intérieur².

L'abolition de la polygynie

C'est l'abolition de la polygynie qui a posé le plus de problèmes. En effet, adopter définitivement la monogamie a été la première condition posée par les Églises pour être considéré comme chrétien.

« La christianisation est arrivée, et puis il y a la monogamie qui est venue avec ça. C'était l'un des premiers interdits, il fallait n'avoir qu'une seule femme. Là, la femme a pris une autre importance, c'est une autre vision maintenant. Ce n'est plus la femme pour faire des relations inter-claniques, enfin, il y a toujours le mariage coutumier, on va toujours chercher sa femme dans un autre clan, mais il n'y aura plus qu'une seule femme. »³

¹ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

² L'évangéliste Fao est réputé pour avoir par ailleurs évangélisé la population en suivant les « chemins coutumiers », les réseaux d'alliance des chefs convertis (Thupako 2004, p. 4) Cela a été perçu comme un respect de la coutume, à l'inverse de ce qui s'est passé à Ballade, en 1843, quand les pères maristes ont débarqué sur la Grande Terre (Monnerie 2008, p. 49).

³ Entretien enregistré avec Hnojia Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

Les Lifous ne pouvaient être considérés comme convertis s'ils continuaient à avoir plusieurs épouses :

« Par rapport à la monogamie, c'est Fao qui avait dit, par exemple le chef Haudra, il avait 19 ou 23 femmes. Et lui il voudrait bien être chrétien, mais il ne veut pas abandonner les femmes. Mais le pasteur Fao lui a dit : « Tu ne peux pas être chrétien et avoir toutes ces femmes, il faut choisir ». Alors il a fait son choix : « Moi je vais être chrétien, et je laisse les femmes ». La monogamie est arrivée, à partir que du moment où l'Église est venue. Elle a interdit des pratiques, la polygamie, la pratique de la guerre, en bas, sur la plage de We. On est devenus monogames. »¹

« Avant, les chefs, c'était des structures coutumières, avec beaucoup d'enfants et de femmes. Quand Fao est ici, le chef Luepak a refusé cette mission, parce qu'il ne voulait pas lâcher ses femmes. Donc la mission est allée à We, c'est seulement au retour de We qu'il a accepté, et qu'il a fallu faire le choix. Une seule femme. Ça a été très difficile pour lui, et il a choisi la plus jeune de ses femmes. C'est celle qui s'appelle Kamea. Voilà. »²

Ces deux récits de la conversion de chefs raconte qu'il leur a fallu devenir monogames. Le Père Fabre écrit, dans les débuts de son séjour à Lifou, que l'adoption de la monogamie est un point qui pose particulièrement problème dans la conversion :

« (...) Tous les jours ce sont les mariages, au mieux les mariés à mettre en paix, et les mariages à défaire, ce n'est pas facile. Beaucoup de mes paroissiens ont deux ou trois femmes, j'ai beau leur prêcher la vertu solide, ils ne m'obéissent pas. Ils ne cèdent qu'à l'article de la mort, car ils ne veulent pas mourir sans baptême. »³

Mais petit à petit, l'unité et l'indissolubilité du mariage gagnent du terrain :

« Le 6 août 1864 (jour de la bénédiction de l'église de Nathalo en présence du capitaine Paul Trèves), le grand chef Ukeinesseu devient le père d'un garçon attendu depuis six ans et qui doit être son héritier. Aussi promet-il au P. Fabre que le jour du baptême de son fils, il prendra la médaille des catéchumènes et répudiera ses nombreuses femmes. »⁴

Que deviennent les anciennes épouses ?

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

² Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

³ Lettre du R.P. Gaide au R.P. Supérieur Général, mars 1864, APM 1449, 20 609.

⁴ Izoulet 1993, p. 78.

M. Luepak : « *Les autres femmes du chef Luepak, elles étaient un peu partout dans la tribu. Mais on n'en parlait plus, parce que c'était tabou. Elles sont devenues des sujets* [leur descendance est devenue soit un lignage du clan, soit un lignage étant en position d'allégeance vis-à-vis de ce clan, nda].

H. Nicolas : *En gardant le nom Luepak ?*

M. Luepak : *Non.*

H. Nicolas : *Et comment les chefs ont fait ensuite, pour avoir des alliances avec d'autres clans, s'ils ne pouvaient prendre plus qu'une seule femme ?*

M. Luepak : *Et bien, après, il fallait entretenir ces relations-là, ces relations coutumières. Du coup, ces relations sont restées, elles sont lointaines, mais elles existent toujours, tu vois. On les observe plus ou moins, mais s'il y a des grands litiges, ou des gros problèmes, on fait encore appel à ces relations, sans trop comprendre ce qui s'est passé auparavant.* »¹

Les chefs se montrent très réticents à abandonner la polygynie, notamment parce que sans celle-ci, une pluralité d'alliances claniques par le truchement de l'alliance matrimoniale n'est plus possible, ce qui risque d'affaiblir leur puissance. En 1870, les Lifous ont, officiellement, abandonné la polygynie. Cependant, aujourd'hui, ils plaisantent volontiers sur le fait que les chefs ont cependant conservé le droit d'avoir quelques concubines, non officielles, en plus de leur épouse, avec laquelle ils se sont mariés religieusement.

Le pasteur Var évoque le fait que l'abandon de la polygynie est allé de pair avec l'avènement du couple et du foyer chrétien :

« Le fait d'avoir une seule femme, et d'avoir jeté les autres, ça donne plus de place à l'individu, et à la famille. (...) Quand l'Évangile est arrivée, les épouses, elles sont reparties chez elles, et ça a permis au grand chef de se concentrer sur une seule femme et sa maison. Et du coup, ça change la configuration. Toutes ses femmes elles sont parties, et quelque part, l'organisation, elle a changé, peut-être des choses sont pareilles, mais la vie a changé. »²

La monogamie a donc modifié les formes de l'alliance matrimoniale, mais aussi favorisé la pratique de la conjugalité en couple monogame, fondant un foyer chrétien. Cette réforme est aussi évoquée comme une mesure égalitaire entre les hommes : chacun a droit alors d'avoir une épouse, et une seule.

¹ Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

² Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

De nouveaux échanges cérémoniels

La seconde transformation attribuée à la christianisation, et particulièrement à l'action de l'évangéliste Fao, est la modification des échanges cérémoniels :

*« Il y a aussi les échanges qui sont arrivés à partir de là. Je me souviens que le premier missionnaire, c'était un Tongien qui est venu sur Lifou, il s'est marié avec une femme originaire de Kumo, je crois. Quand il a épousé la femme, bon. Je ne sais pas si ça a été célébré dans un temple, on ne sait pas les détails de ce mariage, si il y a eu un pasteur qui l'a célébré ou quoi, mais quand il est allé prendre une femme dans une famille ou dans un clan, il avait amené avec lui une sorte de caisse. Il avait son veston, celui qu'il met pour aller prêcher, avec sa tenue de pasteur, parce que c'était un missionnaire. Bon, il a mis tout ça dans la caisse pour aller donner aux parents de la fille. Si tu veux, c'était ça le premier échange matériel. C'est le fameux pua [le mot *pua*, d'origine polynésienne, signifie la « valise » et désigne aujourd'hui le don à la parenté de la fille, *nda*]. Aujourd'hui on le fait toujours, mais maintenant c'est des sommes d'argent, mais la première fois qu'on a parlé de pua, c'est ce tongien, qui a amené sa malle. Nous quand on dit pua, on parle de malles, les grosses malles là. (...) Aujourd'hui, c'est toujours des valises, de grosses valises, avec des tissus, des robes, et maintenant des grosses sommes d'argent. C'est la christianisation qui a provoqué ce phénomène. »¹*

L'origine des dons de biens manufacturés à la famille de la jeune épouse est toujours attribuée à l'évangéliste Fao, l'origine polynésienne du mot *pua* venant l'attester. La pratique du don d'une malle à la famille de l'épouse est présente dans plusieurs îles de la Polynésie².

*« Le pua [nom du don fait à la parenté de la femme, *nda*], c'est simplement un mot polynésien. C'est la malle, préparée pour la famille de la femme. Le premier mariage chrétien, c'est le mariage du vieux Rarotonga, Fao, avec une vieille de Kumo, de la famille Ihmana. Lui il a amené la malle, pour remercier la famille de la femme. (...) Et pour réaliser ce mariage, pour faire joli, il a pris l'image du mariage polynésien. Il a dit aux chrétiens que chacun amène un peu sa participation pour le mariage. Autrefois c'était amené que par quelques*

¹ Entretien enregistré avec Laiko Dominique Cahma, chef de clan, 44 ans, le 19-11-2006 à Jokin, Lifou.

² Voir par exemple l'article de Colocott sur Tonga, 1923, ou le film de Darasse sur Wallis, 1997.

*personnes. Les oncles, les sœurs, ils sont venus pour la participation que demandait Fao. Mais ça n'a jamais été coutumier, la coutume d'avant quoi. Avant, c'était la famille de l'homme, la famille de la femme, on préparait les bougnats [plats traditionnels kanaks, nda] et on les échangeait. »*¹

Cet interlocuteur affirme qu'en plus d'apporter le don de la malle aux parents de la jeune femme, Fao a recommandé aux oncles et sœurs du marié d'apporter leur participation, leur aide au mariage. Le caractère réciproque du don des plats traditionnels kanaks (les « bougnats ») se serait alors rapidement estompé.

E. Hadfield, femme de pasteur, note au début du XX^{ème} siècle qu'un don conséquent est fait aux parents de la mariée (« *a valuable marriage present* »)². Elle explique que, même si lors de la naissance d'une fille le silence est gardé, le père est content non seulement parce qu'elle travaillera beaucoup dans les plantations, mais aussi parce que sa femme et lui recevront un présent à son mariage. Elle ne précise pas si ce don existait avant la christianisation.

Il est possible qu'il y ait eu à Lifou, du moins dans certains mariages, avant l'évangélisation, un « prix de l'épouse », un don en plus des échanges réciproques réalisés, comme c'est le cas sur la Grande Terre, par exemple des précieux bijoux de jadéite ou de coquillages blancs, remplacés par la « valise », le *pua*.

Avec l'abolition de la polygynie et la christianisation du mariage « coutumier », Fao a apporté de nouvelles manières d'effectuer les rituels de mariage. À sa suite, les Lifous ont adopté le don du *pua*, cette valise où l'on met des biens manufacturés, dont des habits, destinée aux parents de la mariée, remplaçant peut-être d'anciens dons destinés à la parenté de la fille.

Selon le pasteur Var, il est possible que le pasteur Hadfield, présent à la fin du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} siècle, ait entériné cette nouvelle forme de mariage :

« Il y avait un missionnaire, le troisième missionnaire ou le quatrième, qui est resté à Lifou, c'est Hadfield, je me demande si ce n'est pas lui qui a mis en place l'organisation du mariage. L'organisation de l'Église ici, c'est lui qui a mis en place. L'organisation de la fête de Pâques, la convention, les écoles du dimanche,

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

² Hadfield 1920, p.189.

les synodes régionaux, les réunions de consistoires, c'est lui. »¹

Le pasteur Hadfield aurait ainsi consacré la nouvelle forme du mariage, associant des rituels d'échange inspirés de Fao, supplantant en partie les anciens échanges, et ceux religieux, au temple.

La transformation du rapt (ikötresai)

Le rapt violent a été proscrit par les missionnaires, car il est source de guerres et ne tient pas compte du consentement des deux époux. Selon E. Hadfield, au début du XX^{ème} siècle, sous l'effet du christianisme, le caractère guerrier et brutal du rapt (*ikötresai*) s'estompe :

« Dans ces temps plus éclairés, le mode de fiançailles est quelque peu modifié, et le jeune homme est prié de plaider sa propre cause. Maintenant, peut-être pour la première fois de sa vie, il se sent si incapable de le faire lui-même, qu'il juge nécessaire de s'assurer de l'aide d'un ami, qui l'accompagne dans sa visite nocturne – les amoureux ne doivent jamais être vus durant la journée. »²

S'il n'est pas sûr que la jeune femme est d'accord, le garçon peut aller en voir plusieurs dans la nuit. Par ailleurs, les missionnaires tentent de s'opposer aux mariages mixtes, entre une femme de leur religion et un homme de la religion concurrente, car la femme se convertit alors à la religion du mari. Bien que combattus, les mariages entre groupes de confessions différentes ne seront jamais totalement empêchés.

Il semble que la polygynie est abolie relativement tôt car, à partir de 1880, les missionnaires ne s'en plaignent plus. Nous avons vu que les rituels de mariage lifou, sous l'influence de Fao et de la vingtaine d'évangélistes polynésiens, puis des missionnaires européens, changent de modalité : quand le caractère guerrier du rapt diminue, la rencontre entre les deux familles prend de l'importance, notamment à cause de l'institution d'un nouveau don, la « valise » (*pua*), à la famille de la mariée.

On possède très peu d'informations sur les séparations conjugales. Pourtant, certains informateurs disent avoir connaissance du fait qu'elles existaient avant la christianisation. Ce

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

² Hadfield 1920, p. 185 : « In these more enlightened days the mode of betrothal is somewhat modified, and the young man is pleased to plead his own cause. Now, perhaps for the first time in his life, he feels so incapable of doing himself justice that he finds it necessary to secure a help of a friend, who accompanies him on his nocturnal visits – the lovers must never be seen together during the day. »

peu d'informations s'explique par le fait qu'aujourd'hui, bien des pasteurs et des hommes de haut rang disent lutter contre les « divorces », et le présentent comme étant « contraire à la coutume ancestrale »¹.

3.2/ Une nouvelle forme de mariage dans une société transformée

En 1905, les mariages lifous ont d'ores et déjà pris des formes qui rappellent les mariages actuels :

« On ne peut plus faire (...) de mariages, sans étalages de richesses. La famille du fiancé, parfois le village lui-même offre des étoffes, des cadeaux de tout genre aux parents de la fille. Le fiancé se croit obligé, on sait même lui faire comprendre au besoin, de pourvoir aux frais de ces cadeaux. Il est donc forcé de prendre un engagement pour gagner l'argent nécessaire à ce déploiement de richesse, et les mêmes conséquences se produisent [dégradation des mœurs au contact des Européens, oubli de la promesse de mariage, nda]. »²

L'importance accordée aux rituels de mariage et l'accroissement des dons lors des échanges cérémoniels ne faisaient pas partie des réformes du mariage lifou souhaitées par les missionnaires chrétiens. L'action missionnaire n'a pas été la seule à modifier le mariage : les évolutions générales de la société lifoue ont elles aussi contribué à transformer cette institution. En effet, dans une société où la guerre et la polygamie sont abolies, où le territoire est en pleine réorganisation et où les hommes, et dans une moindre mesure les femmes, commencent à travailler sur des bateaux puis à Nouméa contre des produits manufacturés et des salaires, les enjeux et les formes du mariage évoluent.

L'arrêt des guerres et la réorganisation de l'espace

Comme nous l'avons vu, les mariages polygynes servaient à acquérir de nombreuses alliances et à avoir de nombreux enfants, autrement dit à disposer de nombreux guerriers. Selon Cahma Laiko :

« Moi je pense que le fait d'avoir une seule femme, ça change aussi le fait que les guerres s'arrêtent. Parce que, avoir des femmes, ça permettait d'avoir beaucoup

¹ Si l'interdit de divorce a limité les « répudiations », il a surtout augmenté le pouvoir des époux sur leur épouse, celles-ci n'ayant plus ce recours pour limiter la violence de leur époux. Nous verrons dans le chapitre XXI pourquoi les pasteurs et hommes de haut rang s'opposent au divorce.

² *Compte rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie 1905*, p. 136.

d'enfants, surtout pour faire les guerres. Et quand c'est la guerre, les relations entre les familles du Wetr, de Lösssi, c'est difficile. Même je dirais, ce n'est pas possible. Parce qu'ils étaient ennemis. C'est vrai que, quand la guerre s'est arrêtée, et on s'est contentés d'une seule femme, quelque part, les relations claniques se renforcent, sont plus encouragées. »

Selon cet interlocuteur, la polygamie permettait à la fois de contracter des alliances avec des clans, dans le but de mener des guerres, mais aussi d'avoir de nombreux fils, donc de nombreux guerriers. La polygamie allait aussi avec des pratiques de rapt guerrier de femmes. Il pense donc que l'interdiction de la polygamie a contribué à pacifier l'île. Cependant, l'interdiction de mener des guerres inter-claniques a été consacrée par le gouvernement colonial. À Lifou, l'interdiction de la guerre est allée de pair avec l'avènement de la monogamie et le renforcement des relations entre les clans.

Pour les chefs, il s'agit dès lors d'entretenir les relations anciennement nouées lors des mariages et de développer l'alliance. Les guerres n'étant plus possibles, l'acquisition de puissance passe par l'alliance, et l'union matrimoniale en est le moyen le plus simple, en tout cas le plus évident aux yeux des Lifous¹. Le mariage prend alors de l'importance.

Rappelons qu'avec la christianisation, les gens de Lifou, qui habitaient auparavant par clans près de trous d'eau, commencent à habiter en villages, autour d'un temple ou de l'église. Les lignages des clans se dispersent le plus souvent, pour aller habiter dans plusieurs villages. Dans le contexte de la restructuration du peuplement de l'île, les chefs tentent de placer les lignages issus des anciennes épouses, comme des lignages alliés ou sujets, dans les nouveaux villages. J.B. Herrenschmidt a prouvé que les grandes chefferies ont, lors de la création des « tribus », installé certains de leurs lignages et sujets dans la plupart des villages de leur aire d'influence, donnant une assise davantage territoriale à leur autorité². En effet, le maintien de l'influence d'une chefferie dépend notamment de la répartition de ses sujets dans les villages de l'île.

Or, pour s'installer dans un nouveau territoire, contracter un mariage localement est la voie royale. Les mariages ont dû impliquer, dans ces temps de grand changement, de nouveaux enjeux stratégiques, permettant de s'installer dans les nouvelles « tribus » (*hunahmi*). N'étant plus polygynes ni dissolubles, les nouveaux mariages mettent au premier

¹ Les dons, prêts de terre, les dons d'enfants, l'intégration dans un clan sont les principales autres stratégies d'alliance.

² Herrenschmidt 2004, p. 123.

plan le choix de l'épouse et font dès lors l'objet d'une grande attention.

Le mariage, un des seuls rituels autorisés par les missionnaires

On a vu dans le chapitre XIII que le mariage, tel qu'il est pratiqué aujourd'hui, représente pour les jeunes hommes, un véritable rite de passage entre la vie de « jeune » et d'adulte. On peut alors faire l'hypothèse que le mariage moderne a pris en quelque sorte la place du rituel d'initiation masculine, se substituant à lui à l'occasion du vide social laissé par son interdiction.

Par ailleurs, nous avons vu que les fêtes nocturnes (« pilous ») ont été interdites. Les mariages sont probablement devenus les seuls moments où les fêtes nocturnes pouvaient avoir lieu.

Il est possible de penser que, des deux moments forts (les rites d'initiation masculine et les fêtes nocturnes) étant interdits, les mariages sont devenus un temps rituel et festif, autorisé, de première importance.

La monétarisation croissante des mariages : une « guerre des dons » ?

Nous avons vu au chapitre XVII que, outre l'échange de bougnats (plats traditionnels) et d'ignames entre les familles, des objets issus de l'échange inter-îles, tels les colliers en jadéite et les bracelets de coquillages, pouvaient être donnés lors des mariages. Il est possible de penser que le commerce européen, ayant supplanté et selon P. Fizin, fait disparaître les échanges inter-îles, a fourni de nouveaux biens pour les dons matrimoniaux¹ ; de nouvelles richesses que les Lifous pouvaient, à leur tour, échanger.

« À l'arrivée de la Mission de Londres, il y avait déjà le commerce entre la Chine, la Nouvelle-Calédonie et l'Australie. Au départ c'était des objets de traite, des poignards, et ils ont fini par être dans la dot de la mariée, qui n'est pas destinée à la mariée, mais aux parents, parce qu'il fallait dessiner des liens, avec la famille, et on donnait tout ce qui était possible de donner à cette époque là. Et puis il y a eu une évolution, parce que, avec le commerce qui a existé, Nouméa s'est petit à petit créé, est devenue un pôle d'attraction, et il y a eu tous les nouveaux objets,

¹ Fizin 2008b, p. 27.

les emplois sur les bateaux... La valise a commencé à augmenter. »¹

Si auparavant, les Lifous échangeaient des ignames, issus de leur production agricole, et des objets précieux, apparus dans les échanges inter-îles ; en se faisant embaucher dès les années 1840 sur les bateaux de commerce, il est possible de faire l'hypothèse qu'ils ont investi dans les échanges cérémoniels les nouveaux fruits de leur labeur et du récent commerce inter-îles.

Avant la christianisation et la colonisation, la guerre est un moyen important sinon central d'acquérir de la puissance et du prestige. Les pratiques guerrières et la polygamie étant interdites, comment les clans ont-ils fait pour maintenir ou augmenter leur puissance et leur prestige ?

Depuis l'interdiction des guerres, un clan puissant se reconnaît à plusieurs facteurs : le nombre élevé de ses membres ; la possession d'un titre prestigieux et d'un haut rang ; de nombreux clans alliés ; des droits sur de larges territoires ; des membres de son clan dans de nombreux villages. Un « bon mariage » peut donner de nombreux enfants, contribuer à élever le rang (si le sang de la femme est noble), à donner une bonne alliance et des droits fonciers. À partir du milieu du XIX^{ème} siècle, l'alliance matrimoniale devient donc un moyen central pour acquérir de la puissance et du prestige.

Les clans qui arrivent à nouer des relations avec les Européens (missionnaires et colonisateurs) et à obtenir des salaires gagnent aussi en influence. Les biens échangés lors des mariages ont rapidement permis d'évaluer à la fois l'implication des membres de la famille du garçon dans le commerce avec les Européens, mais aussi leur capacité à solliciter leurs plus ou moins nombreux alliés.

Le mariage est ainsi devenu le moyen principal pour les clans d'acquérir de la puissance. Il s'agit alors de développer de nouvelles alliances et d'obtenir de nouveaux droits sur des terres, au moment de la réorganisation de l'espace. Les rites matrimoniaux, quasiment les seuls rituels kanaks autorisés, deviennent une véritable arène où le clan de l'homme démontre, par l'ampleur des dons, sa puissance.

¹ Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

4/ LE CODE BULA ET LES ÉCOLES, MOYENS DE LA RÉFORME

Comme nous venons de le voir, les nouvelles conditions de vie imposées par les missionnaires répondent à une véritable politique de réforme des « mœurs ». À Lifou, les moyens de cette politique ont été d'une part l'imposition d'un code de loi et d'une police, d'autre part et surtout l'ouverture des écoles missionnaires, suivies de peu par celle des internats non mixtes.

4.1/ Le code Bula

Une judiciarisation du pouvoir politique

En 1859, le pasteur MacFarlane édicte avec le grand chef Bula un code de lois. Ce code doit servir, de son point de vue, à maintenir les indigènes « dans le droit chemin », car passé l'enthousiasme de la conversion, « ils retournent à leur mauvaises habitudes »¹. Selon MacFarlane :

« Un code de loi très simple fut dressé et le jeune Bula rassembla tous les chefs et la population du district de Lösssi, devant lesquels il fut publié. Des officiers furent désignés dans les différents villages pour réaliser des enquêtes sur les délits mineurs et imposer des amendes appropriées et des punitions, quand la cour suprême se tenait à Mu, à la résidence du Jeune Roi Bula. »²

P. Fizin évoque les cinq lois de ce code :

« Le contenu du code de lois en application dans le Loessi comporte selon Kaemo Var, plusieurs aspects et reprend dans une large mesure le décalogue : il punit le vol, le non respect du dimanche, l'adultère, la polygamie, mais surtout le culte des dieux traditionnels. Le code de loi génère une nouvelle structure hiérarchique qui se superpose à l'organisation traditionnelle, dont l'objectif est la mise en application du code. »³

Sur ces cinq lois, deux concernent les « mœurs » : la polygamie et l'adultère. Les nombreux

¹ MacFarlane 1873, p. 112.

² *Ibid.*, p. 113. « A very simple laws were drawn up, and Young Bula assembled all the chiefs and people in the Lösssi district, before whom they were published. Officers were appointed in the different villages to investigate minor offences and impose suitable fines or punishment, whilst the suprem court was held at Mu, the residence of the Young King Bula. »

³ Fizin 2008b, p. 76. Je n'ai pas eu la version originale de ce code de lois.

évangélistes protestants trouvent dans la police religieuse un relais permettant de faire appliquer ces lois :

« Les évangélistes (...) peuvent également jouer un rôle de surveillance de bonnes mœurs. En cas d'infraction, ils disposent d'un bras armé : les « *polismen* » terme drehu qui correspond au terme britannique *policeman*, traduit en français par « police ». Les *polismen* ont avant tout un rôle coercitif. Ils sont là pour appliquer les sanctions physiques à l'encontre de ceux qui ont violé le code de lois ou ceux que l'on soupçonne de continuer à servir les dieux traditionnels. Les punitions sont cruelles et sont destinées à marquer les consciences. La tradition orale relate quelques sévices appliqués : bastonnade, mise à mort mais aussi l'exil sur les îlots au large des côtes occidentales de Lifou. »¹

À la parution de ce code de lois, le grand chef du Nord, catholique, refuse de s'y soumettre. Le pasteur MacFarlane affirme que les catholiques ont alors publié eux aussi un code et mis en place une police. Mais on n'en trouve pas trace dans les archives catholiques. Par contre, la présence de la police protestante, sévissant sur toute l'île, population catholique comprise, est l'objet de nombreux commentaires dans les courriers des pères maristes.

La punition des mauvaises « mœurs »

Les pères maristes témoignent de punitions attribuées par les *polismen* aux insulaires. Elles concernent toutes des histoires de « mœurs ». Les cinq interdits édictés par la loi sont, dans la pratique, étendus aux comportements jugés non chrétiens :

« Pour avoir parlé seul à seul à une femme, un protestant est ainsi pendu pendant une demi-heure à un cocotier, les pieds en haut et la tête en bas. Il est ensuite détaché, couvert de cendres par les *policemen* qui encouragent les femmes assistant à la scène à venir lui cracher au visage. »²

« C'est ainsi qu'un jeune auditeur de la station catholique de Wé, accusé par les *policemen* d'avoir fait des propositions déshonnêtes à une veuve, est rançonné, battu puis outragé³. »⁴

Des femmes sont aussi enfermées, battues, accusées d'avoir tenté de « séduire des hommes ». Les *polismen* étendent donc le code de lois, sommaire, et châtient aussi bien des protestants

¹ Fizin 2008b, p. 77.

² Izoulet 1993, p. 73.

³ Le texte n'explique pas en quoi consistaient ces « outrages ».

⁴ *Ibid.*, p. 73.

que des catholiques. Le pasteur MacFarlane remarque :

« Une administration était une chose nouvelle pour les natifs. En conséquence, nous n'avons pas été surpris de les voir appliquer davantage que les cinq lois, mais plutôt leurs propres idées ; ainsi le petit code devint bien élastique parfois. »¹

Quand les missionnaires protestants voient dans cette police et ce code le moyen de réformer énergiquement les mœurs, le grand chef Bula y puise un nouveau pouvoir : celui d'intervenir dans les affaires intérieures d'autres chefferies (en supprimant par exemple des objets de culte, censés procurer de la puissance) et celui de contrôler le quotidien de ses sujets, leur vie sexuelle et conjugale.

Selon A. Bensa et C. Salomon,

« Durant la période précoloniale, connue grâce à la littérature et à la tradition orale kanakes, les sanctions consécutives aux manquements aux règles : offenses verbales, transgression des interdits, vols de nourriture, adultères, homicides, etc., étaient émises et appliquées essentiellement par l'unité de parenté, le clan. Admonestations, châtiments corporels, mise à mort ou bannissements étaient décidés par les aînés. »²

Il est probable qu'à Lifou, avant l'évangélisation, les sanctions étaient le fait des anciens des clans. Suite à l'émission du code Bula, la judiciarisation de la « coutume », selon les nouvelles normes religieuses, a considérablement augmenté le pouvoir de la chefferie Bula, en même temps que semé une certaine terreur chez ceux qui ne se soumettaient pas aux nouvelles normes de comportement, notamment en matière de sexualité et de mariage.

À la fin de l'année 1864, le code Bula est rendu caduque, le tribunal de Mu est aboli et les policiers révoqués, par l'action du gouverneur Guillain. Cependant, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, nous pouvons nous demander si les chefferies, dotées peu après par le gouvernement colonial d'un pouvoir administratif, n'ont pas continué à user de mesures judiciaires, afin de contrôler la population et ses « mœurs ».

4.2/ Les écoles et les internats non mixtes

Les premières écoles religieuses sont apparues dès que les missionnaires se sont implantés à Lifou, dans les années 1840. Lorsqu'en 1885, les premières écoles officielles,

¹ MacFarlane 1873, p. 114 : « An administration was a new thing to the natives , so that we were not surprised to find them at times, more vigorous than just in enforcing their five laws, or rather their own ideas, for their little code became ludicrously elastic sometimes. »

² Bensa et Salomon 2003, p. 6.

laïques, appelées aussi « écoles indigènes », furent instaurées, les écoles missionnaires, catholiques et protestantes, étaient remarquablement implantées à Lifou, Ouvéa et Maré, au point qu'au milieu des années 1880, on ne dénombrait que 31% d'illettrés aux Loyauté¹.

Une scolarisation destinée aux deux sexes, mais ségréguée (1850-1928)

Des années 1850 aux années 1920, la scolarisation à Lifou est caractérisée par le fait que filles et garçons reçoivent une éducation scolaire assez sommaire, composée d'enseignements théoriques minimaux (lecture et calcul). Outre apprendre la lecture et l'écriture, ces écoles sont depuis leur création destinées à « civiliser » les Lifous, à les transformer en de bons chrétiens. Et être de bons chrétiens, c'est notamment tenir son rôle d'époux et d'épouse au sein du foyer. Des enseignements pratiques sont dispensés : travaux du bâtiment, travaux des champs et pêche pour les garçons ; couture, ménage, cuisine, tressage et hygiène pour les filles. Les pères maristes affirment que si les garçons et les filles sont envoyés dans les écoles, ils apprennent dans celles-ci la hiérarchie qui doit advenir entre les époux². Le projet des écoles missionnaires n'est donc pas de donner la même scolarisation aux filles et aux garçons.

Les premières écoles lifoues forment aussi des adultes à devenir catéchistes. Si des femmes sont autorisées à devenir catéchistes, elles n'ont le droit d'enseigner et de parler que devant les communautés de femmes. Les pères maristes disent à ce propos :

« Ailleurs la Propagande recommande de ne pas avoir de catéchistes femmes instruisant également tous les catéchumènes ; c'est comme une application du précepte de Saint-Paul : *Mulieres in ecclesiis taceant...*(I Cor. XIV, 43) [Que les femmes se taisent dans les assemblées, nda]. Néanmoins, l'usage établi dans quelques missions qu'une femme préside aux répétitions de catéchisme pour les femmes seules, peut fermer la porte à plusieurs abus : en ce sens il est à continuer, à condition que ces femmes-catéchistes soient vraiment modestes, judicieuses, et ne négligent, sous prétexte de cette fonction, aucun de leurs devoirs d'état. »³

Le principe est le même pour les protestants : si les femmes peuvent s'investir dans l'Église, c'est au sein des groupes de femmes et des tâches féminines : enseigner aux enfants et soigner

¹ Howe 1978, p. 173 ; 1977.

² *Compte rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie* 1905, p. 44.

³ *Compte rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie* 1905, p. 32.

les malades. Elles ne doivent pas s'exprimer devant des publics où il y a des hommes. Et cela ne doit en aucun cas nuire à leurs devoirs de mères et d'épouses. Les épouses de pasteurs lifous reçoivent elles aussi une éducation, un peu plus poussée que celles des catéchistes : elles et leur époux doivent être les modèles de la famille chrétienne, témoigner de par leur existence du modèle à suivre.

Les internats non mixtes

Dès le début du 20^{ème} siècle, les missionnaires appellent de leurs vœux la création d'internats, qui seuls pourraient préserver les jeunes gens, européens et kanaks, de « leur milieu corrupteur » :

« Malheureusement beaucoup de familles européennes reprennent l'esprit païen dont nombre de familles indigènes ne se sont pas suffisamment déprises. Le résultat c'est que les uns et les autres détruisent au foyer les bonnes leçons de l'école. C'est pourquoi il est nécessaire de multiplier les internats dans la mesure du possible et de tolérer l'externat seulement quand on ne peut faire mieux. »¹

Si les tentatives pour mettre en place des internats non mixtes ont probablement eu lieu au début du 20^{ème} siècle à Lifou, ce n'est qu'en 1928, selon B. Wapotro, que deux internats de ce type sont créés :

« *Quand les enfants grandissent, ils ont repris le même système que dans le système traditionnel, vers le CM1-CM2, on sépare les garçons et les filles, les filles vont à Hnaizianu [internat pour les filles, nda], et les garçons à Havilla [internat pour les garçons, nda].* »²

À Lifou, dans les années 1920, les internats non mixtes forment les garçons aux travaux de menuiserie, aux travaux des champs et aux travaux de construction. L'internat de garçons de Havilla est décrit par un interlocuteur de M. Pineau-Salaün comme une sorte de caserne, où la discipline est calquée sur une organisation de type militaire³. Les garçons peuvent y passer un Certificat de Fin d'Études, qui n'est pas le CEP, réservé aux enfants blancs. Ce certificat leur permet de recevoir une formation de pasteur ou de moniteur. Il est fréquent qu'après être sortis des internats, ils cherchent un petit contrat de travail, ou restent à la tribu quelques années avant de se marier. Les filles sont bien souvent maintenues dans ces internats jusqu'au

¹ *Ibid.*, p. 36.

² Entretien avec Billy Wapotro, chef de clan, directeur de l'Alliance Scolaire, le 2 octobre 2005, Nouméa.

³ Pineau-Salaün 2003, p. 150.

mariage, et y apprennent les diverses tâches domestiques jugées nécessaires à l'avènement de la civilisation : cuisine, couture, hygiène, tenue de la maison et du jardin, travaux ménagers et travail des champs. Les internats sont évoqués comme des prisons par les anciennes. L'objectif de ces internats est de maintenir ces jeunes filles vierges avant le mariage, de « les protéger de leur faiblesse, (...) de leur vice naturel »¹. Elles ne sont pas autorisées à passer le Certificat de Fin d'Études, car les éducateurs jugent que ce sont les garçons qui devront travailler éventuellement à l'extérieur du foyer, tandis que les femmes devront y rester. Tout ceci explique que nombre de femmes sont sorties de ces écoles en ne sachant ni lire, ni écrire, ni parler français.

Des institutions totalitaires pour une réforme des « mœurs » ?

Ces écoles missionnaires apparaissent dans les récits des anciens comme des lieux clos, coupés de la vie villageoise : pour éduquer les enfants, il faut les séparer efficacement de leur milieu d'origine et les maintenir dans des internats dont on ne sort que rarement. Le temps est sous contrôle. Les activités sont minutées, il n'y a pas d'oisiveté. M. Pineau-Salaün parle de « corps dociles » : les garçons et les filles sont habillés selon les normes en vigueur, et l'exercice physique est favorisé chez les garçons, la concentration et la minutie chez les filles. La nourriture est insuffisante, malgré les nombreux travaux aux champs. Le non respect des nombreuses règles est puni d'« astiquage », c'est-à-dire de coups de trique. M. Pineau-Salaün conclut :

« Destinée à protéger l'enfant indigène d'un milieu naturel « corrupteur » et à le transformer le plus radicalement possible en un être « civilisé », l'école indigène présente bien la plupart des traits structuraux qui caractérisent ce groupe d'établissements spécialisés dans le dressage des hommes, qualifiés par Goffman « d'institutions totalitaires »²

Cette « scolarisation », constituée de « multitudes de techniques disciplinaires visant à inculquer une autre façon d'être », a inscrit dans les corps et les mentalités des identités sexuées³. Ces identités apprises à l'école sont destinées à s'exprimer au sein du couple chrétien.

Cette éducation sexuée religieuse, atteignant son apogée avec les internats non mixtes,

¹ *Compte rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolastique de la Nouvelle-Calédonie* 1905, p. 150.

² Pineau-Salaün 2003, p.161.

³ *Id.*, p. 163.

a probablement été l'un des plus puissants ressorts de la réforme matrimoniale. D'autant plus que ces internats n'ont disparu qu'en 1974 à Lifou.

Le code de lois et sa police, comme les écoles chrétiennes, ont, par l'éducation et la contrainte, été deux importants moyens de la transformation des « mœurs », avec au cœur de celle-ci, la refonte du mariage et de la vie conjugale.

Conclusion

Nous avons vu que la conversion a été particulièrement rapide à Lifou. La christianisation des gens de Lifou, durant la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, a fait bien plus que bouleverser les conceptions religieuses locales : les missionnaires, polynésiens et anglais pour les protestants, français pour les catholiques, ont contribué à transformer l'organisation de l'espace, de l'habitat, du temps, de la vie politique locale ; mais aussi et surtout des « mœurs ».

Au sein de cette réforme des « mœurs », le mariage et la vie conjugale qu'il instaure, constituent un axe central. Il est en effet du devoir des missionnaires des deux confessions de transformer le mariage et la famille, afin d'instaurer le principe et la pratique du foyer chrétien, indissoluble et monogame. En plus de la polygynie des chefs, ils interdisent les séparations et le lévirat. Ils tentent de réduire les mariages entre protestants et catholiques, l'adultère et la réservation à la naissance des enfants. Ils émettent le souhait de tempérer l'autorité des « aînés » quant au choix des conjoints, et des maris sur leur épouse, sans prendre de réelle mesure à ce sujet. Les relations sexuelles hors mariage et toute mesure de limitation des naissances sont combattues. La séparation sexuée de l'habitat doit faire place à la case où les parents et leurs enfants ont une vie familiale « chrétienne ». La politique des missionnaires prévoit donc un véritable changement du système de genre : d'une conception de la séparation nécessaire des sexes, ils tentent de mettre en place un système de genre axé autour du couple d'époux.

La réforme du mariage à Lifou a cependant pris un tour particulier, notamment du fait de l'origine polynésienne des premiers évangélistes. Plutôt que d'abolir les mariages anciens, Fao, figure de proue de ces premiers temps, tente de les « éclairer » avec les principes de l'Évangile : la coutume est conçue comme le réceptacle, le « panier » (*watreng*), de la sainte parole (*hmi*). Mariage chrétien et coutumier ne font petit à petit plus qu'un. Les rituels d'échanges cérémoniels sont transformés, prenant modèle sur le mariage du pasteur Fao : le don de biens manufacturés à la parenté de la fille est instauré. Le « rapt » devient de plus en plus ritualisé.

Dans le contexte géopolitique de l'époque, avec l'arrêt des guerres claniques et la constitution des villages, la stratégie de renforcement et de création des alliances entre les clans prend de l'ampleur. Le mariage, unique et indissoluble, aussi. L'insertion des Lifous dans le monde européen, commercial, chrétien et colonial, constitue un nouveau moyen de maintenir et

d'accroître le pouvoir des clans et des chefferies. Les dons de mariage, qui montrent tout à la fois le nombre de membres et d'alliés d'un lignage, et leur insertion dans le marché mondial, deviennent dès le début du XIX^{ème} siècle, fortement compétitifs. Aux guerres inter-claniques se substitue une « guerre des dons », démonstration pacifiée de la puissance des clans.

Cet ensemble de réforme des « mœurs » a été instauré de plusieurs manières. D'une part, les sujets devaient se convertir, sur ordre de leur chef, la preuve de la conversion étant d'avoir adopté les normes chrétiennes de la vie quotidienne. Mais aussi et surtout, le code Bula a imposé, par la force, un nouveau contrôle des populations par un pouvoir centralisé, quand les écoles tentaient d'« éduquer les naturels » à devenir des êtres « civilisés ». Pour les garçons et les filles, être « civilisés » signifie adopter les nouveaux comportements du couple chrétien, où l'époux commande et l'épouse le sert, mais dans « l'amour » et le « respect », notamment de la répartition des tâches apprises dans les écoles. Les internats non mixtes, mis en place au début du XX^{ème} siècle à Lifou, rendent ce processus de socialisation sexuée redoutablement efficace, par l'application d'une multitude de techniques disciplinaires en leur sein.

Ainsi, la christianisation précoce des Lifous, couronnée d'un succès massif, la collusion entre les pouvoirs des chefs et ceux de l'Église, l'action particulière des évangélistes polynésiens, mêlant mariage « coutumier » et chrétien, et l'implantation des écoles religieuses, hauts lieux de socialisation sexuée, ont véritablement instauré une nouvelle forme de mariage, encore en grande partie appliquée aujourd'hui. Les missionnaires ont donc effectivement été les fondateurs du mariage lifou actuel, bien que l'importance accordée au mariage et l'accroissement des biens échangés ait échappé à leur volonté.

Cette histoire de la christianisation du mariage nous montre que les normes matrimoniales actuelles sont loin d'être le reflet d'un système social ancestral. Les missionnaires ont réduit quelque peu le pouvoir des époux sur leurs épouses en supprimant la polygynie et la répudiation. Mais ils l'ont augmenté en interdisant les séparations du fait des épouses, le contrôle par les femmes de leur fécondité et en imposant le « devoir conjugal ». En effet, s'ils disent vouloir lutter contre les maltraitances faites aux épouses, ils retirent un moyen important que ces dernières avaient de s'y opposer : pouvoir partir un temps dans leur famille d'origine, voire quitter leur époux, parfois pour un autre homme. De même, les missionnaires augmentent considérablement le travail de reproduction des épouses, instaurant le « devoir conjugal » et luttant contre les pratiques que les femmes avaient pour contrôler les naissances. Le couple monogame et indissoluble devient un lieu où les capacités génésiques des épouses sont « forcées », dans le sens d'une exploitation plus intense de leur reproduction,

mais aussi d'un moindre contrôle des femmes sur leurs corps et leur fécondité¹. La sexualité des femmes devient une sexualité de service envers leur époux, destinée à produire de nombreux enfants.

Face à ces évolutions du système matrimonial, l'acte d'« ennoblir la femme aux yeux des Kanaks », quoiqu'ayant certainement eu des effets, semble bien peu efficace pour tempérer la brutale autorité des époux, que la politique missionnaire renforce par ailleurs. Les missionnaires ont ainsi eu tendance à accroître le pouvoir des hommes sur les femmes, au sein de la relation conjugale, réduisant les moyens qu'avaient les femmes lifoues de s'opposer à l'exploitation par leur mari de leur sexualité, de leurs capacités génésique et de leur travail ; ainsi qu'aux violences conjugales.

¹ P. Tabet emploie le concept de « reproduction forcée ». Tabet 1998 ; 1979.

CHAPITRE XIX
COLONISATION ET MARIAGE
(1853-1946)

*« C'est Dewé un jour qui m'a dit :
vous vous comportez comme des colons avec vos femmes ! »*

Nidoish Naisseline,
dans « Le combat des femmes Kanak »
(film documentaire)¹

Introduction

La période dite coloniale est couramment considérée comme située entre 1853, date de la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie, et 1946, date de l'abolition du régime de l'indigénat². L'impact de cette période coloniale sur le système de genre en pays kanak n'a jamais été étudié. Seules C. Salomon et C. Hamelin notent que la violence de la colonisation a doublement favorisé les violences de genre. D'une part, le gouvernement colonial a laissé les viols et les rapt de femmes se faire lors des guerres de colonisation³. D'autre part, le cantonnement et la mise à l'écart économique dont elles ont fait l'objet ont marqué durablement les populations kanakes : c'est parmi les Kanaks les plus stigmatisés, notamment en raison de la misère économique, que les violences faites aux femmes sont aujourd'hui les plus fortes⁴.

Qu'en est-il à Lifou ? Comme nous l'avons vu dans le chapitre IV, Lifou, classée dès 1868 « réserve intégrale », n'a pas été le théâtre des spoliations foncières de la Grande Terre,

¹ Laine A., 2002. *Le combat des femmes Kanak*, documentaire, Océanie Mag., Nouméa, RFO, 51min. 24 sec.

² Muckle 2011, p. 2 : « En Nouvelle-Calédonie, les Kanaks sont devenus des citoyens français en 1946, alors que les lois coloniales qui constituaient l'indigénat étaient peu à peu abolies. 1946 marque de façon récurrente « une division chronologique et historiographique » séparant « la période coloniale et l'ère de la citoyenneté » (ma traduction)

³ Hamelin et Salomon 2007, p. 105.

⁴ *Ibid.*, p. 103.

ni des révoltes réprimées dans le sang¹. La présence coloniale à Lifou s'est traduite dans un premier temps par une intervention armée en 1864, l'île devenant une « circonscription militaire », puis par l'imposition du régime de l'indigénat et de ses lois (1887-1946). J'examinerai ces deux temps de la colonisation de Lifou en questionnant leur impact sur l'institution de mariage². Puis je m'intéresserai aux rites de mariage et à la relation conjugale tels qu'ils se présentent avant l'abolition du régime de l'indigénat (1930-1945). Quels effets la colonisation a-t-elle eu sur le système de genre lifou, sur le mariage et la conjugalité ?

¹ La notion de « réserve » apparaît en 1868, mais ce qu'elle recouvre changera beaucoup au fil du temps. Notons cependant que les Îles Loyauté sont considérées en 1899 comme des terres indigènes, où même la recherche minière est interdite.

² L'histoire faite ici concerne particulièrement le cadre législatif. Je n'ai pas eu accès aux archives du Service Indigène à Nouméa (qui n'étaient, officiellement du moins, « pas classées »), où j'aurais trouvé probablement des indications plus précises sur les acteurs de la colonisation à Lifou, et peut-être sur les réactions diverses des Lifouais à ce processus. Par ailleurs, toute l'histoire de la colonisation de Lifou reste à faire.

1/ LE RÉGIME DE L'INDIGÉNAT ET LES LOIS SUR LE MARIAGE

1.1/ Lifou, une circonscription militaire (1864-1870)

La prise de possession militaire

Onze ans après la prise de possession de la « Nouvelle-Calédonie et Dépendances », le gouverneur Guillain, inquiet de l'influence grandissante des pasteurs anglais à Lifou, envoie une escouade sur l'île afin de fermer les écoles protestantes en mai 1864. Cette initiative provoque un soulèvement. Guillain décide d'une intervention militaire, faisant cinq morts dans le village de Xepenehe. Il installe un poste militaire dans ce village, y fait construire un bâtiment pour loger des soldats et un autre pour emprisonner les Lifous ne se soumettant pas au pouvoir colonial. Lifou est alors déclarée « circonscription militaire ». Puis il prend une série de mesures, dont parle P. Fizin :

« Les élites protestantes c'est-à-dire les « *polismen* », les évangélistes mais également l'« *isola* » [la reine, nda] de Loessi sont mises aux fers provisoirement à bord des bâtiments de guerres. Quant à MacFarlane et Boula, ils sont assignés à résidence. Il destitue le chef de Xépénéhé et le remplace par l'un des frères du grand chef catholique de Wetr. Il expulse les évangélistes polynésiens présents sur l'île. Il rend caduc le « Code Boula », ainsi que toutes les institutions qui veillaient à la bonne application du code. Il confisque toutes les armes à feu. Il instaure un système de corvée, destiné à l'administration militaire. Il ordonne la reconstruction de la tribu de Xépénéhé, mais souhaite un peuplement favorable à la France et fait exiler les familles qui ont participé aux troubles (du moins temporairement). »¹

Fortement anticlérical, le gouverneur Guillain ferme aussi les écoles catholiques et interdit aux pères maristes de prêcher. Il fait rétablir les danses nocturnes (« pilous »). Il met en place les « corvées », soit le travail forcé pour l'administration coloniale.

La L.M.S. s'étant plainte au gouvernement anglais du traitement qui lui est fait, Napoléon III écrit en 1865 au gouverneur de la Nouvelle-Calédonie, lui recommandant de faire respecter la liberté de culte dans sa colonie. Les écoles de différentes confessions

¹ Fizin 2008b pp. 100-101.

ouvrent de nouveau, les cultes sont rétablis. Cependant, la collusion entre le pouvoir des grands chefs et celui des missionnaires a été mise à mal : la fonction de catéchiste est interdite aux chefs de clan, la police de Bula et les codes de lois sont déclarés caduques, les missionnaires sont sommés de ne plus interférer dans les affaires politiques et commerciales de l'île. Celles-ci sont désormais du domaine du gouvernement colonial.

Le commandant Guillanton est mis en poste à Lifou de 1865 à 1870. Puis, avec le départ du gouverneur Guillain en 1870, les troupes françaises se retirent petit à petit de Lifou, un « résident » (souvent un médecin) étant installé sur l'île : Lifou devient un « arrondissement ». Le système des corvées est aboli. Le gouvernement français ne veut établir ni poste ni administration sur l'île et déclare qu'il n'interviendra pas tant que les Lifous se gouvernent pacifiquement.

Du fait qu'il n'y a pas eu de colonisation de peuplement, la population de Lifou n'a pas connu avec la même ampleur que sur la Grande Terre les « formes sexualisées de la domination coloniale »¹. En effet, sur la Grande Terre, les guerres de colonisation, raids militaires prenant la forme de « razzias », sont menées par des militaires français et des Kanaks ennemis embauchés. Le rapt de femmes et le viol de ces dernières ont fait partie des techniques de guerre employées lors de ces opérations militaires :

« Non seulement l'administration laisse ses auxiliaires se livrer à des viols de guerre, mais Guillain, par mesure de répression, choisit en personne et fait livrer en 1869 des jeunes filles dites « otages des tribus rebelles » aux forçats du pénitencier de Bourail. »²

D'autre part, la colonisation de peuplement en Nouvelle-Calédonie a été pendant longtemps majoritairement masculine, notamment du fait de la colonisation pénale (par l'intermédiaire du bagne)³. Le « manque de femmes » sur la Grande Terre et le violent racisme à l'encontre des Kanaks ont pu se traduire par des violences sexuelles sur les femmes kanakes : des récits des femmes les plus âgées de la Grande Terre et des romans kanaks relatent des viols perpétrés par les colons et les employeurs⁴.

Sur les Îles Loyauté, seul un missionnaire s'exprime en ces termes :

« Et puis, Oh comme je les hais tous ces « beaux Messieurs blancs » pour lesquels

¹ Guiart 1996, p. 244.

² Bensa et Salomon 2003, p. 8.

³ Chez les colons libres, les femmes représentent en 1891, 22% de la population et chez les colons condamnés, moins de 10% de la population.

⁴ Par exemple Gorodé 1985, *Sous les cendres des conquies*, et 1994, *Utê Mûrûnû*.

une femme indigène n'est plus une créature humaine appartenant à une mère ou à un mari – je ne dis pas à Dieu – quoiqu'ils soient chez eux des protestants respectables ou des fonctionnaires chamarrés de croix ou de galons ! »¹

Cet extrait ne nous dit cependant pas si les Français de passage sur les Îles ont des aventures sexuelles consenties avec des jeunes femmes kanakes, s'ils les payent en retour ou s'ils commettent des violences sexuelles à leur égard.

Toujours est-il que sur les Îles Loyauté, la présence de colons a été faible. Les raids militaires y ont été peu nombreux et le sex-ratio n'a pas été, à priori, bouleversé². Les femmes des Loyauté ont connu les premières formes sexuées de violence coloniale mais dans mesure bien moindre que les femmes kanakes de la Grande Terre³.

Les chefs, la prison et les « corvées »

Après l'intervention de l'armée française de 1864, les grands chefs Bula, Zeula et Sihaze, sont sommés de devenir des auxiliaires de la colonisation :

« Pour Guillain, le rôle des grands chefs est de servir d'intermédiaires entre l'administration et leurs sujets. En cas de désobéissance à l'administration, ils peuvent être emprisonnés, révoqués voire exilés.»⁴

En effet, dans la colonie pénitentiaire qu'est la Nouvelle-Calédonie, la prison, l'enfermement, la déportation des individus sont autant de techniques utilisées par les colonisateurs pour assujettir les Kanaks⁵.

En 1864, le pouvoir colonial met en place, à Lifou, un système de corvées, destiné à construire les bâtiments militaires et à fournir de la main-d'œuvre au contingent installé sur l'île. Les grands chefs sont chargés de recruter cette main-d'œuvre. Si leurs sujets ou eux-mêmes refusent d'obtempérer, ils sont soit déportés à Nouméa, soit enfermés dans le bâtiment pénitencier construit à Lifou : la « karabousse ».

Les Églises protestantes, mais aussi catholiques, se posent en critiques de ce nouveau pouvoir colonial, qu'elles dénoncent fréquemment comme étant « abusif ». Elles condamnent la rigueur des travaux forcés, imposés à la population entière :

¹ Rapport de M. Ph. Delord, année 1900, Maré, le 31 décembre 1900, DEFAP, archives SMEP, Défap, Service Protestant de Mission, Chemise Nouvelle-Calédonie, Maré Iles Loyauté, 1900.

² Je ne sais pas si les Loyauté ont connu la dépopulation qui a touché la Grande Terre au début du XX^{ème} siècle, frappant les femmes en premier.

³ Guiart 1996, p. 244.

⁴ Fizin 2008b, p.103.

⁵ Muckle 2010b.

« Le système des corvées ne touche pas que les hommes. Le P. Fabre raconte que les femmes sont également mises à contribution. « Depuis quelque temps, les femmes sont à faire des nattes pour ces messieurs de Port-de-France : à Nathalo on en travaille une de six brasses de long et autant de large ; c'est un travail de Romain mais personne n'ose rien dire ; et le tout gratis. » »¹

« En Australie, les travaux ne sont pas pénibles, les travailleurs sont bien nourris et passablement payés ; à Lifou, ils sont écrasés de corvées ordinaires et extraordinaires, ils ne sont ni nourris ni payés et ils ont continuellement peur de la « karabousse » (prison). »²

Ainsi, nous voyons que les « corvées » concernent aussi bien les hommes que les femmes de Lifou. Durant la période allant de 1864 à 1870, l'intervention militaire, le système de corvées et l'appareil pénitentiaire prévu en cas d'insoumission installent définitivement l'autorité française.

Contrairement à ce qui s'est passé sur la Grande Terre, la création de villages à Lifou a été impulsée par les missionnaires, non par les colons. Les membres des clans se sont installés librement autour des temples et églises, et non sous la pression des spoliations foncières comme sur la Grande Terre. Les « districts » de Lifou correspondent plus ou moins aux zones d'influence des chefs les plus importants de l'époque, nommés « grands chefs » par l'administration coloniale³. Ainsi, le gouvernement colonial n'a pas mis en place des « grands chefs » qui n'auraient joui que de peu de prestige dans la population, comme cela a été le cas parfois en Grande Terre⁴.

On assiste donc de 1864 à 1870 à une rigidification du pouvoir politique des « grands chefs » de Lifou, leur zone d'influence étant fixés par l'administration coloniale.

Un impact réduit sur le mariage

Si l'antyclérical gouverneur Guillain et le commandant Guillanton installé à Lifou, ont quelque peu contré l'action missionnaire sur les « mœurs » des lifous en faisant rétablir les « pilous » (les danses nocturnes) et en supprimant la « police protestante », ils ne s'opposent

¹ Izoulet 1993, p. 86. Citant Lettre du P. Fabre au P. Rougeyron, le 13 décembre 1867, A.A.N., 50.6.

² Lettre du P. GAIDE au P. Fabre, le 15 mai 1866, A.A.N., 50.6.

³ L'usage du terme « district » et « grand chef » sera consacré en 1887 et 1897 en Nouvelle-Calédonie. À Lifou, il semble que ces termes aient été utilisés dès 1864, l'île étant alors divisée en trois zones, gouvernées par trois « grands chefs ». Les « tribus » désignent à Lifou les villages, bien que leur territoire ne soit pas délimités.

⁴ En Grande Terre, des chefs de clan peu reconnus ont été relativement fréquemment nommés « grands chefs », à la place de chefs plus influents, mais plus hostiles à la colonisation.

pas à l'œuvre « civilisatrice » du clergé à Lifou concernant la sexualité, le mariage et la famille. Pour ce qui est des mariages, les commandants puis les résidents font appliquer avec plus ou moins de zèle les principes du ministère des colonies. Voyons ce que le Commandant Guillanton écrit au pasteur Sleigh à ce propos¹ :

« Ci-joint un pli volumineux à l'adresse du brave Boula ; ce sont des billets de mariage qu'il devra m'expédier après les avoir remplis chaque fois que je devrai procéder à l'union légitime de deux gens de sa tribu. Chaque grand chef en reçoit autant. Cette forme que j'impose pour l'avenir implique l'obligation du signataire du dit billet de se faire renseigner sur la validité du contrat que sollicitent les deux fiancés et ce n'est que sur l'attestation des chefs qu'il n'y a aucun empêchement légal, aucune opposition étrangère au mariage projeté, que je conclus. « Mais les chefs, me direz-vous, sont ignorants des cas d'empêchements légaux. Vous allez les embarrasser. » D'accord, mais comme tout est à faire dans ce nouvel ordre de choses, je ne puis vouloir m'arrêter à une stricte observance de toutes les clauses du Code Français dès les premiers temps. Je n'entends pour le moment qu'appeler l'attention des chefs sur les trois points suivants : consanguinité, âge viril, apposition des tiers. Relativement au premier, les prohibitions sont les mêmes en France qu'en Angleterre, par conséquent il vous sera bien facile de les énumérer à Boula qui les saisira d'autant mieux qu'elles existent déjà dans l'île, du moins en partie. La condition d'âge de quinze ans pour la fiancée et de dix huit pour les amants élèvera certaines difficultés d'application et c'est aux chefs à s'entourer, à cet égard, de tous les renseignements possibles à défaut de chronomètre *ad hoc*. Elle froissera aussi, je le sais, une coutume ancrée dans ce pays, celle des fiançailles ou mariages anticipés, mais j'insiste néanmoins sur l'exigence de la loi. Dans ce (?) connaissant par expérience les graves et funestes inconvénients des mariages hâtifs, tels que mortalité des enfants en bas âges ou des jeunes mères, dégénérescence d'une belle population lifou, etc... Force m'a été plusieurs fois déjà de renvoyer des demandes en mariage, faute d'âge suffisant, surtout chez la femme et je ne céderai pas sur ce chapitre. D'ailleurs, je suis fort de l'approbation d'un certain nombre de vieux que j'ai consultés consciencieusement. Sous peu j'instruirai Boula sur ce qu'il a à faire quant aux publications qui sont à signer. »²

¹ Le nom du Commandant n'est pas sûr : son nom est illisible sur les documents d'archives. R.K. Howe dit que le commandant en poste à Lifou jusqu'en 1869 est Guillanton. Howe 1978, p. 91 ; 1977.

² Lettre du commandant des Loyalty, M. Guillanton, au Révérend Sleigh, du camp de Xepenehe, le 26 septembre

Dès 1864, le commandant en poste décide de tenir un registre d'état civil, conforme aux recommandations du ministère des colonies¹. Le grand chef du district de l'époux doit vérifier que les futurs conjoints ne sont pas consanguins, c'est-à-dire selon le Code Napoléon, ni des cousins germains (sauf dispense), ni des oncles et nièces ou tantes et neveux. Il doit vérifier que le jeune homme a dix huit ans et la jeune femme au moins quinze. Nous voyons qu'une telle conception du mariage civil n'entre pas en contradiction avec celle du mariage religieux. Ces vérifications faites, le grand chef doit signer l'acte de mariage, avant de le présenter au commandant, qui le valide. Les grands chefs doivent donc donner leur accord pour que soit contracté un mariage civil. C'est toujours le cas aujourd'hui. Cependant aucun de mes informateurs ne se souvient qu'un grand chef ait jamais refusé de signer une autorisation de mariage.

À partir de 1865, les Lifous doivent donc, en principe, outre réaliser des échanges cérémoniels entre deux familles, aller se marier à l'église ou au temple et à l'état civil, avec l'accord de leur grand chef ; bien que la déclaration obligatoire à l'état civil des mariages ne soit réellement instaurée qu'en 1934 dans l'ensemble de la colonie.

Le commandant compte sur le soutien des missionnaires pour l'aider à faire déclarer les mariages religieux à l'état civil, comme les naissances et les décès, afin de décompter la population. Le commandant Guillanton affirme qu'il appartient aux pasteurs de guider la conduite morale des protestants lifous, mais pas de faire de commentaires quant à la politique coloniale². Cela restera une constante en Nouvelle-Calédonie : les colonisateurs soutiendront la réforme des « mœurs » menée par les missionnaires, tant qu'elle ne nuit pas à leur autorité et que le clergé ne se mêle pas de politique³.

1864. Archives de la BNF Tolbiac, Council for World Mission Archives, South Seas, Odds, Box n° : 1-1864, n°2244.

¹ Voir Ministère des colonies, affaires générales. Instructions aux administrateurs des colonies concernant les dispenses pour mariage. 1810-1832. Carton 387. Dossier 2230. Archives d'Outre-Mer. Aix-en-Provence. Et Ministère des Colonies. Généralités. Tenues et vérifications des actes. Modèles. Documents généraux. 24 Thermidor an 12. Carton 390, dossier 22 37. Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence.

² Lettre du commandant des Loyalty, M. Guillanton, au Révérend Sleigh, du camp de Xepenehe, le 25 septembre 1869. Archives de la BNF Tolbiac, Council for World Mission Archives, South Seas, Odds, Box n° : 1-1864, n°2244.

³ Par exemple : « C'est au Chef mon délégué à juger de la convenance de l'union projetée sous les rapports âge, nubilité des jeunes filles notamment, et non pas aux *teachers* qui n'ont rien à y voir. Que ceux-ci, cependant, s'apercevant d'un manque à la loi, en réfèrent à vous qui alors voulez bien m'écrire, je n'y vois aucun mal, au contraire (...), car vous savez tout le plaisir que j'ai à vous dire combien je me flatte de posséder en vous une aide aussi consciencieuse qu'éclairée, dans l'accomplissement de mon mandat. (...) [Les rapports immoraux préconjugaux, nda], du reste, ne sont pas de tradition dans l'île, n'y étant été introduits que par cette vile Samoa dont le règlement des mœurs a nécessité une institution toute particulière. Les mariages précoces n'ont été préconisés dans ces autres îles qu'en raison des vices nombreux qui s'y développaient à la fleur de l'âge, vices qui ont amené à une prompte dégradation de l'espèce et dont la génération actuelle est maculée. Sur ce chapitre encore, je serai heureux de recevoir vos avertissements et tout concubinage de cette sorte que vous voudrez bien

Avec l'arrivée du résident Caillet à la fin de l'année 1869, il est possible que la déclaration à l'état civil ait momentanément disparu, cela ne se faisant alors quasiment pas dans le reste du pays kanak.

1.2/ Le régime de l'indigénat : les chefs, les sujets et les femmes

Nous avons vu que le gouvernement de la Nouvelle-Calédonie a aboli la police religieuse (les *blue men*, police instaurée par le pasteur MacFarlane) et le code de lois de la théocratie naissante, faisant des chefs les relais du pouvoir colonial. Qu'est devenu le nouveau pouvoir de « contrôle des mœurs », acquis lors de l'évangélisation, dans le nouveau mode de gouvernance des grands chefs, appuyés par le pouvoir colonial ? Les lois coloniales concernaient-elles les mariages kanaks ? Étaient-elles les mêmes pour les hommes et femmes kanakes ?

Ségréguer les Kanaks et renforcer le pouvoir des chefs

Selon E. Rau, les premiers temps de la colonisation (1853-1887), connaissent les errements de la pratique¹. En 1887, le code l'indigénat est appliqué à la Nouvelle-Calédonie. Selon I. Merle :

« Ce code trouve son origine dans l'Algérie coloniale des années 1840. Il s'agit alors de doter les gouverneurs locaux de moyens répressifs légaux leur permettant d'écraser rapidement toute velléité de rébellion indigène au mépris des règles de fonctionnement habituelles de la justice métropolitaine. (...) Les pouvoirs exorbitants conférés aux administrateurs ont soulevé de virulentes polémiques mais la loi du 28 juin 1881 entérine ce régime disciplinaire spécial. »²

Ce « régime disciplinaire spécial » sera en fait appliqué dans l'ensemble des colonies françaises. Mis en place en 1887 en Nouvelle-Calédonie, il y est reconduit en 1897, en 1907 et ce jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale.

me signaler sera flétri et châtié par moi. » Lettre du commandant des Loyalty au Révérend Sleigh, le 1er mai 1865. Archives de la BNF Tolbiac, Council for World Mission Archives, South Seas, Odds, Box n° : 1-1865, n° 2247.

¹ Rau 1944, p. 68.

² Merle 1995, p. 302.

Ce code prévoit en 1887 que le gouverneur de la Nouvelle-Calédonie dresse une liste des « tribus » et délimite leur territoire. Il doit désigner leurs chefs administratifs, chargés de recenser la population. Toute désobéissance aux ordres de l'administration coloniale est sanctionnée par des amendes, l'enfermement et la déportation. Les « indigènes » ne peuvent sortir de leur arrondissement sans autorisation ni aller sur des propriétés de Blancs sans y avoir été invités. À Nouméa, il leur est interdit de rentrer dans des cabarets ou des débits de boisson, et de circuler après 20 heures. Enfin, la pratique de la sorcellerie, les fêtes nocturnes (« pilous pilous »), la nudité sur les routes et dans les localités européennes et le port d'armes hors des « tribus » sont prohibés.

En 1897, le code de l'indigénat est reconduit et ses logiques renforcées : il ne s'agit aucunement d'« assimiler » les Kanaks, jugés trop éloignés du stade de « civilisation », mais au contraire de promouvoir leur cantonnement dans des « réserves ». Le projet de les faire « évoluer » n'est tout de même pas abandonné. Il passe par deux mesures : « réhabiliter la suzeraineté des Grands Chefs »¹ et imposer l'impôt de capitation, poussant les Kanaks à travailler au service des colons. L'imposition d'une certaine organisation du travail et le renforcement des hiérarchies locales sont considérés comme des moyens pour faire évoluer les Kanaks vers la « civilisation ».

Le Service des Affaires Indigènes est réorganisé, les « réserves » sont découpées en « districts », composés à Lifou de plusieurs « tribus ». Les Kanaks doivent dès lors résider dans leur « réserve » n'en sortir qu'avec l'autorisation écrite d'un gendarme pour une durée limitée : ils sont assignés à résidence. Le gouverneur désigne, à Lifou, un « grand chef » par « district » et un « petit chef » par « tribu » (par village) : ces chefs, au nom de la « tradition », sont alors chargés de faire régner l'ordre dans les « réserves ». Ils disposent pour cela d'un « conseil des anciens » faisant office de tribunal, d'un commissaire et d'agents de police indigènes. Ils peuvent infliger des sanctions à leurs sujets, notamment des châtiments corporels. « Ainsi le gouverneur délègue-t-il adroitement aux Mélanésiens eux-mêmes, la responsabilité de la répression »².

Les chefs sont par ailleurs déclarés compétents pour gérer, selon la « coutume », les conflits entre Kanaks sur la question de la paternité, de la filiation, de la tutelle, de l'adoption, de la succession, du mariage et de sa dissolution ; ainsi que les conflits concernant l'usage intérieur des terres appartenant à la « tribu ».

Dans la reconduction du code de l'indigénat de 1897, les règles à observer sont à peu de

¹ *Id.*, p. 307.

² *Ibid.*, p. 308.

choses près les mêmes qu'en 1887, mais les moyens de les faire appliquer sont considérablement renforcés.

En 1898, en plus des corvées, un impôt de capitation est imposé aux indigènes de sexe masculin, âgés de 21 à 55 ans : une certaine somme est demandée par individu et par an. Seuls les Kanaks payent cet impôt, les autres populations de la Nouvelle-Calédonie en sont exemptées. Cet impôt est payé soit en journées de travail soit à partir de salaires. Les « grands chefs » et « petits chefs » désignés par l'administration doivent dans ces deux cas fournir la main-d'œuvre et perçoivent l'impôt de capitation¹. Ils touchent une remise sur cet impôt et des primes pour le recrutement de la main-d'œuvre². Ils recrutent aussi la main-d'œuvre nécessaire aux travaux de prestation (les corvées). Hommes et femmes kanaks remplacent petit à petit les bagnards dans la construction et l'entretien des routes³. Durant la Grande Guerre, ce sont 13% des hommes kanaks entre 18 et 35 ans qui sont envoyés sur le front, l'allocation accordée aux femmes et enfants de tirailleurs leur étant rarement versée⁴.

I. Merle conclut qu'au début du XX^{ème} siècle :

« Les Kanaks, (...) refoulés dans leurs réserves, servent, au nom de l'effort civilisateur et grâce à la pression de l'impôt de capitation, de main d'œuvre d'appoint pour les récoltes. Une fois ces travaux réalisés, ils sont sommés de rejoindre leurs tribus, leurs traditions, leurs prêtres et leurs pasteurs. »⁵

Dans la colonie de peuplement qu'est la Nouvelle-Calédonie, où l'on fait venir une main-d'œuvre bon marché d'Indochine, la population kanake finance le système fiscal et effectue les travaux de voirie ; mais elle est cantonnée dans des « réserves »⁶.

L'impact de l'indigénat à Lifou

Il n'y a, à ma connaissance, aucune étude sur la manière dont le régime de l'indigénat a été appliqué aux Îles Loyauté. Cela fait partie des points aveugles de l'histoire néo-

¹ Les chefs insoumis sont destitués voire déportés.

² Service des Affaires Indigènes, "Recueil de la réglementation particulière appliquée à la population mélanésienne en Nouvelle-Calédonie (1853-1949)." Date supposée de ce document : 1949, ATNC 97W. Archives de Nouvelle-Calédonie, Nouméa.

³ Les photos témoignent du fait que les femmes kanakes participaient aux corvées voire aux travaux de récolte. *Regards de femmes* 1998, p. 12.

⁴ *Id.*, p. 86.

⁵ Merle 1995, p. 318.

⁶ Le cantonnement était pensé comme un moyen de libérer des terres pour les colons. Par ailleurs, interdire aux Kanaks de différentes zones de se rencontrer contribuait à éviter les révoltes (qui n'ont pas manqué d'éclater), et assurait aux colons une certaine « sécurité », les Kanaks n'ayant pas le droit de se promener hors des réserves.

calédonienne.

Rappelons que Lifou n'a pas connu de spoliations foncières, car les terres ne conviennent pas à de l'agriculture ou de l'élevage extensif, et ne contiennent pas de nickel.

En tout état de cause, les pouvoirs des grands chefs de Lifou sont officiellement renforcés en 1887 puis en 1898. Eux aussi doivent percevoir l'impôt de capitation, fournir de la main-d'œuvre pour les corvées, et des soldats pour la Grande Guerre. Il semble qu'ils aient établi une police indigène et des « conseils des anciens », ces derniers existant toujours en 2005 dans certaines « tribus » de l'île, tout comme les châtiments corporels infligés en public. Selon Laiko Cahma, chef de clan lifou :

« Je t'ai parlé de traumatisme, pendant le régime de l'indigénat. Il a fallu monter des polices jusque dans les tribus, pour faire respecter. Des Kanaks même qui étaient au service de l'administration, qui n'hésitaient pas à taper sur leurs semblables...Il y avait le « conseil des anciens ». Parce que les conseils des anciens, c'est à cette époque là que ça a été créé. Ce n'était pas kanak. Ça fait partie de l'indigénat. Comme les petits chefs administratifs. Qui ont le pouvoir de police dans les tribus. C'était un petit peu les relais des syndics, des gendarmes, ou, de l'administration. Et avec eux des polices qui viennent dans les tribus pour faire respecter l'ordre quoi. »¹

Le renforcement du pouvoir des chefs par le régime de l'indigénat reste dans les mémoires comme un « traumatisme » ; ce régime ayant notamment comme stratégie de diviser les Kanaks entre eux, accordant à certains des pouvoirs exorbitants, dont celui de réprimer leurs semblables.

Malgré le fait que je ne dispose pas de documents d'archives sur la question, je peux faire l'hypothèse d'une certaine continuité entre ce nouveau pouvoir administratif, issu du code de l'indigénat, et celui instauré peu avant par les pasteurs de la L.M.S. Le renforcement du pouvoir des grands chefs au contact des Européens, la constitution de « tribunaux » locaux et d'une police pour faire respecter les nouvelles lois en sont des points communs. Si le code de l'indigénat ne cite que l'interdiction de la nudité et des fêtes nocturnes en ce qui concerne les « mœurs », à Lifou, les grands chefs et les petits chefs ont certainement gardé un droit de regard sur celles de leurs sujets : il est fort probable que le conseil des anciens, constitué de chrétiens dont des membres des clergés, ait jugé des affaires concernant la sexualité, les

¹ Entretien enregistré avec Laiko Dominique Cahma, chef de clan, 44 ans, le 19-11-2006 à Jokin, Lifou.

pratiques limitatives de la fécondité, etc. En matière de conflits concernant le mariage, la filiation, les terres (etc.), les Lifou-e-s ne peuvent se tourner vers l'administration coloniale : les chefs administratifs sont déclarés compétents.

Alors que, selon A. Bensa et C. Salomon, avant la christianisation et la colonisation, les anciens de chaque clan avaient autorité sur les agissements des membres de leur clan, les grands chefs et les petits chefs administratifs acquièrent un pouvoir de type juridique sur les « mœurs », appuyés par le système missionnaire et colonial¹. À Lifou, aujourd'hui encore, les affaires d'adultères par exemple peuvent être jugées par ce même « conseil ».

Les Lifous ont-ils été aussi limités dans leurs déplacements que les Kanaks de la Grande Terre ? Les Kanaks disent volontiers que les Lifous, voire les Kanaks des Îles Loyauté, christianisés précocement, habitués à travailler sur des bateaux de commerce, étaient les Kanaks les plus engagés par les colons. Les Lifous affirment que leurs aïeux allaient chercher avec succès du travail à Nouméa dès les premiers temps de la colonisation. Si c'est vrai, les Loyaltiens devaient avoir de fait une plus grande mobilité que les Kanaks de la Grande Terre, bien que leurs déplacements aient été eux aussi contrôlés.

En effet, selon A. Muckle, le cantonnement et le contrôle des déplacements a été aussi mis en application à Lifou². Se déplacer sans l'autorisation des gendarmes était puni par des amendes ou des jours d'emprisonnement.

Il serait utile de mener une recherche sur l'ampleur du phénomène de l'embauche des Loyaltiens par les colons, notamment sur l'embauche des femmes lifoues en tant que « domestiques »³. Durant ces périodes d'embauche, il est possible que les femmes de Lifou aient connu des violences sexuelles de la part des colons⁴.

De 1887 à 1946, les trois grands chefs de Lifou, secondés par des petits chefs désignés

¹ Bensa et Salomon 2003, p. 6.

² Selon A. Muckle, « Différentes lois ont été émises pour contrôler les déplacements des gens des Loyauté, lesquels ont été fortement engagés dans le commerce dans le Pacifique durant la moitié du XIX^{ème} siècle et ont été de plus en plus recherchés en Grande Terre comme travailleurs sous contrat. Le contrôle des déplacements hors des réserves par l'indigénat a ici aussi joué son rôle ; parmi les infractions commises par les Loyaltiens, les absences non autorisées sont fréquentes, et punies par des amendes ou de l'emprisonnement. » (Muckle 2011, p. 20 ; ma traduction).

³ Aujourd'hui, les Lifous jouissent encore d'une réputation de « Kanaks civilisés » et bons travailleurs. La rumeur dit qu'ils seraient embauchés plus facilement que les autres Kanaks dans les mines de nickel et comme femmes de ménage et jardiniers. Cela reste aussi à étudier.

⁴ Les sévices sur les travailleurs sous contrat sont connus, les sévices sexuels pouvant en faire partie, notamment parce que les engagé-e-s n'avaient pas de moyens juridiques de contrer leurs employeurs.

en accord avec le gouvernement colonial, voient leur pouvoir considérablement augmenter. Ils avaient déjà sur leurs sujets un pouvoir issu de la christianisation, notamment de contrôle des « mœurs ». Ils acquièrent avec la colonisation celui de prélever l'impôt de capitation et de fournir de la main-d'œuvre pour les besoins de la colonie, disposant d'une police indigène et d'un droit de sanction. De plus, tant qu'ils ne s'opposent pas à la colonisation, leur position de grand chef est assurée : il devient presque impossible pour des concurrents de les déloger de la chefferie, d'autant plus que les guerres inter-claniques sont interdites. Alors que les pouvoirs coloniaux, religieux et « coutumiers » étaient parfois opposés sur la Grande Terre, au moins durant certaines périodes, Lifou connaît durant le régime de l'indigénat un renforcement considérable du pouvoir des chefs.

1.3/ Des lois sur le mariage et les « mœurs »

Selon Éric Rau, la France s'est prononcée en faveur du maintien de certaines lois et institutions indigènes, car leur transgression pouvait entraîner des révoltes¹. Nous avons vu que le maintien ou le renforcement de prétendues traditions, notamment par le renforcement du pouvoir de certains chefs, répond surtout à une logique de ségrégation et de marginalisation des Kanaks, non à un souci de respect des cultures locales. Le mariage est typiquement une institution censée avoir été laissée aux mains des indigènes. Nous allons voir ce qu'il en a été pour la Nouvelle-Calédonie et à Lifou.

Le mariage à l'état civil

Ce n'est qu'en 1893 que la déclaration d'état civil est rétablie à Lifou, comptabilisant les naissances, les mariages et les décès². Ces formalités administratives sont demandées seulement aux Kanaks des Îles Loyauté, car la population y était considérée comme « la plus intelligente et accessible à nos mœurs »³. Un certificat préalable au mariage religieux est également exigé, lequel permet à l'officier d'état civil de s'assurer que les époux ne sont pas trop jeunes. En 1901, seuls les actes de naissance et de décès sont demandés⁴. En 1908, cet

¹ Rau 1944, p. 30.

² Pour un résumé sur ces lois : Service des Affaires Indigènes, (date supposée 1949), « Recueil de la réglementation particulière appliquée à la population mélanésienne en Nouvelle-Calédonie (1853-1949) », ATNC 97W. Archives de Nouvelle-Calédonie, Nouméa.

³ Rau 1944, p. 161. Arrêté N°863 du 8 septembre 1893, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie.

⁴ Modifications à l'arrêté du 8 septembre 1893, le 19 juillet 1901, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1901.

état civil sommaire est étendu à toute la Nouvelle-Calédonie¹. Ce n'est qu'en 1934 que l'état civil indigène complet est mis en place, avec les déclarations de naissance, adoption, mariage, dissolution ou annulation de mariage et décès². Les indigènes ne s'y soumettant pas peuvent recevoir une amende. Outre la déclaration du mariage, l'administration coloniale ne pose plus de conditions à la validité du mariage contracté : le mariage doit être « régi par la coutume »³. En 1940, un arrêté demande que l'acte soit réalisé avant le mariage religieux, en présence des parents et des grands chefs, afin qu'ils prouvent la validité coutumière du mariage⁴. Il est abrogé en 1941, la démarche étant trop compliquée à réaliser⁵.

L'impact du cantonnement sur les mariages entre groupes kanaks

Un impact majeur du régime de l'indigénat sur le mariage est l'arrêt des mariages entre différents groupes kanaks. Selon un chef de clan,

*« Comme je te le disais, les clans n'étaient pas du tout sédentaires. Sûrement que ça s'est arrêté, tous ces échanges de femmes, et d'hommes, ces échanges qui nourrissaient nos rapports, qui faisaient qu'on pouvait circuler rapidement. (...) Une femme d'un bout de la Grande Terre pouvait très bien se retrouver à l'autre bout de la Grande Terre, si son clan veut bien aller chercher un monsieur ou une dame loin. La circulation était fluide. »*⁶

Les alliances entre groupes kanaks, que ce soit par le mariage, l'adoption ou l'envoi de personnes, facilitant la circulation entre les groupes, deviennent quasiment impossibles⁷. En effet, toute forme de sociabilité entre groupes kanaks est considérée comme dangereuse par les colonisateurs, par peur de révoltes. Il faudra attendre 1946 pour que reprennent les échanges matrimoniaux entre groupes kanaks, après plus de 60 ans pendant lesquels ils ont été rendus impossibles.

Le mariage et la ségrégation raciale

¹ Arrêté du 30 décembre 1908, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1909.

² Arrêté du 21 juin 1934, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1934.

³ Arrêté du 21 juin 1934, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1934, art. 24.

⁴ Les grands chefs et les parents actant la déclaration de mariage, valident le fait qu'ils sont d'accord avec le mariage et que celui-ci ne contrevient pas aux règles locales de l'alliance. Arrêté du 19 décembre 1940, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1940.

⁵ Arrêté du 13 mai 1941, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1941.

⁶ Entretien enregistré avec Laiko Dominique Cahma, chef de clan, 44 ans, le 19-11-2006 à Jokin, Lifou.

⁷ Les seuls mariages entre groupes kanaks sont réalisés par des pasteurs ou leurs enfants, ou par les rares Lifous installés à Nouméa.

De 1853 à 1946, le mariage entre les différents groupes sociaux constituant la Nouvelle-Calédonie (colons libres/ libérés, petits et grands colons, main-d'œuvre immigrée, « indigènes ») était fort rare :

« dans cette société socialement et ethniquement hiérarchisée, les clivages sociaux et raciaux sont des obstacles insurmontables. »¹

Malgré le fait que chez les colons européens, il y ait eu moins d'une femme pour sept hommes durant la fin du XIX^{ème} siècle, les unions officialisées avec des Kanakes ont été très peu nombreuses. Les enfants métis sont, eux, bien moins rares.

Il n'y a pas eu, à ma connaissance, de recherches portant sur les mariages entre les différents groupes de la Nouvelle-Calédonie durant la période coloniale. La ségrégation existant entre ces groupes, dans l'espace et le travail, explique pour une part pourquoi il y eut si peu de mariages entre les Kanaks et les autres groupes de la Nouvelle-Calédonie. Mais surtout, comme le note A. Muckle, les unions entre les colons libérés du bagne et les Kanaks étaient perçues par l'administration coloniale comme une source de désordre.

« Limiter les contacts entre les Kanaks et les libérés devint une préoccupation majeure dans les années 1880, 1890 et 1900, face à l'évidence de leur interaction grandissante avec les Kanaks – buvant, se battant et s'unissant à des femmes – et de l'augmentation de la lèpre parmi les « libérés ». Les mesures prises pour limiter ces types d'interactions comprennent l'interdiction pour les colons de vivre dans les réserves et les lois interdisant aux Kanaks de vivre hors des réserves sans être employés. » (ma traduction)²

En effet, les colons comme les Kanaks n'avaient pas le droit de résider les premiers dans des terres de réserve, les seconds en dehors des terres de réserve. De plus, les « libérés » restaient considérés comme une population dangereuse, vivant de commerces illicites (d'alcool notamment) et de larcins. Ils pouvaient donc avoir une mauvaise influence sur les Kanaks.

La ségrégation raciale reste dans les mémoires des gens de Lifou :

W. Passa : *« C'était très rare de voir des mariages mixtes, blancs et noirs, je voudrais bien qu'on sente bien la chose, parce que c'était les chefs seulement qui se mariaient avec les Blancs. Les Blancs, étaient quand même... Ou bien les*

¹ *Regards de femmes* 1998, p. 43.

² Muckle 2011, p. 14 : « Attempts to limit contact between Kanak and *libérés* became a major preoccupation in the 1880s, 1890s and 1900s in the face of extensive evidence of their social interaction with Kanak—drinking, fighting and 'consorting' with women—and the spread of leprosy amongst the *libéré* population. The general measures that existed to limit such interaction included the prohibition on settlers from living in the reserves and regulations forbidding Kanak to live outside of the reserves without being indentured ».

Blancs se mariaient avec des filles de chefs, ou bien les chefs se mariaient avec les Blanches.

K. Passa : *Par exemple à Maré, on dit que ceux qui vont rester près des plages, quand les gens ils vont venir, quand les bateaux vont arriver, tous ceux qui doivent être près des rivages, il faut que ce soient des « belles personnes », il faut qu'ils soient clairs de peau quoi, parce que sinon, les gens qui arrivent, s'ils voient des Noirs, ils vont se tailler ! (rires).*

W. Passa : *Voilà. On a vu quand il y a eu les événements politiques, et bien il n'y avait pas de mariages, français, caldoches, il y avait surtout des femmes kanakes qui prenaient de l'autre côté [qui se marient avec des Caldoches, nda], mais jamais des femmes blanches qui venaient. »¹*

Les gens des Loyauté comprennent rapidement que la couleur de la peau est un marqueur de la hiérarchie sociale : ils envoient les Kanaks les plus clairs de peau accueillir les Européens². Si les mariages entre un homme citoyen français et une femme kanake sont rares, ceux entre une femme citoyenne française et un homme kanak sont quasi inexistantes. Seuls les filles et fils de chefs se marient plus aisément avec des Européen-ne-s :

« C'était bien vu pour des chefs de se marier avec des Blanches, parce qu'il y avait une question de couleur de peau, et il y avait la question matérielle, derrière tout ça. La preuve, quand les catholiques ont débarqué à Xepenehe, il y avait déjà une anglaise qui était mariée avec le chef. Ben c'est elle qui a sauvé la tribu de Xepenehe en cousant un drapeau blanc, parce qu'elle connaît la coutume blanche. Elle est installée à la chefferie et quand les militaires sont passés devant les drapeaux blancs, ils sont revenus à leurs navires. »³

À Lifou, le mariage des chefs avec des Blancs est donc recherché, comme une alliance avec un groupe dont on apprend par la suite à maîtriser les techniques et les codes. Durant le XIX^{ème} siècle, les mariages avec des Blancs dont j'ai entendu parler à Lifou ont tous été effectués avec des Anglais-e-s ou des Australien-ne-s.

Si une union était tout de même contractée entre des « indigènes » et des non « indigènes », que devient le statut des époux ? Et celui des enfants ? Au début du XX^{ème}

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa et Kama Passa son épouse, chef de clan, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

² Ce marqueur entraîne aussi des difficultés du côté des colons pour effectuer des mariages mixtes (cf. *Regards de femmes* 1998, p. 43).

³ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa et Kama Passa son épouse, chef de clan, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

siècle, il semble que si une femme de statut indigène épousait un français, elle devenait une citoyenne française et ses enfants aussi¹. Pour les hommes de statut indigène, il fallait qu'ils aient au moins 21 ans, qu'ils sachent écrire et lire le français, qu'ils soient mariés avec une française et qu'un enfant soit né du couple pour acquérir la qualité de citoyen français. Une femme ou un homme français mariés à un-e « indigène » gardent leur statut de citoyen français, tout comme leurs enfants. Le mariage de Françaises avec des hommes indigènes est très mal vu, le mari ne pouvant acquérir le statut de citoyen qu'à de nombreuses conditions ; ce qui n'est pas le cas pour les femmes kanakes se mariant avec un citoyen français.

Des lois sur la mobilité et l'emploi des femmes kanakes

Outre l'obligation de déclaration civile du mariage, la disparition des échanges matrimoniaux entre Kanaks de réserves différentes et l'empêchement relatif de s'unir entre Kanaks et non-Kanaks, d'autres lois dessinent, en creux, la manière dont l'administration coloniale conçoit le mariage et la vie conjugale.

Rappelons tout d'abord qu'au sein de la société française de la fin du XIX^{ème} siècle, le code civil français (promulgué en 1804) fait du mari le « chef de famille », son épouse étant considérée comme mineure du point de vue juridique². Comme en métropole, en Nouvelle-Calédonie :

« les femmes des citoyens, non seulement ne disposent pas des droits civiques, mais les dispositions du code civil les maintiennent dans une véritable sujétion par rapport à leur époux. (...) Le premier événement fondamental de la vie des femmes d'alors est le mariage. On s'y prépare dès le pensionnat. (...) Même si l'union se révèle malheureuse, le divorce est considéré comme inconcevable. (...) Le second événement fondamental de la vie des femmes est la naissance d'un enfant. »³

Les femmes françaises sont donc fortement assujetties à leur époux, la naissance d'enfants au

¹ D'après un document trouvé dans les dossiers des missionnaires en poste à Lifou des années 1912 à 1950, aux archives du DEFAP : Statut des indigènes de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances, 6 p., in Compilation des rapports des missionnaires de Nouvelle-Calédonie de la Société des Missions Evangéliques de Paris, 1900-1950. Archives du DEFAP, Service Protestant de Mission, Paris.

² En 1804, le mari avait, selon le code civil, les pouvoirs de direction de la famille. Lors de leur vie maritale, les femmes étaient considérées comme mineures et leur capacité juridique était restreinte, mais pas pour leurs affaires si elles étaient mariées sous le régime de la séparation de biens et qu'elles étaient commerçantes. Ce n'est qu'en 1970 que la « puissance paternelle » a été remplacée par l'« autorité parentale ». De 1804 à 1884, le divorce est quasiment interdit par la loi française. En 1884, il est de nouveau autorisé, pour fautes (adultère, excès, sévices et injures graves). Le divorce par consentement mutuel ne sera rétabli ???qu'en 1975.

³ *Regards de femmes* 1998, pp. 42-46.

sein du mariage étant une des préoccupations fortes de cette colonie de peuplement.

Les lois et les sanctions à l'encontre des femmes kanakes révèlent cette vision du statut des femmes en général : celles-ci sont considérées comme devant être sous l'autorité de leur père puis de leur mari. Avant l'édiction du code de l'indigénat en 1887, les femmes kanakes qui ont quitté les « tribus » et défié l'autorité de leur père ou de leur mari, par exemple en allant vivre avec des colons, sont suspectées de se livrer à la prostitution. Plusieurs sont punies par des amendes et des jours d'emprisonnement¹. Cela relève aussi du fait que la colonie tente de limiter au maximum les contacts entre les « indigènes » et les colons, surtout ceux libérés du bagne.

Dès 1887, le code de l'indigénat entérine le fait que les Kanaks ne peuvent plus se déplacer librement entre leurs « réserves » ou dans les zones colonisées. Les Kanaks étant en quelque sorte assignés à résidence, les femmes ne peuvent plus fuir l'autorité familiale ou maritale. Leurs déplacements sont soumis au contrôle des chefs administratifs et des agents coloniaux. Une étude serait à faire sur les déplacements des femmes kanakes, notamment sur les raisons pour lesquelles certains déplacements ont été autorisés et d'autres refusés. En l'état de connaissances, il est tout de même possible d'affirmer que le contrôle des familles, des époux et des chefs sur les déplacements des femmes est renforcé.

Cette logique va être considérablement amplifiée quand la colonie va tenter de promouvoir la natalité kanake. En 1912, il est interdit aux femmes et filles Kanakes de quitter leur « tribu » du fait de la forte dépopulation « mélanésienne ». Les femmes kanakes ne sont autorisées à se faire employer que chez des voisins, leurs parents, leur époux et les chefs ayant autorité sur elles pour les rappeler quand ils le souhaitent². En 1913, cet arrêté est assoupli : des familles nouméennes ne voulaient pas renvoyer leurs domestiques³. Les femmes kanakes déjà engagées à Nouméa peuvent y rester, mais « sous le contrôle permanent de leur employeur ». Selon A. Muckle,

« L'idéologie invoquée était fréquemment celle de la « protection » - dans le supposé intérêt à la fois des femmes concernées et de ceux qui revendiquaient des droits sur leur travail / corps : les chefs, maris / clans, et les respectables colons libres, cherchant des domestiques. » (ma traduction)⁴

¹ Muckle 2011, p. 15.

² Arrêté du 12 février 1912, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1912.

³ Arrêté du 17 octobre 1913, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1913.

⁴ Muckle 2011, p. 15 : « The ideology invoked was frequently that of protection—in the supposed interests of both the women concerned and those who made claims on their labour/bodies: chiefs, husbands/clans, and respectable free settlers seeking domestic servants. »

Les femmes kanakes sont donc doublement assignées à résidence, en tant que femmes et en tant qu'indigènes. Elles ont un accès encore moindre que ne l'ont les hommes kanaks au travail salarié.

Des lois natalistes

Au début du XX^{ème} siècle, la colonie entend prendre des mesures contre la dénatalité. En effet, de 1853 à 1920, la population kanake est passée de 50 000 individus à 27 000¹.

Alors qu'à la fin du XIX^{ème} siècle, bien des colonisateurs soutenaient que la population kanake, trop arriérée, allait disparaître, le début du XX^{ème} siècle encourage la natalité des Kanaks. De 1909 à 1939, une prime à la naissance pour les femmes indigènes est instituée². En 1919, deux femmes kanakes sont mises en procès, au pénal, pour infanticide³. Ces mesures judiciaires incitatives et répressives montrent un changement de la politique française vis-à-vis de la population kanake.

Ces lois sur la natalité, censées lutter contre la dépopulation, montrent que la colonie considère que les Kanaks sont désormais une ressource économique essentielle pour cette dernière (avec les corvées et l'impôt de capitation notamment). Ces lois témoignent aussi de l'influence des missionnaires catholiques et protestants sur la législation du pays⁴.

Des écoles pour les Kanaks discriminantes selon le sexe

De 1885 à 1945, un tiers environ des Mélanésiens est scolarisé dans les écoles officielles (laïques) et deux tiers dans les écoles religieuses. Selon M. Pineau- Salaün, si la Nouvelle-Calédonie fait figure de colonie « sur-scolarisée », l'enseignement dispensé aux enfants mélanésiens (garçons et filles) reste jusqu'après la seconde guerre mondiale très sommaire⁵. Les écoles pour les « indigènes » et les écoles pour les enfants des Européens sont

¹ *Regards de femmes* 1998, p. 65.

² Voir les arrêtés du 23 janvier 1909, du 7 mars 1911, du 30 décembre 1912, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie.

³ « Assez tôt il y eut également d'autres affaires criminelles « intra-ethniques » jugées par le tribunal de Nouméa dans lesquels auteurs et victimes étaient kanaks : homicides, viols sur mineures et infanticides. Les circonstances qui déterminèrent le déferrement aux gendarmes de certaines personnes en vue de leurs jugements dépendaient non seulement des rapports propres aux sociétés kanakes, mais aussi du degré d'implantation des missionnaires et des colons dans la localité. » Bensa et Salomon 2003, p. 11.

⁴ Voir Kohler et Shineberg, sur les liens entre politique, capitalisme et l'évêché de Nouméa. Kohler et Shineberg 1992. Par ailleurs, des lois natalistes fleurissent aussi à la même époque au sein du gouvernement français. Gentile 2008.

⁵ Pineau-Salaün 2003.

fortement différenciées : les « indigènes » ne sont pas autorisés à passer le Certificat d'Études Primaires (C.E.P.), ils n'accèdent ni au secondaire ni à des formations professionnelles. Les crédits accordés aux écoles « blanches » sont de huit à dix huit fois supérieurs à ceux accordés aux écoles indigènes. L'enseignement dispensé aux autochtones est le reflet de la politique coloniale. Il faut « éduquer les mélanésiens » et non les former pour en faire une main-d'œuvre qualifiée ou des citoyens français :

« Dans l'optique coloniale, il s'agit bien de domestiquer les « naturels » afin d'en faire des êtres suffisamment « civilisés » pour servir la colonisation sans la remettre en cause. »¹

L'un des buts des écoles officielles est de donner aux enfants le sentiment du devoir envers la famille, la patrie et Dieu.

En 1885, les filles mélanésiennes représentent 41% des effectifs dans les écoles officielles et 51% dans les écoles privées. En 1945, elles sont 32 % dans les écoles officielles et 51% dans les écoles religieuses. Selon M. Pineau-Salaün,

« les filles sont sous-représentées dans l'ensemble : ceci est dû à leur moindre représentation dans les écoles officielles mixtes à une ou deux exceptions près. (...) L'éducation des filles n'entre pas dans le projet du gouvernement colonial. Seule la scolarisation des garçons, jugée prioritaire, fait l'objet de l'attention de l'administration. »²

Comme dans les écoles religieuses, les garçons peuvent passer un « certificat de fin d'études », qui n'est pas le C.E.P., réservé aux enfants « blancs ». Ce certificat leur permet de recevoir une formation de pasteur ou de moniteur et de trouver plus facilement un emploi. Les filles sont considérées comme de futures épouses et mères, devant rester au foyer tandis que leur époux ira chercher du travail. Ici encore, si entre citoyens et « indigènes », l'écart dans l'accès à la scolarité est grand ; entre hommes et femmes « indigènes », les lois et institutions coloniales font "deux poids deux mesures".

Enfin, les femmes kanakes et les enfants n'ont pas été soumis à l'impôt de capitation et en 1937, ils bénéficient d'une plus grande indulgence que les hommes kanaks quant aux infractions au code de l'indigénat³.

¹ *Id.*, p. 150.

² Pineau-Salaün 2000a, p. 88.

³ Muckle 2011, p. 19.

En conclusion, nous voyons que la colonisation n'a pas donné aux femmes kanakes la possibilité d'avoir un travail salarié ou d'avoir une vie maritale, voire non maritale, hors de la « tribu », du fait du cadre juridique de l'indigénat, distinguant hommes et femmes indigènes. Sous ce régime, les femmes kanakes ne peuvent donc se servir du travail salarié ou de la création de zones urbaines pour gagner un certain degré d'autonomie. La scolarisation qui leur est dispensée dans les écoles laïques suit cette même logique : elles ne sont pas considérées comme des individus à former, afin d'obtenir un diplôme puis un emploi, étant donné qu'elles sont destinées à devenir des épouses et des mères. Ici, le patriarcat français du début du XX^{ème} siècle, caractérisé par la tutelle juridique des femmes et une lutte contre les pratiques limitatives de la fécondité, vient influencer sur le régime imposé aux indigènes. A. Muckle note l'« intersection » entre le régime de l'indigénat et les politiques de genre.

En empruntant le vocabulaire de J. Falquet, je parlerais plutôt de co-production des normes de genre et de « race » : nous voyons la manière dont le régime de l'indigénat a participé grandement à produire des normes de genre kanakes, reléguant les femmes au foyer, et faisant des chefs les garants de ce confinement. Sous le régime de l'indigénat, les femmes kanakes mariées sont en conséquence plus que jamais sous le contrôle de leur époux et de l'administration coloniale, relayée par les « chefs ».

Les interdits pesant sur les femmes et les hommes indigènes ont contribué à véhiculer un modèle français de la mère-épouse au foyer, tandis que le mari part travailler pour un salaire. Les lois coloniales soutiennent donc une vision proche de celle que les missionnaires tentent d'inculquer aux convertis. Le mariage et la conjugalité, censés être des institutions laissées aux mains des indigènes, ont en réalité été modifiés par le régime de l'indigénat, régime qui donne non seulement aux chefs mais aussi aux familles et aux maris encore plus de moyens pour contrôler la fécondité et le travail des femmes.

2/ LE MARIAGE ET LA CONJUGALITÉ LIFOUS (1930-1945)

À la veille de l'abolition du régime de l'indigénat, qu'en est-il du mariage et de la conjugalité à Lifou ?

2.1/ Des rites de mariage proches de ceux d'aujourd'hui

J'ai choisi de traiter du mariage et de la conjugalité dans la décennie précédant l'abolition du régime de l'indigénat, car au début du 20^{ème} siècle, excepté les plaintes des missionnaires sur le coût des mariages à Lifou, je n'ai pas relevé de témoignages, écrits ou oraux, sur ces questions. Trois témoignages relatent le déroulement des rituels de mariage à la fin des années 1930 et durant les années 1940. Le premier est celui d'Eugénie Peter, femme missionnaire protestante, décrivant un mariage dans une correspondance à sa famille¹. Le second document est un rapport du Service des Affaires Indigènes : il a été demandé aux gendarmes de chaque réserve de réaliser un inventaire des coutumes matrimoniales des indigènes. Ce document est le seul en pays kanak qui distingue de manière claire les pratiques de chaque région kanake, à la fin des années 1930². Le troisième est le récit détaillé qu'Ellaqatr Kahlemu, fille de la chefferie de Jokin, m'a fait du mariage de sa mère. Je n'ai pas trouvé de Lifous vivants s'étant mariés avant l'abolition du code de l'indigénat, en 1946.

Qui choisit les conjoints ?

La « réservation » était plus fréquemment qu'aujourd'hui le fait des familles. Ellaqatr Kahlemu raconte qu'en 1945, sa mère, fille de pasteur, élevée au sein de l'école pastorale de Béthanie, a été choisie comme future épouse par le grand-père de son père. C'est la grand-mère paternelle d'Ellaqatr qui avait eu l'idée de faire la demande à celle qui est devenue la mère d'Ellaqatr.

¹ Peter Eugénie, Lettre du 22 octobre 1950 à sa famille. Letters from Lifou, 1923 – 1951. PMB (Pacific Manuscripts Bureau), 1011.

² Comme nous l'avons vu, jusque dans les années 1970, les ouvrages ethnologiques tentent davantage de généraliser leurs considérations sur le mariage en pays kanak, gommant les différences, majeures, entre régions (voir chapitre III, partie I). Le document du S.A.I. déroge à cette règle. Service des Affaires Indigènes, sans date (des années 1920 ou 1930), « Coutumes des indigènes de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances, recueillies d'après les renseignements donnés par les Syndics et Délégués », dactylographié, 26 pp., Archives de Nouvelle-Calédonie, 97W11 (Service des affaires indigènes), Anon

« Mais ma mère elle ne veut pas. Mais comme chez nous c'est la coutume, c'est les clans qui ont demandé de se marier avec elle. Et voilà, elle a dit oui. Mon père, il a écrit à ma mère, mais ma mère ne veut pas répondre. Elle a beaucoup de lettres, mais ma mère, elle ne veut pas se marier avec lui. Quand la famille est venue, elle a dit non la première fois, mais après elle a dit oui, par respect. »¹

Après avoir refusé une première fois, la mère d'Ellaqatr a finalement accepté de se marier avec le futur chef de Jokin, sous la pression des clans. Selon Eugénie Peter,

« il arrive trop souvent que ce sont les familles qui font les mariages, sans trop s'inquiéter si les jeunes gens sont bien d'accord. Du reste, le premier signe de respect du jeune homme pour ses parents, c'est de s'en remettre à eux pour lui chercher une femme. »²

Si les missionnaires sont critiques au sujet de l'autorité parentale sur le choix des conjoints, ils contribuent pourtant à leur manière à cet état de fait. L'exigence de la virginité au mariage entraîne le maintien des filles dans les internats non mixtes jusqu'à leurs noces, ce qui rend difficile, voire impossible, la formation des couples et renforcent le pouvoir des parents sur l'arrangement des mariages.

Cependant, le mariage évolue avec les transformations de la société et la « réservation » ne constitue plus le rituel central du mariage. Non seulement cette promesse peut être rompue, mais parfois, les fiancés sont, tout de même, à l'initiative du mariage. Selon le rapport du Service des Affaires Indigènes (S.A.I.),

« Dans les régions où les anciennes coutumes ont commencé à se transformer, les préliminaires du mariage n'ont plus que le caractère de fiançailles qui peuvent être rompues, la célébration seule constituant le véritable mariage qui évolue dans un sens de plus grande liberté. Les préliminaires peuvent être faits sans consulter les fiancés, mais si ceux-ci ont l'âge de raison, ils peuvent procéder eux-mêmes, avec le consentement et l'assistance de leurs parents. (...) Par parents, il ne faut pas entendre le père et la mère, mais toute la parenté mâle de la famille qui délibère jusqu'à ce qu'un accord soit intervenu. (...) Aux Îles Loyalty, le chef de tribu a une influence prépondérante, et impose sa volonté aux parents. D'ailleurs, aux Loyalty, le Grand Chef est considéré comme le père de tous ses sujets, et décide

¹ Entretien enregistré avec Ellaqatr Kahlemu, 55 ans, le 9-09-2006 à Jokin, Lifou.

² Peter Eugénie, Lettre du 22 octobre 1950 à sa famille. Letters from Lifou, 1923 – 1951. PMB (Pacific Manuscripts Bureau), 1011.

de toutes les questions intéressant les familles de sa tribu »¹

Le Service des Affaires Indigènes relève que les chefs des Îles Loyauté interviennent, plus qu'ailleurs, dans le choix des conjoints. Nous avons vu que c'est le résultat combiné de la christianisation et du régime de l'indigénat, attribuant et renforçant le pouvoir des grands chefs quant aux « mœurs » : ils doivent donner leur autorisation pour le mariage. Si l'idée du consentement des mariés a gagné du terrain, le S.A.I note que ce sont les parents qui font, de toute manière, la cérémonie de mariage. Si les jeunes gens se marient contre leur volonté à l'église et à l'état civil, ils sont « déshérités »².

Voyons quelle est la marge de manœuvre des jeunes gens. Il n'était pas rare, chez les gens de bas rang, que les parents d'un jeune homme trouvant une fille et une famille consentante, acceptent le mariage. S'enfuir avec la jeune femme devenant difficile pendant l'indigénat, une autre manière de « forcer la main » des parents était d'avoir des rapports sexuels. Étant donné l'importance prise par la virginité des jeunes filles, si des jeunes gens avaient eu des rapports sexuels (forcés ou non), ils devaient se marier. Si les Lifous disent que du temps de leurs grands-parents, les familles choisissaient toujours à la place des jeunes gens, la façon la plus convaincante de « forcer la main » des ses parents devait être de les mettre devant le fait accompli, au risque d'attirer la honte sur la jeune femme, et son exclusion, temporaire, des cultes.

Le relevé de généalogies sur un village montre que dans les années 1940, le mariage des aînés des clans répond bien souvent encore à des stratégies liées à la constitution des « tribus ». Une stratégie d'implantation dans le nouveau territoire de la « tribu » (en mariant des filles aux clans de la « tribu ») est typique des clans venant d'ailleurs, une stratégie de renforcement de son pouvoir local par le fait d'épouser des filles venues d'ailleurs est typique des chefferies accueillant de nouveaux clans. Cependant, les clans « terriens » (*trenadro*) ne participent pas réellement de cette stratégie. Ils continuent à se marier entre eux ou avec les « ministres » (*atresi*) des chefferies, ce qui leur permet de garder un contrôle de la terre et

¹ Service des Affaires Indigènes, sans date (des années 1920 ou 1930), « Coutumes des indigènes de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances, recueillies d'après les renseignements donnés par les Syndics et Délégués », dactylographié, 26 pp., Archives de Nouvelle-Calédonie, 97W11 (Service des affaires indigènes), Anon : p. 4 et 6.

² Le S.A.I. emploie le terme « déshérité » ; à Lifou, comme nous l'avons déjà vu, un homme qui ne se marie pas dans la coutume n'a pas accès aux terres et biens de ses parents. Une femme n'hérite de toute façon de rien. Service des Affaires Indigènes, sans date (des années 1920 ou 1930), « Coutumes des indigènes de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances, recueillies d'après les renseignements donnés par les Syndics et Délégués », dactylographié, 26 pp., Archives de Nouvelle-Calédonie, 97W11 (Service des affaires indigènes), Anon : p. 4-6.

d'assurer à leur descendance une certaine puissance¹.

La « réservation » (ihujë)

Voyons comment se déroulaient les rituels de « réservation ». Selon Eugénie Peter, « À Lifou, jusqu'à tout dernièrement, voici comment se préparait un mariage (et comme il y en a encore beaucoup). Quand un garçon approche des 25 ans (autrefois c'était plus tard), on l'envoie à Nouméa afin de gagner la somme nécessaire à son mariage. (...) Quand il est de retour, cela ne traîne pas. En famille on discute pour savoir à qui on va s'adresser. On choisit quelques personnes, quelquefois des gens respectables, d'autres fois des écervelés pour présenter la demande à la fille. Si elle est d'accord, elle accepte les deux ou trois cent francs qu'on lui offre. La parole est attachée. Les marieurs s'en vont. Si la fille change d'idée (ça arrive assez souvent), elle renvoie l'argent. Il faut dire que parfois les marieurs parlent pendant des heures, une nuit entière pour essayer de convaincre la fille. Alors pour finir elle accepte pour qu'on la laisse tranquille et ensuite elle se reprend. »²

À la fin des années 1940, les rituels de « réservation » ressemblent fortement à ceux que l'on observe aujourd'hui : après la délibération de la parenté du garçon, un groupe d'hommes va demander à la jeune femme sa main, lui tenant un discours vantant les qualités du garçon. Si elle accepte, ils lui donnent une somme d'argent (qu'elle remet tout ou partie à ses parents, ou rend si elle veut rompre sa promesse)³.

Cependant, Ellaqatr Kahlemu insiste sur le caractère sacré et masculin qu'avait ce rituel en 1945 :

« Avant c'était interdit pour les femmes d'aller chercher des mariées, avant c'est sérieux, c'est interdit, parce que c'est mitröt [sacré, tabou, nda]... (...) Si jamais les hommes reviennent et c'est non, on est déçues, il faut chercher encore, c'est mitröt [sacré, tabou, nda], c'est sérieux. Mais maintenant c'est « huliwa menu » [un travail mal fait, un petit travail, nda]. Nous, les Mélanésiens, il faut toujours

¹ Le sang des « terriens », transmis par les deux parents, est réputé puissant, *mene catr*.

² Peter Eugénie, Lettre du 22 octobre 1950 à sa famille. Letters from Lifou, 1923 – 1951. PMB (Pacific Manuscripts Bureau), 1011.

³ Selon le S.A.I, à Lifou, s'il y a rupture de promesse d'un côté ou de l'autre, il faut rendre le don. Service des Affaires Indigènes, sans date (des années 1920 ou 1930), « Coutumes des indigènes de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances, recueillies d'après les renseignements donnés par les Syndics et Délégués », dactylographié, 26 pp., Archives de Nouvelle-Calédonie, 97W11 (Service des affaires indigènes), Anon.

aller chercher la nuit, il ne faut pas faire ça le jour. Pour chercher une femme.

C'est récent l'apéro tout ça. C'est après la génération de mon père et ma mère. »¹

Le rituel de réservation se faisait de nuit et entre hommes. Mes autres interlocuteurs insistent eux aussi sur le caractère sacré de ce rituel. Ils notent aussi sa difficulté. En effet, il fallait se déplacer à pied pour aller chercher une épouse, portant les présents (de l'argent et de la nourriture) et les refus étaient fréquents :

« Tu sais les vieux ils ont toujours dit, c'est facile de faire une maison, de construire une maison, on sait faire, mais pour aller chercher une femme, c'est facile si elle dit oui, mais si elle dit non ... ! »²

Les anciens affirment qu'à l'époque de leurs parents et grands-parents, il était compliqué de trouver une épouse. Les alliances sont soigneusement choisies par les parents des jeunes filles, dans ce nouveau contexte de monogamie et dans la nouvelle organisation géopolitique de la tribu.

Les préparatifs et les dons de tro

Eugénie Peter explique qu'une fois que le jeune homme a travaillé à Nouméa, « il doit avoir une somme un peu importante pour « attacher » la parole – une somme importante à mettre dans la malle offerte à la fille ou plutôt à sa famille – un petit magot pour payer toutes les dépenses du mariage et il achète aussi la robe ou l'étoffe, la dentelle pour la faire, l'alliance, tout ce qu'il faut pour la fiancée... qui n'est pas encore choisie. (...) Toute la question matérielle, c'est-à-dire la nourriture, la construction d'une longue case qui servira de salle à manger, les cuisines, tout est à la charge de la famille du garçon et de ceux qui sont invités à les aider. »³

Cette pratique semble proche, encore, de ce qui se passe aujourd'hui. Les jeunes hommes doivent trouver du travail quand vient le moment de se marier, mais c'est leur lignage et leurs alliés qui vont effectuer la préparation.

« Ce sont aussi ces derniers qui apportent l'argent qui complète la somme apportée par le garçon et qui la font monter au total (...). Ce sont eux aussi qui prennent leur part de toutes les dépenses de nourriture en riz, sucre, thé, café, et

¹ Entretien enregistré avec Ellaqatr Kahlemu, 55 ans, le 9-09-2006 à Jokin, Lifou.

² Entretien enregistré avec Ellaqatr Kahlemu, 55 ans, le 9-09-2006 à Jokin, Lifou.

³ Peter Eugénie, Lettre du 22 octobre 1950 à sa famille. Letters from Lifou, 1923 – 1951. PMB (Pacific Manuscripts Bureau), 1011.

surtout en bêtes à tuer. Pour un bon mariage, il faut compter quatre ou cinq têtes de bétail, une douzaine de chèvres, des porcs, des poules. »¹

Eugénie Peter ne parle pas explicitement des dons de *tro*, réalisés par les alliés du lignage du garçon. Mais ce qu'elle décrit ressemble aux dons de *tro* observés. Les parents alliés apportent de l'argent et de nombreux biens, en vue de grossir la somme donnée à la parenté de l'épouse. Les gens de Lifou notent que lors des dons de *tro*, du temps de leurs parents ou grands-parents, il y avait bien moins de monde et que cela durait tout au plus deux ou trois jours, et non la semaine, voire *les semaines* pour les mariages de grands chefs².

Les démarches administratives et la cérémonie religieuse

Ellaqatr Kahlemu affirme que du temps de sa mère, peu de temps après le rituel de « réservation », le couple de mariés allait faire les démarches administratives et médicales. La route effectuée alors était dénommée *ikötresai* (« se sauver avec », rapt) :

« On fait le ikötresai, c'est-à-dire on va d'abord chercher maman à la maison, on va après au dispensaire, et sur la route qui va à Xepenehe, ils vont s'arrêter chez la cousine à mon père qui est à Mucaweng, chez la famille à mon père qui est à Xepenehe, tu as vu ? On passe par là, c'est la route, on passe chez le docteur, puis on va à Hnathalo, en passant par Hnacaom, à Hnathalo, on s'arrête chez la famille de mon père, puis on revient à Jokin. (...) À chaque arrivée chez la famille à mon père, dans chaque famille, les filles, elles font uni hetr [enlever des habits pour les donner], c'est comme ça ikötresai. Arrivés en haut à la chefferie, on s'arrête chez mon père, puis là ils vont d'abord manger, et puis uni hetr [enlever des habits pour les donner]. La famille met encore une robe à ma mère, et une fois fini de manger, on va amener encore ma mère chez elle et on va donner encore une robe. Quand ma mère elle a dit ça, on faisait comme ça, ben c'est joli, c'est beau à regarder. (...) Le ikötresai, c'est le parcours : aller chercher maman, aller à la chefferie, chez le médecin, autorisation parentale, aller chercher les papiers, revenir à la maison. »³

En 1945, afin de pouvoir se marier, les jeunes gens devaient fournir un certificat médical,

¹ *Id.*

² Il est probable que cela soit lié à l'explosion démographique qu'a connue Lifou au cours de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle.

³ Entretien enregistré avec Ellaqatr Kahlemu, 55 ans, le 9-09-2006 à Jokin, Lifou.

attestant qu'ils n'avaient pas de maladies (telles la lèpre). Cette visite médicale a d'ailleurs donné lieu à des interprétations locales : la prise de sang des deux époux était perçue par les Lifous comme un moyen de savoir si les deux sangs étaient compatibles pour faire des enfants¹. Puis, il fallait que le grand chef atteste que le mariage était fait dans les règles de la coutume, avec l'accord des parents. Une fois ces deux attestations réunies, les époux allaient voir l'officier d'état civil, puis ils pouvaient célébrer le mariage religieux. Eugénie Peter raconte qu'après le rituel de « réservation »,

« quand ça marche, cela ne traîne pas. Il y a une rencontre entre les deux familles où il s'échange beaucoup de paroles. Puis le mariage est décidé. Visite pré-nuptiale chez le docteur, mariage civil et enfin mariage religieux. [Le mariage civil, nda,] c'est la formalité qu'on remplit parce que l'administration française l'exige, mais rien de plus. Cela ne compte pas. »²

La mère de Ellaqatr Kahlemu, après avoir fait les démarches médicales et administratives, est retournée habiter chez elle un moment, avant que ne soit célébré le mariage civil, religieux et coutumier. Les personnes âgées racontent que les tenues étaient bien plus modestes et que le rituel religieux prenait plus de place qu'aujourd'hui.

Le mariage coutumier et les dons

Les témoignages sur le mariage coutumier disent que les rituels, bien que plus sobres qu'aujourd'hui, avaient davantage un caractère solennel. Lorsque la parenté de la femme arrivait, elle était accueillie par des chants religieux, non des danses. Il n'y avait pas tous les petits rituels actuels (dons de sacs, apéritifs, etc.) destinés à « embellir » le mariage. Les discours étaient prononcés et l'épouse donnée. Une fête s'ensuivait.

Quels étaient les dons ?

« Avant la cérémonie, le garçon sort la robe préparée, éventuellement le voile, le chapeau et les vêtements de dessous, et son costume de mariage à lui-même. Après la cérémonie, le tout est remis dans la malle ou la valise. Alors le garçon en donne la clef à sa femme, qui elle, le remet à son père et à sa mère. Tout le contenu est pour eux et le père seul en dispose. Solennellement il ouvre la dite

¹ C. Salomon témoigne de cette vision de la compatibilité ou de l'incompatibilité des sangs dans le Centre Nord de la Grande Terre. Salomon 1998, p. 88 : « Mais il faut encore, pour que la conception soit possible, que la condition de complémentarité soit remplie : que les sangs parentaux soient suffisamment forts et se correspondent, qu'il n'y ait pas de déséquilibre tel dans leur qualité qu'ils ne puissent s'associer. »

² Peter Eugénie, Lettre du 22 octobre 1950 à sa famille. Letters from Lifou, 1923 – 1951. PMB (Pacific Manuscripts Bureau), 1011.

malle, en sort les vêtements qui, pièce par pièce, seront distribués à la famille de la fille par un tirage au sort. À ce moment seulement, il saura la somme que renferme la malle qui actuellement est toujours importante. Quand il y a 6 000 F., c'est un tout petit mariage. C'est généralement entre 15 000 et 20 000. Cela monte parfois au-delà. Là aussi le père distribue à son gré entre les membres proches de la famille, ceux qui ont été spécialement invités. Dès que la malle a été ouverte et la somme connue, la nouvelle se répand et dans tout le pays, chacun sait à combien cela se monte. Il n'y a pas un mariage où cela reste secret et, chose encore bien plus extraordinaire, ce partage n'amène jamais de dispute tant le droit du père de disposer de cet argent est acquis (en général, du reste, il fait des parts égales). »¹

Le don décrit ici correspond à celui réalisé pour la parenté de l'épouse, le don de *pua*. Encore aujourd'hui, les habits des mariés font partie de ce don, et les parts, équivalentes, sont tirées au sort. Les femmes lifoues mariées dans les années 1950 disent que leur parenté avait entre vingt et trente « assiettes », ce qui veut dire que les parents de la fille avaient invité vingt ou trente lignages ou familles, cette trentaine de lignages ou de familles formant son réseau de parenté. Aujourd'hui, la moyenne est de 110 lignages ou familles invités².

Est-ce que la famille de l'épouse apportait des dons ?

« La famille de la femme apporte juste quelques ignames, tandis que de l'autre côté on prépare des montagnes. Tout cela ne se fait pas en un jour et c'est pourquoi il faut beaucoup de nourriture. Il faut penser à tous les jours qui précèdent le mariage et à ceux qui suivent. Quand le moment de se séparer est venu, le père du garçon prépare encore un gros tas d'ignames, une tête de bétail ou quelques chèvres et les offre à la famille de la fille. C'est le signal que tout est terminé. Il y a aussi un don spécial au père et à la mère de la fille. Plus tard, surtout si le mari est content de sa femme il lui donnera de temps en temps une petite somme d'argent, des ignames qu'elle offre à ses parents. Mais ce qui est certain, c'est que le mariage fini, les jeunes n'ont rien pour se mettre en ménage, ni vêtements, ni nourriture. Tout a été redistribué. »³

Comme aujourd'hui, le réseau de parenté de l'épouse n'apporte presque rien ; « quelques

¹ Peter Eugénie, Lettre du 22 octobre 1950 à sa famille. Letters from Lifou, 1923 – 1951. PMB (Pacific Manuscripts Bureau), 1011.

² Cela peut être dû à la fois au boum démographique, mais aussi au fait que la circulation sur l'île est devenue bien plus facile.

³ Peter Eugénie, Lettre du 22 octobre 1950 à sa famille. Letters from Lifou, 1923 – 1951. PMB (Pacific Manuscripts Bureau), 1011.

ignames » dit Eugénie Peter. Mes informateurs disent carrément qu'il n'apportait rien. Eugénie Peter parle du don fait au père et à la mère de l'épouse et d'un autre don fait à la famille de la fille. Ce dernier semble avoir disparu, tandis que le don aux parents, *zanethi*, existe toujours. Par contre, le don aux époux, *hnahetrenyin*, n'existait pas dans les années 1940.

Ellaqatr Kahlemu affirme que lors du mariage de sa mère, c'était davantage de grandes quantités de nourriture qui ont été données que de grosses sommes d'argent. Cependant, comme le notent nombre de Lifous et Eugénie Peter, 10 000 F. est, pour l'époque, une très grande somme ; les Lifous travaillaient moins qu'aujourd'hui dans des travaux salariés et le coût de la vie était bien moins élevé. E. Faugère compare, sur l'île de Maré, les dons de mariage dans les années 1930 et ceux d'aujourd'hui :

« Une comparaison rigoureuse entre le coût des mariages pendant la période coloniale et le coût des mariages actuels n'est pas simple. Mais pour en avoir une idée, on peut prendre comme base de comparaison, le prix du sucre. Selon cette femme et d'autres vieux Maréens, le kilo de sucre valait 1 franc dans les années 1930. La somme globale d'argent donnée lors de son mariage était de 5 000 francs, soit 5 000 fois le prix d'un kilo de sucre. Sachant qu'aujourd'hui, un kilo de sucre coûte approximativement 100 francs, un mariage d'1 million de francs C.F.P. correspond à 10 000 fois le prix du sucre. Même si de tels chiffres sont loin d'apporter une image précise de l'évolution du coût des mariages au cours du XX^{ème} siècle, ils en donnent une idée qui permet de relativiser les discours à propos de la cherté des mariages actuels, ou plutôt à propos de son caractère récent. Les mariages nécessitent, probablement depuis fort longtemps, un investissement important. »¹

Elle démontre ainsi qu'en soixante cinq ans, de 1930 à 1995, les montants des dons de mariage à Maré ont doublé, si on les rapporte au coût de la vie. Mais le salariat a par ailleurs réellement pris son essor sur la même période. Comme à Maré, il est possible de dire qu'à l'époque, les Lifous donnaient déjà une bonne part du fruit de leurs salaires quand il y en avait un ; et que les échanges étaient compétitifs, l'annonce du montant final étant colportée dans toute l'île. Les mariages étaient donc, déjà dans les années 1940, à Lifou comme à Maré, fortement monétarisés.

¹ Faugère 1998, p. 271.

2.2/ La relation conjugale, un « treillis » coutumier, religieux et administratif

À la fin du régime de l'indigénat, à quoi ressemblait la relation conjugale ? De quel pouvoir disposait chacun des époux ?

L'appropriation de l'épouse et des enfants

Eugénie Peter note qu'à la fin du mariage, l'épouse est réellement « donnée » à la famille de son époux et à ce dernier :

« Que je vous dise encore qu'après tous ces dons la jeune femme appartient vraiment à la famille du garçon ; elle est l'humble servante de ses beaux-parents et de son mari qui a tous les droits de la mater si nécessaire, même en employant la verge. Mais il y a heureusement des jeunes ménages où ce n'est pas indispensable. Et c'est pourquoi, en général, les filles, les femmes sont humbles tandis que les garçons, les hommes sont facilement très orgueilleux. Il y a des exceptions des deux côtés. »¹

Dans les années 1940, le statut des épouses est proche de ce qu'on peut observer aujourd'hui : la jeune femme est donnée à la famille de son mari et doit servir ce dernier et ses beaux-parents. L'usage de la violence par le mari est permis. Cependant, contrairement à la période préchrétienne, le Service des Affaires Indigènes (S.A.I.) note que ni les séparations, ni les divorces ne sont autorisés chez les Kanaks convertis, donc à Lifou². Selon les témoignages oraux, il semble pourtant que des hommes et des femmes aient pratiqué la séparation, soit le fait de vivre à deux endroits différents. À la mort de l'époux, à Lifou, la veuve n'est pas donnée aux frères du défunt. Elle jouit d'une grande liberté : elle peut décider de rester chez elle ou de retourner dans sa famille d'origine³.

Selon le S.A.I., les enfants appartiennent au mari. Si l'épouse a déjà des enfants, le mari ne doit pas s'en occuper. Si le mari a déjà des enfants, l'épouse doit les élever avec ceux nés du couple⁴.

La situation est donc proche de celle d'aujourd'hui, quoique, comme nous le verrons

¹ Peter Eugénie, Lettre du 22 octobre 1950 à sa famille. Letters from Lifou, 1923 – 1951. PMB (Pacific Manuscripts Bureau), 1011.

² Service des Affaires Indigènes, sans date (des années 1920 ou 1930), « Coutumes des indigènes de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances, recueillies d'après les renseignements donnés par les Syndics et Délégués », dactylographié, 26 pp., Archives de Nouvelle-Calédonie, 97W11 (Service des affaires indigènes), Anon : p. 17.

³ *Id.*, p. 20-21.

⁴ *Ibid.*, p. 17.

dans le prochain chapitre, elle connaît depuis trois décennies des transformations.

Un contrôle accru sur les capacités génésiques et la sexualité des épouses

Nous avons vu dans le chapitre précédent que les missionnaires ont tenté d'interdire les pratiques contraceptives, les périodes d'abstinence, les séparations temporaires et la séparation des sexes dans l'espace, instaurant le devoir conjugal. Dans le même temps, les lois coloniales ont interdit les déplacements des femmes et leur embauche, sauf cas exceptionnels et avec l'autorisation du mari. Les colonisateurs ont par ailleurs incité à une forte natalité, par des primes à la naissance ou des peines contre l'infanticide. Les chefs et les pasteurs, pouvant se référer aux gendarmes, avaient le droit d'exercer une surveillance sur les « mœurs » de leurs sujets, dont celles des femmes, et pouvaient les dénoncer. En conséquence, les épouses n'avaient que très peu de moyens de ne pas être totalement soumises aux désirs de leur mari et au devoir de procréer. Nous pouvons parler pour cette époque de « reproduction forcée »¹. Mes généalogies (précises sur trois ou quatre générations en amont de l'interlocuteur) montrent que dans les années 1940, les épouses pouvaient avoir plus de dix enfants, même si la mortalité infantile restait élevée.

Une absence d'indépendance économique

Selon le S.A.I., dans certains pays kanaks comme Lifou, les épouses sont « traditionnellement », et encore dans les années 1930, exclues de la propriété de la terre et de celle des outils :

« il n'est pas admis que la femme puisse avoir des biens propres ; ce sont les pays de propriété exclusivement familiale, ou ceux dans lesquels l'autorité du mari est telle que les biens apportés par la femme sont devenus les siens. »²

En outre, avec l'interdit de divorcer, les femmes ne pouvaient retourner chez leurs parents. Dès 1912, elles sont officiellement exclues du marché du travail néo-calédonien, même si certaines femmes ont certainement continué à travailler en tant que domestiques à Nouméa ou pour des colons habitant à proximité des réserves. Dans les années 1940, elles sont alors économiquement sous contrôle de leurs parents avant d'être mariées, sous celui de leur époux

¹ Tabet 1998 ; 1979.

² Service des Affaires Indigènes, sans date (des années 1920 ou 1930), « Coutumes des indigènes de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances, recueillies d'après les renseignements donnés par les Syndics et Délégués », dactylographié, 26 pp., Archives de Nouvelle-Calédonie, 97W11 (Service des affaires indigènes), Anon : p. 15.

ensuite, ou celui de leur employeur enfin, avec autorisation de l'époux, pour celles restées à Nouméa. Je ne dispose pas de témoignages sur ce qui est fait de l'argent de leur salaire, qui leur est généralement versé en liquide.

Étant donné cette situation d'exclusion des épouses des moyens de production et des sources de revenus autonomes, le travail des épouses était entièrement sous le contrôle de leur mari, décidant alors de l'intensité de l'exploitation de ce travail.

Si, avant la christianisation et la colonisation, les maris avaient déjà, selon toute probabilité, le droit d'exploiter les capacités génésiques et le travail de leur épouse, les moyens dont ils disposent se sont considérablement accrus durant la période coloniale. Le pouvoir des époux sur les épouses s'est donc encore intensifié, les moyens d'y résister ou de s'y soustraire demeurant extrêmement minces, pour ne pas dire inexistantes. Les justifications des autorités religieuses, coloniales et coutumières de cette exploitation et les moyens mis en œuvre conjointement par ces trois instances ont constitué un véritable "treillis" de contraintes, réduisant quasiment à néant les marges de manœuvre des épouses lifoues, au sein de la relation conjugale, mais aussi au sein de l'espace social en général.

Conclusion

De la première intervention française armée en 1864 à l'instauration du régime de l'indigénat en 1887, la colonisation n'a pas eu un impact majeur à Lifou sur le genre et le mariage. Il faut cependant noter que le pouvoir accordé aux chefs par les missionnaires sur les « mœurs » se voit prolongé par les colonisateurs et que les premières déclarations à l'état civil sont alors effectuées. Avec le régime de l'indigénat en 1887 et son renforcement en 1897, ce pouvoir de contrôle des déplacements et des « mœurs » accordé aux chefs administratifs est consacré et étendu par la loi.

Sous le régime de l'indigénat, les mariages des Lifous avec les Kanaks de différentes réserves, mais aussi avec des personnes d'autres communautés du territoire, sont rendus quasiment impossibles. Les migrations des Kanaks aussi. Les femmes kanakes sont encore plus touchées que les hommes par ces interdits de déplacements. Elles sont considérées comme étant sous la tutelle de leurs époux, et dès 1912 comme ne devant pas travailler en dehors des foyers, la procréation leur étant fixée comme rôle et comme destin.

Si le régime de l'indigénat ne demande aux Kanaks, et de façon précoce aux Loyaltiens, que d'inscrire les unions matrimoniales sur le registre d'état civil, ses lois ont dessiné en creux de nouvelles modalités d'alliance et de conjugalité. Elles ont laissé une société profondément ségréguée selon le critère de la « race », où seules quelques femmes kanakes se sont mariées avec des colons d'origine européenne (ou avec des hommes issus de la main-d'œuvre immigrée). Dans des zones comme Lifou, à la fin du régime de l'indigénat, les épouses n'ont que très peu de pouvoir au sein de la relation conjugale : les missionnaires chrétiens, les pouvoirs « coutumiers » et les colonisateurs s'accordent de fait sur la totale dépendance économique des épouses et sur leur devoir de faire de nombreux enfants. La christianisation et la colonisation, ont, au final, réduit les marges de manœuvre qu'avaient auparavant les femmes, et ont donné de nouveaux moyens aux maris lifous d'intensifier, s'ils le souhaitent, l'exploitation des capacités génésiques et productives de leur épouse.

Si Lifou n'a pas connu de manière aussi forte que la Grande Terre les formes sexuées de la violence coloniale, la domination masculine par contre s'est vue considérablement renforcée, peut-être davantage que sur la Grande Terre, où les femmes avaient probablement plus de possibilités d'embauche dans les réserves ou à leur lisière du fait de la proximité du

monde colonial. De même, si les populations kanakes de la Grande Terre ont vu leur organisation sociale fortement bousculée par la violence de la spoliation foncière, il est tout à fait possible que les chefs administratifs n'aient pas autant qu'à Lifou acquis un fort pouvoir de contrôle des « mœurs », étant donné la christianisation plus tardive des Kanaks de la Grande Terre et le manque de légitimité accordé par la population aux chefs désignés par l'administration coloniale. Si la population lifouaise n'a pas connu les viols de guerre et la pression d'une colonisation massivement masculine, elle a subi le cantonnement et la mise à l'écart économique, particulièrement des femmes indigènes, favorisant les violences intrafamiliales et de genre.

Nous allons à présent voir la manière dont les hommes et les femmes lifouais ont construit, de 1946 à nos jours, à partir de cet héritage, les rites matrimoniaux et les formes de conjugalité contemporains.

CHAPITRE XX
LE PROCESSUS DE DÉCOLONISATION
ET LA MONÉTARISATION CROISSANTE
DES RITUELS DE MARIAGE
(1946-2011)

Introduction

En 1946, le régime de l'indigénat est aboli. À l'époque, à Lifou, les gens se déplacent à pied ou à cheval. Il n'y a ni eau courante, ni électricité. L'éducation scolaire est sommaire, et assurée par les missionnaires dès les premiers signes de la puberté, dans des internats non mixtes. Les Kanaks sont embauchés dans des emplois non qualifiés, caractérisés par une faible rémunération.

Aujourd'hui, les voitures 4x4 parcourent l'île et chaque maisonnée a des équipements électriques. Les élus de Lifou sont Kanaks. Près de la moitié des gens se disant Lifou habitent à Nouméa¹. De plus en plus de « jeunes » vont à l'université. Et les liasses de billets ont remplacé les tas d'ignames dans les échanges cérémoniels de mariage.

De 1946 à aujourd'hui, les conditions de vie des Kanaks, et des Lifous, ont considérablement changé. Comment cela s'est-il déroulé ? Quelle influence les mouvements indépendantistes ont-ils eu sur cette évolution ? En quoi ces transformations ont-elles eu un impact sur les rituels de mariage lifous ?

Dans ce chapitre, nous allons tout d'abord voir en quoi le processus de décolonisation a modifié le quotidien des Kanaks de Nouvelle-Calédonie, dont celui des gens de Lifou.

Puis, je décrirai les transformations qu'ont connues les rituels de mariage lifous ces soixante dernières années. Je montrerai quelles critiques ces évolutions suscitent.

J'analyserai les réformes entreprises par les Églises, les chefferies et les pouvoirs

¹ I.S.T.E.E. 1998.

publics, réformes limitant ou impulsant les diverses évolutions des rituels.

Puis, nous verrons que certains Lifous choisissent de rompre avec la forme habituelle des rituels, en refusant de faire des mariages argentés voire en décidant d'intégrer des sectes chrétiennes.

Ce chapitre tentera donc de comprendre les enjeux des débats contemporains sur l'opulence des rituels de mariage, qualifiée par plus d'un Lifou de « *pure folie* ».

1/ UN LENT PROCESSUS D'ÉMANCIPATION (1946-2011)

1.1/ La Nouvelle-Calédonie, un territoire encore français

De 1946 aux années 1980 : la persistance des inégalités « raciales »

L'année 1946 marque un tournant dans l'histoire de la Nouvelle-Calédonie. Avec l'abolition du régime de l'indigénat, la population kanake entre dans la citoyenneté française.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre IV partie I, les Kanaks auront un accès tardif aux droits accompagnant cette citoyenneté (droit de vote, droit à la sécurité sociale et aux différentes aides, droit à une scolarité de qualité, etc...). Les réserves accusent un retard économique flagrant : en « tribu », dans les années 1970, l'électricité et l'eau courante restent rares. Si le couvre-feu pour les Kanaks est aboli à Nouméa, l'espace urbain continue d'être fortement ségrégué. Dans les hôpitaux, on ne mélange pas les « Blancs » et les « Noirs », ces derniers étant moins bien soignés ; dans des magasins, des écriteaux affichent « interdit aux shorts et aux claquettes », ce qui signifie « interdit aux Kanaks » ; etc.

La société néo-calédonienne des années 1970 présente un monde fortement clivé, lourdement marqué par l'histoire coloniale.

Les années 1980 et les revendications indépendantistes

La contestation monte dans les années 1970, notamment avec la formation de partis politiques indépendantistes, pour devenir une situation insurrectionnelle dans les années 1980. L'accès des premiers Kanaks aux études universitaires, notamment en France métropolitaine, et le boum démographique, impliquant un rajeunissement de la population kanake, participent au déclenchement des révoltes. En plus de l'indépendance, les partis kanaks (tels le Parti de Libération Kanak Socialiste) ou mixtes (tels l'Union Calédonienne) demandent principalement la rétrocession de terres, le rééquilibrage des richesses entre les Kanaks, les Caldoches et les autres populations de l'île, ainsi que la reconnaissance de la culture kanake.

Les acquis des mouvements indépendantistes

Après les évènements de 1984-1988, les Accords de Matignon sont signés, dont un aspect central est d'acter une série de mesures pour le rééquilibrage des richesses et la tenue d'un référendum sur l'indépendance dix ans plus tard. En 1998, l'Accord de Nouméa prévoit une série de référendums successifs en vue de décréter ou non, petit à petit, l'indépendance des institutions calédoniennes. Reconnaisant la colonisation et ses conséquences, cet Accord entend construire une société pluriethnique, où la culture kanake aura toute sa place. Ce n'est qu'à partir de cet Accord que la Nouvelle-Calédonie entre, officiellement, dans un processus de décolonisation.

À partir des années 1970, de nombreux changements ont contribué à modifier le quotidien des Kanaks. Les quatre dernières décennies sont marquées par le développement économique des « tribus », par l'accès facilité aux écoles, aux formations professionnelles et aux universités, aux soins médicaux et aux droits sociaux, et par l'urbanisation¹. La production agricole familiale a considérablement diminué, et le salariat augmenté. La mobilité des Kanaks a retrouvé un nouveau souffle notamment entre Nouméa et les terres qui restent des « réserves », lesquelles restent gérées « coutumièrement ». De plus en plus d'élus à la tête des mairies, des Provinces (conseils régionaux locaux) et du gouvernement sont kanaks. La fréquentation des Églises protestantes et catholiques par les jeunes a fortement diminué ces deux dernières décennies et les sectes chrétiennes se sont solidement implantées. De plus en plus de couples mixtes (dont les époux sont de communautés différentes) se forment. Nous pouvons parler d'un bouleversement social, impulsé par les mouvements indépendantistes, au sein du peuple kanak, tant toutes ces transformations sont rapides.

1.2/ L'impact de la décolonisation progressive sur Lifou

Comment ce phénomène de libération du peuple kanak a-t-il eu un impact sur Lifou et sur sa population² ?

Un fort exode rural

Le premier phénomène qu'il faut noter avec la levée de l'interdit de circuler et d'habiter en dehors des réserves, est l'urbanisation d'une part importante de la population de Lifou : un

¹ Voir Leblic 1993. Hamelin 2000. Pineau-Salaün 2000a.

² Il n'existe pas, à ma connaissance, de travaux ni sur l'évolution des migrations des Lifous, ni sur l'évolution de l'économie de l'île.

peu moins de la moitié des Lifous habitent aujourd'hui Nouméa, de façon épisodique ou de manière définitive. S'installer à Nouméa répond à plusieurs logiques. Parfois, c'est un emploi qui a suscité l'implantation dans la ville. Vivre à Nouméa peut répondre à un projet d'ascension sociale : la scolarité pour les enfants y est meilleure et plus facile d'accès qu'à Lifou. Mais souvent, habiter à Nouméa permet de s'éloigner d'une famille ou de normes trop contraignantes sur l'île. Les enfants qui ont grandi à Nouméa y restent généralement. Les Lifous installés depuis une ou deux générations à Nouméa continuent à entretenir en ville des liens avec leur vaste parenté, et ont par ailleurs des réseaux de sociabilité entre Kanaks et avec d'autres communautés¹.

Le développement économique de Lifou

Le paysage socio-économique de l'île de Lifou s'est aussi considérablement transformé. Depuis l'arrivée des Provinces (1989), comme nous l'avons déjà vu, le réseau routier, l'accès à l'électricité et à l'eau potable se sont nettement améliorés. Des dispensaires et un petit hôpital ont été construits, ainsi que deux collèges publics dans les années 1970 et un lycée dans les années 2000. Les écoles maternelles et les écoles primaires ont officiellement intégré la langue drehu comme langue d'enseignement, avec le français. Les emplois sur l'île sont en priorité attribués aux Kanaks, et pour l'enseignement en primaire, aux locuteurs drehu. Des projets de développement agricole et de pêche ont été lancés, avec plus ou moins de succès. La culture et la transformation de la vanille, comme certaines exploitations agricoles, se sont pérennisées. Des gîtes chez l'habitant et des complexes de grandes chaînes hôtelières ont été construits. L'installation de la Province des Îles sur Lifou a généré aussi la venue de fonctionnaires, avec l'avènement de logements locatifs de type lotissements. Des entreprises du bâtiment ont fleuri : non seulement pour répondre aux demandes des pouvoirs publics, mais aussi parce que de plus en plus de Lifous font construire des maisons en plus des cases, grâce à l'argent gagné à Nouméa ou ailleurs. Le petit aéroport de Lifou a été modernisé. Les commerces, traditionnellement des épiceries dans les « tribus », se sont diversifiés : des supermarchés de produits alimentaires, de vêtements, d'électro-ménager et de bricolage ont vu le jour. La restauration a aussi connu ces deux dernières décennies un développement considérable, tout comme se sont multipliés les emplois de garagistes, plombiers, pâtisseries, couturiers, blanchisseurs, etc.

¹ Hamelin 2000, p. 343.

Aujourd'hui, il est plus que rare qu'une maison n'ait pas de télévision, de téléphone, de lecteur DVD, etc. Même si régulièrement, dans bien des maisons de l'île, l'électricité ou le téléphone sont coupés, en raison des factures impayées.

Des inégalités de richesse

Si la population lifoue s'est considérablement enrichie, cela n'a pas profité à tous. Sur l'île, les Lifous distinguent en gros trois groupes : les fonctionnaires et les propriétaires de grandes entreprises, population qualifiée et ayant de gros salaires, encore fortement blanche quoique de moins en moins ; les commerçants, les entrepreneurs agricoles et les salariés à temps complet ayant des revenus constants ; et ceux qui associent des emplois temporaires à de l'agriculture vivrière.

Ce dernier groupe est constitué par les anciens et ceux qui n'ont pas pu ou pas voulu avoir un emploi salarié. Ils continuent à cultiver des champs, pour leur consommation personnelle. Ils peuvent vendre quelques légumes dans les petits marchés de l'île, mais seule la production de vanille et la pêche de langoustes, de biches de mer et de crabes, peuvent périodiquement constituer de véritables revenus¹. Les salaires de « petits boulots », par exemple de maçon, de femme de ménage, ou des contrats de la Province, d'entretien des routes, des bâtiments, des forêts, etc., agrémentent le quotidien de ceux qui ont par ailleurs des champs à cultiver pour survivre. Ces emplois concernent les Lifous de moins de 50 ans, et principalement les jeunes mariés restés sur l'île. Des jeunes gens dans cette situation me disaient qu'à Nouméa, n'étant pas qualifiés, ils n'ont pas plus de sécurité de l'emploi qu'à Lifou : mieux vaut alors vivre sur l'île, où le logement est gratuit et où l'on peut en plus faire de l'agriculture. Quand ils vont néanmoins travailler à Nouméa, la plupart d'entre eux habite chez des membres de leur famille ou dans des « squats », cabanes construites dans les zones non urbanisées du grand Nouméa². À Nouméa, les disparités salariales entre Kanaks se font aussi sentir :

« Depuis la fin des années 1980, près de 30% des Kanaks vivent à Nouméa et dans les communes urbaines périphériques. Longtemps reléguée aux marges de l'école, du salariat et de la ville (Wacquart 1986), la communauté kanak est aujourd'hui plus diversifiée en terme d'intégration urbaine et certaines familles

¹ Les exploitations agricoles fournissent les magasins locaux, qui importent cependant des produits de la banlieue verte de Nouméa.

² Dussy 1998.

bénéficient de trajectoires professionnelles et scolaires manifestement ascendantes. Il reste que les Kanaks ainsi que les autres communautés océaniques de Nouméa continuent d'occuper massivement le bas de l'échelle professionnelle et nombreux sont ceux qui habitent les « cités populaires » où se cumulent ségrégation ethnique et relégation économique. »

Quoiqu'il en soit, les Kanaks restent parmi les populations les plus défavorisées du pays.

L'enrichissement d'une partie de la population, mais pas de tous, a pour conséquences de nouvelles tensions. Sur l'île, des personnalités coutumières se voient attribuer des places à la Province et touchent donc les hauts salaires des fonctionnaires. Ici, noblesse et richesse vont ensemble. D'autres ont un emploi à Nouméa et ont laissé la gérance quotidienne de leur clan à des cadets ou des anciens. Parmi les gens de haut rang, ayant un titre et de nombreux terrains, certains doivent faire face, dans leur quotidien, à des difficultés d'ordre économique, alors qu'ils gèrent les affaires de leur clan. Les grandes chefferies utilisent la richesse de leurs sujets pour accroître leur prestige : les trois grands chefs ont actuellement, à côté de la grande case sacrée des chefferies, de superbes villas, considérées comme des maisons diplomatiques où l'on accueille des invités de marque. Lors de mariages ou de la construction de tels édifices, leurs ministres demandent à chaque clan une certaine somme, sans tenir compte des revenus de ceux-ci. En bref, si certains chefs de clan ont tablé sur une stratégie d'enrichissement, notamment en formant leurs enfants, d'autres ne l'ont pas eu. Dans ces conditions, la capacité de faire des dons devient d'un clan à l'autre très différente. Par ailleurs, des gens de bas rang ont de bons salaires, parfois plus élevés que leur propre chef de clan.

La renaissance culturelle kanake et Lifou

Le processus de décolonisation s'est accompagné d'un mouvement de renaissance culturelle kanake¹. La multiplication des artistes lifous, danseurs, sculpteurs, musiciens, chanteurs, poètes, metteurs en scène, etc., montre l'engagement des Lifous dans ce mouvement. L'implication des Lifous dans l'Agence de Développement de la Culture Kanak (A.D.C.K.) et le Centre Tjibaou aussi. Ainsi, en Kanaky-Nouvelle-Calédonie, les Lifous sont souvent perçus comme des acteurs offensifs de la reconnaissance et de l'intégration de la culture kanake dans une certaine modernité.

¹ Wittersheim 1999.

En définitive, la conséquence majeure des mouvements de décolonisation, dans le quotidien des gens de Lifou, est la croissance de leur salarisation, à Nouméa et sur l'île, dans des emplois qui ne sont plus uniquement des emplois sous-payés ; même si une grande partie de la population lifou vit aujourd'hui encore avec des petits revenus.

2/ LA MONTÉE EN PUISSANCE DES RITES DE MARIAGE ET LEUR MISE EN CAUSE

2.1/ Des rituels de plus en plus somptueux

Dans ce contexte social particulièrement changeant, comment les rituels de mariage ont-ils évolué à Lifou, de 1946 à aujourd'hui ?

Une monétarisation croissante des mariages

Lorsque je demandais quelles sont les principales transformations entre les rituels de mariage du temps des grands-parents (dans les années 1950) et ceux d'aujourd'hui, tout le monde répondait en premier lieu que les dépenses effectuées par l'ensemble de la parenté sont bien plus conséquentes actuellement :

« Il y a déjà tout ce qui est différence matérielle, aujourd'hui, quand on parle de mariage, il faut tout de suite penser matériel. Dans nos têtes à nous, on pense matériel. Si tu veux faire un mariage l'année prochaine, il faut déjà que tu y penses aujourd'hui. Il faut aller chercher du bétail, des sous, faire le pua [constituer une valise avec des tissus et de l'argent, nda]... Avant on pouvait se marier du jour au lendemain ; on fait un bougnat, on appelle la famille de la fille, on va voir le pasteur, on va à la mairie et ça y est ! Mais maintenant c'est le contexte qui a changé. Il y a ça qui fait la différence. »¹

Selon cet interlocuteur, avec l'accroissement du salariat, l'aspect « matériel » du mariage, soit l'argent échangé et les biens achetés pour l'occasion, a pris de l'ampleur.

Mes données vérifient cette opinion. J'ai mené six entretiens de personnes mariées dans les années 1950. Pour quatre d'entre elles, le montant de la somme des trois dons principaux, somme citée quand est posée la question « *combien a fait le mariage ?* », se situe entre 30 000 et 40 000 Fcfp (251 et 335 euros). Deux mariages n'ont « fait » que de petites sommes : environ 4 000 Fcfp (33 euros) pour les trois dons. Les sommes pour la « réservation de la fille » vont de 1 000 Fcfp (8 euros) à 10 000 Fcfp (83 euros). Dans ces six mariages, la part pour les mariés existe, mais est très maigre. Elle consiste parfois en nourriture, ou en vaisselle

¹ Entretien enregistré avec Laiko Dominique Cahma, chef de clan, 44 ans, le 19-11-2006 à Jokin, Lifou.

ou encore en matériaux de construction. La part pour les parents de la fille est moindre que celle donnée à la parenté élargie de la fille (*pua*) : dans ces six mariages, le don de *pua* est le plus conséquent.

Les mariages effectués dans les années 1970 et 1980 sont déjà fort argentés : dans les témoignages recueillis, le total des trois dons va de 600 000 Fcfp à 2 000 000 Fcfp (de 5 028 euros à 16 760 euros) pour le mariage d'un chef de clan. La « réservation » s'élève environ à 50 000 Fcfp (419 euros). Le don à la parenté de la fille, le *pua*, est toujours la somme la plus importante, quoique celle donnée aux parents s'en rapproche. Par exemple, dans deux mariages, 400 000 Fcfp (3 352 euros) ont été donnés dans le *pua* et 300 000 Fcfp (2 514 euros) aux deux parents. Le don aux époux est apparu : il est dans ces deux cas d'environ 100 000 Fcfp (838 euros).

En 1997, selon les statistiques menées par la Province des Îles Loyauté, les trois parts additionnées s'élèvent en moyenne à 1 500 000 Fcfp (12 570 euros). Cela correspond à peu de choses près à ce que j'ai pu observer sur le terrain : le mariage le moins argenté auquel j'ai assisté en 2006 a recueilli 1 100 000 Fcfp (9 218 euros), quand un mariage de chefferie a atteint les 5 000 000 Fcfp (41 900 euros). Un mariage "classique" recueillait environ 1 500 000 Fcfp (12 570 euros). Le don de « réservation » se situe en général entre 100 000 et 200 000 Fcfp (838 et 1 670 euros). Les parts pour un mariage totalisant 1 500 000 Fcfp sont en moyenne de 700 000 Fcfp (5 866 euros) pour la parenté de la fille, 400 000 (3 352 euros) pour les parents de la fille et 400 000 pour les deux époux. Depuis peu, il arrive que le montant du don aux époux dépasse celui du don aux parents de la femme.

Deux changements majeurs sont à noter. Le premier est l'augmentation des sommes d'argent comprises dans les dons. Le second est l'apparition du don fait au jeune couple, don qui fait partie des réformes que les Églises et les chefferies ont impulsées et qui ne cesse d'augmenter ; cet aspect sera analysé plus loin dans ce chapitre.

L'évolution des sommes dépensées lors des mariages doit être comparée comme nous l'avons relevé au chapitre précédent, à l'évolution du coût de la vie. En effet, dans les années 1950, comme le notent mes informateurs, « 1 000 F, c'est déjà beaucoup !!! ». Je n'ai pas de données sur l'évolution relative des salaires, du taux de salariat des Lifous et du coût de la vie. Cependant, les « vieux » affirment que non seulement les gens se ruinent actuellement dans les mariages, ce qui ne se faisait pas à leur époque, mais aussi que l'argent et les biens

manufacturés ont pris la place des produits agricoles¹. On assiste donc bien à une monétarisation du mariage, qui avait commencé avec la mise en place du don de la « valise », le *pua*, initié par l'évangéliste Fao, mais qui s'est accélérée durant ce dernier demi-siècle, avec l'accroissement du salariat des gens de Lifou.

Au-delà de la monétarisation des échanges cérémoniels, c'est donc aussi le type de biens échangés qui a évolué :

« Tout ça c'est avec l'exode, la salarisation. Par exemple, les gens ils n'amènent plus l'igname, ils amènent plus de riz, de sucre, l'apport de viande, de Nouméa, de poulet congelé, c'est plus facile. C'est plus facile parce qu'on n'a pas le temps d'élever tout ça. On n'a plus le temps d'élever tout ça. Il y a le travail, les enfants qui sont à l'école. Et puisqu'on ne peut pas trouver du travail sur place, on est obligé d'aller à Nouméa, on ne peut plus faire des champs d'ignames, donc on amène du riz. »²

Avec la croissance du travail salarié, les gens de Lifou ne peuvent plus élever de bétail ou faire pousser des champs d'ignames : ils apportent à la place de l'argent, de la viande congelée et du riz. M. Kazō analyse ce qu'implique ce changement de nature des biens échangés :

« Avec la salarisation, ce sont les échanges et la préparation même du mariage qui ont changé. C'est-à-dire que la valeur même des produits a été convertie en valeur argent. Le comportement des gens maintenant par rapport aux produits... Ce n'est pas le mot igname qui compte, mais c'est sa valeur en argent. Un kilo d'ignames c'est 500 francs. Si je veux donner 50 ignames il faut que je donne 25 000. (...) Mais la salarisation a apporté aussi des avantages. Par exemple quand la récolte était mauvaise on pouvait rapporter de l'argent à la maison. Et puis l'argent ça permettait d'acheter autre chose qu'à manger. Ça permettait des échanges beaucoup plus larges quoi. Ce qui fait qu'au niveau des échanges qui étaient faits au moment de la célébration du mariage, l'argent a pris beaucoup de place, par rapport au fait que beaucoup de gens sont salariés. »³

Avec la baisse de la production agricole, les produits de la terre telles les ignames ont été

¹ Je n'ai pas de données sur quelle part du salaire est investie dans les échanges de mariage. Les gens de Lifou auxquels j'ai posé la question avaient beaucoup de mal à évaluer cela.

² Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, instituteur, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

³ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazō, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

remplacés par l'argent et des produits manufacturés. M. Kazö relève le fait que l'argent peut être convertible en beaucoup de choses, ce que les ignames ne font pas¹. De même, un salaire peut être gagné quand une récolte est mauvaise. Ainsi, l'entrée massive de l'argent et de produits manufacturés dans les échanges présente un certain nombre d'avantages.

La monétarisation des mariages peut aussi être perçue comme étant en continuité avec les anciennes pratiques. Puisque c'est donner le fruit de son travail qui est essentiel, si l'on est salarié, il faut donc donner de son salaire. Comme nous l'avons vu au chapitre XV, partie III, les Lifous accordent une grande importance aux relations qu'ils entretiennent avec leur parenté : donner beaucoup de son salaire rappelle que la famille passe avant l'enrichissement individuel. Le pasteur Var le rappelle en ces termes :

« Ce qui est important pour nous, c'est le concept de famille, c'est la famille qui est le fondement de la société. (...) On revient aux conceptions kanakes : le relationnel. Comme il dit Tjibaou, chez nous, l'humain, le relationnel, il est très fort. C'est notre conception de l'homme, chez les Européens, l'individu est important, ici l'individu est important aussi, mais le vécu avec l'autre est plus, est très important. À la limite... On ne peut pas dire que l'individu passe au second plan, quoique ; mais l'individu n'existe pas s'il n'y a pas l'autre. S'il n'y a pas la communauté, il n'y a pas l'individu. C'est pour ça qu'on fait tout pour maintenir les relations. Même si je n'ai qu'une igname, je vais aller là-bas amener mon mot d'excuse, mais l'important c'est qu'il faut que j'y aille parce que j'ai peur que ma relation avec mon cousin de Hnang disparaisse petit à petit. Ça amène la sécurité aussi dans la tribu. Dans le mariage je vois que « tiens, mon cousin de Hnang il vient de là », je le connais et on se respecte. Et le respect c'est important. »²

Ainsi, face à la grande mobilité de la population lifoue, les rituels où les relations entre les membres d'une parenté sont sollicitées et réactivées, sont au cœur des préoccupations des Lifous, garantissant le « respect », soit une certaine paix, au sein de l'île. Dans ces échanges,

¹ M. Kazö note cette différence entre l'argent et les biens tels les anciens bracelets de coquillage qui étaient, avant la christianisation, échangés : « Si on observe les gens c'est ça, on entend les paroles des gens quand ils parlent. Et en fait l'argent n'a aucune valeur. La valeur de l'argent, normalement, devrait prendre la valeur des engagements qui sont faits. Tu donnes 1 000 francs, et bien c'est ce que tu penses qui donne de la valeur aux 1 000 francs. Et si tu donnes 500 francs, c'est pareil, c'est ce que tu penses qui donne de la valeur. Ce n'est pas le fait d'avoir donné 500, 1 000 francs. C'est vrai qu'au niveau de ce qu'on peut faire avec, avec 1 000 francs, au lieu d'acheter un paquet de céréales, tu vas en acheter trois. » Si d'un côté, les Lifous continuent d'affirmer que le montant du don ne compte pas, le fait que l'argent permette par la suite d'acheter des produits change tout de même la donne. Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

² Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

il faut donner ce que l'on a, même si ce n'est qu'une igname, pour montrer qu'on accorde de la valeur à la relation sollicitée.

Donner de son salaire est une chose, donner tout ce qu'on peut, voire s'endetter, en est une autre. Tout faire pour contribuer à la puissance et au prestige de son clan, voire se sacrifier pour lui en se ruinant, peut être considéré comme un comportement en continuité avec celui des ancêtres.

Face à cette monétarisation des rituels de mariage, une conclusion s'impose : si le salariat a augmenté de 1946 à aujourd'hui, les Lifous continuent à mettre une grande partie de leur salaire dans les cérémonies de mariage, comme cela était déjà le cas à la veille de l'abolition de l'indigénat. Seulement, au temps des grands-parents, la plupart des Lifous ne vivaient pas de leur salaire : leur économie reposait en majeure partie sur l'agriculture vivrière. Depuis les années 1950, les Lifous se sont considérablement enrichis : les rituels de mariage et les dons sont en conséquence bien plus somptueux. Et certaines personnes se ruinent pour honorer les dons de mariage ; alors que les anciens ne disent pas voir mis en péril une récolte ou s'être endettés pour effectuer les échanges cérémoniels durant leur jeunesse.

Plus de temps, de personnes et de fêtes

D'autres transformations des rituels de mariage - de 1946 à aujourd'hui - ont été évoquées lors de mes entretiens : elles portent sur le temps consacré aux rites de mariages, le nombre croissant de participants et l'aspect de plus en plus festif de la cérémonie.

En effet, dans les années 1950, il n'y avait que peu de temps entre la « réservation » et l'union proprement dite. Mes informateurs parlent de quelques semaines tout au plus. Aujourd'hui, un an s'écoule en général entre la « réservation » et la célébration du mariage. De plus, les « vieux » disent que les dons des familles alliées, les *tro*, duraient deux ou trois jours, alors qu'aujourd'hui, ils s'étalent sur plus d'une semaine. Et la fête suivant le mariage religieux était brève. Actuellement, elle peut durer une semaine après le mariage. Les « vieux » disent qu'une fois la fille « réservée », ils demandaient l'autorisation du grand chef, puis allaient à pied au dispensaire et à la mairie, et revenaient. Les dons à la parenté de la fille étaient faits, le culte célébré, et le mariage était fini. Ils utilisent tous l'expression suivante, du regret dans la voix : « *Avant, pour nous, c'était simple !* ». Le temps consacré au mariage s'est donc considérablement accru.

Dans les années 1950, il n'y avait, comme dans les années 1940, que peu d'invités. Le

nombre d'invités a augmenté tout au long du vingtième siècle, ce phénomène étant lié à l'accroissement de la population et à l'amélioration des déplacements.

Une transformation souvent citée concerne l'aspect festif des mariages actuels. Lors des mariages des « vieux », dans les années 1950, il n'y avait pas de danses. Et l'alcool était interdit. Dans les années 1980, cela change : la présence de danses kanakes fait partie du mouvement de renaissance culturelle ; elles ne sont plus perçues comme une source de « vice », mais comme l'expression de l'identité kanake. La consommation d'alcool lors du mariage commence aussi. Les hommes mariés dans les années 1980 disent qu'ils avaient déjà des bouteilles cachées dans les buissons, mais en moins grande quantité qu'aujourd'hui. Et ils ne pouvaient pas boire devant les générations aînées. Wassaumie Passa et Kama, son épouse, commentent les fêtes de mariage, dans les années 1980 et 1990 :

Wassaumie Passa : *« Dans les mariages, avant, on ne vendait pas d'alcool. En fait, ils en vendaient déjà, mais au marché noir. L'alcool, il venait de Nouméa, on l'emporte dans son sac. Après, on le laisse là-bas, dans les buissons, mais c'est une bouteille de whisky pour dix garçons. Ce n'est pas comme maintenant, l'alcool est accessible, et puis il y a l'argent qui est là. C'est un moyen pour les magasins de gagner de l'argent.*

Kama Passa : *Ah la la c'est un gros moyen !*

Wassaumie Passa : *Je me souviens que j'avais 12 ans, 15 ans, le mariage à mon oncle à Hnang. Tous assis. Il y avait ceux qui buvaient, et ceux qui ne buvaient pas. Presque 30 garçons qui tuaient le bétail. Une bouteille de whisky à partager. Pour nous, quand j'avais 18 ans, un whisky pour 30 garçons. Quand on faisait les champs, quand on a fini, une bonbonne de vin. Pour fêter la fin du travail. Mais maintenant ! Avant la fête, on est déjà saouls... ! »¹*

Aujourd'hui, l'alcool se trouve parfois sur les tables, et si dans certains mariages, son usage est déconseillé, dans d'autres, il coule à flot.

Les mille et une petites cérémonies, attentions, décorations, cadeaux, apéritifs, etc., du mariage actuel, se sont aussi petit à petit développées, au fur et à mesure que les Lifous avaient plus d'argent à dépenser pour « embellir » le mariage. Cette multiplication des petits rituels et des formes des dons est aussi due à une plus grande fréquentation des autres communautés du territoire, auxquelles ils empruntent certaines manières de faire. La pièce

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, et son épouse Kama Passa, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

montée, les apéritifs ou les danses tahitiennes en sont des exemples¹. Les anciens parlent de ces ajouts comme d'autant d'éléments accentuant l'aspect festif du mariage.

Durant les soixante dernières années, les rituels de mariage n'ont pas cessé de solliciter de plus en plus d'argent, de temps et de personnes, de se complexifier et l'aspect festif du mariage de se développer. La seconde moitié du XX^{ème} siècle a donc connu une véritable montée en puissance des rituels de mariage au sein de la société lifoue.

2.2/ Des rituels de plus en plus critiqués

La perte des normes et des repères

Ces transformations des rituels de mariage entre le temps des grands-parents et aujourd'hui sont l'objet de nombreuses critiques. Beaucoup de gens de Lifou, dont un grand nombre de jeunes gens, affirment qu'ils ne savent plus pourquoi ils font toutes ces cérémonies et que dans cet invraisemblable ensemble de dons, ils sont « perdus » :

« On sait ce qu'on a à faire, quand on vient, mais on n'arrive plus à voir l'ensemble, à quoi ça rime tout ça. On dirait qu'on est un peu perdus... »²

E. Hnacema et P. Zongo notent des « insatisfactions sur le plan coutumier et culturel » :

« Le sens des coutumes dans le mariage est progressivement illisible... Le folklore prend le pas sur le sens et brouille les cartes... (...) Tout le superflu engendré par les apports du monde moderne n'est-il pas un danger qui provoquerait d'année en année une disparition progressive des valeurs vitales dont sont porteurs les actes coutumiers et religieux du mariage ? »³

La « démesure » et la « déraison » qui caractérisent selon eux les « coutumes » de mariage font perdre de vue les « valeurs vitales » que devraient exprimer les échanges lors de ces cérémonies. Cette perte de sens est liée à plusieurs phénomènes. Selon Metre Lapacas, chef de clan,

« Avant, on parlait beaucoup... Aujourd'hui, il y a trop de tout. Avant, il n'y avait pas beaucoup d'argent, avec l'argent, ça a beaucoup changé. Il n'y avait pas

¹ En 2006, des *tamure*, danses typiquement tahitiennes, étaient présentés, alors qu'en 2003, ils étaient encore considérés comme indécents.

² Discussion avec un jeune homme de Lifou, le 14-09-2012, à Paris.

³ Hnacema et Zongo 2006, p. 3.

d'alcool tout ça. (...) »¹

Le pasteur Var affirme quant à lui :

« À Lifou, on parle quinze fois dans la journée, alors au dixième discours, on ne dit plus rien, on dit des conneries (rires). Il y a une crise de la parole, ça c'est vrai. Les gens, quand ils parlent, ce n'est pas toujours des discours cohérents, construits, ils répètent toujours les deux trois mêmes choses. Alors pourquoi les gens ils répètent toujours les mêmes choses ? Peut-être parce qu'ils n'ont pas pris le temps de réfléchir sur leur culture ? »²

La perte de sens des rituels de mariage est selon ces deux informateurs imputable à l'opulence des cérémonies et à leur alcoolisation, faisant oublier que l'essentiel du rituel, ce sont les paroles échangées. Le pasteur Var note aussi, quant à lui, que le nombre élevé de rituels enlève du sens aux paroles, les orateurs se répétant sans cesse. Et que la vie « moderne » ne permet pas toujours aux gens de réfléchir à leur culture, à leurs discours, à ce qu'il est important, pour eux, d'exprimer à cette occasion.

D'autres disent que, de plus en plus de jeunes ayant grandi à Nouméa, l'éducation traditionnelle clanique tend à se perdre : les jeunes gens auraient du mal à se repérer dans les rituels et dans leur réseau de parenté. Ils ne sauraient plus faire des discours construits et bien parler la langue drehu.

Selon quelques informateurs, cette mauvaise connaissance des réseaux de parenté entraînerait plus de mariages entre « cousins » trop proches :

« Ce n'est pas bien d'en parler. C'est comme quelqu'un qui s'est marié avec sa « sœur » [cousine, nda], c'est tabou ! Voilà. Maintenant, cette dérive, ça existe, c'est une société qui se transforme, et il y a des dérives. Par exemple, il y a une femme quelque part, au lieu de frapper là, on frappe ici [on se trompe de personne avec qui se marier, nda], c'est involontaire. »³

Malgré des témoignages qui vont dans ce sens, cette évolution n'apparaît pas dans mes généalogies : du temps des « vieux », il arrive que l'on se marie avec son cousin/ sa cousine au troisième degré, ce qui est considéré comme un mariage à la limite de l'inceste ; et cela arrive aujourd'hui encore. Cependant, une fois le mariage effectué, le caractère quasi incestueux du mariage est passé sous silence ; ce qui contribue certainement à faire percevoir les nouveaux mariages comme plus « incestueux » que lors des générations précédentes.

¹ Entretien enregistré avec Metre Lapacas, chef de clan, 61 ans, le 20-07-2006 à Jokin, Lifou.

² Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

³ Entretien enregistré, anonyme, le 17-11-2006, Lifou.

L'argent devant les relations claniques ?

C'est surtout la monétarisation du mariage qui est vivement critiquée comme source du dérèglement du mariage et de la perte de repères. Voyons ce qu'en disent mes informateurs.

Tout d'abord, comme je l'ai démontré précédemment, les dépenses engagées sont souvent motivées par le désir d'œuvrer pour le prestige de son clan et de ses alliés. Mais, selon bien des Lifous, ce qui doit faire la fierté d'un clan, c'est le nombre des membres le constituant, le nombre et la qualité de ses alliés, ses titres, son rang, son histoire, ses terres. Non sa richesse en monnaie sonnante et trébuchante. Selon Cahma Laiko, chef de clan,

« Aujourd'hui, les gens sont un peu victimes du système matérialiste. Peut-être qu'on leur a fait croire : plus tu as d'apport matériel, plus le mariage est bien. Ça doit être ça qui a joué dans la mentalité des gens. (...) Le mariage, c'est la fierté du clan, plus un mariage est grand, bien organisé, où il y a beaucoup de choses, plus le clan est bien vu. On dira du bien de ce clan parce qu'il a su organiser des grandes choses, ou amené beaucoup d'argent dans le mariage d'un de ses fils. Parce que avant, les échanges, quand un clan va chercher une femme dans un autre clan, c'est déjà une fierté. Maintenant, c'est cette même fierté qui a changé de... Ce n'est plus une fierté d'aller chercher une femme, parce que maintenant c'est à la portée de tout le monde. Mais c'est peut-être cette même fierté qui est traduite dans le côté matériel maintenant. Je vais aller chercher la femme là-bas, il faut que je montre aux autres clans à côté, que je suis capable de travailler, d'amener tant de bétail, tant de sous. (...) C'est une fierté traditionnelle, qui se transforme en... C'est une sorte de dérive quoi ! (...) Parce que déjà, à l'époque de nos anciens, de nos parents à nous, quand quelqu'un veut se marier, il faut qu'il aille chercher de l'argent à Nouméa, il faut qu'il prépare lui-même son pua : une malle avec du tissu et un peu d'argent. Mais nous c'est encore plus ! Mais c'est nos parents qui ont dérivé. Et pour eux c'est devenu un jeu, un concours. C'est peut-être un peu ça qui est rentré dans les habitudes. Parce que maintenant, quand on demande comment s'est passé un mariage, on demande combien il y avait d'argent [la somme des dons faits à la parenté de l'épouse, à ses parents et au jeune couple, nda]. On ne demande même plus s'il y avait beaucoup de clans, ou qu'est-ce qui s'est passé du point de vue coutumier, non ces questions, on ne les pose même plus ! La première question qu'on te pose c'est « combien ils ont

amené d'argent pour échanger contre la fille ? ». Mais en ce moment, on est en train de se poser la question : « Est-ce qu'on est en train de cautionner un système qui va nous dépouiller, au niveau matériel, temps, énergie ? ». Étant donné que maintenant, on commence à courir comme les gens à Paris ! On n'a même plus le temps de discuter le soir ! »¹

Faire un mariage où il y a beaucoup d'argent et de biens est une source de fierté. Mais ce que dit Cahma Laiko, c'est que c'est une fierté quelque peu déplacée. Et cette course au plus beau mariage entraîne une accélération du rythme de vie, au détriment ici encore de « la parole », des temps de dialogue.

L'investissement financier croissant des membres des clans dans ces échanges cérémoniels est donc perçu comme une évolution ambivalente :

« Le positif, c'est le fait qu'on a su maintenir ces relations, il y a ce côté coutumier, les échanges entre les clans. Cela, il faut qu'on le garde. Mais ces échanges, il ne faut pas non plus qu'ils soient conditionnés par l'apport matériel. Dans le mariage, tu amènes aussi ta présence, c'est la présence d'un clan dans un mariage qui compte, ce n'est pas ce qu'il amène. Le mariage coutumier, c'est d'abord des mariages entre les clans. Sinon le reste, le côté matériel, c'est du superflu. Mais c'est ça qui capte l'attention des gens. »²

Cahma Laiko explique que d'un côté, l'apport matériel montre la vivacité des relations qu'il y a entre les membres des réseaux de parenté. Mais il regrette que, l'essentiel de la cérémonie, c'est-à-dire les paroles échangées, la présence des clans et les liens tissés, reste dans l'ombre, caché sous l'opulence des rituels occupant alors le devant de la scène.

Revenus monétaires et mariage

Si la monnaie qui circule est le signe de la vitalité des relations familiales et claniques, de nombreux informateurs notent que l'évolution actuelle qui en fait le centre des échanges pénalise lourdement ceux qui n'ont que peu de revenus. Comme le note un document de travail de la Province des Îles,

« Si la coutume du mariage est synonyme de « ARGENT », que ressentent nos familles sans moyen ? »³

¹ Entretien enregistré avec Laiko Dominique Cahma, chef de clan, 44 ans, le 19-11-2006 à Jokin, Lifou.

² Entretien enregistré avec Laiko Dominique Cahma, chef de clan, 44 ans, le 19-11-2006 à Jokin, Lifou.

³ Hnacema et Zongo 2006, p. 3.

Il est en effet difficile pour elles d'exprimer leur attachement à l'une ou l'autre de leurs relations autrement qu'en essayant, coûte que coûte, d'apporter des dons comprenant d'importantes sommes d'argent.

Nous voyons que l'un des problèmes qui se pose avec la monétarisation des mariages est la difficulté qu'ont les familles où il y a peu de salariés à effectuer d'une part de beaux mariages pour leurs fils, et d'autre part à participer dignement aux dons pour les mariages de leur réseau de parenté :

« Aujourd'hui, il y a même des familles qui devraient aller dans les mariages, mais qui n'osent plus y aller, parce qu'ils n'ont pas assez d'argent, de bétail... Et bien, ces relations coutumières, avant, elles n'étaient pas payantes. Et aujourd'hui, elles sont conditionnées par l'aspect matériel. Il faut mettre en garde. Il faut que ces relations entre les clans restent, mais ne soient pas conditionnées par ce qui est matériel ! »¹

Cet interlocuteur affirme que certaines relations de parenté sont laissées de côté, quand les donataires n'ont pas assez d'argent pour participer au mariage. Ils préfèrent alors ne pas venir, afin de ne pas supporter la honte de faire un don avec trop peu d'argent. Honorer ses liens de parenté deviendrait, en quelque sorte, « payant ».

La monétarisation des mariages a de fortes répercussions sur le niveau de vie des personnes qui ont de faibles revenus :

« Quand on regarde bien, Julien, il a une case, il a une aide pour construire sa baraque, il a six enfants, il travaille dans les jardins, je sais pas comment il peut sortir de cette pauvreté. Parce qu'il se lève le matin, il fait la coutume. Je ne sais pas comment il fait pour avoir 200, 300 francs pour vivre tous les jours. C'est dingue ! C'est la société, il faut arrêter, ce système de vie « traditionnel », cette « solidarité », qui existe, mais qui finalement n'existe vraiment pas. Parce qu'après le mariage, chacun revient chez soi et n'a rien à manger ! Après il faut aller mendier... C'est la solidarité ? Non, il n'y a pas de solidarité. Une vie communautaire, oui, mais c'est un peu... Après le mariage, qu'est-ce qui se passe ? (...) Il va falloir poser les pieds sur terre, et on se dit : « Ah oui, il va falloir aller aux champs. Comment je vais faire pour gagner de l'argent ? » Oui c'est ça. Malheureusement. (...) Mais le problème des tribus, c'est qu'il y a 20%

¹ Entretien enregistré avec Laiko Dominique Cahma, chef de clan, 44 ans, le 19-11-2006 à Jokin, Lifou.

qui travaillent dans les entreprises¹, sinon le reste va aux champs, à la pêche, et c'est de plus en plus dur, quand il faut faire la coutume, réunir des fonds... Ils ne peuvent pas rester indifférents, ils sont obligés de donner. Sinon, qu'est-ce qu'on va leur dire ? « Vous êtes des bons à rien ! » C'est de ça qu'ils ont peur. Donc ils n'hésitent pas à donner. Même si ils savent que demain il n'y aura plus rien. »²

Outre l'exclusion des parents peu argentés des échanges, une des conséquences délétères de ces dépenses est la misère dans laquelle la période des mariages laisse bon nombre de Lifous. Les instituteurs savent qu'après septembre, beaucoup d'enfants viennent en cours sans avoir mangé, que bien des parents vont avoir du mal à payer le ramassage scolaire ou des fournitures à leurs enfants. Des familles ne sortent pas seulement ruinées après avoir fait le mariage d'un fils, mais aussi endettées.

La nécessité d'apporter de « beaux dons » est problématique pour des familles ayant de faibles revenus, mais aussi pour les lignages peu nombreux. Des Lifous m'expliquaient que c'était le montant du don apporté qui était regardé, non la façon dont il a été constitué. 100 000 Fcfp (838 euros) sont faciles à réunir pour un lignage où dix familles participent. Mais ce n'est pas pareil si le lignage est composé de deux familles. Un lignage peu nombreux sera ainsi plus fréquemment ruiné.

Avec l'accroissement de la masse salariale, on assiste à Lifou à la montée des inégalités économiques ; et ces inégalités sont données à voir lors des mariages. En effet, avant l'accroissement de la salarisation des Kanaks, les mariages qui se distinguaient par leur opulence étaient ceux des clans très nombreux, donc ceux des chefferies influentes. Les Kanaks n'avaient accès, sous le code de l'indigénat, qu'à des emplois mal rémunérés. Certains kanaks ayant aujourd'hui des revenus plus conséquents, des familles riches mais de bas rang peuvent payer des mariages dignes de ceux des chefs, « par fierté » dit-on. Selon M. Luepak,

« Les grands mariages ne sont pas forcément ceux des chefferies. Il y a des familles qui sont aisées, et qui peuvent se permettre d'avoir de grands mariages. (...) Ça ne va pas leur donner une importance particulière, mais c'est à la hauteur de leur ambition personnelle. Ce sont des gens qui sont fiers, et parce qu'ils sont fiers, ils font un grand mariage. Mais ça représente quoi ? Rien. »³

¹ Je ne connais pas la validité de cette information.

² Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

³ Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

En réalité, la hiérarchie entre classes sociales s'ajoute aux hiérarchies de rang, d'aïnesse, d'ancienneté, d'âge et de sexe et les brouille, semble-t-il. Selon Michel Luepak, il commence à y avoir deux types de mariages :

« Quand on regarde le cheminement, aujourd'hui, on se demande si on n'est pas en train d'aller droit dans... moi je dirais de bêtises ! C'est donner trop d'importance à cette valise là, donner trop d'argent et d'objets, et après on voit se distinguer deux types de mariages : le mariage des prolos et le mariage des aristos. C'est ça le risque. Mais il y est déjà. Donc les prolos ils rament, parce qu'il faut à tout prix copier les autres avec les moyens du bord, et les aristos qui s'affichent et qui se moquent éperdument de ce qui se passe en bas. C'est ce qui se passe. »¹

Cet interlocuteur pointe du doigt le fait que la distinction entre ceux qui ont de l'argent et ceux qui n'en ont pas, s'exprime de manière privilégiée dans les mariages. Ceux-ci sont révélateurs des inégalités de revenu et des différences de condition socio-économique entre les familles. Et il sous-entend aussi que bien souvent, ceux de haut rang disposent de plus d'argent que ceux de bas rang. S'il dit que la richesse n'interfère pas en principe dans les autres critères qui déterminent la valeur d'une personne ou d'une famille, cela n'est, bien entendu, pas si simple.

L'avènement d'une plus grande disparité socio-économique entraîne, comme cela a déjà été évoqué, des modifications dans les choix des conjoints :

« Il y a le salaire et le statut. Le statut de la femme, et le statut de l'homme. Cette famille là, elle va vouloir marier sa fille, parce qu'elle va vouloir un statut, et inversement. Il y a des pratiques, un jour il y a une fête, moi je suis le papa, je remarque un garçon, c'est un instituteur... « Essaie de l'approcher, tu vas te marier avec ». Je simplifie un petit peu, mais en fait c'est ça. On va encourager notre fille à aller se marier là-bas, même si elle va se marier à Belep. Mais si ce mec de Belep, c'est un instit' ou un directeur d'école !... Ça fausse un petit peu. On discute plus intérêt, l'intérêt prime souvent, même si on ne veut pas le montrer. Et puis il y a par exemple deux jeunes qui se fréquentent. Il y a l'homme qui est directeur de service, la fille elle est maîtresse, on va dire « le couple il va bien ensemble », simplement parce qu'ils travaillent, mais au-delà de ça, qu'est ce que

¹ Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

*la famille pense ? « Ils vont nous apporter beaucoup de choses. » Ça compte, si vous voulez, mais c'est un raisonnement, ce n'est pas chez tout le monde. Mais quelque part, il y a eu des comportements qui nous font penser que c'est comme ça. Parce qu'il y a des mariages qui ont été faits comme ça : on a visé l'argent ».¹
« De plus en plus les filles ou les garçons calculent de se marier avec quelqu'un qui travaille. Une fille va chercher quelqu'un qui travaille, et vice-versa. On assiste à la naissance de la classe bourgeoise. »²*

Les jeunes gens qui ont un emploi salarié sont plus facilement perçus comme de bons partis. Le mariage avec quelqu'un d'une catégorie socio-professionnelle proche est courant. Nous assistons donc à la fois à des stratégies d'ascension sociale par le mariage et à des stratégies de classe où le mariage s'effectue au sein des mêmes catégories socio-professionnelles, comme c'est le cas en France³.

En fait, c'est l'importance accordée à l'argent lors des mariages, et donc au statut lié à son revenu, qui est critiquée à Lifou. Cette importance accordée à la monnaie et aux biens manufacturés non seulement ruine les familles qui ont de faibles revenus, mais produit aussi, réellement, de l'exclusion :

« Moi, ce qui m'inquiète, dans le mariage, c'est le mariage des enfants illégitimes : des fois, on a du mal à faire le mariage. Normalement, ce sont les tontons qui font le mariage. Mais des fois, on voit qu'on a perdu quelque chose, parce qu'on a du mal à les marier. On les voit qui traînent à Nouméa, et pour finir ils se marient à l'état civil et ils en restent là. Ça veut dire quoi, ça veut dire que notre société elle rejette les enfants comme ça ? Je ne sais pas. Ben c'est triste parce que, c'est le même problème avec des enfants donnés, des fois c'est un peu... Ça va quand ils sont « bien donnés », comme on dit chez nous. Mais quand ils ont été un peu mal donnés. (...) Mais aujourd'hui, je vois dans la tribu, il y a des tas de jeunes qui ne peuvent pas se marier, qui n'ont pas les moyens, ou personne ne s'occupe d'eux. (...) S'ils sont fils illégitimes comme on dit, ou bien s'ils sont mal adoptés, ou bien simplement s'ils n'ont pas les moyens, parce que leur père et leur mère sont morts ! »⁴

Le pasteur Var note que certains jeunes hommes ne peuvent pas se marier actuellement. Ce

¹ Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

² Entretien enregistré avec Laiko Dominique Cahma, chef de clan, 44 ans, le 19-11-2006 à Jokin, Lifou.

³ Voir par exemple Bourdieu et Lamaison 1985.

⁴ Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcè Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

sont par exemple, les enfants de femmes non mariées ou les enfants dont l'adoption a été mal réalisée, car ils n'ont pas de parents désignés qui prennent en charge l'organisation matérielle du mariage. Les jeunes hommes dont les parents sont décédés peuvent eux aussi avoir des difficultés à être mariés « dans la coutume ». En effet, pour les enfants nés hors mariage, ce sont soit leurs oncles maternels, soit leurs parents adoptifs, qui doivent « faire » le mariage. Pour les jeunes hommes orphelins, ce sont les frères de leur père qui doivent s'en charger. Étant donné la lourdeur et le coût de l'organisation d'un mariage, ceux qui devraient s'en occuper ne répondent pas toujours présents. Cet état de fait conduit à une réelle exclusion de la communauté : un homme non marié reste à jamais un enfant et ne pourra donc jamais participer à la vie « coutumière » de l'île.

Redistribuer les richesses ou les dilapider ?

Pourtant, on peut se demander si cette formidable circulation de « richesses » (argent et biens manufacturés) n'en reviendrait pas finalement à sa *redistribution*. Voyons ce qu'en pense Cahma Laiko, chef de clan :

« Oui, d'un côté, on peut dire que c'est un moment où les gens redistribuent le salaire qu'ils gagnent, parce qu'il y a ces échanges de dons. C'est-à-dire que quand tu viens, tu donnes sans rien en retour. C'est peut-être une redistribution... mais ce n'est pas volontaire. Si tu veux, quand on amène ses dons, c'est comme si c'est un devoir que tu dois accomplir. Ces échanges-là, c'est des échanges sans arrière-pensée, tu viens, tu amènes, point barre. Tu sais pas ça va atterrir où. Tu ne sais pas l'argent, ou la nourriture que tu as amenée, qui va les « manger ». Qui sera bénéficiaire de ton argent. Tu amènes parce que tu dois, c'est un devoir. Mais encore une fois, c'est un devoir, mais je précise bien c'est ta personne d'abord, il faut que tu sois présent. C'est ta présence, c'est la présence de ton clan... Et bon, tant mieux si tu as amené beaucoup, ce sera redistribué, mais ça peut très bien tomber sur quelqu'un de plus riche que toi ! Si tu prends la fille d'un milliardaire, et que tu prends encore tes millions pour donner au milliardaire, là c'est, si tu veux, là la notion de valeur n'a pas de... »¹

Cahma Laiko explique que si les gens mettent leur salaire dans les échanges cérémoniels, c'est en effet une forme de redistribution. Mais il ne faut pas l'entendre comme une

¹ Entretien enregistré avec Laiko Dominique Cahma, chef de clan, comptable, 44 ans, le 19-11-2006 à Jokin, Lifou.

redistribution des richesses qui permettrait d'égaliser les disparités économiques : l'argent donné peut revenir à des gens fort riches. Le revenu ne détermine jamais ceux qui reçoivent : c'est la position de parenté qui fait de certains les récipiendaires des dons. Cela dit, ces intenses moments d'échange sont, tout de même, des lieux où les biens manufacturés, qui ne sont pas accessibles à toute la population, sont en circulation, et consommés par tous.

Comme je l'ai démontré dans la partie III, il ne s'agit dans ces échanges cérémoniels ni d'enrichir certaines personnes, ni, comme nous le voyons ici, d'aplanir les inégalités de richesse entre les individus, les lignages et les clans : il s'agit dans les mariages de dilapider les richesses, afin d'honorer son réseau de parenté. Et de montrer que le clan en a, des richesses.

Un frein au développement économique

Les dirigeants de Lifou critiquent eux aussi les formes actuelles que prennent les cérémonies de mariage : à leurs yeux, elles constituent un véritable frein au développement de l'île, non seulement parce qu'elles ruinent la population, mais aussi qu'elles peuvent empêcher de réaliser des économies, nécessaires à la viabilité d'un projet de développement. De plus, la nature des produits échangés n'encourage pas la production locale. C'est une différence majeure avec l'île voisine de Maré, où les ignames sont une source de revenus et sont restées au cœur des échanges de mariage, en plus de l'argent :

« À Maré c'est pareil, oh la la, il y a beaucoup d'argent aussi. Mais l'avantage des gens de Maré c'est que eux ils ont une terre fertile, et ils ont exploité l'igname comme un moyen de se procurer de l'argent. (...) À Maré, on se lève, il y a l'argent déjà dans la maison grâce aux ignames, là-bas, ce sont les billets de 5 000 qui circulent, ici à Lifou, c'est des billets de 1 000, de 500. »¹

Les achats pour les mariages à Lifou concernent principalement des tissus et des robes venant des commerces asiatiques de Nouméa, des sacs de riz venant de la Grande Terre, des aliments et des boissons achetés dans des commerces tenus par des Européens, etc. La production comme la commercialisation de ces produits n'est quasiment pas effectuée par des Lifous. Les entreprises de déplacements en avion, en bateau, les locations de voiture, ne sont pas aux mains de Lifous. Les dépenses de mariage ne profitent que peu à la population de l'île, et encore moins à son développement économique. Seuls quelques petits commerces profitent

¹ Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

des dépenses de mariages : les pâtisseries, les épiceries d'appoint et les ateliers de confection de robes.

Les mariages lifous, s'ils ravivent les relations au sein des clans et les alliances entre eux, constituent un frein au développement de l'île, « appauvrissant » la population, comme le disait Cahma Laiko, et profitent à des entreprises qui ne sont pas tenues par des Lifous. Dans un contexte de rééquilibrage économique entre les communautés de l'île et de développement des zones rurales, la forte monétarisation du mariage est d'autant plus critiquée par une part importante de la population.

L'opulence des rituels de mariage est remise en cause parce qu'elle rend peu à peu illisible le sens du mariage coutumier, en faisant perdre de vue le fait que la valeur des échanges réside avant tout dans la parole et la présence des personnes et des groupes. Mais les critiques vont bien plus loin : les relations exprimées au travers des échanges sont devenues « payantes » dit-on, il devient difficile pour les plus désargentés de les honorer. Au point que certains décident de ne plus assister à certains échanges ou ne marient pas un fils ou un neveu, car ils ne peuvent le faire dignement. Le fossé se creuse entre ceux qui ont des emplois et font partie de clans nombreux, et ceux qui appartiennent à de plus petits clans et vivent « de la débrouille ». Les mariages non seulement soulignent les inégalités socio-économiques entre les Lifous, mais les creusent : ceux qui ont de petits revenus vont se ruiner ou s'endetter pour ne pas faire honte à leur parenté. Presque tout le monde aujourd'hui reconnaît que de tels échanges cérémoniels nuisent en définitive au développement économique de l'île.

3/ LES MESURES DES ÉGLISES, DES CHEFFERIES ET DES POUVOIRS PUBLICS

Les Églises, les chefferies et les pouvoirs publics ont tenté de limiter ou au contraire d'encourager certaines évolutions des rituels de mariage. Voyons à présent quelles ont été leurs actions, notamment face à la monétarisation croissante des mariages.

3.1/ Les Églises, toujours au cœur des réformes du mariage

Entre 1946 et aujourd'hui, le clergé des Églises présentes à Lifou devient à majorité kanake. En 1960, l'Église protestante prend son indépendance de la S.M.E.P. (Société des Missions Évangéliques de Paris), pour devenir l'Église Évangélique de Nouvelle-Calédonie et des Îles Loyauté (E.E.N.C.I.L.)¹. Les Églises catholique et protestante adoptent une attitude ambiguë par rapport aux mouvements indépendantistes : au début hostiles ou en retrait, elles vont participer finalement au mouvement de renaissance culturelle kanake.

Durant cette seconde moitié du XX^{ème} siècle, les Églises, et particulièrement l'Église protestante à Lifou, vont continuer de tenter de réformer le mariage. Je n'ai pas eu accès à des textes parlant de mesures prises à Lifou par l'Église catholique sur cette période². Mais manifestement, les mariages protestants et catholiques se ressemblent³. Les étapes rituelles sont les mêmes. Il est en fait fort possible que les mariages catholiques aient suivi les évolutions impulsées par l'Église protestante lifou⁴.

M. Leenhardt et la « démonétarisation » du mariage

De 1929 à 1950, M. Leenhardt écrit des articles sur ce qu'il considère comme une « corruption » de la coutume : la présence d'argent dans les mariages, surtout aux Îles Loyauté⁵. L'argent a, selon lui, remplacé le sceau du mariage, la monnaie de coquillage. Ce

¹ Une faible part de la population protestante restera attachée à l'Église Évangélique Libre.

² Je devais aller à l'évêché de Nouméa pour consulter les archives catholiques sur la période contemporaine, mais ma mission a été annulée. Cela dit, l'évêque que j'avais contacté doutait que je trouve grand-chose sur cette question.

³ Excepté que l'un se fait au temple et l'autre à l'église, que chez les catholiques il est considéré comme un sacrement, ce qui n'est pas le cas chez les protestants.

⁴ En effet, les protestants ont une organisation moins centralisée, qui leur permet de prendre des décisions locales.

⁵ Leenhardt 1929, 1932b, 1949, 1950.

sceau symbolisait, dit-il, l'échange d'une source de vie contre une source de vie : l'échange de femmes entre deux clans¹. Avec la monnaie, les parents en viendraient à vendre leur fille, et cet « vente/achat » aurait des répercussions sur l'attitude des maris, considérant alors leur épouse comme « leur chose ».

M. Leenhardt conseille aux missionnaires de combattre la monétarisation du mariage, mais pas le sceau du mariage, garant de l'alliance entre les clans, en réapprenant aux « primitifs » l'usage du « sceau non-monétarisé »² :

*« En rendant à l'autochtone l'intelligence des traditions dont il a perdu le sens, en lui révélant les déviations qui ont conduit souvent à la corruption de la coutume, nous ne le ramenons pas au passé, nous l'incitons à dégager de ce passé ce qui est humain, et donc universel ! »*³

Ce souhait qui a habité l'Église protestante de Nouvelle-Calédonie n'a pas eu réellement d'impact à Lifou. D'ailleurs, M. Leenhardt, souhaitant que les élèves kanaks formés pour devenir pasteurs ne constituent pas de « dot », se rend compte que ceux-ci, quand ils sont issus des Loyauté, ne trouvent pas d'épouse. Or, être marié est nécessaire pour exercer comme pasteur. Il cédera alors, l'Église payant une petite « dot » à ses élèves⁴.

Selon mon analyse, rien ne prouve que la monétarisation du mariage entraîne un manque de respect sur la personne de l'épouse. À Lifou, personne ne parle du fait que « payer la fille », avec de l'argent, plus ou moins cher, aurait donné ou donnerait plus ou moins de droits sur elle. Par exemple, à Hienghène, un jeune homme me disait qu'il avait des monnaies traditionnelles pour « payer une femme » ; ce qui lui donnera des droits similaires sur son épouse à ceux acquis à Lifou. C'est plus le fait de mener des échanges cérémoniels jusqu'au bout entre les deux familles qui donne des droits sur l'épouse, non le fait qu'il y ait de l'argent dans les échanges.

Le choix des conjoints à Lifou et le don aux mariés

La lecture des écrits provenant des pasteurs francophones présents dans les années 1950 à Lifou laisse penser que ces derniers n'ont pas pris de mesures contre la monétarisation des mariages : ils conseillaient juste de ne pas dépenser de grandes sommes. Il faut dire que,

¹ Rappelons qu'à Lifou, l'échange de femmes entre deux clans (le mariage des cousins croisés) est interdit ; ce que M. Leenhardt ne note pas, à ma connaissance, dans son œuvre.

² Leenhardt 1950, p. 335.

³ Leenhardt 1949, p. 370.

⁴ Leenhardt 1932b, p. 65-66.

comme nous l'avons vu, l'habitude de donner des présents à la famille de la fille, le *pua*, a été initiée par le premier évangéliste, Fao. Durant le XIX^{ème} siècle, les pasteurs et prêtres à Lifou ne s'opposent aucunement à cette habitude. Rappelons qu'au XIX^{ème} siècle, les mariages français de la bourgeoisie mettaient explicitement en jeu des questions d'ordre économique, avec l'usage de la dot¹. Au début du XX^{ème} siècle, les missionnaires notent seulement que certains mariages font l'objet de trop de dépenses².

Les pasteurs tentent alors plutôt de réformer les rituels de mariage, en y apportant quelques modifications. Par exemple, à la fin des années 1940, ils demandent à ce qu'une part des dons aille au jeune couple :

« Depuis quelques années seulement, sur notre proposition, on prélève une petite somme pour donner aux époux une bible de mariage et le moyen d'acheter quelques objets de ménage. Souvent on m'apporte Fr. 1000 à Fr. 3000 en me demandant de commander une marmite, des assiettes, une lanterne, des couverts, etc. »³

Ce sont les missionnaires qui ont instauré le don aux jeunes mariés (*hnatrehnamon*, ou autrement appelé le *hnahetrenyin*), destiné à leur installation. Selon le pasteur Var,

« C'est le *hnatrehnamon* [don aux jeunes mariés, *nda*], *trehnamon*, c'est les richesses, c'est rendre riche. L'Église a demandé qu'on ajoute ça dans les trois parts du mariage. (...) Le *hnatrehnamon*, d'après ce que j'ai compris, c'est pour aider les mariés à démarrer dans la vie, à fonder un foyer, faut savoir se séparer de ses parents pour vivre un peu libres. C'est pour les aider ne serait-ce qu'à construire une maison en tôle. C'est pour ça qu'on a pensé à ajouter le *hnatrehnamon*, pour aider à se lancer dans la vie. (...) Hier j'ai demandé à la vieille X, elle s'est mariée en 1955, elle m'a dit qu'elle ne croit pas qu'elle avait déjà le *hnatrehnamon*, elle pense que le *hnatrehnamon* existait déjà, mais elle est pas sûre. »⁴

Dans ses débuts, ce don est seulement constitué de biens matériels, puis il comporte de l'argent. Ensuite, des cadeaux sont effectués par les réseaux de parenté de la fille et du garçon, en plus du don en argent et en biens fait par la famille de l'époux :

¹ Laroche-Gisserot 1988.

² Compilation des rapports des missionnaires de Nouvelle-Calédonie de la Société des Missions Évangéliques de Paris, 1900-1950, Archives du DEFAP, Service Protestant de Mission, Paris.

³ Peter Eugénie, Lettre du 22 octobre 1950 à sa famille. Letters from Lifou, 1923 – 1951. PMB (Pacific Manuscripts Bureau), 1011.

⁴ Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

« Au début, c'est l'Église qui a voulu que la famille prépare des cadeaux pour les mariés, la famille de la femme, la famille de l'homme aussi qui prépare des cadeaux. C'est pour ça qu'on voit les enveloppes pour le couple. C'est une transformation portée par l'Église. »¹

En incitant les familles à constituer un don pour les jeunes mariés et à leur faire des cadeaux, l'Église souhaitait mettre l'accent sur l'union du jeune couple, en plus de l'alliance des clans, et sur sa capacité à fonder un foyer en dehors de la maison familiale. Au début des années 1950, l'Église tentait donc encore de favoriser la vie conjugale au sein de la famille nucléaire.

Elle tentait aussi de favoriser le choix libre des conjoints et d'accroître le caractère sacré, religieux, du mariage. En 1950, les missionnaires de Lifou prennent les mesures suivantes :

« Voilà comment on fait maintenant (...) :

Quand on pense que le moment est venu de marier un garçon, le père le dit au pasteur qui avertit le président de district qu'il y a une « parole ». Le président arrive, s'informe de ce qui en est en posant cinq questions :

1/ Les deux jeunes sont-ils libres ? (pas d'autres liaisons)

2/ Sont-ils consentants ?

3/ N'ont-ils aucune maladie grave ?

4/ Sont-ils décidés à élever leurs enfants dans la religion protestante ?

5/ Ont-ils été suffisamment instruits de leurs devoirs religieux et familiaux ?

Si l'on peut répondre affirmativement aux cinq questions, tout va bien. On peut fixer le jour du mariage et, sans beaucoup tarder, la cérémonie a lieu. Si on ne peut répondre affirmativement aux deux premières questions, on ne peut faire le mariage religieux. On prévoit cependant que si un tel mariage se fait et qu'il donne des preuves de sa stabilité, on pourra plus tard, à ce moment-là, demander la bénédiction de Dieu et accepter les promesses. Pour les trois dernières questions, le mariage est ajourné, jusqu'à ce qu'une solution favorable intervienne. »²

Malgré ces mesures, les deux tiers des personnes mariées dans les années 1950 et 1960 et que j'ai interrogées ont connu un mariage « arrangé » par leurs parents : ce sont ces derniers qui ont choisi leur conjoint.

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

² Peter Eugénie, Lettre du 22 octobre 1950 à sa famille. Letters from Lifou, 1923 – 1951. PMB (Pacific Manuscripts Bureau), 1011.

Pour donner plus d'importance au mariage religieux, les missionnaires vont aussi demander que la jeune femme vienne une semaine avant le mariage dans la « tribu » de son mari, afin de recevoir une formation religieuse :

« Et puis ça date des missionnaires, la mariée elle passait une semaine avant le mariage avec les missionnaires. Moi je ne l'ai plus fait avec ma femme, mais juste avant, la génération avant nous le faisait encore, dans les années 70, ici à Lifou. Une semaine, parce que si la fille elle vient de Kumo et elle arrive à Xepenehe, le pasteur il fait des entretiens avec elle pour la préparer. »¹

Cette pratique a disparu. Mais nous voyons bien que l'Église se faisait alors un devoir d'encadrer le mariage et de prodiguer des conseils sur la manière dont les rituels d'échange se déroulaient.

Enfin, le dernier changement impulsé par l'Église est l'avènement du don du *kemej*, le don apporté par la parenté de la fille lors de son arrivée pour celle du garçon. Le pasteur Passa explique son origine :

« L'autre transformation portée par l'Église, c'est quand la famille de la femme arrive auprès de la famille de l'homme, avant, il n'y avait pas de, comment dire, ils échangeaient les bougnats. On s'est rappelé de ça, et dans les transformations qu'il y a eu, Fao, il avait demandé à la famille de sa femme de ne rien amener, que c'est eux qui vont faire la cuisine. Alors, par contre, nous, les pasteurs kanaks, les gens de Lifou, on a dit, autrefois on s'échangeait juste les bougnats, donc il y a la participation de la famille de la femme. Et donc l'Église a demandé, pour ne pas perdre cette culture d'échange, que la famille de la femme amène un tas d'ignames, on appelle ça le kemej [le don apporté par la famille de la femme, nda], pour rappeler qu'autrefois, on échangeait les ignames. Ça a été remis, c'est l'Église qui a remis, pour qu'on ne perde pas nos acquis. »²

Un homme interrogé dit que lors de son mariage, en 1963, il y avait déjà le don fait par la parenté de l'épouse, le *kemej*. Cette réforme n'est pas sans faire penser aux préconisations de M. Leenhardt, quant au caractère réciproque des échanges matrimoniaux. Mais si la parenté de la fille apporte ce don constitué d'ignames et d'un peu d'argent, considéré comme une participation symbolique aux frais du mariage, cela n'a pas contribué à démonétariser le mariage lifou.

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

² Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

Les réformes contemporaines

Nous voyons qu'au cours des années 1950, le projet des missionnaires reste proche de celui des premiers temps de l'évangélisation, dans lequel ils doivent civiliser les « primitifs ». Avec l'indépendance de l'église protestante et la montée d'un clergé kanak, catholique et protestant, les Églises prennent davantage un rôle d'accompagnement des évolutions de la société kanake, en ce qui concerne le mariage.

Avec la mise en place d'un clergé kanak et la liberté relative accordée à la formation du couple, l'Église protestante ne se soucie plus de lutter contre les mariages arrangés, au point qu'un pasteur m'a affirmé :

« L'Église, elle n'était pas contre le mariage arrangé. Ça, elle n'a pas touché. C'est resté le domaine de la coutume, l'Église n'ingère pas là-dedans. »¹

Ce témoignage montre que l'intervention des missionnaires sur cette question n'a pas marqué les mémoires. Il semble en effet que c'est davantage la montée de la salarisation, offrant de nouveaux choix aux jeunes gens, et l'apparition des écoles mixtes, où des couples se forment, qui ont eu un fort impact sur la capacité grandissante des jeunes gens à choisir eux-mêmes leurs conjoints, que l'action missionnaire².

Dans les années 1980, les pasteurs organisent des mariages pour des jeunes dont les parents sont trop pauvres pour s'en occuper, ou pour les enfants des membres du clergé. Mais cette pratique a disparu aujourd'hui, les mariages étant trop coûteux à organiser.

Des années 1970 à aujourd'hui, les pasteurs sont intervenus en majorité avec les grandes chefferies sur la question du coût des mariages :

« On a plusieurs fois signalé en accord avec les chefs de Lifou qu'il faut étudier comment il faut différencier la forme et puis le fond, quoi. On s'oppose au gaspillage... Le synode a demandé aux gens de faire le plus modestement possible. »³

Ainsi, les pasteurs s'opposent aux trop grandes dépenses, mais restent derrière les chefferies en matière d'intervention sur les échanges cérémoniels.

¹ Entretien enregistré, anonyme, le 12-11-2006, Lifou.

² Nous allons voir cela plus en détail au chapitre suivant.

³ Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

Depuis 1946, les Églises ont contribué à faire apparaître deux nouveaux dons, un pour les mariés et un de la part de la parenté de l'épouse. Si les écrits des missionnaires insistent sur le libre choix des conjoints et, pour M Leenhardt, sur la nécessité de remplacer l'argent par un sceau de mariage comme la monnaie de coquillage, à Lifou, l'action des missionnaires sur ces deux points n'a pas marqué les esprits. Cependant, les Églises ont contribué à valoriser le mariage « d'amour » et la vie conjugale dans une maison autre que celle des parents. Et elles ont continué à encadrer et à conseiller les croyants sur les pratiques « coutumières », en accord ou non avec la doctrine chrétienne.

3.2/ Les pratiques limitatives des chefferies

Tout au long de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, les grandes chefferies de Lifou ont tenté de réguler l'accroissement du temps consacré au mariage et de l'argent dépensé à cette occasion¹.

Le rôle des grandes chefferies dans les rituels de mariage

De 1946 à aujourd'hui, les grands chefs continuent à donner des autorisations de mariage, permettant ainsi aux futurs conjoints de passer inscrire le mariage à l'état civil. Selon M. Kazö, les grandes chefferies authentifient les droits des mariés au sein du district :

« Les chefs de clan, le chef de la tribu et le grand chef, ce sont eux qui officialisent le statut de marié, et qui authentifient ses droits au sein du clan, de la tribu et du district, et leurs devoirs. Le rôle du chef de clan : c'est lui qui aura justement à rappeler la généalogie, à rappeler les devoirs du clan, les devoirs internes de chaque famille par rapport au clan, les travaux effectués ensemble au sein du clan, le rôle de chacun par rapport à la grande chefferie. Parce qu'en fait la grande chefferie, elle authentifie, mais toutes les décisions sont prises au sein du clan. »²

Au-delà de fournir le papier autorisant le mariage, j'ai observé qu'un des grands chefs a donné, après le mariage d'un jeune homme, le droit à celui-ci de reprendre le nom du défunt

¹ Je n'ai pas pu savoir à quelles dates précises quelle décision a été prise. Je ne sais pas s'il existe un cahier où sont répertoriées ces réformes. Je n'ai donc eu que des récits sur ces réformes, et particulièrement sur celles de la grande chefferie du nord.

² Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

clan de sa mère et d'un même mouvement, les terres de ce clan. Il approuvait et authentifiait ainsi les droits du jeune homme, lesquels auraient pu, sinon, être contestés par d'autres clans.

Organiser les « tribus » et limiter le temps consacré aux mariages

Selon M. Kazö, avec les modifications des rituels de mariage :

« On faisait n'importe quelle organisation, chacun y allait de sa date, les gens ils étaient occupés tout le temps à faire des mariages, ils n'avaient plus le temps d'aller aux champs... »¹

Face au temps pris par les mariages, depuis les années 1970, les chefferies prennent des décisions : la grande chefferie du nord a demandé que la famille de la femme arrive chez le garçon le dimanche, les mariages civils et religieux se faisant le lundi. Les grandes chefferies ont demandé aussi de limiter le temps d'arrivée des dons des alliés, les *tro* :

« On voulait une semaine de préparation matérielle au niveau des abris tout ça, mais trois jours où les gens commençaient à arriver. Et puis l'avant dernier jour la femme arrivait et le lendemain, on faisait le mariage. Et le surlendemain, on faisait le nettoyage et c'était terminé. On s'est dit : on va faire arriver les gens à partir de vendredi, le vendredi soir ils arrivent, ils font la coutume le samedi et le dimanche. Le dimanche soir, on accueillait la famille de la femme, le lundi on faisait le mariage et le lendemain matin ils repartaient sur Nouméa. On a essayé de caler un peu comme ça. Les gens, ils demandaient un jour de congé, des fois carrément deux jours, ils restaient un petit peu chez eux le deuxième jour. »²

Si le mariage s'effectue aujourd'hui le lundi, les dons de *tro* prennent toujours une semaine.

Les grandes chefferies ont aussi demandé de réaliser les mariages pendant « l'hiver ». Par exemple, dans le nord,

« C'est une décision qu'on a prise en 1976 je crois, on a commencé à vouloir limiter : c'était de mars à septembre. À partir des années 80, fin des années 80, on a dit de mars à août. Le choix de limiter à cette période, c'est pour une simple raison, c'est que le grand chef a eu l'idée que puisqu'on dépensait trop de sous à acheter du riz. Il fallait encourager les gens à utiliser l'igname pour les coutumes du mariage... Éviter le riz... Ça, on a pas encore réussi. Mais par contre, ça

¹ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

² Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

permet aussi aux gens de pouvoir faire les champs, parce que normalement en septembre, on plante les ignames. Parce qu'il y a beaucoup de gens qui disent « on ne peut pas faire le champ parce qu'il y a le mariage ! » »¹

Cette limitation à « l'hiver » pour la réalisation des mariages voulait favoriser l'igname comme élément sacré des échanges (l'igname se récoltant juste avant), ainsi que la culture des ignames (qui se déroule après l'« hiver »). Dans le nord de l'île, cette période des mariages est respectée ; sans qu'il y ait pour autant plus d'ignames dans les échanges.

Les chefferies ont aussi tenté d'organiser le mariage au niveau des « tribus » :

« On a cherché à alléger les travaux du mariage. S'il fallait mettre tout le temps les gens à couper du bois, autant construire un abri pour tout le monde, et c'est là qu'on a opté pour le concept de maisons communes : on a fait une grande salle où on pouvait manger, une petite salle pour les palabres et un endroit pour faire la cuisine. On fournissait aussi la vaisselle. Tout le matériel est en place. C'est moins de temps et moins d'argent à dépenser pour la famille, on coupait moins de bois dans les forêts, et comme c'était au centre de la tribu, ça permettait à tous les gens de la tribu de participer, non seulement au travail de préparation, mais de célébration, de nettoyage et tout ça. »

Aujourd'hui, chaque village a sa salle commune, payée généralement par la commune, et chaque famille est libre de l'utiliser lors des mariages qu'elle organise. Généralement, ce sont les derniers jours du mariage qui se déroulent dans la salle commune, mais l'essentiel des rituels a lieu dans les baraquements construits par la famille du marié.

Limiter les dépenses

La première décision des grandes chefferies a été d'interdire de crier le montant des sommes apportées :

« On a annulé le « u tro », le « u tro » c'était : « Voici la coutume de ma grande sœur et de sa famille ! 100 000 francs, un tas d'ignames, un tas de sucre, un tas de riz, recevez ! ». Et là, tout le monde, tout le monde crie « ole !! ». Ben, ça, on a annulé, parce qu'à un moment donné, on a pensé que c'est ce qui fait qu'on dépense trop quoi, on pensait que c'est ça qui fait qu'on va trop acheter, pour

¹ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

faire plus que les autres, par orgueil, par fierté. »¹

« C'est l'une des premières décisions qu'on avait prises au niveau du mariage. Si tu apportes 100 000 francs, il n'y a personne qui doit savoir que tu apportes 100 000 francs ou 150 000. L'important, c'est que toi, tu sois là. À faire le travail, éplucher les patates et parler avec les gens, partager les paroles. C'est pour essayer de ne pas donner honte à ceux qui apportent moins. L'objectif c'est de dire : ce n'est pas ce que tu apportes qui va te grandir plus qu'un autre. C'est ce que tu es toi par rapport à la famille. »²

Cette mesure est respectée. Si elle n'empêche pas que les gens dépensent de grandes sommes dans leurs dons de *tro*, cela limite tout de même la compétition entre membres du réseau de parenté du garçon. Cela ne limite pas, en revanche, la compétition entre les clans qui marient leurs fils.

D'autres mesures ont été prises dans l'objectif de limiter les dépenses :

« Pour les ifaxa, c'est-à-dire les sœurs, on va tabler sur pas plus de 200 000, 150 000 Fcfp [1 676 euros, 1257 euros, nda], et pour les tontons, pas plus de 200 000 aussi. En fait on ne peut pas empêcher quelqu'un de donner ce qu'il a envie de donner, mais c'est pour éduquer les gens à ne pas s'endetter. Il y a des gens qui arrivent à s'endetter, à faire des emprunts à la banque pour avoir une certaine somme pour la coutume. Il y a eu des gens qui ont eu des problèmes avec leur banque... Ou on prête de l'argent à l'autre, et puis... Pour éviter cela, nous on a essayé de limiter, mais c'est théorique. C'est pour dire : « évitons d'emprunter, ce n'est pas la peine de s'endetter pour un mariage ». On a essayé de limiter les coutumes. »³

Si les dons de certains mariages dépassent, et de loin, ces sommes, en particulier lors des mariages de grands chefs (!), ces limitations permettent aux gens de Lifou de se référer à cette mesure pour éviter de se ruiner. Les grandes chefferies ont aussi insisté sur la part donnée au jeune couple pour fonder son foyer :

« On a parlé de limiter l'apport dans l'ensemble. Mais par contre dans le partage, on donne une importance à la dot du couple, et pour le reste... Parce qu'avant,

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

² Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

³ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

c'était le contraire. Il arrivait qu'il y ait des mariés, ils avaient 200 000 balles, mais il y avait un million qu'on avait partagé entre les deux autres parts. On a inversé la tendance, et maintenant ça se pratique. »¹

Ainsi, les grandes chefferies de Lifou ont tenté de limiter le temps consacré aux mariages, ont préconisé la mise en commun de salles pour éviter de construire trop de baraquements et de dévaster la forêt à force de couper du bois, ont cherché à valoriser la culture et l'échange d'ignames, les relations entre les personnes et les clans, et à minimiser l'apport financier de chacun, en limitant les pratiques compétitives lors des dons de *tro* et en fixant des montants maximums indicatifs pour ces derniers.

3.3/ Continuité et rupture de la législation du mariage civil

Le rituel de mariage civil quasiment inchangé (1946-2011)

En 1946, les Kanaks deviennent des citoyens français, mais de « statut civil personnel ». En effet, leur statut civil et la gestion des terres des réserves sont laissés à la « coutume », c'est-à-dire à une gestion interne des questions concernant l'héritage, le mariage, l'adoption, le foncier, etc. En 1999, le terme change, ils deviennent des citoyens français de statut civil coutumier². Avec l'Accord de Nouméa, le Sénat coutumier, constitué de grands chefs des diverses régions kanakes, devient un organe consultatif, notamment en matière de gestion du droit civil coutumier.

Jusqu'en 1967, le texte de loi de 1934 sur l'état civil des indigènes est appliqué : les Kanaks doivent se présenter devant un officier d'état civil avec l'autorisation du grand chef de leur district, afin de faire valider le mariage. En 1967, ce rituel de mariage civil est reconduit, ainsi que le principe selon lequel « le mariage des citoyens de statut civil particulier est régi par la coutume »³. À la suite des démarches de reconnaissance de la culture kanake et du droit coutumier, une modification intervient quant au rituel de mariage civil : il devient réellement une formalité, une inscription dans un registre, faisable après les mariages coutumiers et religieux. Je ne sais pas si cette réforme est appliquée à Lifou. Nous verrons au chapitre suivant que la question de la dissolubilité du mariage et de l'interaction du droit commun et du droit coutumier en la matière fait bien plus débat que celle du rituel de mariage civil.

¹ Entretien enregistré avec Ejêkō Marcel Kazō, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

² Terme les distinguant du statut civil particulier des Wallisiens, des Futuniens et des Mahorais.

³ Lafargue 2010, p. 394. Extrait de l'arrêté du 3 avril 1967, JONC 1967.

La Province et le mariage

Avec l'avènement des Provinces et l'arrivée d'élus kanaks, les pouvoirs publics locaux se penchent à Lifou sur le phénomène des mariages. En effet, en 1997, le comité de développement commande une étude pour évaluer les dépenses effectuées lors des mariages.

En 2006, ce comité propose que les chefferies, le conseil œcuménique, les acteurs du développement et la population se consultent pour mettre en place un projet de réforme :

« Il faut s'interroger sur le sens d'une coutume exprimée par des sommes trop exorbitantes. Il nous paraît nécessaire de préciser, ici, que le projet de réforme a l'ambition de nous conduire vers une modification de nos comportements sur la forme, mais non sur le fond. »¹

Leurs objectifs sont :

« Sauvegarder les vraies valeurs du mariage coutumier à Lifou.

Permettre de les mettre en lien avec celles du mariage chrétien.

Permettre aux jeunes un accès plus facile au mariage.

Permettre aux jeunes une meilleure lisibilité des valeurs du mariage coutumier et chrétien. »²

Cette consultation devrait permettre de faire un projet de loi régulant le mariage lifou.

Cependant, dès 2006, ce projet se heurtait à des difficultés :

« *Oui, c'est bon ; mais d'un autre côté, si c'est un mariage de mon clan, c'est ma façon de faire le mariage, ce n'est pas à eux de dire comment il faut faire.* »³

Si la nécessité de faire décroître le coût du mariage est généralement reconnue, la majorité des Lifous affirment le droit de leurs clans à faire les mariages selon leurs propres méthodes. Beaucoup étaient hostiles à l'idée qu'une manière de faire les mariages pouvait leur être imposée, et que cette manière de faire allait être uniformisée.

La seconde critique est la suivante :

« *Moi je leur ai déjà dit « Vous dites : fini la coutume de mariage. C'est tout ! C'est ça qu'il faut faire ! La famille de l'homme, vous préparez 100 bougnats [plats traditionnels, nda]. La famille de la femme, vous préparez 100 bougnats, et on s'échange les bougnats. La famille de l'homme, vous préparez la dot, c'est-à-*

¹ Hnacema et Zongo 2006, p. 12.

² *Id.*, p. 12.

³ Entretien enregistré, anonyme, le 12-09-2006, Lifou.

dire la cotise, vous donnez les ignames, allez, c'est fini ! Pasteur, on va aller manger et c'est fini ! ». Le problème, c'est qu'on veut faire des réformes mais qu'on ne veut pas jeter les sous ! (...) Si on veut résoudre, on fait comme avant. On fait la prière, et après la prière, on s'échange les bougnats. Mais on ne veut pas faire disparaître l'apéro, on veut pas faire disparaître le hors-d'œuvre, on ne veut pas faire disparaître le dessert... Mais on veut aussi des pièces... On veut beaucoup de choses. Mais j'ai entendu parler du projet de la réforme, ils sont en train de réfléchir, mais nous, on s'en fout de votre réforme, si on fait un mariage là, on fait un mariage là, on fait quand on veut... Parce que des fois c'est, c'est quoi comme réforme. C'est tellement simple le mariage ! Mais seulement on ne veut pas laisser les petits apports bénéfiques matériels... »¹

La seconde critique de ce projet de réforme, comme d'ailleurs des réformes impulsées par les chefferies, porte sur le fait que les réformateurs ne s'attaquent pas frontalement au fond du problème : la présence de trop d'argent dans les mariages et l'excès des dépenses engagées. Certains voudraient revenir à un mariage dans lequel les deux familles s'échangent des bougnats, avec un don de la parenté du garçon. Les projets de réforme sont aussi bien souvent critiqués car ils sont portés par des chefs de clan voire des grands chefs, qui réalisent des mariages somptueux pour leur famille.

Jusqu'à aujourd'hui, ce projet n'a pas été, à ma connaissance, appliqué.

¹ Entretien enregistré, anonyme, le 06-08-2006, Lifou.

4/ ROMPRE AVEC LES RITUELS DE MARIAGE

Des Lifous décident de ne pas effectuer ces somptueux rituels de mariage pour leur propre mariage ou celui de leur fils, et de ne plus se ruiner pour les mariages des autres. Comment cela se passe-t-il ?

4.1/ Les mariages au sein des sectes

Une manière de rompre avec le lourd devoir coutumier d'apporter sa participation aux mariages des nombreux membres de sa parenté, affins et alliés, est de faire partie d'une secte.

En Nouvelle-Calédonie, les Assemblées de Dieu, ou « Église Évangélique de Pentecôte », la mission des « Adventistes du Septième Jour », l'Église de Jésus Christ des Saints des Derniers Jours et les Témoins de Jéhovah sont les principales sectes, toutes chrétiennes. Les Baha'ïs constituent la seule secte syncrétique. Ces différentes sectes sont implantées à Nouméa et sur l'île de Lifou.

Les points communs de ces sectes sont qu'adhérer à l'une d'entre elles, c'est intégrer un groupe soudé de croyants et accepter de renoncer à la boisson – ce qui peut en soi déjà constituer une motivation. Elles autorisent leurs membres à prendre de la distance par rapport aux échanges cérémoniels, voire à ne plus y participer, ou y participer d'une autre manière. Elles légitiment cette rupture avec les devoirs coutumiers par le fait qu'elles considèrent le mariage comme l'union de deux êtres, non de deux familles.

Voyons comment s'est déroulé un mariage chez les Témoins de Jéhovah :

« D'abord, les deux, déjà ils se connaissaient. Et le mariage, ça s'est passé en un seul jour. On l'a préparé bien avant, mais ça se passe en une journée. Il y en a qui préparaient le bougnat, et on s'est retrouvé avec la famille de la fille à la mairie. Et puis de la mairie, on est partie à Easo. Pour manger. C'est tout. On avait invité les chefs de clan à manger, et puis chacun a donné sa contribution, pour les cadeaux, et puis ça y est. Un seul jour. On est passé à la mairie, la bague des mariés, ils l'ont mise à la mairie, l'autorité supérieure, on est parti à Easo, un discours sur la Bible, et on a mangé, à 3 h de l'après midi c'est fini. »¹

Dans ce mariage, la démarche de « réservation » a été effectuée, discrètement, mais il

¹ Entretien enregistré avec un Témoin de Jéhovah, anonyme, le 12-07-2006, à Lifou.

n'y a pas eu la semaine où arrivent les dons des alliés, les *tro* :

*« Non, non, il n'y a pas eu. Tu vois les invités ils mettent dans une enveloppe leur contribution, on ne sait même pas combien il y a dedans. »*¹

Il n'y a donc eu qu'un repas, préparé par la famille du garçon et les « coreligionnaires », les membres des Témoins de Jéhovah. Et seulement un don, à la fin, pour la mère.

Les Témoins de Jéhovah critiquent les rituels de mariage sur plusieurs points. Le premier est que les mariages ruinent la population, au détriment de la vie de famille :

*« Tu te rends compte qu'il y en a qui vivent avec le SMIG, et il faut aller à droite, à gauche... On n'a rien contre le mariage. Mais c'est la façon de le faire. (...) Avant de penser à ta famille élargie, c'est la famille restreinte. Si je ne pouvois pas aux besoins de ma famille, je suis pire qu'un homme sans foi, comme on dit dans la Bible. Moi je fais tout pour mes enfants, ça c'est leur avenir plus tard. »*²

Les témoins de Jéhovah insistent sur la vie de la famille nucléaire. Ils citent le passage de la Bible suivant : « L'homme laissera son père et sa mère et sera uni à sa femme »³, afin de promouvoir le couple chrétien en le faisant passer avant la famille élargie, même avant les parents des époux.

Ils critiquent le fait que la monétarisation des mariages est une transgression de la « coutume » ancestrale. Mais aussi que les gens ne donnent pas toujours avec leur cœur.

De plus, les jeunes gens doivent attendre pour se marier, ce qui entraîne des relations sexuelles hors mariage, ce qu'ils condamnent.

Pour toutes ces raisons, ils préfèrent réaliser des cérémonies plus légères, qui « n'usent » pas les participants, où le travail est « allégé ». Et où la participation financière est libre :

« Pour te dire, nous, on a rien contre le mariage, mais on a une façon de donner, discrètement, avant ou après ; pas devant les gens. On participe à notre manière. Si on a de l'argent, on vient avec une enveloppe, et puis un livre « le bonheur familial »⁴. Comme ça, personne ne sait ce qu'on a fait. Ça vaut tous les discours du monde. (...) J'ai un cousin il est venu, je lui ai donné : là, je sais où va l'argent, c'est pour lui, pour les deux, pas pour... Les deux vont l'utiliser, pas pour la part de l'un, la part de l'autre. Les gens ils savent qu'on a notre manière de

¹ Entretien enregistré avec un Témoin de Jéhovah, anonyme, le 12-07-2006, à Lifou.

² Entretien enregistré avec un Témoin de Jéhovah, anonyme, le 12-07-2006, à Lifou.

³ L'Évangile selon Matthieu, chapitre 19, verset 5.

⁴ Brochure des Témoins de Jéhovah.

participer. »¹

Les mariages des Témoins de Jéhovah sont donc bien moins coûteux que ceux dits « classiques ». Et les témoins de Jéhovah participent aux mariages de leur parenté de manière discrète, en dehors des moments cérémoniels d'échange. Appartenir à une secte ne permet pas cependant de réaliser des économies : la plupart demandent à leurs membres de leur verser 10% de leur salaire.

La parenté des membres des Témoins de Jéhovah et les chefferies ne voient pas toujours d'un bon œil cette prise de distance. En 2004, le conseil des anciens du nord de l'île a frappé en public deux femmes accusées de faire du prosélytisme en faveur des Témoins de Jéhovah. En effet, les sectes chrétiennes sont accusées d'attenter à l'équilibre coutumier, en faisant scission.

Cela dit, être membre d'une secte légitime le fait de ne pas participer aux dons de manière « classique », ce qui permet parfois de ne pas se brouiller avec sa famille ; ce qui arrive la plupart du temps si l'on ne participe plus aux dons.

4.2/ Les mariages peu argentés

Sans entrer dans des sectes, des couples décident de faire des mariages bien plus simples, au risque d'être mal vus par leurs deux réseaux de parenté.

Certains décident de payer un grand restaurant à la famille de la mariée, pour éviter d'avoir à faire à manger pendant plusieurs jours. D'autres demandent à tous ceux qui apportent leurs dons de *tro* (les dons des alliés) de venir le même jour. D'autres revendiquent de ne pas faire de dons trop argentés.

Par exemple, un homme de 33 ans, qui fait de l'agriculture vivrière à Lifou, a réalisé un mariage de la manière suivante : il a cultivé un grand champ d'ignames, a élevé des cochons et a constitué un pécule, tout seul, en pêchant des langoustes, pour faire le don à la parenté de son épouse et à sa mère. En une journée, ceux qui voulaient faire des dons sont venus, et le lendemain, après être passé à la mairie et à l'église, il a invité tout le monde au restaurant. Le don pour la mère s'est élevé à 200 000 Fcfp (1 676 euros) et celui pour la parenté de la fille à 300 000 Fcfp (2 514 euros). Le don pour les mariés a été réalisé avec les

¹ Entretien enregistré avec un Témoin de Jéhova, anonyme, le 12-07-2006, à Lifou.

participations apportées, soit 300 000 Fcfp. Mais avant tout et surtout, ce jeune homme a cultivé de belles ignames :

« Nous, c'est un mariage simple ! Et on n'a pas esquiné la tribu [fatigué les membres de la tribu, nda], tu vois. Moi j'ai fait ça avec l'argent, parce que j'ai peur de sa famille, mais si je m'étais marié avec une femme de brousse [de la Grande Terre, nda], je fais carrément comme eux, eux ils ont leur coutume... Ici, à Lifou, j'ai fait avec l'argent, mais ma vraie coutume, normalement, c'est l'igname. (...) Mais la coutume à nous, elle est très simple, mais c'est nous qui cherchons à compliquer. Elle est très simple, c'est l'igname. Moi j'ai toujours été contre l'argent. C'est l'igname ! Mon tonton, il a dit : « Moi je trouve drôle que quand on arrive sous le melekup [abri cérémoniel, nda], on amène l'argent, ce qu'on met en valeur, quand on arrive... Et ta coutume, tu l'as laissée derrière toi, derrière toi, c'est bien, toi tu amènes l'argent, ça c'est le système, alors que ta vraie coutume elle est derrière toi. » Les gens ils ont honte de le dire, mais moi je n'ai jamais aimé amener l'argent comme ça, moi j'ai toujours préféré l'igname. (...) Mais maintenant qu'il y a l'argent qui circule tout le temps, il n'y a plus le vrai sens de la coutume, il vaut mieux rester chez soi... Ils font n'importe quoi. Par exemple, tu vois tout ce qui est manous [tissus, nda], même pas deux heures après, tu te retrouves avec tous les manous déchirés et puis ils jettent après. Quand tu vois ça, tu vas suer pour avoir des sous pour les jeter les sous ? (...) Au lieu de ne pas déchirer, donner à un mec pour faire des robes, des draps ; là on gagne ! Les gens ils s'en foutent, les gens qui viennent pour aider, ils prennent, ils déchirent, ils jettent, mais eux, ils s'en foutent, c'est pas eux qui ont acheté. (...) Ben voilà. On gaspille trop la coutume, tu vois, mais si on faisait autrement... Les gens ils pensent à rien, ils ne pensent pas à l'avenir de notre pays. »¹

Cet interlocuteur se prononce de manière radicale contre la monétarisation des échanges. Selon lui, le centre des échanges devrait être l'igname. Il a tout de même réalisé quelques dons en argent, de peur de trop déplaire à sa belle-famille. Mais il regrette que l'argent soit devenu le cœur des échanges cérémoniels, et que les biens donnés soient gaspillés, dilapidés.

Bien entendu, les gens de Lifou ont peur que les relations avec les membres de leur

¹ Entretien enregistré avec Issaka Elia, 42 ans, et Nono Elia, 37 ans, le 19-11-2006 à Jokin, Lifou.

parenté se dégradent s'ils ne participent pas aux échanges cérémoniels, à la hauteur de ce qui est attendu. Ils ont peur aussi d'être critiqués, déconsidérés par leur entourage. Faire un petit don, c'est renoncer à la compétition entre les clans qui se joue dans ces échanges. De même, est-ce qu'une famille va réellement considérer qu'un homme est l'époux de leur fille s'il ne l'a pas « payée » ? Toutes ces raisons expliquent pourquoi certains font des dons alors qu'ils critiquent en même temps le côté absurde de cette monétarisation, ou qu'ils n'ont pas tant d'intérêt à redorer, ponctuellement, le prestige de leur clan.

J'ai pu remarquer, par ailleurs, que ceux qui prenaient des positions critiques, sont souvent aussi ceux qui sont dans une démarche de scission avec leur groupe d'origine (par exemple par la prise d'un nouveau nom), ce dernier faisant alors moins pression sur eux.

Enfin, mes informateurs évoquaient souvent, dans la discussion, une autre dimension : quand ils font un mariage, ils se demandent ce qu'en pensent les ancêtres, lesquels sont considérés comme toujours présents, à regarder les actions de leur descendance. Un travail bien effectué attire la bénédiction de ses ancêtres, de ses « vieux » :

« Si les vieux, ils voient qu'on travaille bien, et bien ils sont contents, et ils nous aident. On dit toujours que les esprits sont toujours là, donc les vieux, ils sont toujours là à nous regarder, courir à gauche, à droite... Chez nous, c'est le corps qui est devenu poussière, mais l'esprit il est là. Chez nous Mélanésiens, c'est comme ça. Le corps il va devenir poussière, mais l'esprit, il est là il tourne. Alors l'esprit des vieux, s'ils voient qu'on est là pour perpétuer l'esprit du clan, qu'on travaille, et bien on est bénis, ils nous aident dans notre travail. »¹

Mais déroger à la règle, même si elle n'a plus grand chose à voir avec ce qu'elle était du temps des ancêtres, peut entraîner la malédiction. Les guérisseurs interprètent couramment un malheur comme le résultat d'un don mal effectué. Déroger à la règle peut donc être perçu comme une mise en danger.

Face à toutes ces transformations, la question que bien des Lifous se posent, c'est donc de savoir ce que les « vieux » « pensent » des mariages actuels : sont-ils heureux de voir leur descendance suer sang et eau pour la gloire de leur clan et pour réchauffer leurs relations, ou pensent-ils que la coutume est en train d'être pervertie par l'argent et les biens matériels ?

En tout cas, parmi les vivants, comme nous l'avons vu tout au long de ce chapitre, cette

¹ Entretien enregistré avec Aupun et Hiene Gawe, environ 50 ans, le 3-12-2006 à Mont Dore.

question fait toujours débat.

Conclusion

Les rituels de mariage ont connu, dès les années 1960, une véritable montée en puissance, le temps consacré, les dépenses effectuées, le monde sollicité et le nombre de rituels s'étant considérablement accrus. La salarisation massive des Kanaks de Lifou et leur exode à Nouméa ont fortement contribué à mettre au cœur des échanges la monnaie et les biens manufacturés. Cette implication des Lifous dans les échanges cérémoniels de mariage montre que, pour la majorité, honorer ses relations de parenté et d'alliance, mais aussi œuvrer pour le prestige de son clan, restent des préoccupations centrales dans la vie des Lifous « de Nouméa » comme de ceux vivant sur l'île.

Mais simultanément cette opulence des rituels est fortement critiquée : elle fait perdre du sens au mariage, dit-on, mais aussi et surtout elle ruine des familles, empêche des mariages de se faire ou humilie des gens de haut rang ou proches des mariés ; quand elle permet aux riches Lifous d'acquérir du prestige. Elle accentue le phénomène relativement récent de l'inégalité des revenus entre Lifous.

Les Églises, les chefferies et depuis peu les pouvoirs publics (le comité de développement) tentent d'apporter des réformes. Les Églises ont créé un don pour les mariés, afin qu'ils construisent un foyer autonome. Et elles ont demandé à la famille de la fille d'apporter une participation aux frais du mariage. Les chefferies ont tenté également de limiter d'une part la période de l'année où se déroulent les cérémonies, d'autre part le temps consacré à la préparation et aux rituels, et enfin le montant des dons. Elles ont aussi essayé de favoriser la culture des ignames et leur usage dans les échanges. Certaines de leurs réformes sont suivies, d'autres non : les sommes dépensées n'ont pas diminué et l'igname n'est pas revenu au cœur des échanges cérémoniels. Un projet de réforme, piloté par la Province des Îles, doit associer la population, les chefferies et les Églises officielles, pour recadrer les « coutumes » de mariage. Mais cette réforme n'est toujours pas faite.

Certains Lifous ont décidé de rompre avec cette opulence : en réalisant des mariages « simples », comme on dit localement, ou en adhérant à une secte. Mais cela implique toujours, d'une manière ou d'une autre, une prise de distance par rapport à son réseau de parenté.

Les Lifous se trouvent face à la question suivante : comment continuer à honorer son

réseau de parenté, à entretenir ces relations, essentielles à la « paix » de l'île, tout en ne ruinant pas une part de la population, en ne donnant pas trop de poids aux différences de richesse, et en ne freinant pas l'avenir économique du « pays » ? La réponse fait aujourd'hui débat, parmi toutes celles qui concernent la construction de l'« avenir commun ». Et elle n'est pas la seule ; car, comme cela apparaît d'ores et déjà, le libre choix des conjoints, comme la salarisation des hommes et des femmes lifous, tendent à transformer les rapports d'âge et de sexe, et donc, la relation entre époux.

CHAPITRE XXI
LES TRANSFORMATIONS
DE LA CONJUGALITÉ
(1946-2011)

“Mais il est tout aussi vrai, petite mère, que tous les
hommes ne sont que nos fils !
Et si nous n'avons pas demandé à venir au monde, si nous
n'avons pas choisi de naître femmes, nous n'avons qu'une
vie, ici et maintenant, alors tentons au moins de la vivre au
lieu de la subir !”
Déwé Gorodé,
extrait de *Utê Mûrûnû, petite fleur de cocotier*¹

Introduction

Si le processus de décolonisation a contribué à modifier la forme des rituels de mariage, il a aussi et surtout eu un impact sur la conjugalité et les rapports sociaux d'âge et de sexe.

Dans ce chapitre, je propose de voir la manière dont la salarisation, l'accroissement du niveau d'études, l'urbanisation, les luttes indépendantistes et la fréquentation accrue des autres communautés du territoire ont fait évoluer le vécu et les canons de la conjugalité, entre le temps des grands-parents et celui des « jeunes » d'aujourd'hui.

Dans un premier temps, nous examinerons comment le processus de décolonisation a modifié les conditions de vie des « jeunes » et des femmes.

Puis, j'analyserai les effets de l'évolution de la salarisation et de la scolarisation sur le choix du conjoint, et les implications de cette évolution sur les représentations de la vie conjugale.

Enfin, je montrerai quelles ont été les transformations de la relation conjugale entre le temps

¹ Gorodé 1994, extrait cité in Pitoiset 1999, p. 261.

des grands-parents et celui des « jeunes ». Nous verrons si l'exercice du pouvoir marital s'est ou non intensifié sur cette période, et quelles sont les réactions des chefferies, des Églises et du gouvernement néo-calédonien aux mutations des rapports entre époux.

1/ LE PROCESSUS DE DÉCOLONISATION ET LES CONDITIONS DE VIE DES FEMMES ET DES « JEUNES »

1.1/ Un accès facilité au salariat et aux études

En 1945, les femmes kanakes sont pour la plupart empêchées d'avoir un travail salarié. Jusque dans les années 1970, elles sont éduquées dès les premiers signes de la puberté dans des internats religieux non mixtes, internats dans lesquels elles sont formées à devenir des épouses compétentes et obéissantes, et des mères de famille nombreuse. Ce n'est qu'avec la disparition des internats religieux et l'accès des Kanaks à une scolarité de meilleure qualité, que cette situation va réellement changer¹.

Des études mixtes

En effet, une des conséquences majeures des revendications indépendantistes est l'accès des Kanaks, et particulièrement des femmes kanakes, à une scolarité plus poussée (voir chapitre VI, partie II). À Lifou, ces dernières ont fortement investi l'espace scolaire, au point de réussir bien mieux au baccalauréat que leurs congénères masculins². La scolarisation croissante des filles leur donne un meilleur accès à l'emploi et à la connaissance de leurs droits sociaux et juridiques.

Rappelons que bien des parents de Lifou affirment que former leurs enfants, filles et garçons, dans le système scolaire français, c'est former des membres du peuple kanak dans la perspective de la décolonisation à venir. Mais cela répond aussi à des enjeux claniques :

« Le discours à la maison, c'est : « il faut que vous réussissiez ». En réussissant à l'école, c'est le clan qui réussit, c'est la fierté du clan qui est mise en œuvre. »³

En effet, un clan qui encourage ses membres à se former, a l'espoir de voir ceux-ci accéder à des postes de responsabilité et à des emplois bien rémunérés, leur permettant d'assurer le financement des échanges cérémoniels et les vieux jours des parents.

¹ M. Pineau-Salaün affirme que l'école en Nouvelle-Calédonie a encore largement gardé son caractère colonial, notamment du fait de sa surdité aux revendications d'adaptation culturelle. Pineau-Salaün 2005.

² Nicolas 2010, p. 235. De 2002 à 2005, par exemple, les filles des Îles Loyauté représentent 75% des lauréats du baccalauréat du lycée des Îles.

³ Entretien avec Wapoto Billy Wapoto, environ 50 ans, directeur de l'Alliance Scolaire, le 01-10-04 à Nouméa.

Le salariat, un revenu à soi

Avec l'abolition de l'interdiction de circuler librement et pour les femmes de travailler loin de chez elles, le salariat des Kanaks, dont celui des « jeunes » et des femmes mariées, a pris son essor. Selon C. Hamelin,

« Il s'agit alors principalement de migrations d'hommes célibataires recrutés pour les emplois non qualifiés de la fonction publique et de l'industrie. Bien que moins nombreuses, les femmes participent également à ce mouvement vers la ville. Beaucoup d'entre elles sont alors employées comme domestiques auprès de particuliers et logées chez leur employeur. »¹

Ce salariat grandissant permet à bien des Lifous de vivre en dehors de la famille d'origine ou de celle de l'époux, si le besoin s'en fait sentir. Avoir un bon revenu pour un-e « jeune » ou une épouse est source de prestige et de considération au sein de sa parenté.

Les conditions de vie des « jeunes » et des femmes qui ont un emploi se sont considérablement modifiées. Salariés, ils ont un revenu autonome, alors que dans l'économie familiale, comme nous l'avons vu dans le chapitre IX partie II, leur travail comme les fruits de celui-ci sont contrôlés par les « aînés » et le mari. Ils ne peuvent toujours pas, en « tribu », avoir une terre à cultiver en leur nom.

1.2/ Une multiplication des normes de sexualité et de genre

L'accès aux contraceptions et à l'avortement légal

Corrélativement à la formation et au salariat croissants des femmes kanakes, C. Hamelin et C. Salomon remarquent un plus grand recours à la contraception et aux I.V.G.². Les progrès faits en matière de soins de santé adressés aux populations kanakes et d'accès à l'IVG, ont favorisé l'usage de techniques françaises de contrôle de la fécondité³.

Les médias

C. Hamelin et C. Salomon notent aussi une évolution des normes de genre :

¹ Hamelin 2000, p. 340.

² Interruptions Volontaires de Grossesse.

³ Hamelin et Salomon 2007, p. 108.

« Un autre facteur de transformation dans la dernière décennie a certainement été la généralisation de l'électrification qui permet non seulement un allègement des tâches domestiques mais aussi de suivre des séries télévisées jusque dans les zones rurales les plus reculées, ce qui contribue à promouvoir des modèles féminins dans lesquels les tâches domestiques et de reproduction ne sont plus les seules valorisées et dans lesquels la violence physique n'est pas nécessaire à l'exercice du primat de la masculinité. »¹

Avec l'importance qu'ont prise les mass-médias dans la vie quotidienne, l'avènement d'une scolarité mixte (en 1974 à Lifou), dans des classes dont les programmes s'appuient largement sur les manuels français, et la fréquentation d'autres communautés dans les centres urbains, les gens de Lifou sont confrontés à de nouvelles normes de genre et d'âge.

D'un « patriarcat » à l'autre ?²

Si d'un côté la plus grande accessibilité à une formation, au salariat, aux postes de pouvoir et aux lois du droit commun français sont des éléments qui offrent de nouvelles marges de manœuvre aux femmes, il ne faut pas oublier pour autant que des inégalités de sexe persistantes caractérisent aussi le monde néo-calédonien non kanak.

En effet, le « Guide sur la condition des femmes » fait remarquer qu'en Nouvelle-Calédonie, les formations comme les métiers occupés par les deux sexes répondent à des modèles du masculin et du féminin très stéréotypés ; et que les disparités salariales y sont encore bien plus fortes qu'en métropole entre hommes et femmes : elles atteignent 30% à diplôme égal³. Par ailleurs, depuis une dizaine d'années, les jeunes calédoniennes sortent des écoles avec, un niveau de diplôme supérieur à celui des hommes, mais sont bien plus confrontées au chômage qu'eux. Ainsi, si les jeunes filles réussissent mieux leurs études, leur orientation professionnelle les pousse vers des métiers réputés féminins et elles sont toujours défavorisées sur le marché de l'emploi.

La Nouvelle-Calédonie a aussi été particulièrement lente à faire appliquer certaines lois françaises en faveur de l'égalité entre les sexes. Il en a été ainsi de la loi sur l'I.V.G., votée en

¹ Hamelin et Salomon 2010, p. 216.

² J'utilise le terme de « patriarcat » pour définir le système de genre en France (Delphy 2008). Ce concept n'est pas forcément pertinent pour Lifou, société où la figure paternelle n'a pas la même histoire qu'en France. Le terme de viriarcat (le pouvoir du *vir*; dans le sens d'époux ou d'homme en général) serait plus juste pour la société lifou.

³ Comité Économique et Social de la Province Sud 2000, p. 108.

1975 en France, mais appliquée seulement en 1995 en Nouvelle-Calédonie¹.

Si les discours présents dans les médias français affirment pour la plupart le principe d'égalité entre les sexes, ils continuent bien souvent de véhiculer des visions très stéréotypées des rôles féminins et masculins, les femmes s'occupant de la sphère privée et les hommes du domaine public².

Par ailleurs, mes amies kanakes disaient avoir été confrontées dans le milieu professionnel à des formes de sexisme qu'elles ne connaissent en général que peu dans leur réseau social kanak. Les blagues sexistes, le dénigrement des femmes, la drague insistante, voire le harcèlement sexuel au travail par des hommes d'origine européenne sont autant de formes de sexisme, différentes de celles rencontrées en « tribu », et face auxquelles plusieurs jeunes femmes me disaient se sentir démunies.

Si le processus de décolonisation, ouvrant certaines barrières entre les populations du territoire, donne de nouvelles marges de manœuvre aux femmes kanakes, ces dernières restent, sur le marché de l'emploi néo-calédonien, confrontées aux discriminations de « race », de sexe et de classe, (encore) plus présentes en Nouvelle-Calédonie qu'en métropole.

1.3/ Une forte implication politique des femmes kanakes

Il faut ici noter aussi une autre conséquence du processus de décolonisation : l'implication des femmes kanakes dans la sphère politique et dans des associations défendant les droits des femmes.

La lutte indépendantiste

Selon C. Salomon et C. Hamelin,

« La lutte nationaliste a d'emblée ouvert un nouvel espace aux femmes kanak, en leur offrant la possibilité d'intervenir en leur nom propre sur la scène politique. »³

En 1975, alors que le Parti de libération Kanak (PALIKA) adopte le mot d'ordre de l'indépendance, le Groupe des Femmes Kanakes et Exploitées en Lutte (G.F.K.E.L.) se constitue, après que le PALIKA ait refusé de créer en son sein une section féminine. Cette organisation d'une soixantaine de militantes majoritairement kanakes, se proclamant

¹ Hamelin et Salomon 2007, p. 108.

² Barré Virginie, Debras Sylvie, Henry Natacha et Monique Trancart 1999.

³ Hamelin et Salomon 2007, p. 107.

autonome, féministe et indépendantiste, adhère au Front de Libération Nationale Kanak Socialiste (F.L.N.K.S.). Elle disparaît en 1986. Jusqu'en 2002, dans les partis politiques, les femmes kanakes ne sont presque jamais présentées en position éligible, quoiqu'elles soient très présentes parmi les militants des partis indépendantistes.

Les associations de femmes

En 1989, des services chargés des droits des femmes sont créés, au sein des Provinces. Les associations de femmes, religieuses et laïques, se développent dans les années 1990. Composées en majorité de femmes mariées, peu diplômées, de milieu rural, elles constituent des lieux de sociabilité hors du foyer et parfois génèrent, grâce à leurs activités économiques, des revenus. Elles participent aussi à valoriser les travaux féminins tels le tressage et revendiquent une implication plus grande des femmes dans la vie villageoise. Ponctuellement, elles dénoncent les violences faites aux femmes, l'alcoolisme, la marchandisation du corps des femmes dans la publicité et le peu de présence des femmes dans les espaces de prise de décision¹.

À la suite de procès fortement médiatisés sur des viols collectifs, en 1992, l'association SOS violences sexuelles est créée et présidée par Marie-Claude Tjibaou, veuve du dirigeant kanak assassiné. En 1999, l'association SOS violences conjugales, présidée par une femme kanake, Éliane Ixeco, ouvre un local à Nouméa.

La loi sur la parité

En 2002, la loi sur la parité politique est appliquée en Nouvelle-Calédonie. De 2004 à 2007, la présidence du gouvernement est occupée par une femme calédonienne européenne et la vice-présidence par une femme kanake. Si l'implication des femmes kanakes dans la vie politique du pays se confronte à de nombreuses difficultés, elle est revendiquée par de plus en plus de femmes. Yvonne Hnada, élue à la mairie de Lifou, explique la situation des élues kanakes en ces termes :

H. Nicolas : « *Est-ce que c'est difficile d'être une femme engagée en politique ?* »

Y. Hnada : *Oui, il y a besoin de s'affirmer.*

H. Nicolas : *Pourquoi y a-t-il si peu de femmes ?*

¹ Nicolas 2003. Hamelin et Salomon 2010, p. 215.

Y. Hnada : *On a été trop colonisés. On ne sait pas qu'on a des capacités, qu'on peut faire valoir nos idées.*

H. Nicolas : *Ça ne pose pas de problèmes que des femmes parlent en public ?*

Y. Hnada : *Les femmes, on nous considère toujours comme moins que les hommes, alors il faut s'affirmer, venir, discuter. Mais on voit aujourd'hui à la Province. Ce qui était rouge remonte au vert. L'homme qui est en face, il n'a pas le savoir tout seul. (...) Dans la génèse, ce n'est pas pour rien qu'il y a l'homme et la femme.*

H. Nicolas : *Est-ce ça peut être vécu comme une trahison de son identité quand une femme parle en public ?*

Y. Hnada : *Non. Par exemple, au conseil coutumier, il n'y avait que des hommes. Mais ces hommes, avant, ils ont consulté leurs femmes, la femme elle dit « attention tel clan, ils sont contre, tempère tes propos... » Parce que les femmes elles connaissent les autres clans, des histoires. »¹*

Nous voyons ici que Y. Hnada, comme bien des femmes kanakes, se sert de l'idéologie de la complémentarité entre les hommes et les femmes, dans la religion chrétienne et dans l'organisation « coutumier  » – mais cette fois non hiérarchisée – pour revendiquer de participer à la construction politique du pays². Elle note la double discrimination dont sont victimes les femmes, en tant que femmes et en tant que kanakes, et leur difficulté à surmonter le sentiment d'infériorité intériorisée, qui freine leur engagement politique.

Cependant, en 2004, 24 % des femmes Kanakes sont investies dans des associations, les femmes rurales deux fois plus que les urbaines (contre 5% chez les Européennes). 17 % des femmes kanakes assistent régulièrement aux réunions d'un parti ou d'un syndicat, et 8% militent à la fois dans une association de femmes et dans un parti ou un syndicat. Même si en tant que femmes, et en tant que kanakes, avoir confiance dans sa parole et affronter l'hostilité des autres dirigeants restent des difficultés bien présentes, ces taux très importants montrent un investissement conséquent des femmes kanakes dans la vie politique du pays.

Les revendications indépendantistes, le milieu associatif et la loi sur la parité ont donc ouvert aux femmes kanakes un espace d'action dans les prises de décisions publiques, espace

¹ Entretien enregistré avec Yvonne Cangan  Hnada, 50 ans, élue à la Province des îles, le 5-08-2004 à We, Lifou.

² Après l'entrée de nombreuses femmes suite à l'application de la loi sur la parité, en 2005, des élues et des femmes des associations demandent leur entrée dans le Sénat coutumier. Le Sénat coutumier est l'assemblée des différents conseils coutumiers du pays kanak. Il est consulté sur des projets et propositions de lois du pays ou de délibérations relatifs à l'identité kanake. Il est doté d'une fonction délibérative concernant les projets ou propositions de lois du pays touchant aux signes identitaires, au statut civil coutumier et au régime des terres.

qu'elles ont fortement investi, notamment pour améliorer leur condition de femmes. Parallèlement, l'élévation du niveau d'études, la croissance du salariat, les progrès de l'accès à la santé et à la justice, même dans une société marquée par de fortes discriminations de sexe et de « race », ainsi que la plus grande confrontation avec d'autres normes de genre et d'âge, changent les conditions de vie des « jeunes », femmes et hommes, et des épouses, et tendent à modifier les rapports sociaux d'âge et de sexe ; ce qui, comme nous allons le voir, a un fort impact sur le mariage et la conjugalité à Lifou.

2/ CHOISIR SON CONJOINT

Les gens de Lifou avec lesquels nous discutons des évolutions du mariage revenaient toujours sur deux aspects de sa transformation : la monétarisation des rituels et le choix du conjoint laissé aux jeunes gens. Selon Edwige Haeweng, employée de la Province des Îles,

« Ce qui a changé, c'est déjà la liberté de choisir son partenaire. Ça, à la génération de ma grand-mère, c'est des choses qui n'étaient pas tolérées du tout, c'était majoritairement des mariages arrangés. Les générations de ma grand-mère, jusqu'à celle de mon père, le mariage, c'était le mariage arrangé. Après il faut regarder par rapport aux dates, mon père il fait partie des premiers Kanaks qui ont été jusqu'au lycée. Je pense que c'est l'enseignement qui a fait cette liberté de pensée. C'est le principal changement. »¹

Après avoir exposé la manière dont s'est opéré, de 1946 à nos jours, ce changement, et cerné ses limites, nous allons voir comment la transformation des conditions de socialisation des jeunes gens a encouragé les « mariages d'amour », ainsi que modifié leurs attentes quant à leur future vie maritale.

2.1/ L'avènement progressif d'une vie de couple pré-maritale

Le temps des « vieux » : une vie pré-maritale interdite

Les mariages des grands-parents étaient majoritairement « arrangés ». Dans quatre des six histoires de vie réalisées avec des personnes s'étant mariées dans les années 1950, ce sont les parents qui ont choisi le/la conjoint-e.

Dans ces quatre cas, ni le garçon ni la fille n'ont eu le choix : le garçon ne connaissait généralement pas la fille, et la fille ne pouvait refuser réellement si ses parents voyaient l'union d'un bon œil. Pour l'une d'entre elles, la famille du garçon est venue lui demander sa main trois fois de suite, jusqu'à ce qu'elle cède. Pour deux jeunes hommes, la première fille choisie ayant refusé la demande en mariage, leur famille est allée demander à une autre femme, qui a accepté.

Dans les deux autres mariages, les jeunes gens avaient eu un rapport sexuel, ce qui a

¹ Entretien enregistré avec Alesie Adèle Edwige Haeweng, employée à la Province des Îles, 31 ans, le 18-11-2006 à Luecilla, Lifou.

« forcé » le mariage. Dans le premier cas, les deux « jeunes », de bas rang, se fréquentaient : de villages voisins, ils s'étaient rencontrés dans une fête de mariage et se voyaient en cachette. Puis, leur union, sans enjeu clanique, a été officialisée. Dans le second cas, il n'est pas sûr que le rapport sexuel ait été consenti. Mais une fois l'acte connu, il a fallu marier les deux « jeunes », afin de sauver l'honneur.

Dans les années 1950, les jeunes gens vont dans des internats religieux non mixtes : les espaces entre garçons et filles sont strictement séparés dans la famille comme à l'école, notamment pour éviter qu'ils aient des relations amoureuses et/ou sexuelles. Les Églises interdisent alors strictement la sexualité hors mariage. Jusque dans les années 1970, il est très difficile d'avoir une histoire d'amour avant le mariage ; quand c'est le cas, il est impératif de la cacher. Les parents ont toute légitimité pour décider du mariage de leurs enfants. Certains jeunes gens ont utilisé cependant l'interdit de sexualité pour obliger leurs parents à les marier.

La quasi-impossibilité de vivre des histoires d'amour, voire même de faire connaissance avec des personnes de l'autre sexe, facilite grandement l'obéissance des jeunes gens aux recommandations de leurs parents en matière de choix des conjoints. Le pouvoir de contrôle des « aînés » sur la vie conjugale, sexuelle et amoureuse des jeunes est durant cette période extrêmement fort. En effet, si avant la christianisation, certains parents décidaient de l'union de leurs enfants, et ce dès la naissance, les aventures préconjugales semblaient tolérées, la polygynie, possible, tout comme les séparations. Du temps des « vieux », dans les années 1950, non seulement les jeunes gens n'ont pas le droit d'avoir des expériences amoureuses avant le mariage, ou dans des conditions très restreintes, mais le conjoint choisi est unique et doit le rester jusqu'à la mort des deux époux.

Les années 1970-1980 : la transition

Pour les Lifous mariés dans les années 1970 et 1980, environ la moitié des personnes interrogées l'on été avec des personnes désignées par leurs parents. L'autre moitié a donc choisi son ou sa conjointe. En effet, depuis 1974, avec la fermeture des internats religieux non mixtes, filles et garçons se fréquentent dans les collèges de l'île. Des histoires d'amour naissent, malgré l'interdit encore très fort de sexualité avant le mariage (surtout pour les filles). De même, les années 1970 voient les migrations vers Nouméa augmenter. Nouméa devient à la fois un lieu de rencontre du ou de la conjoint-e, mais aussi un lieu de fuite si les parents n'acceptent pas l'union.

Les hommes Lifous qui se sont mariés à cette époque racontent comment leurs parents

ont commencé à leur demander s'ils avaient en vue une jeune femme :

W. Passa : « *Je parle pour moi, quand on m'a dit « on va chercher une femme » pour moi, j'ai dit « non c'est pas la peine. J'ai ma copine là-bas ». Mais nous quand on était garçons, ce n'est pas nous qui décidons, on nous dit « allez on va préparer le bougnat de rat » oulala, ça, ça veut dire que c'est le moment de chercher une femme pour le garçon. Première discussion : « Tu as une copine toi ? » « Oui. » « Elle est de où ? » « Elle est d'ici. » « Quelle famille ? » « Famille ... » « C'est bon ».*

K. Passa : *Il faut voir qu'il y a aussi la coutume qui peut jouer, les esprits tout ça.*

W. Passa : *Mais nous, on allait faire la fête, on allait draguer les filles, on ne savait même pas de quelle famille. Mais ça maintenant, on voit qui c'est, on voit qui est le père, qui est la mère. Mais moi, on se déplaçait la nuit pour aller faire la fête, dans les tribus, je n'ai jamais vu la fille là. On travaille dans notre tribu, on ne sort jamais de notre tribu (...). « Bah allez-y la fête à Hnathalo ! ». À ma génération, on laboure les champs, on travaille à la tribu, le mariage, c'est les préoccupations de papa et maman. »¹*

Dans les années 1980, nous voyons que si des rencontres se faisaient, c'était dans des contextes restreints, par exemple en cachette, de nuit, lors de fêtes de village ou de fêtes de mariage. Les couples formés dans ces conditions pouvaient très bien ne pas convenir à la famille. Même si, comme dit Kama Passa, femme de pasteur, des Lifous considèrent que les « esprits » des ancêtres peuvent influencer sur le cours des choses et provoquer des rencontres opportunes. À cette époque, comme le relate ce pasteur, si les relations de parenté avec la famille de la fille convoitée par le garçon convenaient, une demande en mariage pouvait lui être faite.

Si le jeune homme avait une fiancée et qu'elle ne convenait pas, il était courant que ses parents le forcent à en accepter une autre. Les jeunes femmes restaient elles aussi soumises à la pression de leur famille. Cependant, trois couples m'ont dit s'être enfuis à Nouméa, dans les années 1970 et 1980, et y avoir vécu pendant de longues années, jusqu'à ce que leurs parents acceptent l'union et effectuent leur mariage coutumier. La migration à Nouméa, où il est devenu possible d'avoir un emploi et donc de survivre économiquement loin de sa famille, a été la première stratégie utilisée par les jeunes couples pour contrer l'autorité des parents en matière de choix des conjoints.

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, et son épouse Kama Passa, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

Cela dit, pourquoi les parents se sont-ils mis à prendre en compte les préférences de leurs enfants ? La première réponse que l'on me donne est qu'au temps des ces « vieux », chercher une femme était fort compliqué : les parents étaient débarrassés de cette démarche si la fille choisie par le garçon convenait. Mais aussi et surtout, les familles sont alors très nombreuses : si un garçon ne se marie pas avec une fille d'un clan puissant, un frère ou une sœur pourront être contraints de contracter une alliance intéressante. Un chef de clan m'expliquait :

« Moi, j'ai choisi ma femme, tu vois, elle ça va, elle est d'un bon rang, mais elle vient d'Ouvéa. Mais après, quand ils ont demandé à mon petit frère, il a dit qu'il se donnait aux parents : là ils ont pu choisir une femme dans un clan qu'ils visaient. Voilà. »¹

Étant le fils d'une famille de douze enfants, comme cela n'est pas rare à cette génération, il a choisi son épouse car ses parents ont compté sur les mariages de ses frères et sœurs pour contracter des alliances plus « intéressantes » que celle suscitée par son mariage.

Les années 1990-2000 : l'augmentation du concubinage

Dans les années 1990, les jeunes gens revendiquent de plus en plus de se marier avec quelqu'un de leur choix. Les mouvements indépendantistes, beaucoup portés par la jeunesse, ont contribué à la remise en cause de la très forte autorité des parents. Les « anciens » évoquent cette époque comme une période de troubles : il arrivait, disent-ils, que des « jeunes » insultent voire frappent leurs « aînés ». Ce qui se fait d'après eux bien moins aujourd'hui. Mais ils disent aussi qu'actuellement, les familles tentent de trouver un consensus dans le choix des conjoints ; et que c'est une bonne chose. Selon M. Kazö,

« Je pense qu'au niveau de l'attitude des gens, on arrive de plus en plus à vivre avec le temps. On respecte beaucoup plus les choix de l'individu, les choix de la femme. Mais je crois que maintenant on accepte, la famille accepte, plus facilement, le choix du garçon. Et du côté de la fille, la famille respecte beaucoup plus le choix de la fille. Si la fille a choisi de se marier à un autre... (...). Je pense que les gens, ils arrivent à s'adapter aux circonstances. Et c'est le bienfait de la scolarisation, les gens ils arrivent à comprendre beaucoup plus vite les enjeux. Les enjeux du temps qu'on vit. (...) On essaye de responsabiliser les jeunes par

¹ Notes de terrain, discussion avec un chef de clan de 45 ans environ, le 12-07-2006 à Lifou.

rapport à leur choix. Avant ils étaient obligés de vivre par rapport à notre choix à nous. L'attitude de la famille moyenne, actuellement, c'est ça. L'individu est beaucoup plus pris en compte. »¹

Lors des deux dernières décennies, respecter le choix de ses enfants est devenu progressivement la norme.

Dans les années 1990, des couples se forment de manière plus fréquente avant le mariage, mais en cachette ; du moins à Lifou. Le concubinage y est strictement interdit. Les naissances hors mariages cependant se multiplient. Des jeunes couples vont habiter à Nouméa, attendant leur tour pour être mariés. L'avènement d'une vie amoureuse avant le mariage vient essentiellement de ce que les jeunes gens des deux sexes se fréquentent au sein des collèges, lycées, universités, formations professionnelles, (etc.) :

« La plupart du temps... Il y a beaucoup de couples qui se font à l'école. Je donne un exemple concret, c'est X, une élève de terminale, elle s'est entichée d'un autre élève, ils ont eu un enfant. Mais déjà ça enclenche des pourparlers. La famille du jeune elle va déjà demander l'enfant et plus tard, s'ils le veulent, ils vont se marier². La scolarisation, elle amène les jeunes à se fréquenter de plus en plus jeunes. Et ça c'est normal. (...) Il y a cette mixité qui fait que les jeunes se rencontrent plus facilement, ce qui fait des facilités aussi pour chercher une femme : ça c'est quelque chose en moins. Mais en même temps ça peut créer des problèmes, la preuve... »³

Aujourd'hui, si avoir des relations amoureuses avant le mariage ne pose plus problème, avoir des enfants trop jeunes pose pour les femmes celui de ne pouvoir mener à bien leurs études. Et celui de l'affiliation de l'enfant, s'il naît hors mariage : le géniteur doit-il le « réserver »⁴ ? Le père de la fille l'adopter ? Faut-il attendre de voir ce qui va se passer dans le couple ? Dans les années 1990, les Églises continuent de décrier fortement la sexualité hors mariage, ce qui est bien moins le cas aujourd'hui. Selon le pasteur Var Kaemo,

H. Nicolas : *« Comment l'église appréhende le fait qu'il y ait une sexualité avant le mariage aujourd'hui ?*

V. Kaemo : *Il y a différentes branches dans l'église. Il y a des courants qui sont plus traditionnalistes que d'autres. Maintenant la tendance, on va dire libérale, gagne*

¹ Entretien enregistré avec Ejékö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

² Voir le chapitre IX partie II sur la question de la réservation des enfants.

³ Entretien enregistré avec Ejékö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

⁴ Faire un « geste » coutumier, avec une somme d'argent, afin de reconnaître l'enfant.

du terrain. Avant, c'était mal vu que la fille elle se marie, et elle a déjà un enfant. Avant, on ne va pas la demander en mariage. Maintenant, on ne regarde plus ça. Depuis une vingtaine d'années, les choses se transforment. En vitesse ! Maintenant, quand une fille est enceinte, on va la réserver avec le bébé qui est dans son ventre, mais en même temps, ça n'empêche pas qu'elle peut larguer le mec, et garder le bébé quand même¹. On va faire la coutume pour marquer le respect, faire le geste, mais en envisageant que ça se peut qu'ils ne restent pas ensemble. Mais si vous voulez, là, l'Église, les choses ont vraiment changé, maintenant on ne regarde plus comme quelque chose de sacré, l'idéal n'est plus de se marier avec une fille qui n'a pas d'enfants. »²

Ce n'est que dans les années 2000 que des couples se forment ouvertement, sans que cela ne choque trop la morale religieuse. En 2006, j'ai vu des jeunes hommes venir chez leurs parents avec leur amoureuse, ce qui était auparavant impensable.

Cela dit, les Églises continuent à s'opposer au concubinage :

« Dans certaines régions comme à Lifou, ça ne passe pas encore, on n'accepte pas encore. Mais ça n'empêche pas les gens de se mettre en concubinage, ils n'en ont rien à cirer de l'Église. Mais en Grande Terre, ça passe. Le concubinage, les gens ne regardent plus ça. Mais dans l'Église, c'est mal vu de te lever pour prendre la sainte scène, si tu es en concubinage. C'est considéré comme un sacrilège, si tu vas prendre quelque chose qui est saint, qui est là, le corps et le sang du Christ, quoi. C'est toujours cette conception piétiste, où on oppose le pur et l'impur ; alors que des fois moi j'enseigne aux étudiants que justement la sainte scène, ce n'est pas quelque chose de « saint saint saint », c'est pour aider, les gens qui boivent le sang du Christ, mais c'est cette vieille théologie qui interprète les choses de cette manière. »³

Alors que dans les années 1980 voire 1990, avoir des relations sexuelles préconjugales, ou un enfant hors mariage, justifiaient l'exclusion temporaire des jeunes femmes des offices religieux, cela n'est plus le cas dans les années 2000. Par contre, la vie en concubinage sur l'île n'est toujours pas tolérée, ni par les catholiques ni par les protestants : le pasteur Var note que le christianisme des Lifous reste encore très marqué par la conception piétiste et puritaine des missionnaires du XIX^{ème} siècle.

¹ Voir chapitre IX partie II sur la question de la « réservation » des enfants.

² Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

³ Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

En 2006 cependant, sur l'île, j'ai rencontré des couples soit qui louaient une maison pour vivre ensemble, soit qui étaient installés chez les parents du garçon, dans l'attente d'un mariage. Mais la plupart des jeunes gens vivant en concubinage le font en dehors de Lifou.

Il est aujourd'hui rare que des « jeunes » se marient sans avoir préalablement mené une vie de couple, voire eu des enfants. Cet état de fait est toléré notamment parce qu'il est courant que les « jeunes » aient de très nombreux frères et sœurs ; les mariages étant très chers, les cadets doivent attendre parfois longtemps avant d'être mariés. Les parents acceptent de plus en plus que des jeunes gens forment un couple avant le mariage ; même s'ils ne leur attribuent pas pour autant un terrain où s'installer. Selon M. Kazō,

« Au niveau de la coutume, le concubinage interdit quelque part un certain nombre de droits, de responsabilités, des deux jeunes en général. (...) Pour nous il y a le jeune, et puis il y a le mariage. Ce qui est intermédiaire, c'est toléré. Voilà plutôt, c'est toléré, mais ce n'est pas reconnu. Ce n'est pas reconnu en tant que prise de responsabilité. »¹

Le concubinage ne donne donc pas au jeune homme les droits sur la terre et à la prise de parole au sein du clan que procure le mariage, et à la jeune femme sur les non-mariés.

Si la norme actuelle est de choisir son conjoint, les parents gardent, sur ce choix, un droit de veto maintenu par deux pratiques². D'une part, ce sont eux qui font les démarches coutumières de mariage, sans lesquelles les « jeunes » ne peuvent se marier coutumièrement. D'autre part, étant donné le coût des mariages, il est difficile pour un jeune homme de financer lui-même son mariage et d'honorer sa belle-famille, si sa propre parenté ne vient pas l'aider ; or, cette dernière ne vient que s'il y a accord des parents des deux époux.

Il existe des cas de refus des parents : si les jeunes gens appartiennent à des clans interdits, s'ils ont un lien de parenté trop proche ou encore si un des conjoints appartient à une secte. Le choix d'un conjoint adéquat aux enjeux des clans reste important pour les aînés de haut rang ; c'est à l'occasion de leur mariage que des conflits apparaissent le plus souvent, par exemple quand la fiancée de l'héritier contrevient aux normes de mariage entre gens de haut rang et/ou de soumission de la femme à sa belle-famille. Cela dit, les mariages de deux grands chefs, en 2007 et en 2011, ont montré un assouplissement des normes, même pour ces personnes de très haut rang. Le fils aîné du grand chef du Wetr, ne voulant pas abandonner sa fiancée, n'a pas été contraint de se marier avec une autre femme ; mais son frère a pris la

¹ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazō, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

² Voir chapitres VIII et IX, partie II, sur la question de la négociation entre les parents et les « jeunes » quant au choix des conjoints.

direction de la grande chefferie, en acceptant de se marier avec une femme choisie selon des critères claniques. Le grand chef du district de Gaïca s'est marié en 2011 avec sa fiancée, avec laquelle il avait une relation amoureuse depuis de nombreuses années. Or, celle-ci était de bas rang. La grande chefferie du Gaïca a ainsi privilégié un « mariage d'amour » à un mariage entre gens de haut rang.

Aujourd'hui, des mariages continuent d'être arrangés par les parents des époux. Ce sont des mariages de fils de chefs de haut rang. Ou des mariages de jeunes hommes qui n'ont pas encore de fiancée, mais dont c'est le tour de se marier. Ou encore des mariages d'hommes handicapés, qui ne trouvent pas de conjointe, mais qu'il est important de marier pour perpétuer la lignée.

Les jeunes femmes qui acceptent ces mariages le font pour plusieurs raisons. D'une part, elles ne veulent pas désobéir à leurs parents ou à leur oncle maternel, quand ils appuient la demande. D'autre part, certaines pensent qu'elles auront sûrement droit à plus de respect dans leur nouvelle famille si elles « se sont données » et si cette dernière les a choisies¹. Mais parfois aussi, des jeunes femmes, par obéissance, acceptent la demande, puis s'enfuient avant leur mariage ou juste après, rejoindre un compagnon, qu'elles n'ont pas réussi à quitter. En effet, la demande de « réservation » ne s'inquiète toujours pas officiellement, de savoir si la future épouse a déjà un amoureux. On peut observer cependant que de plus en plus de familles se soucient tout de même de savoir si la fille a déjà un fiancé.

Entre le temps des « vieux » et celui des « jeunes », il y a donc eu une réelle évolution : les aventures pré-maritales étaient interdites du temps des anciens et le choix des conjoints réalisé la plupart du temps par les parents. Dans les années 1970-1980, où l'alternative de vivre à Nouméa devient plus tangible, les premiers couples s'enfuient à la ville ; comme leurs ancêtres qui semblaient pouvoir s'enfuir lors d'un « rapt » (*ikötresai*), arrangé entre les amoureux, avant la christianisation. Les « jeunes » des années 1990 et 2000 ont grandi dans des écoles mixtes, parfois à Nouméa, et vivent des histoires d'amour avant leur mariage : il devient très difficile de les contraindre à épouser quelqu'un dont ils ou elles ne veulent pas. Mais les parents gardent tout de même un droit de veto et de contrôle sur le mariage de leurs enfants. C'est l'avènement d'une scolarisation mixte et la possibilité d'une survie économique en dehors de la famille à Nouméa, qui ont été les facteurs déterminants de la mutation des modes de choix des conjoints ; bien plus que l'action des missions

¹ En effet, une femme qui « se donne » est très estimée dans nouvelle famille. Mais cela ne contribue pas forcément à faire baisser les violences qui lui sont faites.

chrétiennes, qui n'ont pris que des mesures incitatives (par exemple valoriser le choix libre des jeunes gens dans leurs prêches), mais n'ont jamais sanctionné les mariages arrangés. La scolarisation mixte, le salariat et l'urbanisation ont permis aux « jeunes » de rencontrer et d'aimer quelqu'un de leur choix.

Les rapports d'âge se sont donc assouplis entre la période des « vieux » et la période contemporaine. Reste que le respect dû aux « aînés », la peur de la malédiction en cas de désobéissance à ces derniers, tout comme le monopole des hommes mariés sur les échanges, les savoirs claniques et les terres, restent très présents.

2.2/ L'amour conjugal, une nouvelle norme ?

De nouvelles formes de socialisation à la vie conjugale

Comme nous l'avons déjà vu, entre le temps des « vieux » et aujourd'hui, un facteur majeur de transformation de la socialisation sexuée est la fermeture des internats non mixtes, où les filles et les garçons étaient formés à devenir des membres d'un couple chrétien au sein duquel les rôles étaient très différenciés et où le mari détenait officiellement la direction du couple et de la famille. Avec l'accès à une scolarisation de plus en plus poussée, les « jeunes » expérimentent une mixité où les filles ne sont pas toujours « en dessous » des garçons, notamment du point de vue de la réussite scolaire. Et où les enseignants ne leur apprennent plus à devenir des époux chrétiens. Même si, comme je l'ai évoqué, l'enseignement n'assure pas aussi bien l'avenir professionnel des filles que celui des garçons.

L'urbanisation a un double impact sur la socialisation à la conjugalité. D'une part, les « jeunes » qui ont grandi à Nouméa ou qui y vivent font l'expérience d'un contrôle social moins fort en ce qui concerne les aventures amoureuses préconjugales :

« Si Nouméa est loin d'être un lieu où tout devient possible, il reste que le contrôle social exercé par le groupe d'origine tend malgré tout à s'atténuer. »¹

Il est plus facile de rencontrer un-e amant-e discrètement à Nouméa qu'à Lifou. D'autre part, la confrontation avec d'autres ethnies, d'origine européenne, du Pacifique (de Tahiti et de Wallis et Futuna en majorité), d'Indonésie, d'origine asiatique (les descendants des migrants d'Indochine), etc., donne à voir une diversité de normes conjugales. À Nouméa, la fréquentation d'autres communautés dans les écoles et au travail a pour conséquence la

¹ Hamelin 2000, p. 346.

formation de couples mixtes. Bien des jeunes gens lifous m'ont dit avoir eu une aventure avec une personne d'une autre communauté que kanake. La fréquentation d'autres groupes kanaks permet aussi aux gens de Lifou de constater que, par exemple, le concubinage est amplement pratiqué en Grande Terre, ou que des femmes se voient attribuer des terrains par exemple à Hienghène. Selon B. Wapotro, président de l'Alliance Scolaire¹, l'école, comme les médias, apportent une pluralité de références culturelles :

« Il y a des phénomènes de kidnapping d'une culture à l'autre. C'est déjà la mutation du peuple kanak vers une pluri-référencialité de leur vie, quoi, et ils sont déjà dans un mode de construction d'une autre chose. Quelle est cette autre chose... On le saura plus tard, on verra des choses réapparaître. Il y a trois phénomènes. On est héritier d'un savoir kanak. Mais on est en train d'hériter d'un nouveau savoir, voire de plusieurs parce qu'on est dans des systèmes pluriethniques ici. On est déjà dans la recherche de l'équilibre, de reformuler pour se retrouver sur ses pieds. Et troisièmement, on est déjà en train de dire, en fin de compte, quel est le meilleur système pour nous ? Il y a une sorte d'individualisation, qui s'opère en ce moment, ce n'est pas encore très fort, mais on le voit. »²

Cet interlocuteur note que ce qui ressort de la confrontation avec cette multiplicité de références culturelles est une plus forte individualisation des pratiques, ce qui signifie qu'une plus grande place est accordée aux choix individuels. Mais ce qui est vrai dans le choix des conjoints, ne se vérifie pas forcément dans les rituels d'échanges matrimoniaux, où les Lifous montrent que le plus important c'est leur clan, pour lequel ils sont prêts à se ruiner.

M. Luepak résume cette évolution ainsi :

« Quelqu'un qui est parti faire des études, qui a un salaire, qui regarde la télévision, il a vu d'autres formes de mariage qu'ici. Tout ça, ça influence beaucoup sur le mariage actuel. Le mariage, ce n'est plus cette chose figée quoi. Ça évolue aussi. C'est le cadre de vie qui fait évoluer. Mais je crois que le mariage en lui-même, ça continue cette idée d'aller épouser une femme d'un autre clan, cette idée ça reste. Même si c'est quelqu'un qui est fonctionnaire ou qui a fait des études, mais quand il fait le mariage chez lui, le mariage coutumier, il y a encore ces choses là qui sont regardées. »³

¹ L'Alliance scolaire est le nom des écoles protestantes de Nouvelle-Calédonie.

² Entretien avec Wapotro Billy Wapotro, environ 50 ans, directeur de l'Alliance Scolaire, le 01-10-04 à Nouméa.

³ Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

Faire des études, avoir un salaire, regarder la télévision, être en contact avec d'autres communautés : autant de transformations du quotidien qui changent la socialisation des jeunes gens et donc, leurs attentes conjugales.

Des mariages d'amour

Aujourd'hui, la plupart des Lifous s'accordent à dire que faire des « mariages d'amour » est une bonne chose :

« Ce n'est plus les mêmes critères qui jouent dans le choix des femmes ou des hommes. C'est beaucoup plus le mariage par amour, les jeunes choisissent l'élue de leur cœur. (...) La coutume a bien aménagé, on va prendre une fille dans un clan avec qui on n'a pas de relation, ou même une fille dans une autre ethnie. La coutume arrive à s'adapter à ce genre de... C'est-à-dire justement pour éviter les impacts négatifs, il faut que la coutume essaie de... D'accepter ça. De toute manière, la coutume, ce n'est pas non plus quelque chose qui doit rester figé. »¹

Ce que les gens de Lifou entendent pas « mariage d'amour », c'est un mariage qui est décidé par les deux conjoints, réunis par une attirance mutuelle. « Coutume » et mariage d'amour n'ont presque jamais été présentés comme contradictoires, dans mes entretiens². Mais, selon E. Haeweng, employée de la Province des Îles, ce n'est pas toujours simple de faire le pont entre les nouvelles aspirations et la « coutume » :

« Moi, je me dis un mariage, c'est un mariage, c'est deux gens amoureux qui s'aiment, et la coutume, ce n'est qu'une façon de traduire le lien qui se tisse entre deux familles. Moi c'est comme ça que je le concevais le mariage. Après la coutume, c'est la tradition des paroles, des sentiments qui s'échangent, des sentiments d'accueil, des sentiments d'affinités qui se tissent entre les deux familles, moi c'est comme ça que je concevais... Mais après, c'est « fõe i kamadra », « elle pense à la française ». Mais bon, c'est normal, ça fait combien d'années qu'on est Français ? Et puis quand tu rentres à l'école, on te dit qu'il faut que tu maîtrises la langue française. Les parents, ils te disent : « il faut aller à l'école, il faut réussir, comme ça tu deviendras quelqu'un d'important ici plus tard ». Moi je fais partie de

¹ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazô, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

² Les seuls cas où cela m'a été présenté de la sorte concernaient le mariage du futur grand chef du nord avec sa fiancée (voir chapitre VII, partie II).

cette génération là qui a été poussée avec ce genre de discours là. »¹

Cette jeune femme note que sa vision de l'amour dans le mariage a été influencée par ses études ; mais elle souligne que cela ne peut pas en être autrement : on ne peut demander aux jeunes gens de faire d'une part des études et d'autre part d'avoir la même vision du mariage que leurs grands-parents.

Un jeune couple affirme que l'amour est devenu central dans le mariage :

L. Lapacas : *« Tu vois, aujourd'hui, c'est ça, la philosophie générale du mariage, c'est l'amour.*

H. Nicolas : *Qu'est-ce qui a fait changer dans ce sens là, selon vous ?*

L. Lapacas : *C'est l'évolution. Qui modifie la façon de penser des gens.*

H. Nicolas : *Vous pensez quoi de cette évolution ?*

L. Lapacas : *Ben, faut prendre des deux côtés. Il faut être intelligent et prendre les trucs positifs. Pas trop mélanger les...*

N. Lapacas : *Être intelligents, il faut savoir aussi bien gérer sa vie. Après c'est à toi de bien gérer ta vie. C'est à nous de gérer.*

L. Lapacas : *On ne peut pas revenir en arrière, on ne peut plus vivre comme les groupes, on est obligé de suivre l'évolution, de rester branchés, tout en sauvegardant le patrimoine culturel. »²*

Cette transformation des normes du mariage est perçue comme irréversible, une évolution que la coutume a su effectuer, pour un plus grand bien-être des Lifous dans un monde qui n'est plus le même que celui des « vieux ».

L'idée que l'amour doit régner dans le couple n'est cependant pas nouvelle : les Églises chrétiennes insistent sur ce point depuis longtemps déjà. Il a toujours été conseillé aux époux de s'aimer, *ihnim* en drehu. Et elles ont incité les couples à se détacher quelque peu de leurs parents, en créant le don au jeunes époux en vue de leur installation³.

Le libre choix des conjoints, pour la jeune génération, ainsi que l'importance grandissante de la valeur de l'amour dans le couple ont-ils transformé les termes de la relation conjugale, et si oui, dans quel sens ? C'est ce que nous allons voir à présent.

¹ Entretien enregistré avec Alesie Adèle Edwige Heaweng, 31 ans, le 18-11-2006 à Luecilla, Lifou.

² Entretien enregistré avec Lapan Jacques Lapacas, 27 ans et Naomi Lapacas, 25 ans, le 26-07-2006 à Jokin, Lifou.

³ Le don du *hnatrehnamon* doit permettre au jeune couple de s'installer dans une maison autre que celle des parents de l'époux.

3/ LA RELATION CONJUGALE, CONTINUITÉ ET RUPTURES

Je tenterai dans cette section de comprendre comment le processus de décolonisation, le nombre croissant de « mariages d'amour », les nouvelles conditions de socialisation des « jeunes » et les nouvelles options économiques que connaissent les hommes et les femmes lifous ont contribué à modifier les conditions et le vécu de la relation conjugale, entre le temps des grands-parents et aujourd'hui. Pour étudier les trois époques que je distingue, correspondant à trois générations de personnes mariées, je m'appuie principalement sur des entretiens, au cours desquels j'ai d'abord demandé à mes interlocuteurs de s'exprimer en général sur la relation conjugale, avant de poser des questions sur leur propre expérience¹.

Selon les témoignages de mes interlocuteurs, les principes énoncés lors de discours de mariage sont restés les mêmes entre le temps des grands-parents et celui des « jeunes ». Rappelons qu'actuellement, les discours de mariage affirment que la jeune femme appartient, une fois mariée, au clan de son mari, qu'elle devra servir ce dernier, lui obéir et lui donner de nombreux enfants (cf. partie III). Ils instituent donc aujourd'hui à Lifou le droit des maris à exploiter le travail, la sexualité et les capacités reproductives de leur épouse, ainsi que celui d'user de manière légitime d'une certaine violence pour se faire obéir.

En revanche, les moyens qu'ont les maris d'exploiter leur épouse, et ces dernières de résister à cette exploitation, ont considérablement changé. Et les attentes qu'a la jeune génération quant à la vie conjugale diffèrent singulièrement de celles qu'ont ou avoir leurs parents et grands-parents.

3.1/ Le temps des grands-parents : les épouses « sous contrôle » (1946-1970)

Examinons ce que disent les personnes mariées entre 1946 et 1970 de la relation conjugale².

¹ Rappelons que je n'ai pas rencontré de personnes s'étant mariés dans les années 1940. En revanche, j'ai réalisé quatre entretiens avec des personnes mariées dans les années 1950. La période étudiée, de 1946 à 1970, me semble tout de même pertinente, car durant cette dernière, les conditions du mariage et de la vie conjugale n'ont, à priori, que peu changé.

² Ces personnes sont alors considérées comme des « vieux » (*qatr*), et sont appelés couramment les grand-mères, les grands-pères, ou les ancien-ne-s.

Les grand-mères et la dépendance économique

À la sortie du régime de l'indigénat, la situation économique des épouses est de dépendance totale vis-à-vis de leur mari. Elles n'ont aucun droit sur les terres du clan de leur époux. Tous les biens appartiennent à ce dernier. La division des tâches assure au mari le contrôle de la production de son épouse (cf. chapitre XVI partie II). En cas de conflit avec leur époux ou de maltraitements de sa part, même graves, les épouses ne peuvent revenir vivre chez leurs parents ; sauf quand celui-ci décède. Une fois veuves, si elles décident de retourner habiter dans leur famille, elles abandonnent alors champs, jardins et maisons. Le fils aîné héritant des biens de son père, les veuves retournent « chez elles », généralement, quand elles n'ont pas de fils pour les garder dans leur domicile, et de belles-filles, pour s'occuper d'elles.

Dans les années 1950, si certaines femmes vont travailler à Nouméa, cela reste rare, et se fait dans des conditions déplorables. La plupart d'entre elles sont embauchées comme femmes de ménage, ou « bonnes à tout faire »¹. Si elles sont mariées, on leur demande, comme c'est le cas pour toutes les citoyennes françaises, l'autorisation du mari pour exercer une profession et ouvrir un compte en banque, et cela jusqu'en 1965.

À cette époque, les gens de Lifou considèrent que les femmes ne doivent pas aller chercher de travail salarié. Cette mentalité s'explique par des limitations quant à l'embauche des femmes kanakes mises en place sous le régime de l'indigénat, mais aussi par l'idéologie missionnaire, transmise dans les cultes et les écoles, selon laquelle ce sont les hommes qui doivent travailler à l'extérieur, les femmes s'occupant du foyer.

Au temps des grand-mères, il semble bien que les femmes de Lifou sont dans une situation de très forte dépendance économique vis-à-vis de leur époux ; même si des solutions de survie en dehors du mariage, comme s'enfuir à Nouméa, commencent à devenir possibles. Reste à savoir quelles étaient les conditions de vie à Nouméa pour des femmes kanakes qui avaient rompu avec leur réseau de parenté². Le marché du travail leur était très défavorable et, ayant désobéi, elles ne pouvaient s'appuyer sur des réseaux d'entraide familiale à Nouméa.

Un incessant travail au foyer et aux champs

¹ Hamelin 2000, p. 340.

² Je n'ai entendu parler que d'une femme ayant quitté son mari, étant allée vivre à Nouméa, dans les années 1950. Elle aurait travaillé dans des bars, dont des bars à prostitution. En cas de rupture avec son réseau de parenté, se faire entretenir, du moins un temps, par des hommes européens mutés sur l'île, pouvait sûrement apparaître comme un moyen de survie économique.

Tous les témoignages insistent sur le fait que les « vieilles » n'arrêtaient pas de travailler. Une femme âgée de 65 ans, dit cela en ces termes :

« *Qu'est-ce que c'est une femme ? Travailler, travailler, travailler.* »¹

Un homme de 40 ans confirme cette vision :

« *Nous, nos vieilles, elles arrêtaient pas, franchement ! Mon père, si ma mère elle n'amène pas le repas assez vite, il prend la bouteille, il lui jette dessus ! Lui, il est méchant. Mais c'est pas le seul, les vieux, avant... ! Elle faisait tout à la maison, et si mon père n'est pas content... C'était dur.* »²

Une femme de 24 ans affirme quant à elle :

« *Nos grand-mères, on dirait qu'elles sont des esclaves !* »³

Ajoutée aux discours de mariage qui recommandent aux femmes de travailler sous les ordres de leur époux, à la socialisation sexuée dans les internats où les sœurs et les demoiselles leur apprennent à être de parfaites femmes au foyer, la situation de dépendance économique dans laquelle sont les épouses permet aux maris d'exploiter le travail de ces dernières, à leur guise.

À l'époque des anciennes, les paroisses organisent des « tournées » dans les maisonnées, afin de vérifier si les épouses font correctement leur jardin, rangent bien leur maison et y font preuve d'hygiène. Lors de ces tournées, le clergé vérifie par exemple que les femmes tressent un nombre suffisant de nattes de pandanus, ce travail prenant beaucoup de temps. Dormir sur ces tressages est bien plus confortable que dormir sur des nattes en plastique : si l'épouse tresse des nattes en pandanus, c'est le signe qu'elle « prend soin de son intérieur ». S'il le clergé constate qu'il n'y a pas assez de nattes, il recommande à l'épouse d'en tresser, avant la prochaine tournée. Les Églises ont amplement participé à la construction d'un éthos féminin reposant sur le travail incessant.

L'impossibilité de divorcer

Les religions chrétiennes, très présentes dans la vie des grands-parents, interdisent les séparations et les divorces. Que dit la loi française ? Pour les citoyens de statut civil particulier, qui deviennent en 1999 citoyens de statut coutumier, dans les textes de loi de 1934

¹ Entretien écrit avec une femme de 65 ans des groupes de femmes protestants, le 25-04-2003 à Traput, Lifou.

² Notes de terrain, discussion avec un homme de 40 ans environ, fonctionnaire, le 04-06-2003 à Lifou.

³ Entretien écrit avec une femme de 24 ans, le 28-04-2003 à Drueulu, Lifou.

et de 1967, « la dissolution de mariage est régie par la coutume »¹. Selon celle-ci, pour que le mariage soit dissous, il faut que les deux époux *et* leurs deux clans acceptent la séparation. Selon E. Rau, dans les années 1940, la dissolution du mariage concerne les cas de stérilité chez la femme ou d'impuissance chez l'homme².

Sans réelles solutions de repli économique en cas de problèmes avec leur mari, les séparations et les divorces étant interdits par la religion et rendus quasi impossibles par la loi, les grand-mères, une fois mariées, n'ont pas d'autre choix que de supporter leur époux. L'interdit de séparation concerne aussi les hommes. S'ils sont malheureux en couple, ils ne peuvent, en théorie, quitter leur épouse. Cela dit, ils ont, davantage qu'elles, la possibilité de trouver des emplois, bien que pénibles et mal rémunérés, à Nouméa. Certains « vieux » y ont vécu, laissant leur épouse à Lifou. D'autres ont pris des concubines : quelques « vieilles » sont retournées vivre « chez elles » ; le motif de l'adultère étant le seul légitimant une séparation de corps, les époux restant « mariés ».

Au temps des grand-mères, les lois religieuses, coutumières et françaises, ainsi que l'état du monde économique calédonien, contribuent à rendre les femmes totalement dépendantes de leur époux, et donc à les placer sous leur gouverne.

Le devoir de procréer

Éduquées dans des internats de filles, les femmes mariées dans les années 1950 et 1960 y ont appris qu'utiliser des contraceptifs ou des abortifs est un péché pouvant les mener en enfer. Le « devoir conjugal » est pleinement institué. La valeur sociale des anciennes était évaluée au nombre d'enfants mis au monde, dont le nombre de fils, et à leur capacité à les élever selon les critères de la famille de leur époux :

« Au temps des vieilles, une femme qui n'a pas eu d'enfants, elle est bannie, on dit « ahh, elle a pas eu d'enfants », comme si c'est une catastrophe. Et puis il faut qu'elle en ait plein. Si elle n'en a eu qu'un, on dit : « ah, elle n'a eu qu'un poil d'enfant ! ». Il faut qu'elle s'en occupe bien, qu'elle n'embête pas son mari pour s'en occuper, qu'elle soit accueillante, qu'elle fasse bien le ménage. Qu'elle soit souriante, travailleuse.(...) Une femme qui n'a pas d'enfants, on la traite de « safer », stérile.(...) Si une femme a un mauvais comportement, méchante, avare, on dit « c'est normal, un enfant il veut pas naître dans un ventre comme ça, elle

¹ Lafargue 2010, pp. 388-396.

² Rau 1944, p. 132.

est 'trop sèche' ». Ce n'est pas à cause de la mauvaise volonté, plutôt qu'elle n'a pas bien suivi le traitement. Il faut un comportement irréprochable, être douce... Si tu répons à ton mari, tu es méchante : on dira que c'est pour ça. Si un enfant est désobéissant ou têtu, c'est toujours la faute de la femme : « elle est comme ça ».¹

La limitation des naissances est fortement déconseillée par le clergé aux femmes de la génération des grand-mères. Nombreuses sont celles qui ont enchaîné les naissances et ont eu plus de huit enfants.

Une femme de quarante ans me parle de sa mère, ayant fait treize enfants :
« Ma mère, tu vois, elle avait toujours un enfant au sein, un enfant qui marchait pas encore, et dès qu'elle arrêtait d'allaiter, elle était enceinte. Et avec tout ça, elle allait au champ, nous faisait à manger, tout ! »²

Lorsque j'ai fait un entretien avec cette vieille dame, alors qu'elle se présentait, elle a commencé par me dire fièrement le nombre d'enfants qu'elle avait. Ce type d'attitude chez les femmes de plus de soixante ans s'est répété fréquemment : pour elles, c'est un motif de fierté d'avoir mis de nombreux enfants au monde et de les avoir élevés³.

Si les gens de Lifou reconnaissent le fait que la stérilité du couple peut potentiellement venir de l'homme, la honte est toujours plus grande pour la femme, soupçonnée, comme l'évoque une interlocutrice ci-dessus, d'être trop méchante ou de ne pas bien suivre les médications destinées à assurer et augmenter la fertilité. Les couples stériles de cette génération adoptent au moins trois enfants.

Une sexualité appartenant à l'époux

À l'époque des grand-mères, comme c'est le cas aujourd'hui, les maris ont le pouvoir d'exiger des rapports sexuels de leur épouse. L'enquête E.N.V.E.F.F. montre que l'entrée dans la sexualité des Kanakes, sans variation selon les générations, a été pour 12,5 % d'entre elles un rapport sexuel forcé, ce qui constitue une socialisation à une sexualité de soumission⁴.

« Il y a des filles qui sont violées, après, elles vont à l'hôpital psychiatrique, elles

¹ Entretien enregistré avec Wallysaun Tetuanui Wahetra, institutrice de 30 ans, le 4-05-2003, à Tingeting, Lifou.

² Discussion notée sur le carnet de terrain avec Hnyapan Lapacas, femme de 43 ans, le 11-11-2004, à Marseille.

³ Quand des hommes âgés se présentaient, ils avaient tendance à parler de leur position clanique.

⁴ Ce chiffre n'a pas évolué entre les femmes des différentes générations ; ce qui invalide l'idée communément admise que les viols ont augmenté à Lifou ces dernières années. Les dénonciations ont, par contre, augmenté. Le rapport E.N.V.E.F.F. ne précise pas si cette première relation sexuelle forcée s'est déroulée pour ces femmes âgées avec leur époux ou non. Il semblerait cependant que ce que les femmes déclarent comme viol ou rapport sexuel forcé se rapportent à des relations sexuelles hors mariage. Hamelin et Salomon 2010, p. 209.

sont 'toquées'. Les docteurs nous faisaient peur, on n'osait pas aller les voir, on ne savait pas prendre le bateau, l'avion... On n'osait pas demander de l'aide, si quelqu'un nous faisait du mal. »¹

Les violences sexuelles n'étaient généralement pas dénoncées, ni aux chefs coutumiers, ni à la justice française.

Une fois mariée, la sexualité de l'épouse appartient à son mari. Cela se voit dans la façon dont est considéré l'adultère. Ce qui est énoncé comme problématique, dans l'adultère, c'est « le vol d'épouse » qu'il sous-entend. Et la personne « volée » est le mari². C'est donc commettre l'adultère avec une femme mariée qui est très grave. Si une femme mariée "offre" de la sexualité à un autre homme que son époux, quelque part, elle le vole. La norme selon laquelle les hommes ne doivent pas commettre l'adultère avec des femmes non mariées me semble, elle, issue davantage de la christianisation³.

Au temps des grands-parents, commettre un adultère après avoir été mariés « coutumièrement » et religieusement était une faute grave, durement punie :

« On dit que ton amant, il a escaladé la barrière de ton mari, comme si quand tu es mariée, tu es entourée d'une barrière. C'est une trahison du mariage, du foyer. Quand tu te maries, tu accèdes à un nouveau statut, vraiment. Et si tu fais l'adultère, tu tombes très bas, tu n'es pas digne de tes nouveaux pouvoirs ; le mariage, ça engage tous les clans de l'île, chefs religieux, coutumiers, tu trahis tes enfants, tu les salis. Une femme, c'est une pute dégueulasse, un homme, on dit que c'est un con, un dragueur, un putain. Si une femme va voir ailleurs, on lui rase les cheveux, on la bat à mort, c'est très légitime. »⁴

L'adultère était aussi considéré comme une trahison de l'alliance conclue entre deux clans et de la promesse faite devant dieu.

« Avant, si c'était un garçon, avec une femme mariée, le garçon il devait faire le tour de toutes les tribus à Lifou. Quand il arrive à la tribu, il faut qu'il sorte vite du village, parce que tous les garçons, ils vont le tabasser. Quand il sort du village, là il est sauvé. Et on dit « demain l'autre tribu », et ainsi de suite. Ça va

¹ Entretien avec Onidraqtr Wahena, femme de 56 ans, le 17 mars 2003, Traput.

² Salomon 1998, p. 95. En région païci et ajië, les termes qui qualifient les relations hors mariage, illicites, tel l'adultère, sont qualifiées notamment par le terme de « vol ». En drehu, l'adultère se dit « *nyi xetë* » (faire / amant), ou « *ieli hagë* », soit sauter par dessus la barrière, sous-entendue du mari.

³ En effet, M. Leenhardt, lorsqu'il décrit les danses nocturnes, affirme que les hommes mariés peuvent convoler avec des jeunes femmes. Voir Salomon 2003b, p. 73.

⁴ Entretien enregistré avec Wallysaun Tetuanui Wahetra, institutrice de 30 ans, le 4-05-2003 à Tingeting, Lifou.

*lui enlever l'envie de voler les femmes de ses grands frères. »*¹

Tous mes interlocuteurs confirment que l'adultère était alors durement châtié ; et qu'il pouvait justifier une séparation physique. Même si le mariage n'était pas pour autant dissous.

L'autorité des époux et l'usage des violences conjugales

Au temps des « vieux », le mari a une totale autorité sur les activités de son épouse. Il peut exiger qu'elle ne sorte pas de sa maison, qu'elle ne continue pas ses études, qu'elle ne travaille pas, qu'elle ne participe pas à une association, etc... Les anciens me citaient souvent cette phrase pour décrire la relation entre époux : *« L'homme c'est la tête, la femme c'est le corps. »*

Les hommes avaient le droit (voire le devoir) de « corriger » et de « dresser » leur épouse, afin de se faire obéir². Deux types de discours, énoncés par des hommes âgés ou non, qualifient les violences conjugales qu'ont connues les grand-mères. Certains disent qu'avant, les « vieux » ne se disputaient pas devant leurs enfants. Si l'époux voulait corriger son épouse, ils allaient au champ, et là, il la frappait. Un autre type de discours parle d'une violence débridée des maris, frappant leur épouse pour un oui ou un non.

Qu'en disent les « vieilles » femmes ?

(Lors d'un entretien avec cinq femmes de plus de 60 ans, tressant des nattes.)

_ *« Nos maris, ils nous tapent.*

_ *Toutes ?*

_ *Son mari à elle, il astique moins, il est gentil. Mais son mari à elle, il l'astiquait ! Il mouillait les murs avec sa tête ! [Il tapait la tête de son épouse contre les murs, au point d'y mettre du sang, nda] »*

(Les autres approuvent, rient, la femme concernée me dira qu'elle est veuve, que la mort de son mari l'a soulagée.)³

*« Les hommes, ils tapaient les femmes, sans vraie raison, mais on n'est pas des bêtes ! »*⁴

« Les femmes étaient emprisonnées, l'homme il fait ce qu'il veut, il arrive, il

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

² C. Salomon et C. Hamelin notent qu'en Grande Terre, les épouses pouvaient être frappées par leur mari et la mère de celui-ci, mais aussi par les frères du mari. Hamelin et Salomon 2007, p. 104.

³ Note de terrain, discussion avec cinq « vieilles » femmes, le 12-04-2003, Lifou.

⁴ Discussion avec Ponimëqatr Haluatr, 63 ans, ancienne présidente de l'association de femmes Le Souriant Village Mélanésien, le 24 avril 2003.

*bouffe, il gueule, lui fait ce qu'il veut. Ils utilisaient la femme comme un objet (...)
Les femmes, elles travaillaient beaucoup, l'homme donnait des ordres, elle
exécutait : l'homme, c'est le maître. »¹*

*« On se faisait frapper, violer, tu sais, c'est comme si c'était interdit de dire, on
gardait tout pour nous. Si on avait le bras cassé, on restait chez nous pour le
soigner. »²*

Les femmes de cette génération m'ont toutes dit avoir été frappées par leur époux ; la différence entre elles tenant à la régularité et la violence des coups subis. Face aux violences conjugales, les Églises conseillent aux épouses de « porter leur croix » et de fréquenter plus régulièrement les offices, avec leur époux. Pour ces femmes âgées, les occasions de sortir de chez elles et de se soustraire, ponctuellement, à l'emprise de leur époux et aux tâches domestiques, sont précieuses. Cela explique en partie le succès des groupes de femmes religieux, qui permettent de sortir du foyer, sans susciter pour autant la jalousie de l'époux.

Pour les « vieux » et les « vieilles », une épouse ne devait jamais répondre à un homme, ni verbalement, ni par des coups :

*« Si une femme porte la main sur l'homme, ça ouvre la porte à la malédiction sur
la famille. »³*

Aucune des dames âgées interrogées ne m'a dit avoir frappé son époux. L'insulter était aussi pour elles quelque chose de très grave.

La violence de certains anciens fait légende : j'ai entendu parler de deux cas où des maris avaient tué leur épouse, sous leurs coups. Ils ne sont pas passés devant le « conseil des anciens » (sorte de tribunal de « tribu », issu du régime de l'indigénat), et, à ma connaissance, ils n'ont pas été inquiétés, même par la famille d'origine de ces femmes. L'un d'eux s'est d'ailleurs remarié avec une fille de la même famille que sa première épouse. Une épouse maltraitée ne pouvait revenir chez elle que quelques jours, sa famille la ramenant toujours à son époux.

Certains anciens ne frappaient que rarement leur épouse, soit que cette dernière remplissait à leur convenance son rôle, soit qu'ils ne souhaitent pas abuser de ce droit. Lorsque des hommes de Lifou parlent d'une violence tempérée des « vieux » sur les « vieilles », c'est afin de critiquer certaines formes actuelles des violences faites aux femmes, en particulier en contexte alcoolisé.

¹ Entretien avec Otreneqatr Kakue, 68 ans, femme de pasteur retraité, le 16 mars 2003, Tingeting.

² Entretien avec une femme membre de l'association de femmes Le Souriant Village Mélanésien, environ 50 ans, le 23 avril 2003, We.

³ Entretien noté par écrit avec le pasteur Hnoqatr Kakue, 72 ans, le 1-04-2003, à Tingeting, Lifou.

Les stratégies des « vieilles »

Dans ce contexte où les séparations sont interdites, la dépendance économique des épouses quasi totale et les recours en cas de violences conjugales inexistantes, la stratégie des femmes pour reprendre du pouvoir sur leur vie et sur leur époux a le plus souvent été d'investir pleinement le rôle social qui leur était attribué. Comme nous l'avons vu au chapitre III partie I, selon C. Salomon, les épouses rappellent fréquemment l'importance qu'a leur pouvoir de fécondité dans les alliances entre les clans et pour la perpétuation des lignages¹. Une fois leurs devoirs de fécondité et de travail au sein du clan de leur mari remplis, elles n'hésitent pas à donner des ordres aux plus jeunes au sein de la famille, et à contester, dans les cas où le mari n'est pas trop violent, les décisions de ce dernier. De même, ces femmes peuvent tenter de nuire au prestige de leur mari, surtout quand elles sont de plus haut rang que lui.

Cependant, contrairement à ce qui se passe dans les aires paicî et ajié la Grande Terre, à cette époque-là comme aujourd'hui, une épouse lifoue n'a pas le droit de « parler fort » et de « casser des marmites » chez son mari. À la différence ce que décrit C. Salomon en Grande Terre, je n'ai entendu parler à Lifou ni d'une ancienne ayant répété des adultères pour humilier son époux, ni du fait d'un époux se suicidant suite à pareille humiliation. De même, je n'ai jamais entendu les anciennes dire qu'il valait mieux « être une femme méchante mais forte » qu'une « gentille » victime »².

Pour les jeunes gens de Lifou, et particulièrement les jeunes femmes, ces anciennes sont des modèles de courage et d'humilité :

*« Nos vieilles, tu vois, je ne dirais pas qu'elles sont soumises, non : il faut montrer leur courage, leur force. C'est des femmes, elles ont réussi à faire tout ça, sans se plaindre ! »*³

Les femmes qui ont réussi à résister à la dure vie d'épouse qui était la leur, en tirent un grand prestige, et sont, en tant que « vieilles », très estimées.

On peut néanmoins conclure que durant plus de vingt ans après l'abolition du régime de l'indigénat, les femmes de Lifou ne disposaient d'aucun moyen, excepté celui de remplir leurs

¹ Salomon 2000b, p. 331.

² Id., p. 335.

³ Discussion notée sur le carnet de terrain avec Wallysaun Wahetra Tetuanui, institutrice, environ 30 ans, le 24-09-2004 à Lifou.

nombreux devoirs, pour tempérer le pouvoir de leur époux et acquérir un peu de pouvoir sur leur propre vie.

3.2/ Les époux lors des révoltes indépendantistes : un monde en changement (1970-1990)

Quand j'interrogeais des gens de Lifou mariés entre 1970 et 1990 sur les normes de la relation conjugale, leurs discours étaient très proches de ceux tenus par la génération précédente (ceux qui se sont mariés entre 1946 et 1970). Cependant, les conditions de l'exercice de la relation conjugale se transforment à leur époque de façon conséquente¹.

Les migrations à Nouméa et le salariat des femmes

Comme nous l'avons vu dans ce chapitre, dans les années 1970, les migrations des Kanaks à Nouméa augmentent, et de plus en plus d'entre eux s'y installent. Ces migrations sont notamment dues à la croissance économique du pays². Les hommes y viennent désormais avec leurs épouses, qui cherchent alors, du moins épisodiquement, du travail.

Avec l'augmentation du niveau de scolarité des Kanaks, des femmes ayant passé le diplôme de fin d'études accèdent aux premières formations : les premières diplômées lifoues deviennent institutrices, infirmières, couturières... Elles exercent en général les métiers effectués par les femmes de pasteur ou les sœurs. Même si ces femmes commencent à être érigées en modèles, la scolarisation des filles et l'emploi des femmes sont encore défavorisés dans les familles (cf. chapitre VI, partie II).

Ces emplois, bien que pour la plupart précaires, constituent une porte de sortie en cas de rupture avec le mari : les femmes qui migrent à Nouméa et y trouvent un travail ne sont plus dans une totale dépendance économique vis-à-vis de leur mari. Et celles habitant à Lifou peuvent plus facilement s'enfuir à Nouméa.

Le fait d'avoir un travail salarié, voire un travail requérant des diplômes, est l'objet, pour les femmes de cette génération, d'une grande fierté. Les premières infirmières, enseignantes, secrétaires, (etc.), de Lifou que j'ai interrogées, tout en parlant de l'importance de l'humilité d'une épouse face à son époux, se permettaient devant moi de le rabrouer et même de contester sa présence durant l'entretien. Gagnant un revenu par elles-mêmes et

¹ Cela correspond à des personnes ayant en 2003 entre 40 et 60 ans.

² Hamelin 2000, p. 341.

fières « d'avoir réussi », ces épouses n'allaient pas jusqu'à penser que leur devoir marital d'humilité consistait à se taire en présence de leur époux.

Dans les années 1980, aller à Nouméa concerne petit à petit aussi des femmes non-mariées : des jeunes filles vont y chercher un emploi. Or, J.-M. Tjibaou notait déjà en 1976 :

« les jeunes filles mélanésiennes quittent la tribu beaucoup plus tard que les garçons mais celles qui s'en vont rompent d'une manière beaucoup plus délibérée avec le milieu traditionnel. »¹

À Nouméa, il est plus aisé de ne pas être soumise à temps complet à la surveillance des siens. Travailler et vivre à Nouméa signifie aussi, pour beaucoup de femmes, ne pas être en permanence enfermées dans leur foyer. C'est aussi, bien souvent, ne pas être sous le regard de leur belle-mère et de leur belle-famille, et donc négocier davantage en face à face les termes de la relation conjugale avec leur époux. Habiter Nouméa consiste donc à vivre dans un univers où le respect des normes est moins impératif et où ces dernières sont moins strictes.

Faire au moins six enfants

L'accroissement du niveau d'études, tout comme le fait que les « jeunes » choisissent davantage leurs conjoints, tendent à faire diminuer le nombre d'enfants souhaité. Si la soumission au devoir conjugal reste la règle, les contraceptions, dont des contraceptions « traditionnelles », sont davantage utilisées². Avec l'augmentation du coût de la vie, le nombre d'enfants souhaité n'est plus que de six, dont trois garçons. Il faut en effet un garçon aîné (qui dirige la famille), un second (qui est le « soldat » de son frère) et un dernier (l'enfant vieux, *nekōneqatr*, qui recueille les savoirs de son père), pour que la famille soit « solide ». Trois filles correspondent à trois alliances, ce qui est considéré comme un bon chiffre.

Ainsi, par rapport à la génération précédente, on ne trouve quasiment plus de femmes avec plus de dix enfants parmi celles qui ont entre 40 et 60 ans. Parmi les urbaines et les diplômées, certaines commencent à utiliser des contraceptions « françaises », telle que la pilule.

¹ Tjibaou et Missote 1976, p 28.

² Les femmes de la génération précédente ne m'ont pas dit avoir utilisé de contraceptifs traditionnels, par exemple pour espacer les naissances. Peut-être le faisaient-elles, mais cela restait caché, étant donné que c'était contraire aux normes chrétiennes. En revanche, elles continuaient à utiliser une panoplie de savoirs favorisant la fécondité. Une « vieille » femme m'a dit avoir déclenché sa ménopause après son quatorzième enfant, par l'absorption d'une décoction de plantes. Si les médications limitant les naissances étaient moins utilisées au temps des grand-mères, elles n'en ont pas pour autant été oubliées : une femme de 42 ans me disait que sa belle-mère lui préparait des « plantes » pour espacer ses naissances, de trois ans environ.

Les violences et les séparations

Les discours sur les violences conjugales, tenus par les femmes et les hommes entre 40 et 60 ans, distinguent pour la plupart deux types de violences : les violences « légitimes » (frapper son épouse si elle fait mal son travail, si elle refuse de servir son époux, de faire l'amour avec lui ou se montre rebelle à ses ordres) ; et celles qu'ils considèrent comme étant de la maltraitance (les violences exercées sous l'emprise de l'alcool, les violences physiques continues, les insultes à répétition et celles dues à une jalousie malade). Si, dans certaines familles, les aînés interviennent dans des cas de maltraitance, conseillant à leurs « petits frères » de ne pas « massacrer » leur épouse, la plupart du temps, personne n'intervient. Car, comme pour leurs aînées, une femme frappée, est toujours, dans un premier temps, présumée coupable. Les femmes étaient (et sont encore en partie) considérées comme les responsables de l'harmonie du foyer, qu'elles doivent maintenir contre vents et marées. Si le mari est mécontent ou alcoolique, bien des Lifous disent alors que son épouse ne fait pas ce qu'il faut pour le satisfaire, et donc, que c'est elle la fautive.

Si les femmes lifoues ne sont pas censées faire usage de violence physique, elles ne doivent pas non plus faire preuve de violence verbale : lors de leur éducation, on leur conseille d'être douces, de parler peu, de ne pas hausser le ton et surtout de ne jamais contredire leur mari¹.

Les femmes de cette génération me disaient leurs stratégies pour « manipuler » leur époux : satisfaire d'abord ses besoins, attendre qu'il soit disposé à les écouter et formuler leurs demandes de manière à ce qu'elles n'apparaissent jamais en contradiction avec l'avis de l'époux.

Outre la stratégie de la douceur, les femmes utilisent aussi celle du silence. En effet, une manière de montrer leur désaccord en évitant les coups est d'opposer un silence réprobateur. Les épouses ne disent pas non, mais « traînent » par la suite quand il s'agit

¹ Cela diffère de la Grande Terre, où les épouses acquièrent le droit de « parler fort et de casser les marmites » dans leur nouvelle famille, après leur mariage. C. Salomon ajoute : « Une capacité à soutenir le conflit conjugal et à manier la violence physique est (...) plutôt pour une femme source de considération, dans le monde des hommes et encore davantage dans celui des femmes. »¹ (Salomon 2000b, p. 335). Les femmes de la Grande Terre et d'Ouvéa sont réputées à Lifou être méchantes, butées, violentes, désobéissantes. Cela montre qu'une différence d'éthos entre les femmes issues de la Grande Terre et des Iles Loyauté existe ; bien que l'enquête E.N.V.E.F.F. ait montré que les femmes de Lifou répondent elles aussi à des violences masculines (Hamelin et Salomon 2007, p. 110). De manière générale, l'éthos de soumission et d'obéissance, à l'époux, à son au chef, à l'aîné, semble plus fort à Lifou qu'en Grande Terre. Ce que ne manquent pas de noter les Kanaks de la Grande Terre, notamment en critique des grands chefs de Lifou : les villas de ces derniers, payées par leurs sujets, leurs belles voitures, la déférence à leur égard (etc.) semblent à ces Kanaks de la Grande Terre des privilèges tout à fait démesurés.

d'effectuer des tâches. Cela leur permet de bien montrer à leur époux qu'elles sont mécontentes, voire de se venger de son manque d'attention, tout en assumant leur devoir d'humilité envers lui.

En cas de maltraitances graves, certaines femmes de cette génération peuvent aussi plus aisément aller à Nouméa, et y survivre économiquement. Une femme de quarante ans, mariée à la fin des années 1980, me raconte ainsi son histoire :

« Quand je me suis mariée avec X, au début, il était violent !! Mais sa famille me disait : « tu vas voir, quand tu vas lui donner un bébé, ça va aller mieux, il va se calmer ». On dit toujours ça aux femmes dont les maris sont violents : il va se calmer, avec le temps, soit patiente, obéis-lui... Je lui ai donné un fils, un an après le mariage. Mais lui, il a continué à me taper, me taper... Moi, je voulais pas vivre ça. Quand mon fils il a eu quatre ans, je suis partie. Je me suis débrouillée pour faire une formation. Tu vois, j'avais tout calculé : j'avais pris mon billet, je l'avais bien caché parce que si il trouvait ça, wanamatra [oulala, nda] ! Et je suis partie, sans rien dire. Pour pas qu'il me trouve. J'ai refait ma vie. Je suis partie un peu en France. Et puis quand je suis revenue, j'ai divorcé. Mais ce qui a été dur, c'est de laisser mon fils. Mais moi je pense, s'il continue comme ça, il va me tuer ! Aujourd'hui il est remarié, je vois mon fils de temps en temps. [cette femme est aujourd'hui gérante d'un magasin à Nouméa, nda] »¹

Nous voyons que pour cette femme, refuser les violences de son époux a entraîné son départ de l'île et l'a incité à se former en vue d'obtenir un travail salarié décent ; et elle a aussi perdu son fils, lequel appartient désormais à son époux et au clan de ce dernier.

Si certaines femmes mariées dans les années 1970 et 1980 décident malgré tout de se séparer de leur mari, de nombreux éléments les dissuadent de quitter un époux maltraitant. Le premier réside dans le fait que, comme le montre l'exemple précédent, les enfants appartiennent à leur époux et à son clan. Alors que la fonction principale des femmes est de faire des enfants et de les élever, si elles quittent leur époux, les enfants resteront avec leur père, élevés en général par les femmes de la famille du mari. Certaines ont cependant pu emmener un ou plusieurs enfants avec elles, si les torts justifiant une séparation ont été du côté du mari (par exemple quand il a refait sa vie avec une autre femme) ou s'il y avait accord entre les deux membres du couple pour dissoudre le mariage.

¹ Entretien avec une femme de quarante ans, gérante d'un magasin à Nouméa, le 7-12-2006 à Nouméa.

Le second élément qui dissuade les femmes de quitter leur époux est que leur famille d'origine ne leur donne généralement pas son aval. Elles ne peuvent donc compter sur un soutien à long terme des membres de leur clan, à Lifou comme à Nouméa. Elles doivent rapidement trouver des moyens de subsistance autonome, en dehors de la solidarité familiale, dans un monde du travail encore très ségrégué en fonction du sexe et de la "race". La solidarité familiale n'est que rarement totalement rompue ; cependant, une femme me disait :

« Tu vois, quand je croise mes tantes, elles me disent « pense à tes enfants, tes enfants ils pleurent ». Elles savent que mon mari a essayé de me tuer. Mais ça ne les empêche pas de me dire « Retourne avec ton mari, pense à tes enfants ! ». Comme si ils ne me manquaient pas assez comme ça ! Mais c'est mon fils, mon aîné, qui m'a dit de partir. Il me lavait, quand j'étais en sang, et il m'a dit un jour qu'il préférerait avoir une maman vivante qu'une maman morte. Je suis partie. On se téléphone dès qu'on peut. »¹

Nous voyons dans ce témoignage que la solidarité familiale peut s'avérer être à double tranchant. Bien des femmes ayant rompu avec leur époux préfèrent prendre de la distance avec leur famille d'origine plutôt que d'en supporter les reproches.

En plus de devoir se priver d'une certaine solidarité familiale et de décevoir sa famille, désobéir à son époux et « abandonner ses enfants » attirent la malédiction, non seulement sur soi, mais aussi sur ses enfants. Ainsi, la malchance et la maladie frappant la femme et les enfants sont inmanquablement imputées au comportement de l'épouse : même si elle est partie parce que son mari était très violent, elle a tout de même brisé la parole des « vieux », en quittant son foyer. La croyance dans l'aspect systématique de la malédiction, plus que la peur de l'enfer, chez ces chrétiens du Pacifique, est un puissant ressort de l'ordre établi. Qui contrevient aux attentes que l'on a envers lui, en fonction de son âge, de son sexe et de son rang, s'attend à être frappé par le courroux des ancêtres.

Enfin, le droit civil des citoyens de droit particulier ne permet qu'une séparation à l'amiable : la dissolution du mariage civil requiert que les clans des deux époux et les époux eux-mêmes donnent leur accord. Si une femme veut quitter son époux sans l'accord de ce dernier, elle doit, afin de divorcer, demander de prendre le statut de droit commun ; ce qui peut être perçu comme une trahison de son identité kanake².

¹ Discussion notée sur le carnet de terrain avec une femme de 40 ans environ, 2004, Nouméa.

² Avant 1998, une personne de statut coutumier ayant demandé à prendre le statut de droit commun ne pouvait redevenir de droit coutumier. Ses enfants devenaient automatiquement de droit commun, perdant une légitimité quant à l'héritage des terres coutumières. Depuis l'Accord de Nouméa, les citoyens de droit commun qui étaient auparavant de droit coutumier, ainsi que leurs enfants, peuvent demander à être réintégrés dans le statut de droit

Nous voyons que si quelques femmes décident de rompre leur mariage, des solutions de repli économique s'étant multipliées, il reste très difficile pour la majorité d'entre elles de le faire.

La progression de l'idée d'égalité

Une conséquence majeure des luttes indépendantistes est l'avènement d'une scolarité mixte et la progression de l'idée d'égalité :

« Depuis que les femmes ont les mêmes diplômes que les hommes, que les ethnies se valent les unes les autres, les femmes ont une nouvelle façon d'être et de voir, ne peuvent plus se cantonner aux tâches ménagères. »¹

La revendication d'égalité entre les populations du territoire a contribué à faire de l'égalité une valeur positive, avec pour conséquence l'émergence de revendications telle celle des « jeunes » d'avoir davantage prise sur le foncier, à Canala², ou celle, des associations de femmes, d'avoir davantage accès à la parole publique³.

C'est à la fin des années 1980, mais surtout au début des années 1990 que les associations de femmes ont vu leur essor en milieu rural. Ce sont principalement les femmes mariées dans les années 1950 à 1990 (les femmes des deux générations que nous venons d'examiner) qui ont monté des associations de femmes de « tribus », lesquelles valorisent les travaux féminins et revendiquent de ne plus être traitées « comme des esclaves » :

« On veut devenir des femmes d'aujourd'hui, pas des femmes d'hier, on veut que la femme kanake, elle prenne la parole (dans l'identité de la femme kanake, on n'avait pas le droit de parler devant les hommes), et puis qu'elle sorte du village. Il faut être fière d'être Kanakes : fières de faire tous les travaux que je fais, dans mon village, apprendre à tresser, à coudre, la femme est fière de ces petites choses, la femme kanake, partout, elle garde son identité. »⁴

Les associations de femmes ont contribué à promouvoir l'idée qu'une femme doit être « épanouie », heureuse, pour pouvoir s'impliquer dans l'édification du bien-être de son foyer, de sa « tribu » et de son peuple. Mais c'est aussi la violence et l'inconséquence de certains époux qui sont remises en question :

coutumier.

¹ Entretien avec Denise Kacatr, déléguée aux droits des femmes, environ 60 ans, le 13-03-2003 à We.

² Demmer 2002.

³ Nicolas 2003.

⁴ Entretien avec Ponimëqatr Haluatr, 63 ans, ancienne présidente du Souriant Village Mélanésien, le 24 avril 2003.

« Le mari, il peut aller se balader s'il veut, picoler, il rentre le soir, il va nous réveiller, nous taper, il faut encore qu'on lui prépare à manger ; et puis les femmes, on n'a pas le droit de refuser, ni de se défendre, parce qu'il nous a payées. Comme il a payé, on ne peut plus retourner chez nous, mais c'est pas dans la coutume de payer la femme, avant c'était les ignames! »¹

Les associations de femmes ont permis de contester les violences faites aux épouses « sans raison » et, à Lifou, ont aussi rendu plus faciles d'accès les démarches administratives, comme le simple fait, par exemple, d'aller consulter un médecin. De même, les transferts de droits sur l'épouse, par le biais d'un paiement monétaire, ne donnent pas, selon elles, *tous les droits* à l'époux : elles valorisent le respect réciproque entre époux, même si, pour ces femmes de plus de quarante ans, chacun doit « rester à sa place », occuper ses fonctions.

Lors des années 1970 et 1980, les conditions de vie des Lifous changent peu à peu : les couples font moins d'enfants que leurs aînés et vont davantage s'installer à Nouméa, où les normes de la vie conjugale sont moins strictes. De nouvelles marges de manœuvre en termes de formation et d'emploi, conquises notamment par les mouvements indépendantistes, permettent aux femmes de quitter un mari trop violent. Cette démarche reste cependant très minoritaire, car elle provoque une rupture avec la famille et les enfants, et inspire la peur de la malédiction engendrée par une telle décision. L'implication des Lifous de cette génération dans les mouvements indépendantistes fait progresser l'idée d'égalité, entre les « races » mais aussi entre les sexes : certaines femmes s'engagent, dès la fin des années 1980, dans des associations de femmes, revalorisant les travaux féminins et contestant les violences sans limitation qu'elles ont pu subir.

3.3/ Les jeunes époux : la diversification des relations conjugales

Les couples mariés dans les années 1990 et 2000 ont parfois grandi à Nouméa. Ils ont vécu une scolarité mixte. Ils ont aussi eu accès dès l'enfance aux médias occidentaux, véhiculant de nouvelles normes de genre. Ils ont en général été au catéchisme et dans le « groupes des jeunes » des Églises, mais ne vont que peu au culte ou à la messe ; et surtout, ils n'ont pas été élevés comme leurs aînés dans les internats religieux. Les jeunes couples se sont pour la grande majorité choisis. Dans ces conditions, comment la relation conjugale a-t-elle

¹ Entretien avec une femme à la case des femmes, environ 30 ans, le 15 avril 2003, We.

évolué ?

Autonomie ou double exploitation ?

À partir des années 1990, les filles de Lifou commencent à réussir mieux leurs études que leurs camarades masculins. Mais elles s'orientent vers des métiers traditionnellement réservés aux femmes. Dans les années 2000, il devient courant pour une femme non mariée de chercher un emploi, non seulement à Nouméa mais aussi à Lifou, et pour les jeunes femmes mariées, de cumuler les devoirs domestiques avec un emploi salarié.

Cette recherche d'emploi plus fréquente peut être comprise à la fois comme l'expression d'une volonté d'indépendance économique vis-à-vis de l'époux, mais aussi comme une réponse aux besoins monétaires grandissants. En effet, l'argent du salaire des femmes est souvent utilisé, selon elles, dans les dépenses familiales, quand celui des hommes sert plus souvent à financer des loisirs, voire à l'achat d'alcool. Le salaire des femmes est aussi fréquemment utilisé pour les échanges cérémoniels. Les femmes ont tendance à financer les mariages de leurs frères et à y faire des dons conséquents. Cette implication monétaire des filles et des épouses dans les échanges cérémoniels de leur famille d'origine a deux conséquences : elles fréquentent davantage leur famille d'origine et elles y acquièrent un prestige et une estime qu'elles n'avaient pas auparavant (cf. chapitre XVI, partie III). Et enfin, de plus en plus de jeunes femmes participent à financer les dons de la famille de leur futur époux. Si elles ne peuvent comme chez les Bakweri du Cameroun racheter le « prix de la fiancée »¹, lorsqu'elles participent à le payer, l'épouse ne manquera pas de rappeler sa générosité si le mari se montre trop autoritaire.

Cette progressive salarisation des femmes kanakes offre des possibilités de survie, voire pour celles diplômées, de vie économique en dehors du mariage. Elle permet des choix de rupture avec deux des normes du destin des femmes : devenir une épouse et/ou rester avec son mari toute sa vie. Même si ne pas se marier ou divorcer sont, aujourd'hui encore, synonymes d'une certaine rupture avec sa parenté, et donc rares, comme nous allons le voir ci-dessous.

Cette possibilité qu'acquièrent les femmes d'une certaine indépendance économique vis-à-vis de leur époux doit être relativisée : dans un couple, il reste courant que l'homme gagne plus que son épouse : dans les années 2001, les femmes néo-calédoniennes gagnent en

¹ Les femmes Bakweri peuvent quitter leur époux en rachetant elles-mêmes le prix de la fiancée qui a été payé lors de leur mariage. Cet exemple est cité in Tabet2004, p. 21

moyenne 34% de moins que les hommes¹. L'emploi de l'épouse, pour des raisons dites « coutumières » ou religieuses, mais aussi pour des raisons pragmatiques, sera bien souvent le premier sacrifié si besoin est.

De manière générale, l'idéal de la répartition des tâches reste le même, même si, bien souvent, l'épouse étant au travail, des maris se mettent à garder leurs enfants, ce qui était considéré autrefois comme une activité exclusivement féminine. Mais la plupart du temps, quand l'épouse travaille, les enfants sont gardés par les mères ou les grand-mères des jeunes gens. Globalement, les familles attendent des femmes, salariées ou non, qu'elles assument leurs devoirs d'éducation et de tâches domestiques à la sortie du travail. Pour certaines, l'autonomie financière va de paire avec une forte augmentation de leur temps global de travail : la double journée de travail est une réalité pour beaucoup.

De rares couples, habitant à Lifou ou à Nouméa, m'ont dit être pour une meilleure répartition des tâches entre conjoints, le mari devant selon eux lui aussi s'investir dans l'éducation de ses enfants.

La sexualité et la fécondité des jeunes épouses

Dans ce contexte changeant, qu'en est-il du « devoir conjugal » et des pratiques limitatives des naissances ? La sexualité des épouses est toujours considérée comme appartenant à son époux. Si avant le mariage, une concubine peut se refuser à son compagnon, quoiqu'un tel refus occasionne fréquemment des disputes voire des violences, une fois « payée » lors du mariage, une épouse doit le satisfaire sexuellement. Selon mes interlocutrices, la vision de films pornographiques incite les hommes à diversifier leurs pratiques sexuelles. L'amour dans le couple peut aussi contribuer, parfois, à ce que l'homme soit plus attentif au désir de sa conjointe. Mais le devoir, pour la femme, de satisfaire son époux, reste la norme. Rappelons qu'en France, la notion de « viol conjugal » a été pleinement reconnue par la justice en 1990².

Une fois mariés, les femmes et les hommes ne doivent plus avoir de relations sexuelles avec d'autres partenaires. Un interlocuteur raconte la manière dont, il y a peu, un adultère a été puni :

« Ici le dernier cas d'adultère, c'est ma voisine, là. On l'a attrapée sur le fait,

¹ Daste 2003, se référant à une brochure éditée par la Province Sud en 2001 : « Calédoniennes, quel horizon professionnel ? » (p. 3).

² Je ne sais pas si cette loi est appliquée en Nouvelle-Calédonie.

hein. (...) On leur dit : « On va aller directement chez le petit chef. » Le lendemain, ils appellent la tribu ici et ils sont allés chercher la tribu de X. On demande : « Est-ce que tu commets l'adultère avec elle ? » Le garçon : « Non, non, c'est pas vrai ! », « Est-ce que tu commets l'adultère avec elle ? ». Le tas de trique il est déjà haut comme ça derrière. (...) « Allez à genoux ! », de chaque côté, on le tape, il ne pouvait plus rester debout. Ils l'ont tellement bien tapé ! Et puis la femme, « C'est vrai que tu es allée dans la voiture ? ». Au moment où la femme elle dit oui, ben là ça fait mal ! C'est peut-être 200 coups de triques ! »¹

Aujourd'hui encore, l'adultère est perçu comme une faute grave, sanctionnée éventuellement par des coups. Si certaines violences sexuelles (viols en bande, incestes) commencent à être portées devant des tribunaux français, le règlement coutumier étant jugé inadapté à la gravité du préjudice par les victimes², les violences sexuelles dans un couple, marié ou non, n'ont, à ma connaissance, jamais fait l'objet de procès.

Pour les jeunes femmes, devenir mère, peut-être encore plus que devenir une épouse, est une exigence sociale toujours en vigueur. Cependant, si le nombre élevé d'enfants reste très valorisé, les jeunes couples pratiquent bien davantage la limitation des naissances. Un homme de 27 ans et son épouse de 25 ans témoignent de la progression de cette pratique à leur époque :

N. Lapacas : *« La plupart des jeunes, ils limitent. Ils veulent trois, quatre enfants... Mais pas tous. »*

L. Lapacas : *« Les jeunes couples, qui se fixent trois, deux... Pour moi c'est l'effet de la colonisation, le bourrage de crâne, je sais pas ce qu'on leur apprend à l'école, ils sont... Les jeunes couples qui sont comme ça, c'est les séquelles de la colonisation, les trucs de l'école. (...) Pour nous les jeunes, c'est le mariage d'amour, mais pour la coutume, on se marie pour continuer l'arbre généalogique, faire des enfants ! »*

N. Lapacas : *« Moi j'aimerais dix enfants. »*³

N'avoir que trois ou quatre enfants reste relativement mal vu. Mais les jeunes gens qui font ce choix affirment qu'avec l'actuel coût de la vie, ils ne peuvent en élever davantage. Et qu'il vaut mieux trois ou quatre enfants « bien formés » du point de vue professionnel que beaucoup qui ne pourront pas faire d'études. C. Salomon et C. Hamelin montrent que l'usage

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

² Salomon 2002.

³ Entretien enregistré avec Lapan Jacques Lapacas, 27 ans et Naomi Lapacas, 25 ans, le 26-07-2006 à Jokin, Lifou.

de contraceptions augmente parmi les jeunes femmes ; avec un grand succès pour les contraceptions discrètes, tels les implants, qui ne demandent pas de négocier leur utilisation avec son conjoint¹.

Des violences conjugales, mais moins acceptées

Il existe une réelle transformation des attentes des jeunes femmes face aux violences conjugales. À Lifou, de nombreuses jeunes femmes rêvent de vivre un grand amour et de se marier avec « l' élu de leur cœur ». Des jeunes femmes peu diplômées me disaient espérer que ce dernier soit indulgent, qu'il ne les tape « pas trop », qu'il les écoute et qu'il les laisse avoir un emploi. Même si plusieurs d'entre elles m'en parlaient comme de quelque chose d'inaccessible, en tout cas de très opposé à leurs expériences amoureuses pré-maritales. Comme nous l'avons vu au chapitre VII partie II, lors de la vie amoureuse pré-maritale, l'amour va fréquemment de pair avec une forte possessivité et des violences, physiques et sexuelles, perpétuées sur les femmes. Si les Lifous sont aujourd'hui confrontés à des normes amoureuses et sexuelles diverses, les expériences pré-maritales restent marquées par une sexualité de prédation pour les hommes et un comportement de soumission pour les femmes ; et la relation conjugale par l'exercice de violences physiques masculines dans le couple.

Certaines femmes cependant, notamment celles qui ont un salaire ou qui sont diplômées, affirment haut et fort vouloir une relation plus « égalitaire »². Certaines revendiquent aussi plus de partage des tâches :

« C'est fini le temps d'avant, les femmes elles s'usent pendant que les hommes ils font rien. »³

Ces aspirations à une vie conjugale moins violente et plus égalitaire se vérifient de manière massive dans l'enquête ENVEFF. En 2004,

« Pour 93% des Kanakes interrogées (96% des Européennes), il est devenu inacceptable qu'un homme frappe sa femme. L'alcool n'est pas considéré par 90% des femmes kanakes comme une circonstance atténuante (...). Pour 96% des femmes kanakes (99% des Européennes), le refus de relations sexuelles n'apparaît pas non plus comme une justification de la violence physique du conjoint. Il reste 15% des Kanakes (mais pas d'Européennes) à trouver qu'un homme a de bonnes

¹ Hamelin, Salomon et al., 2005b, p. 11.

² Le concept d'égalité est utilisé localement dans les discours des femmes de Lifou.

³ Entretien enregistré avec une femme de 34 ans, le 23-09-2004 à Lifou.

raisons de frapper sa compagne si elle ne fait pas son travail ménager comme il faut, l'âge étant un facteur déterminant puisque les plus de 45 ans sont 24% dans ce cas alors que les moins de 25 ans sont deux fois moins nombreuses. Enfin, 19% de Kanakes (contre 1% d'Européennes) excusent encore la violence d'un conjoint qui soupçonne sa conjointe d'infidélité, sans qu'il y ait un écart significatif entre les âges, avec un score encore bien plus fort chez les rurales (21%) que les urbaines (6%). (...) Aujourd'hui, deux tiers des Kanakes (62%) contestent jusqu'à l'idée que c'est à l'homme de commander dans la famille (86% des Européennes). Là encore, les moins de 25 ans sont deux fois plus nombreuses que les plus de 45 ans à refuser le bien-fondé de l'autorité masculine. »¹

Ces taux montrent que, lorsque les propos des femmes kanakes restent anonymes, comme dans le cas de l'enquête E.N.V.E.F.F., elles expriment leur rejet des violences masculines. En tout cas, les jeunes femmes kanakes et les urbaines contestent de plus en plus l'idée que ces violences conjugales seraient légitimes.

Si les jeunes hommes avec qui j'ai discuté rêvent eux aussi au grand amour et aspirent à vivre avec une femme qu'ils ont choisie, leur épouse idéale reste une femme douce, respectueuse, et surtout, travailleuse. Le critère de la beauté ne vient, en général, qu'en dernier lieu. Ils considèrent qu'une femme qui « revendique », qui « ouvre trop sa boîte », doit être corrigée par des coups. La plupart étaient critiques des « vieux » qui tapaient leur femme « pour un oui, pour un non », certains se montrant cependant d'une grande violence avec leur épouse ou leur concubine. L'idéal du partage des tâches et de l'autorité, et d'une relation conjugale non violente, ne semble pas partagé par la plupart des jeunes hommes.

L'enquête E.N.V.E.F.F. a montré que les violences conjugales ne changent guère selon les différentes générations. En 2004, une femme kanake en couple sur trois (32%) a déclaré avoir subi dans l'année des violences physiques de la part de son conjoint. Les violences physiques y étaient définies de la sorte : les gifles, coups, menaces avec une arme ou un objet dangereux, séquestration, expulsions du domicile, tentatives de meurtres et saccages des affaires personnelles². On peut observer que plus les couples cumulent des facteurs de précarité, plus le taux de violences conjugales est fort³.

¹ Hamelin et Salomon 2010, p. 217.

² Hamelin et Salomon 2007, p. 104.

³ L'alcoolisation augmente avec les facteurs de précarité, et avec l'alcoolisation, les violences faites aux femmes (Hamelin, Salomon et al. 2001). Contrairement à ce que décrit C. Salomon sur la Grande Terre, je n'ai pas remarqué la présence de plus de violences conjugales chez les concubins que chez les jeunes époux. Par contre, la situation de précarité (économique, sans logement fixe, mal insérés dans leurs familles, etc.) des jeunes gens jouait beaucoup. Salomon 2002.

Si le taux de violences subies par les femmes ne diffère guère entre les « vieux » et les jeunes époux, il n'est pas dit que les causes de celles-ci soient exactement les mêmes. En effet, selon mes informateurs, les violences conjugales au sein des jeunes couples surviennent fréquemment dans des situations où les jeunes femmes refusent d'obéir, considérant que la soumission des femmes « c'est le temps d'avant ».

Alors que les anciennes ne m'ont jamais dit avoir répondu par des coups à leur époux, il arrive aujourd'hui qu'une épouse frappe à son tour son époux, pour se protéger ou lors de disputes. Comme l'atteste l'enquête E.N.V.E.F.F. :

« Dans les couples, 15% des femmes kanakes déclarent avoir frappé leur conjoint au cours des douze derniers mois (...). Ces violences agies sont nettement corrélées aux violences subies : 84% des femmes kanakes qui ont frappé leur conjoint ont elles aussi subi de sa part au cours de la même période au moins une violence physique ou sexuelle. »¹

C. Salomon et C. Hamelin ont montré que c'est aux Îles que les ripostes physiques des femmes aux violences de leurs conjoints sont les plus rares ; mais elles ne sont pas inexistantes, notamment chez les jeunes femmes². Cependant, dans ces cas-là, la riposte des maris peut faire monter encore la violence, ces derniers considérant que leur épouse désobéissante et rebelle mérite un « dressage ». Lorsque des femmes lifoues ont fait preuve de violence physique, presque à chaque fois, les maris ont riposté en montant d'un cran dans l'affrontement, voire se sont munis d'armes pour avoir le dessus sur elles³.

Le recours à la police et la justice

Dans les années 1990, il est devenu de plus en plus fréquent que des femmes fassent appel à la police et/ou déposent une main courante en cas de violences conjugales :

L. Lapacas : « *Avant, il n'y a pas de parité tu vois (rires), si la femme elle n'est pas d'accord... Maintenant, si je fais ça, elle va porter plainte à la gendarmerie. C'est une autre façon de penser.* »

¹ Hamelin et Salomon 2007, p. 110.

² Hamelin, Salomon et al. 2001, p. 11.

³ L'un a pris un fusil, l'autre a tenté d'écraser son épouse avec sa voiture, un autre a jeté leur nourrisson par la fenêtre... Si C. Salomon pointe le fait que dans les procès pour homicides entre conjoints en Nouvelle-Calédonie, ce sont « assez souvent les femmes qui tuent leurs compagnons », (Salomon 2002, p. 173) dans l'ensemble de mes entretiens sur la question, les Lifoues disaient ne pas se souvenir de cas où des femmes avaient tué leur époux. Dans les trois cas d'homicides sur époux dont j'ai entendu parler, c'était trois hommes qui avaient tué leur épouse ; un seul a été jugé, car le corps de la victime a été découvert. L'homme a été jugé « fou » et a effectué deux ans de prison, selon les dires de son cousin.

N. Lapacas : *Avant, les femmes elles n'avaient pas le droit de parler, de manger à table, avec les hommes. Il y a ça aussi qui a changé, mais maintenant, on a le droit de parler, de donner notre avis. Avant, il n'y avait pas de droits de la femme. Après, ça dépend, si il y a des choses qui se passent, si elle veut porter plainte ou non. »*¹

Appeler la police / les gendarmes est fréquemment utilisé pour tempérer les accès de violence des compagnons. À Lifou, un gendarme témoignait de cela :

*« On nous appelle en général pour ça, quand un mec tape sur sa femme. Ici, on n'a pas grand-chose à faire, on est en territoire coutumier, donc on s'occupe de la route, et puis on intervient quand les femmes elles nous appellent. Mais la plupart du temps, elles ne portent pas plainte. C'est juste pour le calmer. »*²

Des épouses maltraitées se font aussi faire des certificats médicaux, pour menacer leur conjoint de « les envoyer de l'autre côté » (en prison) s'ils recommencent. Le recours à la police, voire à la justice, peut se comprendre comme un nouveau moyen de défense et de soutenir un rapport de force dans le couple. Enfin, comme nous allons le voir, de plus en plus de femmes kanakes font appel au droit commun pour divorcer.

Ce recours croissant à la justice française est le résultat de plusieurs facteurs combinés. Comme nous l'avons vu, l'idéal d'une relation de couple où l'époux est peu violent et consulte son épouse, voire où les époux prennent ensemble les décisions, est de plus en plus présent parmi les jeunes femmes. Par ailleurs, avec les mouvements indépendantistes, la justice et la police françaises ne sont plus toujours perçues comme des institutions à priori hostiles aux Kanaks, le principe d'égalité des citoyens devant les tribunaux ayant été réaffirmé lors de procès très médiatisés, notamment pour des viols collectifs³. Mais ce qui a constitué un réel changement est l'ouverture à la Province des Îles d'une délégation aux droits des femmes et la multiplication des associations laïques de femmes sur l'île (qui sont une quarantaine dans les années 1990 à Lifou) ; et à Nouméa, l'ouverture de deux associations, SOS violences sexuelles et SOS violences conjugales, présidées par des femmes kanakes. L'accroissement du niveau de scolarisation et l'aide des associations et de la délégation aux droits des femmes permettent aux femmes qui le souhaitent d'être accompagnées orientées pour faire des démarches en justice. À Lifou, quelques plaintes pour viol sur adulte et une

¹ Entretien enregistré avec Lapan Jacques Lapacas, 27 ans et Naomi Lapacas, 25 ans, le 26-07-2006 à Jokin, Lifou.

² Discussion notée sur le carnet de terrain avec un gendarme à Lifou, 13-09-2004.

³ Salomon 2000c. Par exemple, des hommes Kanaks, lors d'un procès médiatisé pour viol collectif sur une femme kanake, se sont vus attribuer la même lourde peine que lors d'un procès lui aussi médiatisé pour viol collectif d'hommes kanaks sur une femme « blanche ».

pour harcèlement sexuel au travail ont été déposées dans les années 2000, ce qui montre que certaines femmes de Lifou commencent à dénoncer des violences sexuelles autres que les incestes et les viols collectifs.

On peut se demander pourquoi les femmes ne font pas appel aux chefs coutumiers pour lutter contre ces violences. En 2003, alors que j'insistais auprès d'une femme d'une quarantaine d'années, lui exprimant mon incompréhension du mutisme des institutions coutumières face à de telles violences, elle m'a répondu, agacée :

« Mais tu crois que les vieux là, ils vont juger des hommes qui violent ou qui tapent les femmes ? Mais eux-mêmes c'est les plus grands violeurs ! Les conseils des anciens, c'est que des vieux [des hommes mariés et âgés, nda], il y en a qui tapaient leurs femmes, faut voir ça ! Ils vont pas se mettre à juger des hommes pour ça, eux-mêmes c'est les plus grands coupables. Je vais te dire même : les chefs de clans, eux, c'est les premiers qui vont tromper leurs femmes, violer des filles. Qui va aller leur reprocher ? Personne ! Il n'y a personne au-dessus d'eux ! Ceux qui sont jugés, parfois, c'est ceux d'en bas... Tout le monde sait que X [chef de clan, nda], il a violé des filles, des jeunes, mais personne n'ose le dénoncer ! C'est mitröt [tabou, interdit, nda] ! Même dans la justice. Si tu fais ça, après, tu as toute la tribu sur le dos ! Après ils sont pas tous comme ça, mais faut pas rêver, les vieux, jamais ils vont attraper un mari qui tape sa femme. De toute façon, pour eux, le mari, il a le droit de taper sa femme, c'est normal. Même s'il la blesse ! »¹

Ce genre de discours est rare : il est considéré comme « sacrilège » de dénoncer les violences commises par des chefs et de les critiquer si frontalement. Sans avancer de manière aussi explicite ce genre d'arguments, de nombreuses femmes sont elles aussi d'avis que ça ne sert à rien de solliciter le conseil des anciens. Que même pour des actes pédophiles, ces derniers ne donnent que quelques « coups de trique ». Selon elles, en cas de violences avérées, si la famille est assez « forte » (entendre : pour soutenir le conflit qui ne manque pas d'éclater entre les familles, les lignages ou les clans), il faut déposer plainte en justice.

Le recours à la justice française et à la police est devenu un moyen pour les femmes de contester, notamment dans leur couple, l'usage de violences physiques, et donc de refuser d'obtempérer à tous les ordres de leur époux.

Cependant, quitter son époux en cas de mésentente et de violences reste une démarche

¹ Discussion notée sur mon carnet de terrain, avec une femme d'une quarantaine d'années, Lifou, 2003.

marginale. En effet, pour les jeunes couples, la peur de la malédiction en cas de désobéissance à la parole donnée lors du mariage, dans les « coutumes » et devant dieu, est toujours un puissant ressort dissuasif. Décevoir, trahir même tout le réseau de parenté engagé dans cette alliance, réseau qui constitue le premier cercle de sociabilité, incite à ne rompre un mariage qu'en cas d'extrême gravité. Enfin et surtout, pour une femme, quitter son époux, c'est toujours lui laisser ses enfants (même si le mari est alcoolique, sans revenu, violent, etc). Enfin, nous allons voir que les lois de Nouvelle-Calédonie, depuis l'accord de Nouméa, recommencent à faire, pour les citoyens kanaks hommes et femmes, "deux poids deux mesures".

3.4/ De nouvelles formes de conjugalité, des débats et le *backlash*¹

Entre le temps des grands-parents et celui des jeunes mariés, les femmes sont devenues bien plus indépendantes économiquement, ont acquis plus de mobilité géographique, utilisent des contraceptions et font de plus en plus appel au droit commun soit pour divorcer, soit pour dénoncer, et contrer, les violences qu'elles subissent. Entre 1946 et aujourd'hui, le pouvoir des maris sur leurs épouses s'est donc affaibli, les femmes ayant bien plus de moyens de s'opposer à un époux despotique et violent.

Vers une diversification des pratiques conjugales ?

Nous avons vu qu'une des conséquences de la modification générale des conditions de socialisation et de vie des « jeunes » et des épouses est que, pour un certain nombre de couples, une relative égalité entre les conjoints, et en tout cas une diminution du pouvoir de l'époux, constituent un idéal à atteindre. Selon le pasteur Var Kameo, dont l'épouse est la première femme pasteur de Lifou,

« Avec ma femme on décide ensemble ce qu'on va faire. Mon père, c'est lui qui décide. Voilà. Avec le grand-père c'était pire encore. (...) Une certaine tradition judéo-chrétienne a consolidé l'idée que l'homme, c'est la tête et la femme, le reste du corps. Comme si le reste du corps (il rit)... C'est une théologie qu'on a, c'est une interprétation du message de Dieu. Il faut essayer petit à petit de changer les

¹ Le « backlash » ou « ressac », mouvement en arrière que fait la vague après avoir avancé sur la plage, est une métaphore souvent utilisée pour parler du recul qui s'opère après les progrès obtenus pour les femmes.

choses. »¹

Le respect réciproque et l'écoute mutuelle dans un couple sont aujourd'hui revendiqués comme des valeurs à promouvoir.

À Nouméa, M. Luepak, chef de clan, remarque que si le mariage coutumier reste le même,

*« il y a ensuite la façon dont le mari et sa femme vivent le mariage. Ça ne dépend maintenant que du couple concerné. Mais l'encadrement, le mariage coutumier, il est le même. Mais après, vivre le mariage, c'est une autre histoire. »*²

L'organisation de la vie conjugale est de plus en plus pensée comme étant « l'affaire des mariés », non de leur famille. Si la femme veut travailler et l'homme rester à la maison, voire s'occuper des enfants, la jeune génération affirme que « c'est leur problème ». Mais cela est vrai surtout à Nouméa. La vie conjugale reste à Lifou quelque peu sous surveillance : dans le district sud, les paroisses organisaient encore en 2003 des tournées pour vérifier si les épouses faisaient bien leur travail au sein du foyer.

Une autre transformation majeure est l'avènement de couples mixtes, du point de vue des communautés. En effet, en Nouvelle-Calédonie, en 2010, une femme kanake sur huit est en couple avec une personne d'une autre communauté³. Si les femmes de Lifou sont depuis plus longtemps et de manière plus massive mariées avec des personnes d'autres communautés, dont celle « blanche », les jeunes hommes de Lifou commencent eux depuis peu à se marier avec des « Blanches » :

W. Passa : Ce qu'il faut bien noter, c'est la dimension raciale. Parce qu'avant, on se mariait, par exemple ma grand-mère, elle s'est mariée avec le vieux Forest, là. Mais avant le mariage, elle avait été arrachée par le vieux baleinier pour aller à Joj, et elle avait eu des enfants. Ça, c'était les premiers mariages Blancs et puis Kanaks. Mais ce qu'on peut remarquer, c'est que le mariage à X, avec sa femme, une Française, ils sont allés faire la coutume en France à sa famille, demander la main, faire la réservation, puis ils sont venus faire le mariage. Ça c'est des choses importantes, parce que dans les années 70-72, ils étaient très racistes les Blancs. Bon, c'est pas pour dire qu'aujourd'hui on n'est plus racistes, mais la dimension raciale était très forte quoi. Par exemple,

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcè Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

² Entretien enregistré avec Hnoija Michel Luepak, chef de clan, 51 ans, le 27-07-2006 à Traput, Lifou.

³ Hamelin et Salomon 2010, p. 216.

notre bataille ici, il fallait que le petit Kanak, bah il faut qu'il se marie aussi avec des Blancs. Dans les années 70-75, je me rappelle que les premiers mariages « interracial », ben c'était mon oncle, le frère de ma mère, qui s'est marié avec une javanaise. Et lui est mort maintenant. Et le vieux grand-père de la famille Y, c'était un Arabe, il s'est marié ici avec la famille Y, et leurs enfants ils ont porté le nom Y. Mais pour le premier mariage Blanche et Kanak, c'est le pasteur Lawi, c'est il n'y a pas très longtemps, c'est dans les années 1960, mais c'est très très rare, c'est parce qu'il a fait l'école en France, il a fait partie des premiers envoyés, ils ont eu accès au mariage avec des femmes blanches (...).

K. Passa : *Et tu as vu maintenant, des mariages entre noirs, Wallis, métis, Japonais, ...*

W. Passa : *Ça oui, il y a beaucoup de mariages mixtes, mais il faut dire que c'est grâce à la revendication de l'identité kanake. Les gens pour habiter ici, ils sont obligés d'accepter le mariage aussi. Accepter que les filles se marient ici aussi. »¹*

Selon tous mes interlocuteurs, les mariages mixtes à Lifou concernaient d'abord des femmes de Lifou se mariant avec des Blancs (excepté le mariage d'une fille anglaise avec un chef de Lifou dans les années 1860). Puis, des mariages se sont effectués aussi avec des hommes et des femmes d'autres communautés immigrées en Nouvelle-Calédonie. Mais ce n'est que récemment que des hommes lifous se marient de manière plus courante avec des femmes Blanches, c'est-à-dire soit métropolitaines, soit Caldoches.

Si certaines femmes m'on dit avoir espéré une vie meilleure en se mariant avec des hommes d'origine européenne, plusieurs témoignent de la difficulté d'être confrontées dans leur vie quotidienne au racisme très prégnant de la société « blanche » de Nouvelle-Calédonie. Cette situation présentait par contre l'avantage d'être considérées dans leur famille d'origine comme des femmes mariées, tout n'en ayant pas à assumer les mêmes devoirs que les femmes mariées à des Kanaks. Actuellement, les mariages d'hommes lifous avec des femmes d'autres communautés donnent lieu à des dons et des échanges cérémoniels avec la famille de ces dernières. Et les familles lifoues s'attendent à ce que les parents « prenant leur fille » leur fassent des dons. Les mariages mixtes constituent donc des espaces où les normes culturelles de la relation conjugale sont négociées entre les époux et leurs familles.

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, et son épouse Kama Passa, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

Enfin, il y a aussi des hommes et des femmes de Lifou qui refusent de se marier « dans la coutume ». Un homme lifou de 38 ans m'a dit refuser de le faire, car il ne voulait pas endosser son rôle dans son clan et souhaitait vivre une relation distante avec son amie, chacun restant dans son foyer. Une jeune femme critique le mariage coutumier en ces termes :

« Il y a, je ne sais pas, ce sentiment d'avoir été marchandée quoi quelque part. C'est cet aspect-là, peut-être, par rapport à tout l'investissement que ça représente au niveau financier, le mariage coutumier en lui-même dans l'organisation, c'est quelque chose qui moi, connaissant l'importance de mon clan ou de la famille aussi, c'est ... Comme dans le mariage coutumier aussi, l'inconvénient du mariage coutumier, c'est qu'on ne peut pas divorcer contrairement à un mariage métropolitain. Après, c'est toutes les relations qu'on engage... Ce n'est pas uniquement deux personnes qui s'engagent. Derrière ces deux personnes, il y a des clans. C'est un peu cet aspect-là qui me... Moi je n'ai pas envie de vivre avec ça. Je n'ai pas envie de vivre avec la pression de ces clans-là, de ces liens tissés à travers un mariage. »¹

Des femmes et des hommes refusent de se marier coutumièrement, vivent en concubinage ou se marient à la mairie, afin de ne pas avoir à supporter la lourde responsabilité de l'alliance entre les clans et la pression exercée en particulier par un lien conjugal rendu quasi indissoluble. En effet, si deux époux se séparent, les membres de leur réseau de parenté ne manqueront pas de leur rappeler qu'ils se sont ruinés pour leur mariage.

Des changements dans les conseils aux mariés ?

Dans les discours prononcés au cours de la cérémonie de mariage, les conseils donnés aux époux (voir chapitre XIV, partie III), n'ont que peu changé entre le temps des grands-parents et aujourd'hui.

Cependant, alors que les discours d'adieu (*iahni*) faits à la mariée conseillent toujours à cette dernière de travailler pour son mari et sa belle-famille, de leur obéir, de les « respecter », dans certains mariages, le caractère sacré et dramatique de ce discours s'est atténué, du fait qu'il ne soit plus prononcé entre femmes, réunies dans une case à part, dans un concert de pleurs. De plus, comme le note Wallysaun Wahetra, institutrice, un double discours peut se

¹ Entretien enregistré avec une jeune femme diplômée, 31 ans, le 18-11-2006 à Lifou.

mettre en place au sein de la famille :

« Je pense que mes parents m'ont encouragée à faire des études parce qu'ils m'aimaient beaucoup. Ils se disaient qu'avec un diplôme, je ne partirais pas sans rien dans la famille de mon mari. Si il y a un problème, tu vois, c'est pas grave, si j'ai un travail. Je crois que c'est la raison pour laquelle les mamans elles poussent leurs filles : elles se disent « mariée là-bas, si le mari boit, et bien, si elle travaille, c'est une garantie pour bien vivre quand même ». Et puis si il y a des problèmes avec le mari, qu'il est violent, ou qu'ils ne s'entendent plus, si il y a un divorce, et bien la fille, elle n'est pas sans rien. Parce que tu sais, ici les femmes, elles n'héritent de rien, et tout ce qu'il y a chez le mari, c'est au mari. S'il meurt ou s'il divorce, la femme, elle se retrouve sans rien. Tu vois, c'est comme ça : les grand-mères devant, pendant les cérémonies coutumières, elles disent « tu vas mourir chez ton mari, obéis-lui... », mais derrière, dans l'ombre, c'est : « travaille, travaille, comme ça, tu ne pars pas sans rien. Si il y a un problème, tu n'es pas sans rien. » Mais chez moi, c'est mon père aussi qui m'encourage. Lui, c'est un moderniste, et comme il aime beaucoup ses filles, il se dit que c'est mieux si on part avec des diplômes. »¹

Si les conseils aux mariées donnés en public restent donc les mêmes, ils sont parfois accompagnés de propos bien plus pragmatiques, en privé, recommandant aux jeunes femmes de trouver un emploi pour garantir leur sécurité matérielle et leur indépendance en cas de forte mésentente avec leur époux.

Du côté du marié, lors des dons des alliés, les *tro*, les conseils au jeune homme sont toujours d'être un membre actif de son clan, dans la position de parenté qui est la sienne, de subvenir aux besoins de sa famille et de la protéger. Cependant, une femme me disait que les orateurs insistent de plus en plus sur le « respect et l'amour » dans le couple. Ce thème est parfois évoqué lors des dons des alliés, mais aussi durant les deux temps de rencontre entre les deux parentés, la « réservation » et l'arrivée du « clan » de la femme (*lapa i fõe*). Comment interpréter cette insistance sur « l'amour et le respect » ?

« Quand on dit « aime ta femme », ça veut dire que c'est mieux quand il y a l'amour, pour faire de nombreux enfants, déjà ; et aussi parce qu'aujourd'hui, on a peur des séparations, des divorces. C'est pour dire, si il y a des problèmes, cherchez à résoudre, ne baissez pas les bras. Et quand on dit « respecte ta

¹ Note de terrain, discussion avec Wallysaun Tetuanui Wahetra, institutrice, environ trente ans, le 28-09-2004, Tingeting, Lifou.

femme », *c'est, comment, pour dire de ne pas la taper bêtement, tu vois, de pas aller la réveiller la nuit pour qu'elle te fasse à manger, ou pour faire... quand tu es allé boire, c'est des choses comme ça. De pas trop la taper, d'éviter les disputes.* »¹

Aujourd'hui, les orateurs conseillent aux maris de ne pas se montrer « injustes » envers leurs épouses, c'est-à-dire de ne pas les maltraiter, afin d'éviter les séparations, qui sont de plus en plus du fait des femmes. Cela signifie que s'ils ont le droit de corriger leur épouse, de faire prévaloir leur avis et de faire respecter leurs ordres par les coups, cela ne doit pas « aller trop loin ». Mais les discours où l'on déconseille explicitement de frapper son épouse, quelles que soient les circonstances, sont très rares. Je n'ai entendu qu'un homme Lifou, de 38 ans, tenir les propos suivants, lors d'un don de *tro* :

*« Respecte ta femme ! Aime-la ! Qui a fait à manger quand tu rentres ? Qui lave ton linge ? Qui porte tes enfants ? Tu vois ma main, là (il montre sa main), elle n'a jamais touché la tête de ma femme, jamais ! Respecte ta femme ! C'est un don de Dieu ! Aime-la ! »*²

Ce discours a fait sensation : quand l'orateur a affirmé ne jamais avoir frappé sa compagne, les femmes de l'assemblée ont ri, puis se sont tournées vers la dite épouse, laquelle, très fière, a confirmé les dires de son mari. L'assemblée était manifestement stupéfaite³.

Un informateur me disait aussi que certaines histoires racontées auparavant pour expliquer la place de chacun dans le couple sont de moins en moins mises en avant dans les discours : par exemple, il est moins souvent rappelé que les femmes doivent servir les hommes parce qu'Ève a été faite à partir de la côte d'Adam. Des propos, rarement énoncés en public, que l'on appelle à Lifou « progressistes » m'ont aussi été tenus :

*« Il faut du respect mutuel, que l'homme il ne dise pas toujours qu'il est supérieur à la femme, ou qu'elle a pas le droit à la parole.(...) La femme, elle sort de la côte d'Adam, c'est pas anodin, à la même hauteur, côte à côte, ils doivent être unis, égaux. »*⁴

Même si la teneur des discours concernant la vie conjugale lors des échanges cérémoniels de mariage n'a, de manière générale, que peu changé, il est possible de noter, tout de même, quelques modifications, allant dans le sens d'une conception moins autoritaire du pouvoir de

¹ Note de terrain, discussion avec Wallysaun Tetuanui Wahetra, institutrice, environ trente ans, le 18-09-2006, Tingeting, Lifou.

² Discours noté sur le cahier de terrain, prononcé par un homme âgé de 38 ans, le 09-10-2006 à Lifou.

³ Dans mes entretiens, c'est la seule femme mariée avec un homme lifou qui m'a dit n'avoir jamais été frappée par son conjoint.

⁴ Entretien écrit avec Jone Hnautra, homme de 45 ans environ, le 28-04-2003 à Traput, Lifou.

l'époux sur sa compagne. Et en dehors des discours publics, certains conseillent aux futures épouses de se prémunir contre les problèmes récurrents que rencontrent les femmes dans leur couple (violences débridées, alcoolisme de l'époux ou décès de ce dernier).

Les séparations, la dissolution du mariage et les divorces

Un phénomène majeur des années 1990 et surtout 2000 est l'accroissement des séparations, des dissolutions de mariage voire des divorces. Je ne dispose pas de chiffres sur le taux qu'ils atteignent dans la population lifou habitant à Nouméa et à Lifou¹ ; mais ce phénomène est attesté par tous.

Dans les termes législatifs, la « séparation » correspond au fait que les époux vivent séparément, sans avoir mis un terme à leur mariage.

Rappelons que la Nouvelle-Calédonie applique le même droit pénal pour tous les citoyens, mais dispose de deux droits civils (droit régissant le mariage, la filiation et la propriété des terres) : celui de droit commun et celui de droit coutumier. Les Kanaks sont des citoyens de statut civil coutumier, à moins qu'ils ne demandent de devenir des citoyens de statut de droit commun. La rupture du contrat de mariage dans le droit civil coutumier s'appelle la « dissolution de mariage ». Dans le droit civil commun, c'est le « divorce ».

La « dissolution de mariage » est donc la procédure afin de mettre un terme à un mariage contracté par des citoyens de statut civil coutumier. Elle nécessite l'accord des deux époux et des chefs de leurs clans respectifs. L'accord obtenu, la dissolution est inscrite dans les registres d'état civil. À Lifou, il est demandé aux époux de faire aussi signer les grands chefs respectifs de leurs districts d'origine. Si un de ces membres ne donne pas son accord, elle ne peut avoir lieu. La dissolution ne peut advenir que si les deux époux, leurs chefs de clan et les grands chefs l'acceptent. Les représentants des clans tentent toujours, à ma connaissance, de dissuader les époux de dissoudre le mariage. Mais après de longues périodes durant lesquelles les époux vivent séparément voire avec un autre conjoint, la dissolution est parfois acceptée. Une fois un mariage dissous, les anciens époux peuvent se remarier ; ce que les époux simplement séparés ne peuvent faire. Dans cette procédure, les enfants et les biens accumulés par le couple restent dans la famille du mari.

Enfin, il existe aussi des cas de divorce. Des Kanaks décident en effet de changer de statut civil, passant dans le droit commun, pour divorcer. C'est l'unique manière de quitter un

¹ L'interdiction de statistiques ethniques ne permet pas de connaître ce genre de données.

conjoint qui ne souhaite pas la séparation, ou de mettre un terme à un mariage sans l'accord des clans. La plupart du temps, cette procédure est effectuée par l'épouse, afin de se séparer officiellement de son mari, contre l'avis de ce dernier ; ce qui est souvent le cas lors de fortes violences conjugales. Cette démarche a constitué dans les années 1990 la porte de sortie à des situations conjugales dramatiques, permettant à des femmes de quitter un mari violent et/ou alcoolique, sans l'accord de celui-ci, mais aussi de demander la garde des enfants et le partage des biens immobiliers acquis par le couple¹. La procédure de divorce dans le droit commun est donc apparue comme un moyen de mettre fin à des situations de violences conjugales, sans avoir à laisser à la garde des enfants à un époux violent ou alcoolique.

Dans les années 1990, ces trois formes de démariage augmentent. Ce qui suscite de nombreux débats :

« Le divorce², disons que moi, personnellement, oui, ça pose problème, pour la coutume tout ça. Parce que chez nous le mariage, c'est la parole, il y a un espace pour la coutume, et cet espace-là, il est très grand, pendant une semaine, et pour les chefs, c'est deux semaines, trois semaines. Et pendant la semaine de mariage, c'est la parole qui est donnée, pour consolider le mariage ; et quand tu vois qu'au bout de six mois, il y a un divorce, on dit que c'est grave parce qu'on dit que le jeune, il s'en foutait complètement de la parole qui a été donnée. C'est pour ça que moi je dis que c'est grave. C'est pour ça que moi je n'accepte pas le divorce, mais ça c'est personnel. Par contre il y a d'autres... Ils ont divorcé, mais quand ils se sont remariés, après, ils n'ont plus quitté leur époux, ils ont eu des enfants et puis voilà. (...) Mais il y a des mariages, on se marie, le matin, et le soir, c'est la séparation. Tu vas pas me croire, mais ça s'est passé ici à Lifou ! Le marié, avec la mariée, ils coupent le gâteau, et le soir, la mariée part. Je peux te dire que coutumièrement, tu prends un choc. »³

Cet interlocuteur considère que les « divorces » sont une trahison des paroles sacrées données lors des échanges cérémoniels, surtout lorsqu'ils ont lieu peu de temps après le mariage. Selon W. Passa, pasteur et chef de clan,

« Il y a de plus en plus de divorces, parce que le discours est le même, mais il n'y a plus rien qui protège le mariage. Avant il y avait les éléments réconciliateurs, on

¹ Salomon 2002.

² Les Lifous ont tendance à nommer « divorce » les séparations, les dissolutions et les divorces.

³ Entretien enregistré avec Fianë Xenihat, diacre et chef de clan, 48 ans, le 19-07-2006 à Jokin, Lifou.

allait faire la coutume aux clans là-bas, quand la fille se sauve pour retourner dans sa famille, ben on avait le clan allié, on allait au clan allié pour lui dire, pour demander pardon et revenir. Aujourd'hui, comme ce tissu social est en train de se disséquer, de partir en lambeaux, en mille morceaux, les hommes ne sont plus les mêmes. (...) [Si des époux veulent se séparer, nda], il faut discuter. Discuter. Si vous vous voulez divorcer, c'est à l'amiable. Il ne faut pas divorcer en laissant des traces de tâches partout. Parce que c'est tout le monde qui va subir le problème, parce qu'on a tous fait la coutume. »¹

Les séparations doivent selon lui se faire à l'amiable, car ce ne sont pas que deux époux qui sont mariés, mais deux clans. Il insiste sur le fait qu'avant la procédure de dissolution de mariage, il faudrait qu'il y ait des tentatives de conciliation, portées par des clans alliés. Il note que quand les démarches coutumières ne sont pas faites, les relations entre les clans de deux époux se détériorent.

Comment les Églises se positionnent-elles par rapport aux séparations ? L'Église catholique et les sectes chrétiennes les interdisent. L'Église protestante autorise, depuis peu, les remariages :

« L'Église n'accepte pas le divorce, ça, c'est les gens seuls. Mais s'ils veulent se remarier, c'est possible. »²

Cependant, le pasteur doit tout faire pour tenter de réconcilier des époux en instance de séparation.

Ce qui pose problème et fait débat dans les séparations, c'est non seulement les répercussions de celles-ci dans les relations entre les clans, mais aussi le fait qu'une femme puisse de son propre chef s'en aller.

Enfin, le fait que la garde des enfants aille au père et que les biens du couple restent dans le clan de l'époux ne va plus de soi :

« On avait mené des réflexions en 1978 au niveau du mariage, on a dit : « si on parle du mariage, il faut aussi parler du divorce ». Parce qu'on a réfléchi sur le mariage, on a réfléchi au divorce, aux fiançailles, au concubinage, on a été obligé de parler de tout ça. En fait au niveau coutumier, le divorce c'est carrément un mot qui n'a pas son sens chez nous. Parce que les cas de séparation, il en existait

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Wassaumie André Passa, chef de clan, 40 ans, le 12-11-2006 à Kumo, Lifou.

² Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

déjà depuis avant...Mais la conséquence, au niveau de la séparation, il y avait seulement des principes. Bon, s'il y avait des enfants, ça restait chez le père, ça c'était sûr, c'est le droit coutumier qui prévaut sur le droit civil, puis au niveau des biens immobiliers, ça reste aussi... Voilà, au niveau des propriétaires fonciers... Il n'y a pas de dérangement. Maintenant ça peut poser des problèmes, parce qu'il y a des biens communs, ou des biens que la femme a apportés, par exemple les voitures... Ou c'est la femme qui travaille. »¹

Dans les cas de dissolution du mariage et de divorce, l'appropriation des biens par l'époux est de plus en plus contestée :

« Nous continuons encore à fonctionner sur des règles de notre culture, mais pour les femmes actuelles, elles revendiquent le fait que contrairement au passé, elles participent à la construction du bien du clan, ou du bien du groupe, de la famille : l'achat des maisons, l'achat des voitures, etc... Ce qui fait que, quand il y a des problèmes de divorce, des problèmes de décès dans la famille, mettons c'est le mari qui part, la culture veut que ce soit l'homme qui, enfin le clan de l'homme qui récupère le bien, parce qu'on considère que c'est lui qui le construit, maintenant on ne peut plus considérer cela comme ça, on est obligés de faire avancer les règles culturelles, à cause de ce genre de nouveautés, qui a fait irruption dans la vie des Kanaks et que les Kanaks ont choisi. »²

Si les biens (par exemple la maison) sont situés en dehors de Lifou, des négociations s'engagent. Mais une femme habitant à Lifou, ayant payé la construction d'une maison, doit, si elle part, laisser son investissement « derrière elle ». Des femmes choisissent de changer de statut civil, parfois contre la pression de leurs propres frères, afin d'obtenir d'une part une séparation, contre l'avis du mari ou des clans, et d'autre part d'obtenir un droit sur les biens du couple, ainsi que la garde des enfants.

Si la plupart des hommes de Lifou parlent du « divorce » comme d'un problème, certains notent cependant que ce n'est pas forcément une mauvaise chose :

« Dernièrement, là, au temple de Xepenehe, j'ai prêché, j'ai rapporté que « si un mari il continue de taper sa femme, vous ne trouvez pas normal qu'ils divorcent ? Que la femme elle va chercher ailleurs, quelqu'un qui la tape moins ? ». Il y a

¹ Entretien enregistré avec Ejëkö Marcel Kazö, Secrétaire Général du Conseil Coutumier de Lifou, porte-parole du grand chef du Wetr, 54 ans, le 11-11-2006 à We, Lifou.

² Entretien avec Wapotro Billy Wapotro, environ 50 ans, directeur de l'Alliance Scolaire, le 01-10-04 à Nouméa.

beaucoup de gens dans le temple, qui n'ont pas accepté la prédication. Parce que j'ai dit qu'il y a des divorcés heureux. Des gens bien remariés, ça existe. Vous voyez, le discours piétiste à l'époque a renforcé, dans une société où l'homme est déjà la tête hein, a consolidé cette idée que c'est l'homme qui... Mais même chez les pasteurs on voit, hein, c'est pas tous les pasteurs qui pensent comme moi. »¹

Les femmes ont en général un discours pragmatique :

« Je n'arrive pas à envisager la séparation car dans un mariage coutumier, il n'y a pas que le couple qui est concerné, ceux qui ont aidé à réaliser le mariage forment avec le couple un ensemble de personnes que je ne voudrais pas décevoir. Dans le milieu mélanésien la séparation est très mal vue, en tout cas chez nous. (...) Mes filles ne sont pas mariées mais en cas de séparation, c'est plus aux enfants qu'au couple que je pense qu'il faut réfléchir. Je préfère que tout le monde trouve un arrangement, ma fille, son ami, les familles mais bien sûr, si la situation est trop difficile pour ma fille, je serai là pour elle. »²

Si les séparations pour cause d'adultère, d'impuissance ou de stérilité restent considérées comme légitimes quoique non souhaitées, les maltraitances faites aux épouses peuvent être aussi aujourd'hui considérées, par certain-e-s, comme une cause légitime de séparation, malgré le fait que l'alliance entre les deux clans s'en trouve compliquée.

La législation néo-coutumière ou le backlash

L'accord de Nouméa, en 1998, engage le pays dans la reconnaissance de la culture et de l'identité kanakes. Le Sénat coutumier, organe consultatif constitué par des grands chefs des différentes aires culturelles kanakes, est alors mis en place. Cette reconnaissance de l'identité kanake passe notamment par le fait que les deux droits civils qui se côtoient sur le territoire ne soient plus hiérarchisés entre eux. En effet, souvent, dans un procès entre des personnes de droit commun et de droit coutumier, les juges avaient tendance à faire primer les principes du droit commun.

Le mouvement de reconnaissance du « droit coutumier », a en fait commencé dès 1982, avec la présence d'« assesseurs coutumiers ». En effet, lorsque les tribunaux de Nouvelle-Calédonie sont saisis par des citoyens de droit particulier (coutumier), sur des questions régies par la « coutume » (dont le mariage et les dissolutions), des « assesseurs coutumiers », c'est-à-dire

¹ Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcë Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

² Suzanna, citée in Daste 2003, p. 6.

deux personnes kanakes se portant volontaires, peuvent délibérer avec le magistrat afin que le « droit coutumier » soit respecté. Cette mesure vise à faire en sorte que les juges ne privilégient pas le droit commun à tout prix, ou ne calquent pas leur notion de droit civil commun sur des personnes de statut coutumier. Cette première reconnaissance du droit civil kanak a entravé certaines démarches de divorce : dès les années 1990, il est arrivé que des juges refusent les demandes de femmes kanakes devenues de droit commun. Soit le divorce était renvoyé à la procédure de dissolution au nom de l'égalité entre les droits civils commun et coutumier ; soit la garde des enfants était accordé au père au nom de la filiation « coutumière »¹.

Depuis 1999, les tribunaux considèrent qu'un mariage conclu « coutumièrement » doit être dissous « coutumièrement ». Il n'est donc plus possible pour les femmes kanakes de divorcer – ce qu'elles pouvaient tenter de faire auparavant en changeant de statut civil. Actuellement, une épouse kanake victime de maltraitances doit donc passer par la procédure de dissolution de mariage, laquelle peut prendre de longues années ou ne jamais aboutir, si le mari s'y oppose². G. Agniel souligne qu'un tel droit discrimine ouvertement les femmes kanakes³.

Du point de vue de la situation des femmes kanakes, ces lois consistent donc en une véritable régression. En effet, les tribunaux reconnaissent donc officiellement en 1999 le fait que :

« le mariage entre citoyens de statut particulier en Nouvelle-Calédonie est un contrat ne concernant pas que les seuls époux ; qu'il a pu être défini comme étant « un contrat civil par lequel un clan cède à un homme d'un autre clan une femme en vue de la procréation ». »⁴

La « reconnaissance de l'identité kanake » aboutit ici, de fait, à la reconnaissance du pouvoir des membres masculins des clans kanaks à disposer des femmes qui y entrent par mariage. On est ici face à une situation légale de « deux poids, deux mesures » qui débouche sur une véritable discrimination des femmes kanakes ; ce qui n'est pas sans rappeler leur situation durant le régime de l'indigénat (voir chapitre XIX, partie IV).

Les rapports sociaux de sexe, un enjeu politique fort

Aujourd'hui, les institutions « coutumières » (les chefferies) et « néo-coutumières » (le Sénat coutumier) revendiquent de plus en plus le droit à légiférer sur la question des rapports

¹ C. Salomon, communication personnelle, le 05/11/2011.

² ...même si ce dernier est violent, comme on l'a déjà vu. Une femme de Lifou ayant demandé la dissolution de son mariage avec son mari, alcoolique, violent et sans emploi, se l'est vue accorder. Mais la garde des enfants a été donnée au père ; la mère a depuis l'obligation de verser une pension à ce dernier.

³ Agniel 2008.

⁴ Lafargue 2010, p. 268.

sociaux de sexe, au nom de la reconnaissance de la culture kanake. Par exemple, le Sénat coutumier s'interroge sur la pertinence de l'écriture d'un droit civil coutumier. Il a demandé que le droit pénal passe dans le droit coutumier ; ce qui n'a pas été accepté.

Rappelons que le Sénat coutumier refuse la présence de femmes en son sein¹. Et que la revendication d'écriture d'un droit civil coutumier n'est pas, à ma connaissance, portée par les mouvements indépendantistes, mais par les mouvances actuelles dites « néo-coutumières »², qui se prononcent pour – entre autre – une restauration des hiérarchies coutumières. Ces mouvances, au sein desquelles se trouvent les revendications autochtonistes, ne se déclarent pas indépendantistes.

À Lifou, ces mouvances « néo-coutumières » ont donné lieu à la rédaction d'un projet de code civil coutumier, en 2006, dans le district sud du Lösssi³. Ce code s'inspire du code de lois édicté par le pasteur MacFarlane dans ce même district il y a plus d'un siècle et demi. Il n'est, pour le moment, pas appliqué ; et il est possible qu'il ne le soit jamais. S'il est loin d'être abouti, et applicable en l'état, ce code nous informe tout de même sur la façon dont certains notables du Lösssi – chefs, anciens et pasteur – souhaiteraient contrer les évolutions récentes des rapports sociaux de sexe.

Ce code recommande tout d'abord la restauration du pouvoir législatif et exécutif de la grande chefferie sur les questions d'ordre civil concernant leurs sujets. Il préconise la (re)mise en place d'une police coutumière et de conseils coutumiers plus actifs, dirigés par le grand chef. Il se propose de rétablir un ordre basé sur la parole des Églises et des « vieux », dénonçant les « retombées de la colonisation » :

« l'immigration clandestine, la main d'œuvre étrangère, les réfugiés politiques, les sociétés multinationales, les sans abris, sans travail, les chômeurs. Les maladies contagieuses qui sévissent aussi sur l'île, le SIDA, les séropositifs, les pédophiles, les homosexuels, les lesbiennes, la dégradation de l'environnement (terre et marin) des terres coutumières entre les mains de l'État français pour l'utilité publique. »⁴

¹ Des femmes kanakes, telles D. Gorodé, ont publiquement réclamé qu'ils intègrent des femmes.

² Depuis les années 2000, des associations, tel Réébu-Nùù, des institutions tel le Sénat Coutumier et divers acteurs militent pour la reconnaissance des droits autochtones et de la « coutume ». Peu structuré, j'appellerai cet ensemble « mouvances néo-coutumières ».

³ Un ami m'a donné une copie de ce document en cours de travail. Selon lui, il avait été émis par les « coutumiers » du Lösssi. Je ne sais pas dans quel contexte précis il a été produit, ni quels sont les acteurs de ce projet. Il est possible que le passage à Lifou du juge Lafargue, militant pour la reconnaissance du droit civil coutumier, ne soit pas étranger à cette tentative d'écriture du droit coutumier. Toujours est-il qu'en l'état, il est difficile d'évaluer l'impact d'un tel projet.

⁴ District de Lösssi, *Code civil coutumier, Région Nöje Drehu*, (s.d.), p. 9.

Sur les 85 articles proposés, 17 concernent la sexualité, la contraception, les relations amoureuses et la vie conjugale. Je ne citerai ici que quelques articles¹ :

« Art 6 : Les avortements

Il est interdit à toute femme ou jeune fille d'avorter en tribu, cela étant reconnu comme homicide. Il est recommandé de prévenir la police du grand chef et le conseiller coutumier de ces pratiques pour qu'elles soient sanctionnées. La fille ou la femme concernée doit verser au conseil de district la somme de 100 000 Fcfp (838 euros, nda) et c'est au conseil coutumier de faire appliquer cette sanction. »²

Cet article qui vise la suppression du droit à l'avortement, met en cause le droit des femmes à contrôler leur propre fécondité³. Ce projet de code civil coutumier s'intéresse aussi aux relations pré-maritales et aux naissances hors mariage :

« Art. 27 : concubinage dans la tribu.

Le fait qu'une femme et un homme vivent en couple en tribu, sans être mariés coutumièrement et à l'Église, n'est pas du tout toléré, ni accepté. S'ils persistent à rester dans cette situation, l'homme sera sanctionné pour avoir enfreint la loi du grand chef. Il est important que les deux familles intéressées, le conseiller coutumier et le conseil des clans puissent faire en sorte que cette loi soit respectée et que cela ne se reproduise pas souvent. »⁴

Cet article confirme l'interdit de vivre en concubinage à Lifou, alors que le concubinage commence à apparaître sur l'île.

Trois articles répriment l'homosexualité :

« Art. 4 : Le mariage de deux hommes ou deux femmes

Que devons-nous faire chez nous ? Le droit français a légalisé en 2005 le mariage entre hommes et l'adoption d'enfants par un couple de femmes ou d'hommes. Que doivent dire l'ensemble des chefs si demain il arrive que des gens fassent cela ? Tous les chefs, avec l'Église, ont décidé qu'il est interdit de marier deux hommes ou deux femmes, dans la tribu. Il faut savoir que cela est interdit ; il est interdit de vivre de cette façon (interdit de séjour) dans les tribus de son aire coutumière d'origine. »⁵

« Art. 32 : Deux hommes qui vivent ensemble dans la tribu (les homosexuels)

¹ Ce sont des traductions réalisées par moi-même et des amis lifous.

² *Id.*, p. 10.

³ Selon les pasteurs interrogés, les contraceptions et l'avortement sont condamnés localement par l'Église protestante comme catholique.

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

Il est interdit à deux hommes de vivre ensemble (d'être ensemble) dans la tribu et de les marier. Toutes les tribus, avec les juges et la police doivent surveiller de très près cette maladie, qui arrive dans nos tribus. Ceux qui le font doivent être bien frappés séparément de 40 coups de triques au sein de la tribu et seront chassés de la tribu. Tous ceux qui font cela doivent savoir que c'est interdit. Ils vont payer une amende (200 000 Fcfp (1 676 euros, nda) par personne, pour chaque district coutumier). »¹

« Art. 33. Deux femmes qui vivent ensemble (les lesbiennes)

Il est interdit à deux femmes de vivre ensemble (d'être ensemble) et de les marier. Si elles le font en tribu, elles seront frappées de 40 coups de trique et après quoi elles seront chassées. Elles devront payer une amende de 200 000 Fcfp (1 676 euros, nda) par personne, au conseil de district coutumier. »²

Le projet de code condamne les unions entre personne de même sexe, soulignant le caractère de "mesures pour l'exemple" que les coups et leur exclusion doivent avoir. Certaines agressions sexuelles sur les femmes, les filles et les enfants sont sanctionnées :

« Art. 30 : Violences sexuelles

Il est interdit à l'homme d'agresser une jeune fille, ou une femme, d'avoir des rapports sexuels avec la personne, accompagnés de violences corporelles allant jusqu'à l'évanouissement ou jusqu'à ce que mort s'ensuive. S'il n'y a pas eu homicide, ça revient à la police du grand chef de ramener l'homme au conseiller coutumier pour le battre, de 35 coups et qu'il paye une amende, afin qu'il pense à ce qu'il a fait à la fille ou la femme (il devra donner à la fille ou la femme 200 000 Fcfp). La sanction sera évaluée et mise en œuvre par le conseil coutumier et la police du grand chef. »³

Cet article n'est pas très clair mais il semble que les violences sexuelles sur femmes adultes reconnues comme telles sont celles avec des violences aggravées. Les violences sexuelles sur les enfants recouvrent une acception à priori plus large :

« Art. 31 : Pédophiles

Ce sont tout homme ou femme ayant des relations sexuelles avec des petits enfants, filles ou garçons. Il faut être prudents, les juges, le conseil des clans, la police, face à la montée de ces pratiques (il faut faire attention aux touristes). Il

¹ *Ibid.*, p. 14.

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 14.

faut vite dénoncer aux juges et à la police les hommes et les femmes qui font cela : il seront frappés de 35 coups de trique. En plus d'être frappés, ils devront payer une amende (dommages et intérêts) pour la protection des mineurs : 300 000 à 1 000 000 Fcfp (2 515 euros à 8 380 euros, nda) par enfants. »¹

Ce « code civil coutumier » traite aussi du mariage, des séparations et de l'adultère. Les mariages seraient autorisés et enregistrés par une commission des affaires coutumières. Pour les Lifous originaires du district du Lösi, à Lifou et à Nouméa, les mariages devraient se faire de mars à septembre (sous peine d'une amende de 200 000 Fcfp, soit 1 676 euros, à verser au conseil coutumier). Le « clan » de la femme n'aurait pas le droit d'entrer dans le mariage le dimanche. Le don aux époux serait encouragé. Selon ce code, les séparations, dissolutions et divorces se verraient interdits :

« Art. 16 : Le mariage dans la coutume

Les hommes et les femmes, tous les époux doivent respecter le mariage, fait « dans la lumière » [*nöje drai*, soit de manière chrétienne, nda]. Il est interdit dans la religion et dans la coutume de dénouer le mariage réalisé devant Dieu. Les juges, les conseils des clans, les pasteurs et toute la famille doivent faire attention à ce que les hommes et les femmes ne se séparent pas. Les hommes et les femmes doivent connaître l'interdit posé par le grand chef de désunir un mariage. Une femme qui fait cela à l'homme doit lui apporter 1 500 000 Fcfp (12 570 euros) ; idem pour l'homme qui fait ça à sa femme. C'est une mesure contre ceux qui se croient au dessus du grand chef. Il faut faire attention aux discours lors du mariage. »²

Ce code civil interdirait donc toute forme de séparation, sous peine pour le demandeur de devoir payer environ 12 000 euros au conjoint délaissé. Et enfin,

« Art. 26 : Adultère

L'adultère est strictement interdit par la coutume et la religion, il est formellement interdit à l'homme, la femme, y compris la jeune fille, le garçon ou l'adolescent(e) de commettre l'adultère, non toléré par la tribu, l'Église et le grand chef. Si une femme de Lifou se sauve à Nouméa avec un autre homme en laissant mari et enfant, ce n'est pas bien pour la tribu, le pasteur et le grand chef. Tous les conseillers coutumiers doivent faire en sorte que cela ne se reproduise pas (l'adultère est considéré comme un mal qui contamine la population). Face à ce

¹ *Ibid.*, p. 14.

² *Ibid.*, p. 11.

problème, le Grand chef sera prévenu pour qu'il envoie la police de tribu et les gendarmes arrêter la femme, la ramener sur l'île pour retrouver mari et enfants. Elle sera pénalisée d'une très lourde sanction : interdiction de retourner à Nouméa et de quitter l'île et ce, pendant vingt longues années. C'est aux familles, au conseiller coutumier, conseillers des clans du grand chef de se porter garant pour que cela soit respecté en tribu. »¹

Ici, si l'adultère est interdit à tous, les femmes qui s'enfuient avec un autre homme se verraient enfermées sur l'île ; il n'est rien dit d'hommes ayant ce même type de comportements. Remarquons que malgré les chiffres tout à fait alarmants des violences faites aux femmes, les seules violences sur les femmes adultes qui seraient réprimées sont les viols avec coups pouvant conduire à l'évanouissement ou au décès.

S'il était mis en application, ce code civil engendrerait d'une part une restauration et un accroissement des pouvoirs des grands chefs. D'autre part, il s'opposerait à nombre d'évolutions des rapports sociaux de sexe. Interdisant les séparations et menaçant les femmes partant avec un autre homme à Nouméa de les « enfermer » sur l'île, réprimant l'homosexualité, interdisant les avortements, ce code tendrait à renforcer de nouveau le pouvoir des hommes sur les femmes, notamment au sein du couple, et à consacrer l'hétérosexualité dans le mariage comme la seule forme souhaitable de vie amoureuse.

Ce code de lois, comme les propos revendiquant un durcissement des hiérarchies « coutumières » et ceux tenus par les mouvements « néo-coutumiers », sont qualifiés par certains Lifous de « réactionnaires ». Une amie de 35 ans ayant lu une version de ce code de lois me faisait le commentaire suivant :

*« Ils délirent, moi je sais pas ! C'est complètement à côté de ce que les gens vivent, on se croirait à une autre époque ! Et puis leur truc avec les pédales, les homos... Moi je vois pas que ça passe. Autrement tout le monde va se tirer à Nouméa. »*²

Ce positionnement par rapport à la « coutume » est critiqué pour son décalage avec ce que vit la population actuelle. Mais il est aussi critiqué pour son mutisme face aux violences conjugales. Un homme de 40 ans faisait le commentaire suivant :

« Des fois, moi je sais pas, on dirait qu'ils pensent pas aux enfants, au peuple, aux

¹ *Ibid.*, p. 13.

² Discussion notée sur le carnet de terrain, avec une femme de 35 ans, diplômée, Nouméa.

femmes. Ça leur plaît de voir les femmes blessées, de voir les gosses qui voient leur père massacrer leur mère ? Non, franchement, quand les mamans elle doivent s'enfuir dans la brousse les soirées où le mari il boit... C'est des traumatismes... Comment tu veux qu'un peuple il se construise sur ça ? »¹

Le pasteur Var Kaemo affirme quant à lui :

« Mais à un moment donné, il se sont rendus compte, un matin, que les femmes étaient déjà parties en avant. Ceux qui veulent jouer les traditionnalistes, ils faut qu'ils se rendent compte que leurs femmes, elles réussissent mieux à l'école, elles travaillent plus, que c'est elles qui ramènent les sous à la maison, c'est pas l'homme. Et du coup ils sont obligés quelque part de changer de mentalité malgré eux. »²

Si le projet de code de lois du Lössï n'est pas aujourd'hui, à ma connaissance, en passe d'être appliqué, le droit néo-calédonien a par contre d'ores et déjà validé le fait que les femmes kanakes ne peuvent plus se séparer de leur mari contre l'avis de ce dernier. On assiste donc actuellement à un réel *backlash*, par une défense législative néo-coutumière des privilèges et du pouvoir des hommes. Cela au nom de la reconnaissance de la « coutume » et de l'« identité kanake ».

Cependant, nous pouvons tout de même nous poser la question suivante : pourquoi le droit commun néo-calédonien ne donne-t-il pas aussi, parallèlement au respect d'un droit coutumier, la possibilité aux femmes ou aux hommes kanaks de choisir de changer de statut et de faire réellement appel à lui pour divorcer ? Plusieurs hypothèses peuvent être formulées : celle du caractère fortement sexiste des institutions juridiques locales ; mais aussi celle d'une reconnaissance, à « faible coût » pour les décideurs politiques et de la vie économique locale, de la culture kanake. La reconnaissance du droit des hommes kanaks à disposer de leur épouse, de celui des grands chefs de faire la loi dans leurs districts, voire de « l'autochtonie »³, perturbe moins l'ordre néocolonial établi que la reconnaissance des revendications indépendantistes de partage des richesses, de rétrocessions des terres et du droit pour le peuple kanak de disposer de lui-même.

Nous avons vu qu'il existe donc actuellement à Lifou, une diversification croissante des

¹ Discussion notée sur le carnet de terrain, avec un homme de 40 ans, diplômé, Lifou.

² Entretien enregistré avec le Pasteur Var Höcè Léonard Kaemo, 50 ans, le 20-11-2006 à Xepenehe, Lifou.

³ Des mouvements autochtonistes sont nés dans les années 2000, notamment lors de la construction de nouvelles mines de nickel. Ces mouvements ne se revendiquent pas, de manière générale, comme indépendantistes.

conceptions et des pratiques concernant la relation conjugale, considérée par certains comme devant être négociée au sein du couple lui-même. Mais simultanément, on est en droit aujourd'hui de craindre un phénomène de régression touchant à la latitude qu'avaient les couples d'établir une relation plus égalitaire, correspondant au souhait de biens des jeunes Kanaks, plus particulièrement des jeunes femmes kanakes. Le problème est d'autant plus aigu que le « retour en arrière » ou *backlash* qui concerne les droits des femmes kanakes, est prôné au nom de la reconnaissance de la culture et de l'identité kanake. On est loin de la conception de la « reconnaissance de la culture kanake » prônée par les mouvements indépendantistes, et des paroles de J.M. Tjibaou lorsqu'il disait que « la coutume est devant nous ».

Le projet d'un « code civil coutumier », préparé sans consultation démocratique, ou sans recherche d'un consensus, au sein du district de Lösssi, aboutit à la formulation de lois qui rétablissent ou renforcent certaines hiérarchies, notamment de rang ou de genre, en décalage complet avec les transformations historiques et les aspirations nouvelles que celles-ci ont fait naître.

Il apparaît qu'aujourd'hui, le contrôle des hommes mariés sur le système de lois et de normes et sur les décisions politiques dites « coutumières » au sein des « réserves », apparaît comme un puissant outil de maintien voire de renforcement de la domination des hommes sur les femmes.

Conclusion

De 1946 à nos jours, les femmes de Lifou ont acquis une plus grande autonomie économique et financière, une plus grande liberté de parole, un plus grand contrôle de leur fécondité et contrent davantage les violences de leur époux. Elles considèrent de moins en moins le monopole masculin de l'exercice de l'autorité au sein de leur couple – avec les violences qui l'accompagnent – comme légitime.

Cependant, les discours qui sont délivrés lors des cérémonies de mariage ont assez peu changé : on y retrouve le droit du mari à disposer de la sexualité et des fruits du travail de son épouse, et celui de la « corriger » par de la violence physique.

Aujourd'hui, des femmes et des couples remettent ouvertement en cause ce modèle de conjugalité. La revendication d'égalité dans le couple, le refus de se marier, les mariages entre communautés du territoire, les séparations en cas de fortes violences conjugales montrent que des Lifous refusent de suivre le modèle conjugal de leurs grands-parents.

Mais parallèlement, l'interdit de divorcer pour les citoyens de droit coutumier représente une régression du droit des femmes kanakes. Et les projets de droit néo-coutumier kanak produits par certaines instances coutumières tendent, à priori, à un véritable retour en arrière.

CONCLUSION PARTIE IV

L'examen de l'histoire du mariage et de la conjugalité à Lifou nous a montré que, dans les premiers temps de la colonisation, le système de genre lifou était marqué par une forte séparation des sexes et que les rituels de mariage – quand il y en avait – étaient loin d'avoir l'ampleur qu'ils ont aujourd'hui dans la vie des Lifous. Les cérémonies de mariage concernaient probablement principalement les chefs, polygynes. Le caractère obligatoire et définitif du mariage contemporain était nettement moins affirmé. Plusieurs sources, telles les écrits du père Lambert, les courriers des premiers missionnaires catholiques et certains récits de la mémoire orale, témoignent du fait que les épouses pouvaient se réfugier un temps dans leur famille d'origine, s'enfuir avec un autre homme, voire quitter leur époux en cas de maltraitance. Les missionnaires signalent dans leurs écrits la présence de pratiques abortives, de périodes durant lesquelles les maris doivent se montrer abstinents et de relations sexuelles pré-maritales. Ils mettent surtout l'accent sur la séparation des sexes dans l'espace, ce qui encourageait, selon eux, l'adultère et l'abandon périodique du foyer par les épouses, et rendait impossible une "véritable vie familiale chrétienne".

Les évangélistes polynésiens et les missionnaires européens ont donc tenté de substituer au système de genre local, organisé autour de représentations de la pollution des femmes et de l'antagonisme entre les sexes, nécessitant leur séparation dans les travaux et l'espace, celui du couple chrétien, où les époux sont pensés comme complémentaires – une seule chair – mais selon un schéma hiérarchisé où « l'homme est la tête et la femme le corps ». Pour cela, ils vont, durant la seconde moitié du vingtième siècle, transformer l'architecture et l'organisation de l'habitat, interdire la polygynie et les séparations, même ponctuelles, ainsi que les relations sexuelles pré-maritales. La mise en place du « code Boula », d'une police et de tribunaux, ainsi que l'ouverture d'écoles chrétiennes puis d'internats non-mixtes sont autant de moyens de réaliser cette réforme des « mœurs ». En conséquence, les maris acquièrent le pouvoir de contrôler en permanence leurs épouses – les espaces non-mixtes féminins et les retours dans la famille d'origine étant interdits –, d'user quand bon leur semble de leur sexualité, et d'employer à leur égard des violences physiques sans qu'elles aient de recours possible.

Si le modèle de genre axé autour de la séparation des sexes est supplanté peu à peu

par celui du couple chrétien, le premier ne disparaît pas complètement et ce que ces deux modèles prônent en commun, la suprématie virile, demeure et se trouve même renforcée.

La christianisation a aussi entraîné une transformation des rituels de mariage lifous. L'interdiction de la polygynie, des raptés et des guerres a concouru à rendre unique et primordiale l'alliance matrimoniale avec un clan. La cérémonie à l'église a été associée aux échanges cérémoniels qui se sont à la fois accrus et diversifiés. La capacité des familles à traiter avec les Européens, nouvelle source de pouvoir, et donc à détenir des biens manufacturés, se donne à voir dans les rituels de mariage : dès le début du XX^{ème} siècle, les missionnaires témoignent du fait que les mariages lifous sont l'occasion de grandes dépenses. Ces échanges étaient déjà, vraisemblablement, dans ce nouveau contexte, de véritables « guerre des dons ».

La colonisation de Lifou n'a pas eu, dans un premier temps, une grande influence sur le mariage et la conjugalité. De 1864 à 1887, elle ne fait que reconduire le pouvoir de contrôle des grands chefs sur les « mœurs », et instaure l'inscription des mariages à l'état civil. Mais avec le régime de l'indigénat, non seulement les mariages entre groupes kanaks et avec d'autres communautés sont fortement découragés, mais les lois coloniales établissent sur les hommes et les femmes indigènes un système de « deux poids deux mesures ». En effet, dès 1912, les femmes kanakes se voient quasiment interdire l'accès à un travail salarié. Elles sont l'objet de lois natalistes et ne peuvent obtenir les mêmes diplômes que les hommes kanaks.

La colonisation et la christianisation ont donc contribué à faire disparaître les marges de manœuvre dont disposaient auparavant les femmes lifoues en tant qu'épouses. Durant la première moitié du XX^{ème} siècle, les lois coloniales, les Églises chrétiennes et les pouvoirs « coutumiers » ont produit une société lifoue où les épouses, en situation de dépendance économique totale vis-à-vis de leur mari, sont assignées à un destin unique et tout tracé : mettre au monde le plus d'enfants possible, et surtout des garçons. Si, à Lifou, les formes sexuées de la violence coloniale ont été moins présentes qu'en Grande Terre, la ségrégation économique des femmes, la prégnance des modèles religieux et l'autorité acquise par les chefferies sur le contrôle des « mœurs » ont favorisé la mise en place d'un pouvoir marital potentiellement despotique, ouvert aux violences de genre.

De 1946 à aujourd'hui, l'émancipation progressive du peuple kanak puis les mouvements pour la décolonisation ont transformé les conditions socio-économiques de vie des Lifous : le salariat et les migrations vers Nouméa se sont considérablement développés. On assiste alors à une montée en puissance des rituels de mariage et à un recours croissant à l'argent et aux biens manufacturés dans les échanges cérémoniels où ils sont à la fois

redistribués et dilapidés. La somme des dépenses engagées et la quantité de travail humain mobilisé montrent que les gens de Lifou accordent toujours une grande importance à leurs relations de parenté et d'alliance, mais aussi que lors de ces échanges – démonstration de la puissance du clan – se joue une véritable compétition pour le prestige.

Les mariages sont pourtant qualifiés par les Lifous eux-mêmes de « machines infernales », où disparaît le sens initial du rituel. Ils deviennent des lieux où les inégalités de richesse se donnent à voir et se creusent, où la hiérarchie « traditionnelle » de rang est perturbée par une autre, celle du niveau de revenu. Les Églises, les chefferies et les pouvoirs publics tentent de réguler ce « système de prestation totale ». Si la limitation du temps consacré aux mariages et l'avènement d'un don aux jeunes mariés sont des réformes appliquées, la demande d'une diminution du montant des dons et du remplacement de la monnaie par l'igname au cœur des échanges n'a pas été suivie d'effet. Aujourd'hui, certains acteurs décident ouvertement de rompre avec les formes habituelles des échanges cérémoniels.

Les rituels de mariage se sont donc considérablement transformés depuis 1946. Les classes d'âge et la relation conjugale aussi. Sur cette même période, les « jeunes » et les femmes mariées ont de plus en plus accès au salariat, aux études et peuvent plus facilement habiter Nouméa. Parmi les conséquences de cette transformation des conditions de vie socio-économiques des jeunes et des épouses, le libre choix des conjoints s'est imposé, pour être aujourd'hui plutôt bien accepté par les parents, lesquels gardent néanmoins un pouvoir de veto sur les mariages de leurs enfants. Après les mouvements indépendantistes des années 1980, les épouses acquièrent plus d'autonomie économique et de liberté de mouvement, limitent leur fécondité et peuvent davantage que leurs mères quitter leur époux. Les années 2000 voient aussi se diversifier les pratiques conjugales au sein des couples.

Si le salariat des femmes, devenu nécessaire pour financer le quotidien et les échanges cérémoniels, est bien accepté par les chefferies et les Églises, représentées par des hommes, ce n'est pas le cas pour le contrôle que les femmes tendent à exercer sur leur propre fécondité, et encore moins pour les séparations ou les divorces. En témoigne le « code civil coutumier » du district sud de Lifou, dont le projet est d'interdire ces pratiques et de mettre fin à ces tendances, désignées comme « contraires à la coutume et à la religion ».

Aujourd'hui, de plus en plus de personnes, la plupart diplômées, critiquent cette conception de la « coutume ». Bien des jeunes femmes et certains hommes ne souhaitent pas vivre la relation conjugale fortement hiérarchisée, antagonique et violente, de leurs aînés. Et les associations de femmes dénoncent les violences débridées dont les femmes sont l'objet.

Des pasteurs ou des militants indépendantistes « progressistes » expriment leur crainte face à ces mouvements « néo-coutumiers » : le retour d'une autorité masculine sans contre-pouvoir entraînerait selon eux une plus grande rupture encore des jeunes femmes avec le « milieu traditionnel ».

En définitive, nous voyons que le système de genre, le mariage et la conjugalité lifous ont été profondément modifiés par l'histoire coloniale de la Nouvelle-Calédonie. Tout au long de cette thèse, j'ai relevé le fait que le taux de violence envers les femmes, notamment envers les épouses, habitant aux Îles Loyauté, est le plus élevé du « Caillou ». Il est à présent possible d'expliquer un tel phénomène. Dans les débuts de la christianisation, le système de genre était déjà marqué par un fort antagonisme entre les sexes. Mais les Églises et les lois coloniales ont contribué à rendre les épouses prisonnières de la conjugalité, supprimant leur recours face à la violence de leur mari. À Lifou, actuellement, le poids combiné de la religion et de la « coutume » rend difficiles les dénonciations, et celles qui refusent d'accepter leur sort s'en vont, bien souvent, vivre à Nouméa. L'enquête E.N.V.E.F.F. a montré que les facteurs de précarité font augmenter le taux de violences subies. Les zones rurales kanakes sont particulièrement touchées par la misère économique, résultat de la ségrégation coloniale et de ses conséquences actuelles sur la structuration de l'économie du pays. Les habitants de Lifou cumulent donc les facteurs susceptibles d'engendrer des violences de genre : le poids combiné de la religion et de la « coutume », et la ségrégation économique. Le taux élevé de ces dernières apparaît ainsi loin d'être sans rapport avec l'histoire coloniale du pays. Nous sommes donc ici bien loin d'un des prétendus « bienfaits de la colonisation » française¹.

¹ Discours de N. Sarkozy à l'Université de Dakar, le 26 juillet 2007.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de ce travail, il convient tout d'abord d'en récapituler les principaux résultats. Nous pourrions alors conclure sur la manière dont la société lifoue « fabrique » des époux et sur la genèse historique de cette « fabrication ».

À Lifou, tout enfant est considéré comme un membre du clan de son père et le fruit de l'alliance entre deux clans. L'éducation des enfants, jusqu'aux premiers signes de la puberté, enracine chez eux un fort sentiment d'appartenance à ce clan, l'identité clanique étant pensée comme transcendante, innée. Dès la puberté, filles et garçons sont séparés dans l'espace où ils évoluent et apprennent alors à effectuer des travaux différents et à adopter un ethos particularisé. L'éducation des garçons vise à leur apprendre, très progressivement, les savoirs techniques et théoriques qui feront d'eux de dignes membres de leur clan, soit les travaux qui permettent le contrôle de la production « traditionnelle » (défrichage, chasse, pêche), la manière de pratiquer les échanges cérémoniels, et, pour ceux de haut rang, l'histoire des clans. L'éducation des filles les assigne à leur futur rôle de mère et d'épouse, qui consiste à nourrir les membres du foyer (cuisine et travaux des champs), élever les enfants, prendre soin des personnes impotentes et faire le ménage et le jardin de la maisonnée. Une hiérarchie entre les sexes est nettement établie, les femmes devant se montrer humbles devant les hommes. Ces identités sexuées sont apprises comme des rôles, comme un destin social à assumer, différents selon le sexe de l'individu. Même si elles n'ont pas le caractère transcendantal de l'identité clanique, elles reposent tout de même sur des représentations du corps, notamment des capacités procréatives des femmes et du caractère potentiellement dangereux de leur sexe.

Au sein de la famille, frères et sœurs se doivent réciproquement un grand respect, marqué par une relation d'évitement et de l'entraide. Frères et sœurs travaillent sous les ordres de leurs aînés. Avant leur mariage, ils sont exclus de la possession des moyens de production et du contrôle de ses fruits, du droit à la parole et de la jouissance d'une descendance en leur nom. Une certaine liberté, doublée d'insouciance, est censée caractériser la vie des jeunes femmes et plus encore celle des jeunes hommes, étant donné le droit de ces derniers à circuler librement. Dans ces espaces de liberté, qui sont ceux où s'expérimentent les premiers flirts, hommes et femmes vivent des relations sexuelles et amoureuses marquées par une forte violence masculine ; violence que les jeunes femmes ne peuvent que difficilement dénoncer, étant donné la norme toujours présente selon laquelle elles n'ont ni à

se promener loin de leur maison, ni à chercher des aventures sexuelles. Cette « vie de jeunesse » se prolonge jusqu'à trente ans environ ; ainsi les parents ont à leur service, de longues années durant, des « jeunes » corvéables à volonté.

Si les parents consultent généralement leurs enfants sur le choix de leur futur époux, le père et la mère, les tantes paternelles et les oncles utérins peuvent s'opposer à une union désirée par leurs enfants mais qui ne leur convient pas. L'avis de la mère et des tantes est généralement écouté. Mais ce sont les hommes mariés qui gardent le contrôle des échanges cérémoniels – sans lesquels les jeunes gens ne peuvent se marier. Les hommes mariés prennent de ce fait la décision finale.

Les Lifous ne connaissent pas le mariage entre cousins croisés, caractéristique de la Grande Terre. Le choix des conjoints peut répondre à une pléthore de stratégies claniques. Les « aînés » souhaitent en effet toujours que leurs enfants se marient soit avec quelqu'un de même rang, soit d'un clan doté de terres, soit d'un clan appartenant à une chefferie ou encore avec lequel il est temps de renouer une ancienne alliance. L'éducation qu'ils donnent à leurs enfants, comme la peur que les « jeunes » ont de la malédiction de leurs « aînés » s'ils les contrarient, orientent les choix des jeunes gens. Ces derniers, éduqués actuellement dans les écoles mixtes, proches du modèle métropolitain, disposant parfois d'un salaire, peuvent tenter d'imposer à leurs parents un « mariage d'amour », en allant habiter en concubinage avec l'aimé-e à Nouméa, en faisant des enfants avec leur partenaire, voire en menaçant de se suicider. Avoir un bon salaire permet aussi de faire pression sur les parents, en les aidant à améliorer leur quotidien et à financer les dons de mariage de leurs autres garçons.

Rares sont ceux qui refusent de se marier. En effet, rester célibataire revient à être considéré toute sa vie comme un « enfant », inutile à son clan. Et à conserver sa condition de personne corvéable. Se marier, c'est acquérir le droit, à son tour, de commander ses cadets. Ce changement de statut, permet de faire accepter celui, moins avantageux, de « jeune », perçu dès lors comme passager. L'existence de classes d'âge, avec le mariage comme rite de passage, sans lequel les Lifous ne deviennent jamais des adultes, de « vraies personnes » (*nypiatr*), contribue donc, tout autant que la socialisation sexuée, à « fabriquer » des époux ; notamment à « contraindre » les femmes, selon le vocabulaire de C. Meillassoux, à accepter d'être « données » à un autre clan¹.

Les rituels de mariage, marqués par d'incessants échanges et un très lourd travail

¹ Meillassoux 2003 ; 1975, p. 41.

d'intendance, ne cessent de magnifier, de revitaliser et de créer un inextricable faisceau de relations de parenté et d'alliance.

Les mariages se déroulent en quatre temps. Le premier consiste dans le choix de l'épouse et sa « réservation ». Le modèle idéal de ce rituel est une expédition nocturne, entre hommes dans la force de l'âge, pour demander à la jeune fille, dans une case à part, son accord. En fait, la plupart des familles organisent aujourd'hui une rencontre conviviale entre les deux familles, les jeunes gens se fréquentant déjà. La seconde étape est la préparation du mariage, période lors de laquelle la solidarité de la famille, du lignage et de la paroisse est sollicitée et réaffirmée. Une semaine avant la rencontre entre les deux familles, les réseaux de parenté du garçon et de la fille se réunissent, chacun de leur côté, dans les maisonnées des futurs époux. Outre rappeler les liens de sang et d'alliance politique avec tous les lignages venus, les rituels des *tro* chez le garçon et du *iahni* chez la fille sont des rituels initiatiques pour les deux futurs époux. L'ensemble des dons et des discours investit le jeune homme de son nouveau rôle, celui de membre responsable du clan, de ses terres, de son prestige et de sa descendance. La fille vit de son côté un rituel de rupture. Elle quitte pour toujours sa famille : les droits que cette dernière a sur elle sont transférés au clan du mari. Son réseau de parenté vient pleurer son départ et lui conseille, voire lui demande, de les honorer dans sa nouvelle famille, en endurant courageusement la difficile vie d'épouse. Enfin, la dernière étape rituelle consiste en la rencontre des deux réseaux de parenté. Les festivités s'enchaînent en s'articulant autour de trois moments cérémoniels forts : le don de la fille (et des enfants du couple s'il y en a) accompagné d'une somme d'argent signifiant le transfert des droits ; les mariages civils et religieux ; le don des « trois parts » : celle pour la parenté de la fille, celle pour les parents de la fille et celle pour les deux époux. Des dons finaux de remerciement viennent clôturer les échanges. Tout le monde rentre chez soi... Jusqu'à ce que l'un des membres des deux parentés marie à son tour l'un de ses enfants, mariage auquel le nouveau couple d'époux se devra de participer.

Cet ensemble rituel montre la puissance du lignage ou du clan du marié : devant des assemblées de plusieurs centaines de personnes, les dons ostensiblement effectués et l'opulence de la cérémonie révèlent le nombre de membres du clan du garçon, leur richesse économique, leur unité et leur capacité à mobiliser leurs alliés. Faire un beau mariage, c'est avant tout gagner du prestige. Et commencer d'un bon pied une alliance avec un nouvel ensemble de parenté.

Outre solliciter la solidarité du clan et de ses alliés, renforcer son prestige et créer une nouvelle relation d'alliance, les rituels de mariage actent la relation conjugale et la nouent de

manière particulièrement efficace avec l'organisation générale des rapports sociaux (de sexe mais aussi au-delà). Alors que les biens échangés sont produits principalement par les femmes mariées qui ont aussi en charge l'intendance, ce sont les hommes mariés qui échangent les biens et qui prononcent les discours. Ils gardent ainsi le contrôle sur les relations qu'ils souhaitent privilégier et sur l'énoncé des normes de la relation conjugale. L'organisation du travail sur les lieux des cérémonies, présentée comme reflétant celle idéale de la société, entérine le rapport d'exploitation des maris sur leur épouse, les travaux réservés aux hommes mariés leur donnant la maîtrise des échanges cérémoniels.

Au sein des rituels de mariage, des femmes mariées prennent une certaine forme de parole publique. Mais elles le font soit devant des femmes (pour conseiller à l'épouse la soumission), soit au cours des réunions de lignage (pour donner leur avis sur l'organisation de l'intendance). Lors du choix de la conjointe, la mère du garçon et les tantes paternelles sont consultées, mais leurs souhaits sont toujours soumis au veto du père du garçon. Les « sœurs » mariées, « mères », « tantes », mariées au loin, venues « donner la main » à leur clan d'origine et emplir de leurs dons la « valise » (les dons finaux) du garçon, sont honorées et reçoivent des dons de remerciement ; à condition qu'elles se soient montrées elles-mêmes à la hauteur de ce qu'on attend d'elles dans la famille de leur époux, c'est-à-dire dévouées et soumises. La mère du mari acquiert le droit de commander sa belle-fille, et la mère de l'épouse reçoit un don conséquent.

Le mariage est la seule cérémonie où le rôle des femmes dans la société lifoue est valorisé. Cela explique leur fort investissement dans ces rituels. Pour honorer son réseau de parenté, pour être reconnue par tous et remerciée, pour devenir une « vieille » et donc recevoir des dons conséquents lors du mariage de sa fille et être servie par sa belle-fille sur ses vieux jours, une femme doit impérativement passer par le mariage, mettre au monde au moins un fils et une fille, et remplir ses devoirs vis-à-vis de son mari et de sa belle famille. Nous voyons par exemple que si la relation entre frères et sœurs apparaît d'entraide et de respect mutuel, une femme doit cependant se soumettre au régime matrimonial et contenter son époux, afin d'être en mesure d'« honorer » son frère. Même si la sœur est très valorisée lors de ces échanges de dons, ce sont toujours son frère et son mari qui parlent et répartissent les dons. De même, les femmes acquièrent, une fois âgées, un certain droit à commander leur monde ; mais à condition, d'avoir rempli au préalable leurs devoirs maternels et matrimoniaux. Ainsi, satisfaire des relations de parenté, souvent peu hiérarchisées, acquérir quelques privilèges et recevoir des paroles de remerciement requièrent d'avoir « épousé » le destin matrimonial et de participer au mariage d'autres femmes.

Les rituels de mariage, réitérant à satiété, tout au long des mois de préparation de la cérémonie, et au cours de son déroulement, l'énoncé des normes des rapports sociaux de sexe, participent à faire de ces dernières des règles « évidentes », « allant de soi », incontournables, de l'ordre social. Ces rites tendent, pour reprendre les termes de P. Bourdieu,

« 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*. (...) L'effet majeur du rite est celui qui passe le plus complètement inaperçu : en traitant différemment les hommes et les femmes, le rite *consacre* la différence. »¹

Les rituels de mariage agissent comme de véritables « rites d'institution » d'une certaine forme de conjugalité au sein des rapports sociaux de sexe. Par là même, ils piègent les femmes – et les hommes – qui ne peuvent refuser ni le mariage ni les termes de la relation conjugale s'ils veulent être reconnus comme de « vraies personnes » au sein de leur parenté et de son réseau d'alliances. Le mariage opère une sorte de verrouillage de la relation conjugale – telle qu'elle se présente aujourd'hui à Lifou : hiérarchisée, antagonique et violente – au sein du treillis des relations de parenté, constituant ainsi un ressort puissant du maintien de l'ordre établi.

C. Guillaumin affirme que le mariage « légalise et entérine une relation qui existe avant lui et en dehors de lui : le sexage »², consistant en l'appropriation masculine, matérielle et idéelle, du travail, de la sexualité et du corps des femmes. À Lifou, actuellement, chaque mariage « légalise et entérine » l'échange des femmes entre les clans, la position des hommes comme acteurs principaux de ces échanges, en même temps que le droit de l'époux à exploiter son épouse.

L'alliance matrimoniale, décrite depuis M. Leenhardt jusque A. Bensa,³ comme une alliance entre les hommes impliquant des rapports politiques inter-claniques, repose sur l'appropriation par ces derniers des capacités productives et génésiques des femmes. Cette appropriation est ainsi réalisée au nom d'une raison d'ordre « supérieur » : la politique des clans.

Cependant, la mise en perspective historique du rituel du mariage et de la vie conjugale, au travers des sources dont on dispose, montre que l'un et l'autre ont subi de

¹ Bourdieu 1982, p. 58.

² Guillaumin 1992, p. 36 ; 1977.

³ Leenhardt 1937, Bensa et Rivierre 1982.

profondes transformations depuis l'évangélisation.

À l'arrivée des premiers missionnaires, le mariage semble n'avoir existé que dans certaines conditions. Puis, sous l'influence de la christianisation, les rituels de mariage n'ont cessé de prendre de l'ampleur. La nature des dons a été modifiée, et les rites religieux et civils se sont ajoutés à ceux de la « coutume ». À la fin du XIX^{ème} siècle, les unions matrimoniales lifoues sont chrétiennes, monogames, indissolubles, célébrées religieusement et par des échanges de dons composés de biens manufacturés, parfois d'argent. L'interdit des guerres inter-claniques et de la polygynie, comme la restructuration de l'espace en villages, dans lesquels plusieurs clans vivent ensemble, font des alliances matrimoniales par lesquelles les clans acquièrent de l'influence et des droits sur les terres, un enjeu principal. Avec, pour conséquence, que les échanges qui s'y déroulent deviennent des « guerres des dons », véritables démonstrations de la puissance des clans et de leur capacité en particulier à traiter avec des Européens.

Dès 1842 à Lifou, les missionnaires chrétiens ont tenté de substituer au modèle de genre local (basé sur le principe de séparation des sexes) celui du couple monogame et du foyer chrétien. La disparition d'espaces réservés aux femmes, de temps d'abstinence sexuelle et de la possibilité qu'avaient les femmes de retourner momentanément chez elles, voire de quitter leur époux, les a placées sous le contrôle permanent de ce dernier. Malgré les mesures prises par les Églises pour faire appliquer cette nouvelle conception du couple et de la famille (code de loi, internats religieux, restructuration de l'habitat, etc.), l'antagonisme des sexes et le principe de leur séparation, sous-tendus par les représentations de la dangerosité du sexe des femmes, n'ont pas totalement disparu. La relation conjugale est toujours pensée comme une relation *à priori* violente, où le mari doit soumettre son épouse, éventuellement par la force.

Durant le régime de l'indigénat (1887-1946), la colonie a reconduit à Lifou le nouveau pouvoir de contrôle des « mœurs » acquis par les grands chefs dans les débuts de l'évangélisation : ils disposent d'une police coutumière et d'un conseil des anciens jugeant les affaires « civiles ». À partir de 1912, les lois de l'indigénat, qui rendaient déjà la circulation des Kanaks difficile, assignent les femmes kanakes à résidence. Elles ne peuvent plus s'employer loin de leur réserve, et, pour avoir un travail à la lisière des « tribus », il leur faut l'autorisation de leur père ou de leur époux. Les épouses sont alors totalement dépendantes économiquement de leur mari. Les femmes kanakes sont par ailleurs formées, dans les internats non mixtes religieux, à devenir de futures épouses et mères chrétiennes, laborieuses et obéissantes. L'usage de techniques contraceptives est interdit par les Églises. La colonie

adopte des lois natalistes en direction des femmes kanakes. Et ces dernières ne peuvent passer les diplômes réservés aux hommes kanaks. Le gouvernement colonial et les Églises ont, en définitive, contribué à accroître le pouvoir que les époux avaient sur leurs conjointes, supprimant leurs marges de manœuvre sans en créer d'autres.

C'est avec la salarisation croissante des Lifous et leur installation de plus en plus fréquente à Nouméa dans les années 1970, que la monétarisation des mariages a connu un fort accroissement. La richesse déployée lors de ces échanges montre que les Lifous restent très attachés à leur clan et à son prestige. Mais elle témoigne aussi du déplacement de la compétition entre les clans, laquelle se joue aujourd'hui notamment sur les revenus de leurs membres. Au point que les mariages sont devenus de véritables révélateurs des inégalités de richesse, qu'ils creusent à leur tour, provoquant la ruine des plus désargentés.

Ce n'est qu'avec la remise en cause de l'ordre colonial dans les années 1970-1980, que les Kanaks – dont les femmes mariées et les « jeunes » – commencent à avoir un réel accès à des formations, à des emplois et à la possibilité d'habiter à Nouméa. Avec pour conséquence le libre choix des conjoints, aujourd'hui plutôt bien accepté, et la remise en question par les femmes de leur situation de totale soumission à leur époux. Au cours des années 1990, les femmes kanakes font de plus en plus appel aux institutions françaises telles que la police et la justice pour porter plainte et divorcer. Les associations de femmes se multiplient. Les filles surinvestissent les études. Elles participent de plus en plus au financement des dons cérémoniels, voire à payer les dons pour leur propre mariage. Il leur devient possible, économiquement parlant, de vivre séparées d'un époux qui ne convient pas, voire de demander le divorce ou la dissolution du mariage.

Pourtant, on assiste aujourd'hui à un mouvement qui s'apparente à un retour en arrière, un véritable *backlash*, concernant les conditions de vie et les droits des femmes. En effet, depuis 1998 et l'Accord de Nouméa, les femmes « mariées dans la coutume » ne peuvent plus faire appel au droit commun pour divorcer ; droit qui leur permettait parfois de quitter leur époux sans son accord et sans pour autant perdre systématiquement la garde de leurs enfants et les biens qu'elles ont accumulés.

Actuellement, à Lifou, un projet d'écriture du droit civil coutumier est en cours. Au travers de ce type de projet de code civil, on voit se profiler ce mouvement de régression, mené par certains chefs coutumiers et certains pasteurs, sur le mode de la revendication « néo-coutumière ». Ils appellent à un retour à un mode de vie « coutumier », où les hiérarchies, de rang, d'âge et de sexe, seraient renforcées et le pouvoir politique sur la question des

« mœurs » détenu par les hommes mariés de haut rang. Cette vision de la « coutume », comme mode de vie où l'ordre serait garanti par le respect de fortes hiérarchies, n'est pas nouvelle ; c'est une posture « traditionaliste » classique. En revanche, ce qui est nouveau dans le paysage politique, c'est que ces positions « néo-coutumières » tournées vers le passé sont prises au nom de la reconnaissance de la culture et de l'identité kanake, actée dans l'Accord de Nouméa. Quand certains – les jeunes, les femmes des associations, certains indépendantistes et souvent les diplômé-e-s – appellent à une « évolution de la coutume » davantage favorable aux femmes, d'autres – certains anciens, membres du clergé, notables et/ou militants « néo-coutumiers » – prônent un retour à un monde kanak hiérarchisé, proche de ce qu'il était, en fait, sous le régime de l'indigénat. Dans le contexte actuel de construction du pays kanak, les rapports sociaux de sexe sont donc, plus que jamais, un enjeu politique majeur.

Face à ces mouvements « néo-coutumiers », des femmes engagées dans les partis politiques indépendantistes, telles D. Gorodé, loin de prôner une rupture avec la culture kanake, demandent une évolution de la « coutume » :

« Dire que la femme ne doit pas parler dans les institutions coutumières « parce que ça a toujours été comme ça » est une position dangereuse dans la mesure où nous-mêmes ne sommes plus comme avant. (...) [Si le Sénat coutumier, création récente, refuse la participation des femmes, nda], elles se tourneront vers les institutions politiques, les communes, les Provinces, elles iront porter plainte devant le tribunal des Blancs au lieu de s'adresser à la justice coutumière. »¹

Un débat sur la place des femmes « dans la coutume » et au sein du « pays kanak de demain » est en train de mûrir. Suivre l'évolution de ce débat est, au terme de ce travail, une perspective qui paraît prometteuse. Le jeu politique centré sur la question des rapports de genre, entre les femmes kanakes engagées en politique et dans les associations, les partis indépendantistes, les partis loyalistes et les nouveaux acteurs de mouvances « néo-coutumières » tel le Sénat, peut constituer un révélateur puissant des logiques et des processus de construction à l'œuvre dans ce pays en devenir.

¹ Interview de Déwé Gorodé, dans *MWA VEE*. 2005. « Une nouvelle aire pour les femmes kanak ». Avril-mai-juin 2005, n°48, ADCK, p. 24. Notons que peu de femmes peuvent se permettre de tels propos sans être accusées de penser comme des françaises ou de trahir leur culture. D. Gorodé, élue indépendantiste (membre du Parti de Libération Kanak), emprisonnée en 1974 et 1977 pour son implication dans les luttes indépendantistes, écrivaine et poétesse de la culture kanake et de son histoire, peut difficilement être accusée de trahir sa culture ou son peuple.

BIBLIOGRAPHIE

Agence de développement de la culture kanak,

1998. *Cibaou Cibaou, Jean-Marie Tjibaou, Kamo pa Kavaac*, Éditions de l'Agence de Développement de la Culture Kanak, Nouméa, 79 p.
2011. Agence de développement de la culture kanak, *Présentation*, <http://www.adck.nc/presentation/lagence-de-developpement-de-la-culture-kanak/presentation>, (page consultée le 23/01/2011).

Angleviel Frédéric,

1992. « La société de Marie et la France en Nouvelle-Calédonie, 1843-1903 », *Bulletin de la Société d'Études Historiques de la Nouvelle-Calédonie*, n°91, pp. 61-85.
2000. « De l'engagement comme « esclavage volontaire ». Le cas des Océaniens, Kanaks et Asiatiques en Nouvelle-Calédonie (1863-1963) », *Journal de la Société des Océanistes*, n°110, pp. 65-81.
2005. *Histoire de la Nouvelle-Calédonie. Nouvelles approches, nouveaux objets*, l'Harmattan, Paris, 2005, 350 p.

Agniel Guy,

2008. « Statut coutumier et juridiction de droit commun en Nouvelle-Calédonie », *Aspects*, n°3, pp. 81-96.

Astuti Rita,

1998. « C'est un garçon ! C'est une fille ! Considérations sur le sexe et le genre à Madagascar et au-delà », *Gradhiva*, n°23, Paris, pp. 67-80.

Attané Anne,

2003. *Cérémonies familiales et mutations des rapports sociaux de sexe, d'âge et de génération. Ouahigouya et sa région, Burkina Faso*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et en ethnologie, soutenue à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Marseille, 510 p.

Alès Catherine, Barraud Cécile (éds.),

2001. *Sexe relatif, sexe absolu ? De la distinction de sexe dans les sociétés*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 431 p.

Babadzan Alain,

1999. « Avant propos. Culture, coutume, nation : les enjeux d'un débat. L'invention des traditions et le nationalisme », *Journal de la Société des Océanistes*, n°109, 2, pp. 7-11.

Bachofen Johan Jakob,

1996. *Le Droit maternel, recherche sur la gynécocratie de l'antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, Éditions L'Âge d'Homme, Paris, 1390 p. ; première édition, 1861, 1390 p.

Balandier Georges,

1971. *Sens et puissance*, Presses Universitaires de France, Paris, 336 p.

Bahri Deepika,

2006. « Le Féminisme dans/ et le postcolonialisme », in Lazarus Neil (dir.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Éditions Amsterdam, Paris, pp. 301-330.

Barnard Alain,

2001. « Mariage », in Bonte Pierre, Izard Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadrige / Presses Universitaires de France, Paris, pp. 444-447.

Barraud Cécile,

2001. « La Distinction de sexe dans les sociétés. Un point de vue relationnel », *Esprit*, n° 273, mars-avril 2001, Paris, pp. 105-129.

Barré Virginie, Debras Sylvie, Henry Natacha et Monique Trancart,

1999. *Dites-le avec des femmes. Le sexisme ordinaire dans les médias*, CFD, Paris, 140 p.

Barry Laurent,

1998. « Le tiers exclu », *L'Homme*, n° 146, Paris, pp. 233-247.

Barthélémy Pascale,

2004. « Sages-femmes africaines diplômées en A.O.F. des années 1920 aux années 1960. Une

redéfinition des rapports sociaux de sexe en contexte colonial », in Hugon Anne (dir.), *Histoire des femmes en situation coloniale. Afrique et Asie, XXe siècle*, Éditions Karthala, Paris, pp. 119-144.

Barth Fredrik (éd.),

1979. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Universitets Forlaget, Bergen-Oslo, 153 p.

Baudelot Christian, Establet Roger,

1992. *Allez les filles !*, Éditions du Seuil, Paris, 288 p.

2001. « La Scolarité des filles à l'échelle mondiale », in Blöss Thierry (dir.), *La Dialectique des rapports hommes-femmes*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 103-112.

Beccalossi Marie-Claude,

1993. « Femmes pros. Il est temps d'aller de l'avant », *Mwa Vée*, n° 2, pp. 46-50.

Bensa Alban,

1989. « L'identité kanak. Questions d'ethnologie », Séminaire du centre Thomas More, dans A. Bensa (éd.) : *Comprendre l'identité kanak*, L'Arbresle, Éditions du Centre Thomas More, Paris, pp. 9-35.

1995a. « Chroniques kanak. L'ethnologie en marche », *Ethnies*, n°18-19, vol. 10, Paris, 349 p.

1995b. « De la relation ethnographique. À la recherche de la juste distance », *Les Terrains de l'enquête*, n°1, Éditions Parenthèses, Marseille, pp. 131-140.

2006. *La fin de l'exotisme. Essai d'anthropologie critique*, Éditions Anacharsis, Toulouse, 368p.

Bensa Alban, Boulay Roger, Saussol Alain,

1990. *La Maison kanak*, Éditions Parenthèses, Agence de Développement de la Culture Kanake, O.R.S.T.O.M., Nouméa, 169 p.

Bensa Alban, Bourdieu Pierre,

1995. « Quand les Canaques prennent la parole », in Bensa Alban, « Chroniques kanak. L'ethnologie en marche », *Ethnies*, n°18-19, vol. 10, Paris, pp. 243-289.

Bensa Alban, Leblic Isabelle (dir.),

2000. *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Mission du patrimoine ethnologique, cahier 14, Paris, 368 p.

Bensa Alban, Rivierre Jean-Claude,

1982. *Les Chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Éditions Sela, Paris, 586 p.

Bensa Alban, Rivierre Jean-Claude (éds.),

1998. *Le Pacifique Sud. Un monde épars*, Éditions L'Harmattan, Paris, 214 p.

Bensa Alban, Salomon Christine,

2003. « Les Kanaks et l'institution judiciaire, Nouvelle-Calédonie », document multigraphié, 104 p.

2007. « Instrumentalisation et malentendus. Les Kanaks face à l'appareil judiciaire français de Nouvelle-Calédonie », *Archives de Politique Criminelle*, n° 29, pp. 171-182.

Bhabha Homi K.,

1990. *Nation and Narration*, Routledge, London, New York, 352 p.

Blackwood Evelyn,

1986. *The Many Faces of Homosexuality. Anthropological Approaches of Homosexual Behaviour*, Harrington Park Press, New York, 232 p.

Blöss Thierry, Feroni Isabelle (coord.),

1991. « La Socialisation de la jeunesse », *Enquête*, Cahiers du C.E.R.C.O.M., n° 6, juin 1991, Paris.

Blöss Thierry (dir.),

2001. *La Dialectique des rapports hommes-femmes*, Presses Universitaires de France, Paris, 285 p.

Bonnemère Pascale,

1996. *Le Pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique / Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Paris, 426 p.

Bourdieu Pierre,

1972. « Les Stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 27, n°4-5, Paris, pp. 1105-1127.

1979. *La Distinction, critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, Paris, 670 p.

1980. *Le Sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 475 p.

1982. « Les Rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, n°1, pp. 58-63.

1993. « Comprendre » in Bourdieu Pierre (dir.), *La Misère du monde*, Éditions du Seuil, Paris, pp. 903-925.

1998. *La Domination masculine*, Éditions du Seuil, Paris, 176 p.

Bourdieu Pierre, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron,

2005. *Le Métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Éditions Mouton de Gruyter, Paris, 357 p. ; première édition, 1968, 430 p.

Bourdieu Pierre et Lamaison Pierre,

1985. « De la règle aux stratégies : entretien avec P. Bourdieu », *Terrain*, n° 4, pp. 93-100.

Brainne Charles,

1854. *La Nouvelle-Calédonie. Voyages. Missions. Mœurs. Colonisation (1774-1854)*, Paris, 340 p.

Breton Stéphane,

1989. *La Mascarade des sexes : fétichisme, inversion et travestissement rituels*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 298 p.

Bureau technique des femmes du Pacifique Sud de la CPS,

1996. *Les Femmes du Pacifique dans la perspective de l'an 2000, parties prenantes au développement durable*, Commission du Pacifique Sud, Nouméa, multigraphié, 46 p.

Butler Judith,

2005. *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Éditions La Découverte, Paris, 283 p. ; première édition, 1990, 221 p.

Charlemagne Raymond,

1952. « Le Mariage et la communauté dans la société mélanésienne », *Le Monde Non-Chrétien*, n° 24, pp. 416-447.

Chaudhuri Nupur, Pierson Ruth Roach (éd.),

1998. *Nation, Empire, Colony : Historicizing Gender and Race*, Indiana University Press, Bloomington, 314 p.

Cheyne Andrew,

1971, *The trading voyages of Andrew Cheyne 1841-1844*, Australian University Press, Canberra, édité par Dorothy Shineberg, 352 p.

Chroniques du pays kanak,

1999. Tome 1, Planète Némé, Nouméa, 293 p.

1999. Tome 2, Planète Némé, Nouméa, 285 p.

1999. Tome 3, Planète Némé, Nouméa, 356 p.

1999. Tome 4, Planète Némé, Nouméa, 380 p.

Clifford James,

1987. *Maurice Leenhardt. Personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, Éditions J.-M. Place, Paris, 269 p.

Construire les Loyauté. Le journal de la Province des Îles,

1991-2003. Rubrique « La Tribune des femmes », Nouméa.

Collard Chantal,

1981. « Échangés, échangistes : structures dominées et structures dominantes d'échange matrimonial - le cas Guidar. » *Cultures*, n° 1, 1, pp. 3-11.

2000. « Femmes échangistes, femmes échangées. À propos de la théorie de l'alliance de Claude Lévi-Strauss », *L'Homme*, n° 154-155, pp. 101-116.

Colocott E.E.V.,

1923. « Marriage in Tonga », *Journal of Polynesian Society*, n°128, vol. 32, pp. 221-228.

Colloque des femmes citoyennes (Actes),

2003. *Femme Kanak du 21^e siècle et politique*, organisé par l'Union des femmes citoyennes, le 7 et 8 mars 2003, à la Commission du Pacifique Sud, Nouméa, multigraphié, 112 p.

Comité Économique et Social de la Province Sud,

2000. *La condition économique et sociale des femmes de Nouvelle-Calédonie*, réalisé avec l'aide de la Délégation aux droits des femmes de Nouvelle-Calédonie, Nouméa, multigraphié, 309 p.

Commission du Pacifique Sud,

1998. *Séminaire des femmes des pays francophones*, rapport de conférence du 6-20 mars, C.P.S., Nouméa, multigraphié, 92 p.

2001. *Huitième conférence régionale sur la condition féminine*, rapport de conférence du 10-14 septembre, C.P.S., Nouméa, multigraphié, 132 p.

Crenshaw Kimberley Williams,

1994. « Mapping the margins : Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color, » in Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda et al., (éds.). *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*, The New Press, New York, 1995, 357 p.

Daeninckx Didier,

1998. *Cannibale*, Éditions Gallimard, Paris, 96 p.

D'Almeida Topor Hélène,

1984. *Les Amazones. Une armée de femmes dans Afrique précoloniale*, Éditions Rochevignes, Paris, 189 p.

Dardelin Marie-Joëlle,

1984. *L'Avenir et le destin : regards sur l'école occidentale dans la société kanak*, Nouvelle-

Calédonie, ORSTOM, Paris, 155 p.

Dareste Pierre, Appert G., Rotureau- Launay L. et Marcille A. (dir),

1931. *Traité de Droit Colonial, Recueil de législation, de doctrine et de jurisprudence coloniales. Tome 1 et 2*, publiée par l'Union Coloniale Française, Paris. Tome I : 709 p., tome II : 845 p.

Dartigues Laurent, Guillemain Alain, Merle Isabelle,

2008. « Histoire des missions en Asie et dans le Pacifique », in Douaire-Marsaudon Françoise, Alain Guillemain et Chantal Zheng (dir.). *Missionnaires chrétiens, XIXe-XXe siècle. Asie-Pacifique*, Autrement, Collection Mémoires/Histoire, Paris, 302 p., pp. 7-17.

Daste Dominique,

2003. *La place et le rôle de la femme dans la société néo-calédonienne aujourd'hui*, document multigraphié, 10 p.

Dauphiné Joël,

1989. *Les Spoliations foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913)*, Éditions L'Harmattan, Paris, 346 p.

1990. *Lifou (1864), la prise de possession*, C.T.R.D.P., Collection Points d'Histoire, Nouméa, 81 p.

1999. *Christianisation et politique en Nouvelle-Calédonie au XIX²^{ème} siècle*, Éditions du Centre de documentation pédagogique de Nouvelle-Calédonie, collection Points d'histoire, n° 14, Nouméa, 128 p.

Davis Angela,

2007. *Femmes, race et classe*, Éditions des femmes, Antoinette Fouque, Paris, 189 p ; première édition, 1981.

De Beauvoir Simone,

1949. *Le Deuxième sexe*, Éditions Gallimard, Paris ; t.I, *Les Faits et les mythes*, 400 p. ; t.II, *L'Expérience vécue*, 588 p.

De Dekker Paul et Toullelon Pierre-Yves,

1990. *La France dans le Pacifique*, l'Harmattan, Paris, 364 p.

Delord C.

1994. « Femme de Nouvelle-Calédonie. Parole de « maman kanak » », *Missions*, n°45, p. 12.

Delphy Christine,

2006. « Anti-sexisme ou anti-racisme ? Un faux dilemme », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n° 1, pp. 59-83.

2008. *L'Ennemi principal*, Syllepse, Paris ; t.I. *Économie politique du patriarcat*, 276 p. ; t.II., *Penser le genre*, 388 p.

2008. *Classer, dominer. Qui sont les Autres ?*, Éditions La Fabrique, Paris, 232 p.

2010. *Un Universalisme si particulier. Féminisme et exception française*, Éditions Syllepse, Paris, 348 p.

Delbos Georges,

1993. *L'église catholique en Nouvelle-Calédonie, Un siècle et demi d'histoire*, Éditions Desclée, Paris, 455 p.

Demmer Christine,

2002. *Les Héritiers d'Eloi Machoro (1941-1985) : une génération nationaliste au pouvoir à Amââ et Kûöö, villages de Xârâcùù (Canala), Nouvelle-Calédonie*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, soutenue à l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 581 p.

Demmer Christine, Marie Salaün (coord.),

2006. *À l'Épreuve du capitalisme. Dynamiques économiques dans le Pacifique*, Éditions L'Harmattan, Cahiers du Pacifique contemporain, n° 4, Paris, 198 p.

Deniker J.,

1893. « Les indigènes de Lifou (Îles Loyauté) », *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, n° 4, pp. 791-803.

De Rochas Victor,

1862. *La Nouvelle-Calédonie et ses habitants. Productions. Mœurs. Cannibalisme*, Paris, 324 p.

District de Lössli,

s.d. (sans date). *Code Civil Coutumier, Région Nöje Drehu*, document multigraphié, 24 p.

Dorlin Elsa,

2009. *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Éditions La Découverte, Paris, 308 p. ; première édition, 2006, 308 p.

Dorlin Elsa (dir.),

2009. *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Presses Universitaires de France, Actuel Marx, Paris, 313 p.

Douaire-Marsaudon Françoise,

1986. « Le Travail des femmes dans le royaume polynésien de Tonga », in Champault Dominique Francine, Jamin Jean (dir.), *Côté-Femmes, approches ethnologiques*, Éditions L'Harmattan, Paris, pp. 175-192.

1993. *Les Premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*, Thèse d'anthropologie soutenue à l'EHESS, Paris, 902 p.

1996. *Les Premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*, Éditions Centre National de la Recherche Scientifique / Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Paris, 338 p.

2001. « D'un Sexe l'autre. Le rituel du *Kava* et la reproduction de l'identité masculine en Polynésie », *L'Homme*, n° 157, 1, Paris, pp. 7-34.

2008. « Désir d'écrire. Le rôle de l'écriture dans la christianisation à Tonga », in Douaire-Marsaudon Françoise, Alain Guillemin et C Zheng (dir.). *Missionnaires chrétiens, XIXe-XXe siècle. Asie-Pacifique*, Autrement, Collection Mémoires/Histoire, Paris, 302 p., pp. 168-179.

2008. « La Crise des catégorisations relatives à l'identité sexuée. L'exemple du 'troisième sexe ' » in Irène Théry et Pascale Bonnemère (éds.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, Éditions de l'EHESS, Enquête, 320 p.

2012. « The sister's return. Brother-sister relationship, Tongan fahu and the unfolding of kinship in Polynesia », in Pauwels Simonne et Christina Toren (éds.). *Kinship on the*

Fore Again in Oceania, Berghahn Press, à paraître.

Douaire-Marsaudon Françoise, Alain Guillemin et Chantal Zheng (dir.),

2008. *Missionnaires chrétiens, XIXe-XXe siècle. Asie-Pacifique*, Autrement, Collection Mémoires/Histoire, Paris, 302 p.

Douaire-Marsaudon Françoise, Weichart Gabrielle (dir.),

2010. *Les Dynamiques religieuses dans le Pacifique. Formes et figures contemporaines de la spiritualité océanienne*, Pacific-Credo Publications, Paris, 268 p.

Douaire-Marsaudon Françoise, Tcherkézoff Serge,

1997. « Introduction. Le Cargo ne viendra plus », in Douaire-Marsaudon Françoise et Tcherkézoff Serge, *Le Pacifique Sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*, Éditions Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 9-36.

Douglas Mary,

2005. *De la Souillure : Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Éditions La Découverte, Paris, 205 p ; première édition, 1966.

Doumenge Jean-Pierre,

2000. « Fondements et évolution de la coutume en Nouvelle-Calédonie », *La Nouvelle Revue du Pacifique*, n°1, vol. 1, pp. 53-62.

Dreyfus Hubert, Rabinow Paul,

1984. *Michel Foucault. Un parcours au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Éditions Gallimard, Paris, 366 p.

Drilë Sam Léonard, Lenormand Maurice Henri,

2002. *Lifou : Origine des chefferies de la zone de Wé. Quelques éléments de la société traditionnelle. Hommes, clans et dieux*, Centre de documentation pédagogique de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 119 p.

Dubois Marie-Joseph,

1979. « Problèmes de succession à la chefferie de l'île des Pins en 1974 », *Journal de la*

Société des Océanistes, n° 63, t. 35, pp. 119-125.

Dubois Marie-Joseph (Père),

1977. *Les Chefferies de Maré (Nouvelle-Calédonie) : étude d'ethno-histoire : confrontation des traditions autochtones et des documents européens*, Librairie Honoré Champion, Paris, 815 p. ; première édition, 1973.

Duby Georges, Perrot Michelle (éds.),

2002. *Histoire des femmes en Occident. I. L'antiquité*, Éditions Plon, Paris, 725 p. ; première édition, 1990.

2002. *Histoire des femmes en Occident. II. Le Moyen-Age*, Plon, Paris, 692 p. ; première édition 1991.

2002. *Histoire des femmes en Occident. III. XVI-XVIIIe siècle*, Plon, Paris, 658 p. ; première édition 1990.

2002. *Histoire des femmes en Occident. IV. Le XIXe siècle*, Plon, Paris, 764 p. ; première édition 1990.

2002. *Histoire des femmes en Occident. V. Le XXe siècle*, Plon, Paris, 896 p. ; première édition 1990.

Dulucq Sophie, Goerg Odile,

2004. « Le Fait colonial au miroir des colonisées. Femmes, genre et colonisation : un bilan des recherches francophones en histoire de l'Afrique sub-saharienne (1950-2003) », in Hugon Anne, *Histoire des femmes en situation coloniale. Afrique et Asie, XXe siècle*, Éditions Karthala, Paris, pp. 43-70.

Dumont Louis,

1971a. *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage*, Éditions du Mouton, Paris / La Haye, 138 p.

1971b. *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris. 448 p. ; première édition, 1961.

1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, coll. « Esprit », Paris, 272 p.

Dumont d'Urville (éd.),

1835. *Voyage de découvertes de l'Astrolabe exécuté par ordre du Roi, pendant les années 1826-1827-1828-1829, sous le commandement de M. J. Dumont d'Urville*, Paris, J. Tastu, 716 p.

Durkheim Émile,

1963. *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 80 p. ; 1895.

Duru Bellat Marie, Jarlegan Annette,

2001. « Garçons et filles à l'école primaire et dans le secondaire », in Blöss Thierry (dir.). *La Dialectique des rapports hommes-femmes*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 73-83.

Dussy Dorothée,

1998. *Nouméa et les squats. De la construction urbaine coloniale aux occupations océaniques spontanées : vers le partage spatial et symbolique de la ville*, Thèse de doctorat d'anthropologie historique et sociale, Paris, EHESS, 492 p.

2005. *Jeune chercheuse à Nouméa : une ballade aux limites de soi*, communication orale à la F.R.A.O., document multigraphié, 18 p.

Engels Friedrich,

1979. *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Éditions du Progrès, Moscou, 239 p. ; première édition 1884.

Esprit,

2001. « L'Un et l'autre sexe », mars-avril 2001, Paris.

Evans Pritchard Edward Evan,

1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford University Press, Oxford, 183 p.

Faessel Sonia (dir.),

1996. *La Femme, entre tradition et modernité dans le Pacifique Sud*, Éditions L'Harmattan, Paris, 290 p.

Fagot Médecin Capitaine,

1949. « Relations familiales et coutumières entre les chefferies aux Îles Loyalty », *Le Journal de la Société des Océanistes*, n° 5, pp. 87-96.

Falquet Jules,

2008. *De Gré ou de force. Les femmes dans la mondialisation*, Éditions La Dispute, coll. Le Genre du Monde, Paris, 214 p.

2009. « La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et d'âge », in Dorlin Elsa (dir.). *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Presses Universitaires de France, Actuel Marx, Paris, pp. 71-91.

Faugère Elsa,

1998. *L'Argent et la coutume. Maré, Nouvelle-Calédonie*, thèse de doctorat en ethnologie, soutenue à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Marseille, multigraphié, 402 p.

Faugère Elsa, Merle Isabelle (dir.),

2010. *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun ?*, Éditions Karthala, Paris, 260 p.

Ferro Marc (éd.),

2003. *Le Livre noir du colonialisme, XVIe - XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Éditions Robert Laffont, Paris, 840 p.

Fizin Magulue Paul,

2008a. « La jeunesse kanak face au mythe fondateur, réflexion en pays Drehu », in Angleviel Frédérique, Sand Christophe, Voudjo Luther, Wadrawane Eddy (coll.), *Annales d'histoire calédonienne. La Nouvelle-Calédonie, les Kanaks et l'histoire, vol.2*, Les Indes Savantes, Paris, pp. 53-57.

2008b. *Lifou 1793-1923 : histoire des contacts entre Kanak et Européen*, mémoire de maîtrise d'histoire contemporaine, dirigé par Sylvie Guillaume et Claire Laux, Université de Bordeaux III, multigraphié, 127 p.

2011. *Des sentiers coutumiers au chemin du « Lotu » : le rôle des insulaires du Pacifique lors de la diffusion des protestantismes en Mélanésie (Fidji, Vanuatu, Nouvelle-Calédonie, Nouvelle-Guinée, Archipel du Détroit de Torrès) 1830-1900*, Thèse de doctorat

d'histoire contemporaine, dirigée par Claire Laux, à l'Université de Bordeaux III, multigraphiée, 439 p.

Fortes Meyer,

1973. « On the Concept of the Person among the Talensi », in *La Notion de personne en Afrique noire*, Éditions du Centre national de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 283-319.

Foucault Michel,

1976. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, 213 p.

Garnier Jules,

1871. *Voyage autour du monde. Océanie. Les Îles des Pins, Loyalty et Tahiti*, Paris, 568 p.

Gauthier Jacques,

1993. *Éducation et développement : les écoles populaires kanak*, thèse de doctorat en sciences de l'éducation, soutenue à Paris 8, 301 p.

Gentile Catherine,

2008. *Le droit de choisir. L'IVG en France et dans le monde*, Syros, Paris, 157 p.

Glaumont G.,

1887. « Usages, moeurs et coutumes des Néo-Calédoniens », *Revue d'Ethnographie*, n° 7 : pp. 73-141.

Gregory Chris,

1982. *Gifts and Commodities*, Academic Press, London, 242 p.

Godelier Maurice,

1978a. « La Part idéale du réel. Essai sur l'idéologie », *L'Homme*, vol. 18 (3-4), Paris, pp. 155-188.

1978b. « Les Rapports hommes-femmes : le problème de la domination masculine », in Centre d'études et de recherches marxistes. *La Condition Féminine*, Éditions sociales, Paris, pp. 23-44.

1982. *La Production des Grands hommes, Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Éditions Fayard, Paris, 370 p.

2004. *Métamorphoses de la parenté*, Éditions Fayard, Paris, 678 p.

Gope Pierre,

2002. *Où est le droit? Okorenit ?*, Éditions Grains de Sable, Nouméa, 133 p.

Goody Jack,

1972. *Domestic Groups*, Addison Wesley Modular Publications, Reading, Massachusetts, 32 p.

1979. *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, Paris, 272 p. ; première édition 1977.

Gorodé Déwé,

1985. *Sous les Cendres des conques*, Edipop, Nouméa, 130 p.

1994. *Utê Mûrûnû, petite fleur de cocotier*, Grain de Sable, Nouméa, 93 p.

2005. *L'Épave*, Madrépores, Nouméa, 171 p.

Gowe Marc, Lercari Claude, Drilë Sam Léonard, Vernaudoon Jacques,

2001. *Qene drehu. Langue de Lifou. Méthode d'initiation, t. 1, 2, 3, 4*, LTUNC et CDPNC, Collection Langues kanak, Méthodes et documents, Nouméa, 288 p.

Grochain Sonia,

2007. *Socio-anthropologie de l'emploi : les Kanak et le travail en Province Nord, Nouvelle-Calédonie*, thèse de doctorat en sciences sociales sous la direction d'Alban Bensa, soutenue à l'École des hautes études en sciences sociales, 324 p.

Guénif-Souilamas Nacira, Macé Éric,

2004. *Les Féministes et le garçon arabe*, Éditions de l'Aube, Paris, 106 p.

Guiart Jean,

1957. « Organisation coutumière en Nouvelle-Calédonie et aux Loyalty », *Le Monde Non-Chrétien*, n°42, pp. 95-112.

1967. « De quelques affaires récentes de « voyants » en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la*

Société des océanistes, n° 23, pp. 135-144.

1992. *La Chefferie en Mélanésie (vol 1)*, Éditions du Musée de l'homme, Paris, 467 p. ; première édition 1963.

1996. « Nouméa, cité métisse ? », *Journal de la Société des Océanistes*, n°103, 2, pp. 231-273.

Guiart Jean, Lévi-Strauss Claude,

1968. « Événement et schéma (Discussion) », *L'Homme*, n°1, vol. 8, Paris, pp. 80-87.

Guideri Remo,

1975. « Note sur le rapport mâle-femelle en Mélanésie », *L'Homme*, vol. 15, Paris, avril-juin, pp.103-119.

Guillaumin Colette,

1992. « Pratique du pouvoir et idée de Nature » in *Sexe, race et pratique du pouvoir: L'idée de nature*, Éditions Côté-Femmes, Paris, 241 p., pp. 13-82 ; premières éditions 1977 à 1990.

Hadfield Emma,

1920. *Among the Natives of the Loyalty Groups*, Mac Millan and Co, London, 316 p.

Hamelin Christine,

2000. « Les gens de Nouméa. Mutations et permanences en milieu urbain », in Bensa Alban et Leblic Isabelle (éds.). *En pays Kanak*, Collection Ethnologie de la France, cahier 14, Mission du Patrimoine ethnologique et Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, pp. 339-354.

Hamelin Christine, Salomon Christine et al.,

2001. *Consommation d'alcool et violences à l'encontre des femmes, Épidémiologie, santé publique et environnement professionnel et général*, Rapport de l'INSERM, multigraphié, 12 p.

2004a. *Genre et ethnicité des violences intra-familiales en Nouvelle-Calédonie*. Rapport de l'INSERM, Paris, multigraphié, 15 p.

2004b. *Premiers résultats de l'enquête santé, conditions de vie et de sécurité des femmes*

calédoniennes, Rapport de l'INSERM, multigraphié, 36 p.

- 2005a.** « Consommation d'alcool et violences à l'encontre des femmes en Nouvelle-Calédonie », *Les cahiers de l'IREB*, n°17, pp. 177-186.
- 2005b.** « Comportement de prévention et dépistage du VIH chez les femmes en Nouvelle-Calédonie, 2002-2003 », *BEH*, janvier, n°3, pp. 9-10.
- 2005c.** « Abus sexuels précoces et santé reproductive des femmes en Nouvelle-Calédonie, 2002-2003 », *BEH*, mars, n°9-10, pp. 33-35.
- 2008.** *Situation sociale et comportements de santé des jeunes en Nouvelle-Calédonie - Premiers résultats*, INSERM, multigraphié, 112 p.

Hamelin Christine, Salomon Christine,

- 2004.** « Parenté et violences faites aux femmes en Nouvelle-Calédonie. Un éclairage sur l'ethnicité différenciée des violences dans la famille », *Espace, Populations et Sociétés*, n°2, pp. 307-323.
- 2005.** « Une nouvelle aire pour les femmes kanak », *Mwa Vée*, n°48, p. 9.
- 2007.** « Les femmes kanak sont fatiguées de la violence des hommes », *Journal de la Société des Océanistes*, n°124, tome 1, pp. 101-112.
- 2010.** « Vers un changement des normes de genre », in Faugère Elsa, Merle Isabelle (dir.), *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun ?* Éditions Karthala, Paris, pp. 203-224.

Hereniko Vilsoni, Teaiwa Teresia,

- 2006.** *La dernière Vierge du paradis*, Éditions de l'Agence de Développement de la Culture Kanak, Nouméa, 120 p.

Héritier Françoise,

- 1981.** *L'Exercice de la parenté*, Éditions Gallimard / Le Seuil, Paris, 199 p.
- 1996.** *Masculin/féminin. t.I La pensée de la différence*, Éditions Odile Jacob, Paris, 332 p.
- 2002.** *Masculin/féminin. t.II Dissoudre la hiérarchie*, Éditions Odile Jacob, Paris, 443 p.

Herrenschmidt Jean-Brice,

- 1999.** « Le « développement » dans les Îles Loyauté, 1990-1994 : cinq ans d'assimilation » in David Gilbert, Guillaud Dominique, Pillon Patrick (dir.), *La Nouvelle-Calédonie à la croisée des chemins*, IRD / ORSTOM, Abbeville, 324 p.
- 2004.** *Territoires coutumiers et projets de développement en Mélanésie du Sud (îles Loyauté,*

Vanuatu, Fidji), thèse de doctorat de géographie culturelle, Paris IV-Sorbonne, 750 p.

Hnacema Edmond, Zongo Patrice,

2006. *Vers un Projet de réforme du mariage à Lifou*, document de travail du Comité œcuménique de Drehu, Province des Îles Loyauté, multigraphié, 17 p.

Houel Annik, Mercader Patricia, Sobota Helga,

2003. *Crime passionnel, crime ordinaire ?*, Presses Universitaires de France, Paris, 192 p.

Howe Kerry Ross,

1978. *Les Îles Loyauté. Histoire des contacts culturels de 1840 à 1900*, Société d'Études Historiques de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 251 p. ; première édition, 1977.

Hua Cai,

1997. *Une Société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Presses Universitaires de France, Paris, 372 p.

Huetz de Lemps Claire,

1998. *Les théocraties missionnaires en Polynésie (Tahiti, Hawaï, Cook, Tonga, Gambier; Wallis, et Futuna) durant le premier XIXème siècle*, thèse de doctorat d'histoire, Université de Bordeaux III, 595 pages.

Hugon Anne (dir.),

2004. *Histoire des femmes en situation coloniale. Afrique et Asie, XXe siècle*, Éditions Karthala, Paris, 240 p.

Hurtig Marie-Claude, Kail Michèle, Rouch Hélène (coord.),

1991. *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Éditions Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 281 p.

Institut Territorial de la Statistique et des Études Économiques,

1996. *Recensement de la population de la Nouvelle-Calédonie*, sans éd., Nouméa, multigraphié, 67 p.

1998. *Panorama des tribus. Province des Îles Loyauté*, sans éd., Nouméa, multigraphié, 128

p.

Institut de la Statistique et des Études Économiques,

2006. « Population », www.isee.nc, <<http://www.isee.nc/tec/popsociete/popugeneral.html>>, (page consultée le 05-11-11).
2008. « Situation démographique de la Nouvelle-Calédonie en 2008 », www.isee.nc, <<http://www.isee.nc/tec/popsociete/popugeneral.html>>, (page consultée le 26-08-2011).
2009. « Population en 2009 », www.isee.nc, <http://www.isee.nc/population/population.html>, (page consultée le 05-11-11).

Izard Michel,

2000. « Pouvoir », in Bonte Pierre, Izard Michel et al., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Quadriges, Paris, 850 p., p. 599 ; première édition, 1991.

Izoulet Jacques,

1993. *Les premières Années de la mission catholique à Lifou, 1858-1870*, Centre territorial de recherche et de documentation pédagogiques, collection Points d'Histoire, Nouméa, 131 p.
1996. *Mékétépoun. Histoire de la mission catholique dans l'île de Lifou au XIXème siècle*, L'Harmattan, Paris, 191 p.

Jolly Margaret, Martha Macintyre (dir.),

1989. *Family and Gender in the Pacific. Domestic Contradictions and the Colonial Impact*, Cambridge University Press, Cambridge, 296 p.

Johnson Patricia Lyons,

1981. « When dying is better than living : female suicide among the Gainj of Papua New Guinea », *Ethnology* XX, 4, pp. 325-334.

Jouan Henry,

1861. « Les Îles Loyalty », *Revue maritime et coloniale*, n°1, pp. 23-67.

Kacatr Hmea Denise,

1993. « La femme a toujours son mot à dire », *Mwa Vée*, n°1, Nouméa, pp. 38-39.
1996. *Compte-rendu du voyage en Australie du 13 au 31 mars 1996*, Rapport pour le CCAS. Lifou, multigraphié, 13 p.
2001. *Rapport sur les Journées de Rencontre des Femmes, tribu de Patho à Maré*, Pour la délégation aux Droits de la femme, Lifou, multigraphié, 6 p.
2003. *Courrier de la déléguée aux Droits de la Femme, à Mr le Secrétaire Général de la Province des Îles Loyauté. Objet : éléments de réponse pour le comité CEDAW*, Lifou, multigraphié, 42 p.

Kacoco Saihnyie,

1994. *Ifejicate me pengön e drehu (traditions orales bilingues drehu-français). Textes recueillis par M. Lenormand, traduits et améliorés par S. Léonard Drilë*, CPRDP et CTRDP, collection Langues Canaques, recueil n°3, Nouméa, 61 p.

Klein Florence,

1999. « La Sexualité en milieu kanak », in Filippi Orso (dir.), *Chroniques du pays kanak, t. II, Gestes*, Éditions Planète Mémo, Nouméa, 285 p., pp.176-181.

Kohler Jean-Marie, Pillon Patrick,

1982. *Adapter l'école ou réorienter le projet social ? Le problème d'un enseignement spécifique pour les Mélanésiens*, ORSTOM, Nouméa, 101 p.

Kohler Jean-Marie, Wacquant Loïc J-D,

1985. *L'École inégale : éléments pour une sociologie de l'école en Nouvelle-Calédonie*, ORSTOM, Paris, 212 p.

Kohler Jean-Marie, Shineberg Dorothy,

1992. « Argent, religion et pouvoir en Nouvelle-Calédonie : A. Ballande et les évêques, 1885-1935 », *Journal de la Société des Océanistes*, n° 95, pp. 151-183.

Kergoat Danièle,

2009. « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux », in Dorlin Elsa (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 111-126.

Lafargue Régis,

2010. *La Coutume face à son destin. Réflexion sur la coutume judiciaire en Nouvelle-Calédonie et la résilience des ordres juridiques infra-étatiques*, Lextenso éditions, coll. Droit et Société, n°22, Paris, 417 p.

Lahire Bernard,

2001. « Héritages sexués : incorporation des habitudes et des croyances. » in Blöss Thierry (dir). *La Dialectique des rapports hommes-femmes*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 9-21.

Lalie Marguerite Xome,

2006. *Le Système de parenté et la nomenclature de la parenté. Lifou, Îles Loyauté, Nouvelle-Calédonie*, mémoire de maîtrise de langues océaniques, dirigé par Michel Aufray, soutenu à l'Institut national des langues et civilisations orientales, Paris, 112 p.

Lambert (Père),

1900. *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, Nouvelle imprimerie nouméenne, Nouméa, 367 p.

Langue de Lifou, Qene drehu. Méthode d'initiation, tome 1 et tome 2,

2001. Centre de documentation pédagogique de Nouvelle-Calédonie, Laboratoire Transcultures de Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 288 p. et 548 p., quatre cassettes.

Laquière E.,

1932. « Les Îles Loyauté. Étude démographique. » *Bulletin de la Société de pathologie exotique*, n° 25, pp. 434-435.

Laqueur Thomas,

1992. *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Éditions Gallimard, Paris, 335 p. ; première édition, 1990.

Laroche-Gisserot Florence,

1988. « Pratiques de la dot en France au XIXe siècle », *Annales. Économies, Sociétés,*

Civilisations, n°6, pp. 1433-1452.

Laufer Jacqueline, Marry Catherine, Maruani Margaret (dir.),

2001. *Masculin-Féminin : questions pour les sciences de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris, 246 p.

Laux Claire,

2000. *Les Théocraties missionnaires en Polynésie au XIX^{ème} siècle, des cités de Dieu dans les mers du Sud ?*, L'Harmattan, Paris, 382 p.

Le Meur Pierre-Yves,

2008. « Communautés imaginées et politique des ressources naturelles », in Méral Philippe, Castellanet Christian et Lapeyre Renaud (dir.), *La Gestion concertée des ressources naturelles. L'épreuve du temps*, Éditions Karthala, Paris, 334 p., pp. 289-301.

Leach Edmund Ronald,

1961. *Rethinking Anthropology*, Athlone Press, Londres, 143 p.

1968. *Critique de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 238 p.

Leacock Eleanor,

1978. « Women's Status in Egalitarian Society : Implications for Social Evolution », *Current Anthropology*, t.19, 2, University of Chicago Press, Chicago, pp. 247-275.

Leblic Isabelle,

1993. *Les Kanak face au développement : la voie étroite*, Presses Universitaires de Grenoble / Agence de Développement de la Culture Kanak, Grenoble, 412 p.

2000. « Le Dualisme matrimonial paicî en question, (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme*, n°154-155, Paris, pp. 183-204.

2004. « Circulation des enfants et parenté classificatoire paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie) », in Leblic Isabelle (dir.), *Des pratiques de filiation différentes*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 340 p., pp. 81-128.

Leenhardt Maurice,

1909. *La Grande Terre, mission de Nouvelle-Calédonie*, Société des missions évangéliques,

Paris, 82 p.

1929. « La dot », *Propos Missionnaires*, avril 1929, pp. 53-56.

1930. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Institut d'ethnologie, Paris, 265 p.

1932a. *Documents néo-calédoniens*, Institut d'ethnologie, Paris, 514 p.

1932b. « Le prêt de la dot », *Propos Missionnaires*, avril 1932, pp. 64-66.

1935. *Vocabulaire et grammaire de la langue Houaïlou*, Institut d'ethnologie, Paris, 414 p.

1937. *Gens de la Grande Terre*, Éditions Gallimard, Paris, 214 p.

1949. « Mariage et société », *Le Monde Non-Chrétien*, n°11, pp. 359-370.

1950. « Cérémonies et sceau du mariage », *Le Monde Non-Chrétien*, n°15, pp. 321-335.

1976. *Do Kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Éditions Gallimard, Paris, 322 p. ; première édition, 1947.

1977. « Do Néva. Photographies commentées », *Objets et Mondes*, n°2, t. 17, pp. 92-108.

Leenhardt Raymond,

1956. « Fao, l'apôtre de Lifou », *Le Monde Non-Chrétien*, n°40, pp. 301-313.

1957. *Au vent de la Grande Terre, Les Îles Loyalty de 1840 à 1895*, Encyclopédie d'Outre-Mer, Paris, 203 p.

Lefeuvre Nicky,

2002. « Le genre comme outil d'analyse sociologique », in Fougeyrollas-Schwebel Dominique, Planté Christine, Riot-Sarcey Michèle et Zeidman Claude (dir.). *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme/ RING, Paris, 234 p : pp. 39-78.

Legard Luc,

2000. *101 mots pour comprendre Lifou / Drehu îles Loyauté Nouvelle-Calédonie*, Édition Île de Lumière, 266 p.

Lenormand Maurice Henri,

1970. « Le Mariage à Lifou, coutumes et acculturation », *Journal de la Société des Océanistes*, n° 26, pp. 39-54.

1999. *Dictionnaire de la langue de Lifou*, Édition le Rocher à la Voile, 534 p.

Lenormand Maurice Henri, Léonard Drilë Sam,

2002. *Lifou. Origine des chefferies de la zone de We. Quelques éléments de la société traditionnelle. Hommes, clans et dieux*, Éditions du centre de documentation pédagogique de Nouvelle-Calédonie, collection Points d'Histoire, n°9, Nouméa, 120 p.

Lepoutre Marie,

1997. *D'une Médecine à l'autre. Grossesse et Enfancement : Ethnohistoire du pluralisme médical à Lifou*, thèse de doctorat, soutenue à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 484 p.

Leroi-Gourhan André,

1964. *Le Geste et la parole, t.I, Technique et langage*, Éditions Albin Michel, Paris, 326 p.

Lévi-Strauss Claude,

1949. *Les Structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris, 639 p.

1983. « La Famille », in Lévi-Strauss Claude, *Le Regard éloigné*, Paris, Éditions Plon, 398 p. ; première édition, 1956.

Lubbock John,

1871. *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, Appleton and Co., New York, 380 p.

MacCormack Carole, Strathern Marylin (éds.),

1980. *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge, 235 p.

MacFarlane Samuel,

1873. *Story of the Lifu Mission*, Ballantine and Company, Londres, 415 p.

MacLennan John Ferguson,

1970. *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, University of Chicago Press, Chicago, 152 p.; première édition, 1865.

Malinowski Bronislaw,

1927. *Sex and Repression in Savage Society*, World Publishers Company, Cleveland, New-York, 285 p.

1963. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Éditions Gallimard, Paris, 606 p. ; première édition, 1922.

Macé Eric, Guénif-Souilamas Nacira,

2004. *Les Féministes et le garçon arabe*, Éditions de l'Aube, Paris, 106 p.

Malogne-Fer Gwendoline,

2007. *Les Femmes dans l'Église protestante mâ'ohi. Religion, genre et pouvoir en Polynésie française*, Éditions Karthala, Paris, 512 p.

Mangematin Loïc,

1976. « Origine des chefferies de Lifou, d'après les mythes ancestraux », *Bulletin de la Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie*, n°28, pp. 48-52.

1990. « Coutumes de Lifou », *Bulletin de la Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie*, n°30, pp. 7-11.

Marsaudon Françoise,

1993. *Les premiers Fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*, thèse de doctorat en anthropologie, soutenue à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 902 p.

Mathieu Nicole-Claude,

1985. « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », in Nicole-Claude Mathieu (éd.), *L'Arraisonement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, pp. 169-245.

1989. « Identité sexuelle/ sexuée/ de sexe ? Trois modes de conceptualisation du genre », in Daune-Richard Anne-Marie, Hurtig Marie-Claude (dir.), *Catégorisation de sexe et construction scientifique*, Université de Provence, Aix-en-Provence, pp. 109-147.

1991a. *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologie du sexe*, Éditions Côté-Femmes, Paris, 291 p.

1991b. « Les transgressions du sexe et du genre à la lumière des données ethnographiques », in Hurtig Marie-Claude, Kail Margaret, Rouch Hélène (éds.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 69-80.

1998. « Remarques sur la personne, le sexe et le genre », *Gradhiva*, n°23, pp. 47-60.

2000a. « La différenciation des sexes », in Bonte Pierre, Izard Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, pp.660-664.

2000b. « (Études) féministes et anthropologie », in Bonte Pierre, Izard Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 275-278.

Mauss Marcel,

1981. « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires », in Marcel Mauss. *Œuvres III*, Éditions de Minuit, Paris, 738 p.

1983. « Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi », in Mauss Marcel. *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Quadriges, Paris, pp. 333-361 ; première édition, 1938.

2004. « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in Mauss Marcel. *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Quadriges, Paris, pp. 143-279 ; première édition, 1923-1924.

Mbembe Achille,

2000. *De la post-colonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 293 p.

Mead Margaret,

1963. *Mœurs et sexualité en Océanie*, Éditions Plons, Terre Humaine Poche, Paris, 536 p. ; premières éditions, 1928 et 1935.

Meillassoux Claude,

2003. *Femmes, greniers et capitaux*, L'Harmattan, Paris, 251 p. ; première édition, 1975.

Melchior-Bonnet Sabine, Salles Catherine (dir.),

2009. *Histoire du mariage*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1229 p.

Merle Isabelle,

1995. *Expériences coloniales. La Nouvelle-Calédonie (1853-1920)*, Éditions Belin, Paris, 479 p.

2004a. « Les *Subaltern Studies*. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale », *Genèses*, n° 56, pp. 131-147.

2004b. « De la légalisation de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question », *Politix*, vol. 17, n°66, pp. 137-162.

Métais Pierre,

1956. *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*, Imprimerie nationale de l'Institut d'ethnologie, Paris, thèse de doctorat, 546 p.

Michel Louise,

2005. *Aux Amis d'Europe. Légendes et chansons de gestes canaques*, Éditions Grain de Sable, Nouméa, 88 p. ; textes écrits en 1875 et 1885.

Midgley Clare (éd.),

1998. *Gender and Imperialism*, Manchester University Press, Manchester, 228 p.

Mokaddem Hamid,

2005. *Kanaky et/ou Nouvelle-Calédonie ?* Éditions La Courte Échelle / Éditions Transit, Marseille, 25 p.

Mohanty Chandra Talpade,

2009. « Sous le Regard de l'Occident : recherche féministe et discours colonial », in Dorlin Elsa, *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Presses Universitaires de France, Actuel Marx, Paris, pp. 149-182.

Monnerie Denis,

2001. « Représentations de la société, statuts et temporalités à Arama (Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme*, n°157, pp. 59-86.

2005. *La Parole de notre maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui (Nouvelle-Calédonie)*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique / Éditions de la

Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 287 p.

2008. « Nouvelle-Calédonie : Histoire d'une commune et malentendus partagés », in Douaire-Marsaudon Françoise, Alain Guillemin et C Zheng (dir.). *Missionnaires chrétiens, XIXe-XXe siècle. Asie-Pacifique*, Autrement, Collection Mémoires/Histoire, Paris, 302 p., pp. 31-49.

Morgan Lewis Henry,

1970. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Anthropological Publications, Osterhout, 590 p. ; première édition, 1870.
1877. *Ancient Society, or Researches in the Line of Progress from Savagery, through Barbarism, to Civilization*, Mac Millan and co, London, 449 p.

Mouchenik Yoram,

2001. « La psychiatrie coloniale en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, n°113, pp. 109-119.
2002. « Un temps suspendu et inquiétant, quelques aspects de la maladie, de la maternité et de la petite enfance sur l'île de Maré en Nouvelle-Calédonie », *L'Autre*, n°2, pp. 293-310.
2004. *L'enfant vulnérable, psychothérapie transculturelle en pays kanak (Nouvelle-Calédonie)*, La Pensée sauvage, Grenoble, 256 p.

Muckle Adrian,

2004. *Spectres of Violence in a Colonial Context: the Wars at Koné, Hienghène and Tipindjé—New Caledonia, 1917*, PhD thesis, Australian National University, Canberra, 494 p.
2008. « Kanak Experiences of WW1. New Caledonia's *tirailleurs* and "rebels" » *History Compass*, 6/5, Wellington, pp. 1325–1345.
- 2010a. « La "Dernière révolte" de Nouvelle-Calédonie-Kanaky : visions de conflits passés dans un avenir commun. » in Faugère Elsa, Merle Isabelle (dir.). *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun ?*, Éditions Karthala, Paris, pp. 39-60.
- 2010b. « Troublesome chiefs and disorderly subjects: the internment of Kanak in New Caledonia, 1887-1928 », *Journal of French Colonial History*, n°11, pp. 131-160.
2011. « 'Natives', 'immigrants' and 'libérés': the colonial regulation mobility in New-Caledonia », *Law, text, culture*, à paraître en décembre 2011.

Murdock Georges Peter,

1949. *Social Structure*, The MacMillan Company, New York, 387 p.

Murdoch John,

1892. « Ethnological Results of the Point Barrow Expedition », in *9th Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1887-1888*, Washington, D-C, pp. 3-441.

Mwà Vée,

1996. « Éducation de l'enfant kanak : mythe ou réalité ? », mars-avril, n°12, Agence de Développement de la Culture Kanak, Nouméa, 74 p.

2000. « Danses kanak. De la terre à la scène. », juillet-août-septembre, n°29, Agence de Développement de la Culture Kanak, Nouméa, 66 p.

2001. « Maurice Leenhardt aux archives de la Nouvelle-Calédonie », janvier-février-mars, Agence de Développement de la Culture Kanak, Nouméa, 71 p.

2005a. « Une nouvelle Ère pour les femmes kanak », avril-mai-juin, n°48, Agence de Développement de la Culture Kanak, Nouméa, 70 p.

2005b. « Du Patrimoine immatériel aux archives kanak », octobre-novembre-décembre, n°50, Agence de Développement de la Culture Kanak, Nouméa, 72 p.

2006. « Le Kaneka, une cadence née des Kanak », juillet-août-septembre, n°53, Agence de Développement de la Culture Kanak, Nouméa, 67 p.

Naepels Michel,

1998a. *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*, Éditions Belin, Paris, 380 p.

1998b. « Une étrange Étrangeté. Remarque sur la situation ethnographique », *L'Homme*, n°148, pp. 185-200.

2000. « Un Chemin de crête », *L'Homme*, n°156, pp. 259-264.

2001. « Logique de la responsabilité. Baisser la tête, parler Haut en Nouvelle-Calédonie », in Dulong Renault (dir.). *L'aveu*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 117-134.

2008. « Contextualiser les archives missionnaires : quelques remarques méthodologiques. » *Site des Ateliers du LESC*, n°32, <http://ateliers.revues.org/index1882.html>, (page consultée le 4 février 2010).

2010. *Une Anthropologie du conflit (Houaïlou, Nouvelle-Calédonie). Tome 1, Conjurer la guerre. Mobilisations collectives et violences physiques dans la région de Houaïlou*, Mémoire d'Habilitation à Diriger des Recherches en ethnologie, sous la direction de

Patrick Williams, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 325 p.

Naepels Michel, Salomon Christine (éds.),

2007. *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 165 p.

Nakache Isabelle,

2000. *Le Système de parenté aux Îles Loyauté*. DEA soutenu à l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 49 p.

Needham Rodney,

1977. « Remarques sur l'analyse de la parenté », in Needham Rodney (dir.), *La Parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Éditions du Seuil, Paris, 349 p., pp.103-131 ; première édition, 1971.

Néporon Micheline,

2004. *Gû te mâ, racines de banian*, Éditions de l'Agence de Développement de la Culture Kanak, Nouméa, 47 p.

Néporon Micheline, Bachelot Sylvie,

1991. *Kungô Bré : les racines de l'arbre nouveau*, Éditions Edipop / Agence de Développement de la Culture Kanak, Nouméa, 115 p.

Nicolas Hélène,

2003. *Sortir de l'ombre. Étude anthropologique des associations de femmes à Lifou, Nouvelle-Calédonie*, mémoire de maîtrise, soutenu à l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 200 p.

2005. *Devenir femme-sœur-épouse. Les formes multiples et changeantes de la socialisation sexuée à Lifou (Nouvelle-Calédonie)*, mémoire de Master 2, soutenu à l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 238 p.

2010a. « Emporter un diplôme dans son sac. Les transformations de la socialisation sexuée à Lifou, Nouvelle-Calédonie ». in Merle Isabelle, Faugère Elsa (dir.), *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun ? Nouveaux enjeux, nouveaux terrains*, Éditions Karthala, Paris, pp. 225-244.

2010b. « The impact of Decolonisation on Kanak Girl's School Success (Lifou, New-Caledonia), *Journal of Polynesian Society*, n°2, vol 119, pp. 181-204.

Nöje Drehu, le journal de Lifou. Bulletin communal d'information,

1993 à 2003. Rubrique « La parole aux femmes. », Nouméa.

Nyikeine Hallo,

1998. *Comment le christianisme a-t-il instauré de nouvelles valeurs structurelles, sociales et éthiques dans la société kanak ?*, mémoire de théologie protestante, soutenu à la Faculté de théologie protestante de Montpellier, 105 p.

Olivier de Sardan Jean-Pierre,

1989. « Émique ». *L'Homme*, n°147, pp.151-166.

1995. « La Politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, n°1, pp. 71-109.

1996. « La violence faite aux données », *Enquête*, « Interpréter, Surinterpréter », [En ligne], mis en ligne le 19 décembre 2007, URL : <http://enquete.revues.org/document363.html>, Consulté le 21 novembre 2011.

Pacific Women's Ressource Bureau (CSP),

1997. *Pacific Women's Directory (second edition). A Guide to Women's Organisations Agencies and Skilled Women in the Pacific Islands*, edited by Debbie Singh, Nouméa, 217 p.

Paini Anna,

1993. *Boundaries of Difference : Geographical and Social Mobility by Lifuan Women*, thèse de doctorat, soutenue à l'Australian National University, Canberra, 348 p.

1997. « From Parma to Drueulu and Back. Feminism, Anthropology and the Politics of Representation », *Canberra Anthropology*, n° 20, 1 et 2, pp. 125-145.

2002. « Postcard from the Field », *The Asia Pacific journal of anthropology*, vol 3, n° 1, pp. 123-133.

2003. « Rhabiller les symboles : les femmes kanak et la robe mission à Lifou (Nouvelle – Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, n° 117, pp. 234-253.

Paloo G.,

1993. « Il faut dire aux filles que c'est possible », *Mwa Vée*, n° 2, Nouméa, pp. 54-55.

Pauwels Simonne,

2012. « The relation between kinship and vasu in the Lau islands (Fiji) : a matter of sisters and mana », in Pauwels Simonne et Christina Toren (éds.). *Kinship on the Fore Again in Oceania*, Berghahn Press, à paraître.

Pauwels Simonne et Christina Toren (éds.),

2012. *Kinship on the Fore Again in Oceania*, Berghahn Press, à paraître.

Passa Wassaumie André,

2004. « Sortir de l'ombre. *Itre föe ne Lössi* », spectacle musical présenté par Isola Christiane, multigraphié, sans éd., s.l., 34 p.

Pelletier Yann,

2002. *Étude qualitative sur les violences conjugales, familiales, et sexuelles faites aux femmes kanak en Nouvelle-Calédonie*, étude pour le compte du Bureau des femmes de la CPS, Nouméa, multigraphié, 18 p.

Perrot Michelle,

1995. « Introduction » in EPHESIA, *La Place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Éditions La Découverte, Paris, 740 p.

Peter Eugénie,

1942. *1842-1942 : Centenaire Aqane traqa la hmi e Dehu me pengön' eje ngöne la itre macatre ka 100*, Nouméa imprimeries réunies, Nouméa, 28 p.

Pineau-Salaün Marie,

2000a. *Les Kanak et l'école : sociohistoire de la scolarisation des Mélanésien de Nouvelle-Calédonie (1853-1998)*, thèse de doctorat de sociologie, soutenue à l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 888 p.

2000. « Histoire et mémoire d'une institution coloniale : la scolarisation des Kanak au temps de l'Indigénat », in Bensa Alban, Leblic Isabelle (éds.), *En Pays kanak. Ethnologie*,

linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie, Mission du patrimoine ethnologique, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Ethnologie de la France, 14, Paris, p. 253-259.

- 2001.** « Les Moniteurs kanak ou l'impossible élite indigène en Nouvelle-Calédonie », *Genèses*, n°43, pp. 71-88.
- 2003.** « Histoire blanche, histoire noire : la perception de l'école indigène en Nouvelle-Calédonie », in Merle Isabelle, Naepels Michel (éds.). *Les Rivages du temps. Histoire et anthropologie du Pacifique*, L'Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud Contemporain, 3, Paris, pp. 135-163.
- 2004.** *L'Enseignement des langues et de la culture kanak à l'école primaire publique de la Nouvelle-Calédonie*, rapport de recherche établi à la demande du Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie / Institut de formation des maîtres, multigraphié, 80 p.
- 2005.** *L'École indigène. Nouvelle-Calédonie. 1885-1945*, Presses Universitaires de Rennes, collection Histoire, Rennes, 280 p.

Pisier Georges,

- 1980.** *Le témoignage de Ta'unga ou la Nouvelle-Calédonie vu par un « teacher » polynésien avant l'implantation européenne*, Nouméa, Société d'Études Historiques de la Nouvelle-Calédonie, n°25, Nouméa, 93 p.

Pitoiset Anne,

- 1999.** *Nouvelle-Calédonie. Horizon pacifique*, Éditions Autrement, Paris, 283 p.

Pourawa Denis, Tokiko,

- 2006.** *Entre voir. Les mots et les murs*, Éditions Grain de Sable, L'Herbier de feu, Nouméa, 107 p.

Prudhomme Claude,

- 2008.** « Le modèle missionnaire. Stratégies et débats », in Douaire-Marsaudon Françoise, Alain Guillemin et Chantal Zheng (dir.). *Missionnaires chrétiens, XIXe-XXe siècle. Asie-Pacifique*, Autrement, Collection Mémoires/Histoire, Paris, 302 p., pp. 150-161.

Radcliff-Brown Alfred,

- 1972.** *Structure et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Paris, 317 p. ;

première édition, 1952.

Ralston Caroline,

1992. « The Study of Women in the Pacific », *The Contemporary Pacific*, vol. 4, n°1, pp. 162-175.

Rau Éric,

1944. *Institutions et coutumes canaques*, Éditeur Larose, Paris, 198 p.

Regards de femmes,

1998. Édition du Musée de la Ville de Nouméa, Nouméa, 167 p.

Rivière Claude,

2000. *Anthropologie politique*, Armand Colin, Paris, 192 p.

Rivière Peter G.,

1977. « Nouvelles considérations sur le mariage », in Needham Rodney (dir.). *La Parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Éditions du Seuil, Paris, 349 p., pp. 152-167 ; première édition, 1971.

Rubin Gayle,

1998. « L'Économie politique du sexe : transaction sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les Cahiers du CEDREF*, n°7, Université Paris Diderot-Paris 7, 88 p. ; première édition, 1975.

Sahlins Marshall,

1963. « Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief : Political Types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, n°3, pp. 285-303.

1976. *Âge de pierre, âge d'abondance. Économie des sociétés primitives*, Éditions Gallimard, Paris, 415 p. ; première édition, 1972.

2000. « Identités et modernités du Pacifique », *La Nouvelle revue du Pacifique*, vol 1, n° 1, pp. 19-25.

Said Edward Wadi,

1980. *L'Orientalisme*, Éditions du Seuil, Paris, 392 p. ; première édition, 1978.

Saladin d'Anglure Bernard,

1992. « Le 'troisième' sexe », *La Recherche*, n° 245, pp. 836-844.

Salomon Christine,

1993. *Savoirs, savoir-faire, et pouvoirs thérapeutiques. Guérisseurs kanaks et relation de guérissage dans la région Centre-Nord de la Grande-Terre*, École pratique des hautes études, Paris, 410 p.

1997. « Le Sida dans les sociétés kanakes : maladie des femmes ou/et maladie des Blancs ? », *Journal des anthropologues*, n°68-69, pp. 129-142.

1998. « La Personne et le Genre au Centre Nord de la Grande Terre (Nouvelle-Calédonie) », *Gradhiva*, n° 23, pp. 81-100.

2000a. *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanaks*, Presses Universitaires de France, collection Ethnologies, Paris, 160 p.

2000b. « Hommes et femmes. Harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd ? », in Bensa Alban, Leblic Isabelle (éds.), *En Pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Mission du patrimoine ethnologique, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (*Ethnologie de la France*, 14), Paris, pp. 311-338.

2000c. « Les femmes kanakes face aux violences sexuelles et domestiques. Le tournant judiciaire des années 1990 », *Le Journal des anthropologues*, n°82, p. 287-307.

2002. « "Mettre au tribunal", "claquer un procès" : les nouvelles ripostes des femmes kanakes en Nouvelle-Calédonie », *Archives de politique criminelle*, n° 24, pp. 161-178.

2003a. « Quand les filles ne se taisent plus : un aspect du changement post-colonial en Nouvelle-Calédonie », *Terrain*, n°40, pp. 133-150.

2003b. « Maternité et transformations sociales », in H. Mokaddem (éd.), *Approches autour de Culture et Nature dans le Pacifique Sud*, Expressions, Nouméa, pp. 61-83.

2007a. « Violences et familles en Nouvelle-Calédonie. Perspectives ethnographiques et statistiques », in M. Jaspard et N. Chetcuti (éds.), *Violences envers les femmes. Trois pas en avant, deux pas en arrière*, Édition L'Harmattan, Paris, 324 p., pp. 257-272.

2007b. « Les Femmes kanakes sont fatiguées de la violence des hommes », *Journal de la Société des Océanistes*, n°125, pp. 284-294.

2008a. « Beyond Normative Discourse : Adoption and Violence Against Women in New Caledonia », *Pacific Studies*, n°31, vol. 3, pp. 131-155.

2008b. « Normes de genre, violences sexuelles et vulnérabilité au VIH en Nouvelle-Calédonie », *Médecine Sciences*, 24, HS n° 2, pp. 103-110.

Sam Léonard Drilë,

1995. *Dictionnaire drehu-français*, coédition C.T.R.D.P. et C.P.R.D.P. des Îles, Coll. Langues Canaques, n°16, 238 p.

Sand Christophe,

1996. *Le Début du peuplement austronésien de la Nouvelle-Calédonie : données archéologiques*, Département d'archéologie, Service territorial des musées et du patrimoine de Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 162 p.

Saussol Alain,

1971. *La Propriété foncière mélanésienne et le problème des réserves en Grand-Terre néo-calédonienne*, Éditions Fondation Singer-Polignac, Collection Cahiers du Pacifique, Paris, 43 p.

1979. *L'Héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*, publication de la Société des Océanistes, Musée de l'Homme, n°40, 497 p.

Shineberg Dorothy,

1981. *Ils étaient venus chercher du santal*, Publications de la Société d'Études Historiques de la Nouvelle-Calédonie, n°3, Nouméa, 455 p.

Site officiel des Îles Loyauté,

2011. « L'igname », <http://www.iles-loyaute.com/Savoir/Coutume>, (page consultée le 25-09-2011).

Sperber Dan,

1981. « L'interprétation en anthropologie », *L'Homme*, n° 21 (1), pp. 69-92.

Spinoza Baruch,

2002. *Traité politique*, Librairie Générale Française, Coll. Livre de poche, Paris, 313 p. ; première édition en 1677.

Spivak Gayatri Chakravorty,

1990. « Strategy, Identity, Writing », in Sarah Harasym (éd.). *The Post-Colonial Critic : Interviews, Strategies, Dialogues*, Routledge, London, New-York, 166 p.
1988. « Can the Subaltern Speak? », in Williams P. et Chrisman L.(éds). *Colonial Discourse and Post-colonial Theory : A Reader*. London, Harvester Wheatsheaf, 406 p., pp. 66-112.

Strathern Marylin,

1972. *Women in Between. Female Roles in a Male World : Mount Hagen, New Guinea*, Rowman and Littlefield Publishers, Boston, 372 p.
1987. « L'Étude des rapports sociaux de sexe : évolution personnelle et évolution des théories anthropologiques », *Anthropologie et Société*, vol 11, n° 1, pp. 9-18.
1988. *The Gender of the Gift : Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley, 422 p.

Sullerot Evelyne (dir.),

1981. *Le Fait féminin*, Éditions Fayard, Paris, 520 p.

Tabet Paola,

1979. « Les Mains, les outils, les armes. » *L'Homme*, vol 19, n° 3-4, p 5-61.
1998. « Fertilité naturelle, reproduction forcée » in Tabet Paola, *De la Construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Éditions L'Harmattan, Paris, 208 p., p.77-180 ; première édition, 1979.
2004. *La grande Arnaque. Sexualité des femmes et échanges économique-sexuels*, L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme, Paris, 208 p.

Tcherkézoff Serge,

2001. *Le Mythe occidental de la sexualité polynésienne. 1928-1999. Margaret Mead, Derek Freeman et Samoa*, Presses Universitaires de France, Paris, 225 p.
2003. *Faa Samoa. Une identité polynésienne (économie, politique, sexualité). L'anthropologie comme dialogue culturel*, Éditions L'Harmattan, Paris, 545 p.
2009. *Polynésie / Mélanésie. L'Invention française des « races » et des régions de l'Océanie (XVIe-XXe siècles)*, Éditions Vents des Îles, Pirae (Tahiti), 376 p.

Théry Irène,

2007. *La Distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Éditions Odile Jacob, Paris, 676 p.

Thupako Paul,

2004. *Les difficultés et les réalités de la propagation de l'Évangile dans le district de Lösi*, mémoire de théologie, Centre de formation pastorale et théologique de Béthanie, Xépénéhé, Lifou, 23 p.

Tillion Germaine,

1966. *Le Harem et les cousins*, Éditions du Seuil, Paris, 218 p.

Tjibaou Jean-Marie,

1995. « Tous vibraient de la même force, de la même conviction » *Mwa Vée*, n° 10, Nouméa, pp. 24-26.

1996. *La Présence kanak*, Édition établie et présentée par Alban Bensa et Éric Wittersheim, Éditions du Seuil, Paris, 326 p.

Tjibaou Jean-Marie, Missote Pierre,

1976. *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Éditions du Pacifique, Papeete, 120 p.

Trépied Benoît,

2007. *Politiques et relations coloniales en Nouvelle-Calédonie : ethnographie historique de la commune de Koné, 1946-1988*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 998 p.

2010. *Une Mairie dans la France coloniale. Koné, Nouvelle-Calédonie*, Éditions Karthala, collection Recherches internationales, Paris, 391 p.

Trolue Fote,

1992. « Le Mariage coutumier », *Pourquoi pas ?*, n° 24, p. 28-35.

Var Kaemo,

1996. *Pouvoirs et discours religieux. La prise de position de l'Église évangélique en Nouvelle-Calédonie et aux Îles Loyauté en faveur de l'indépendance*, mémoire de

maîtrise de théologie, Institut Protestant de Montpellier, 203 p.

Volpp Leti,

2006. «Quand on rend la culture responsable de la mauvaise conduite», *Nouvelles Questions Féministes*, vol.25, n°3, pp. 14-31, première édition, 2000.

Wadraimu E., Kacatre Denise,

1996. *Notre Pays demain*, Le Niaouli, Nouméa, 58 p.

Waia Nicole,

1993. « Nous avons acquis le droit professionnel à la parole », *Mwa Vée*, n°2, Nouméa, p 60-61.

Washetine Charles,

1991. *Les Kanak dans l'espace scolaire calédonien. L'itinéraire d'une minorité. Le cas des bacheliers*, diplôme d'étude approfondie en géographie, Université de Bordeaux III, 123 p.

Weiner Annette B.,

1983. *La Richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes. Îles Trobriand*, Éditions du Seuil, Paris, 279 p. ; première édition, 1976.

Wélépane Wanir,

1993. *Aux Vents des îles*, Édition de l'Agence de Développement de la Culture Kanak, Nouméa, 339 p.

Wery C.,

1999. « Femmes kanak : le clair-obscur » in *Chroniques du pays kanak*, Planète Néo, Nouméa, pp. 72-91.

Westermarck Edward,

1891. *The History of Human Marriage*, Mac Millan and Co., London, 644 p.

Wittersheim Eric, Bensa Alban,

1997. « Nationalisme et interdépendance : la pensée politique de J.-M. Tjibaou. » *in* Bonnemaïson Joël et Freyss Jean (éds.), « Le Pacifique insulaire. Nations, aides, espaces ». *Revue Tiers-Monde*, n°149, janvier-mars, pp. 197-216.

Wittersheim Eric,

1999. « Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la Renaissance mélanésienne. » *L'Homme*, n°151, juillet-septembre, Paris, pp. 181-206.

Wittig Monique,

2007. *La Pensée straight*, Éditions Amsterdam, Paris, 120 p. ; premières éditions, 1980-1999.

Zancarini-Fournel Michelle,

2005. *Histoire des femmes en France. XIXe - XXe siècles*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 243 p.

Zempléni Andras,

1991. « L'Amie et l'étranger », *Autrement*, vol. 57, n°2, pp. 57-74.

Zorn Jean-François,

1993. *Le grand Siècle d'une mission protestante. La mission de Paris de 1822 à 1914*, Karthala, Paris, 791 p.

2007. *La Mission protestante dans le Pacifique. Perte et recomposition des identités sociopolitiques, culturelles et religieuses*, document multigraphié, 17 p.

2008. « La Mission protestante dans le Pacifique : perte et recomposition des identités sociopolitiques, culturelles et religieuses », *in* Douaire-Marsaudon Françoise, Alain Guillemin et Chantal Zheng (dir.). *Missionnaires chrétiens, XIXe-XXe siècle. Asie-Pacifique*, Autrement, Collection Mémoires/Histoire, Paris, 302 p., pp. 65-86.

FILMOGRAPHIE

Dagneau Gilles,

1998. *Tjibaou, la parole assassinée*, Coproduction aaa-ADCK-INA-RFO, documentaire, 52 min.

2004. *Tianô, la parole déchirée*, Coproduction aaa-ADCK-INA-RFO, fiction, 35 min.

Darasse Vincent,

1997. *Mariage à Wallis*, documentaire, production R.F.O, 27 min.

Lainé Anne,

2002. *Le combat des femmes Kanak*, Océanie Mag, production RFO, Nouméa, documentaire, 51 min 24 sec.

Mounier Bernard,

1997. *Kanaky, paroles de femmes. (10 ans après les Accords de Matignon)*, Nouméa, production ACOR VIDEO TELEVISION, Documentaire, 28 min.

RFO,

2001. *Association de femmes protestantes et le foncier à Lifou*, JT soir, le 20/10/2001, 2 min 20 sec (archives).

2003. *Réunion de femmes*, JT soir, le 14/01/2003, 1min 46 sec, (archives).

ARCHIVES

ARCHIVES OFFICIELLES

Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence

Ministère des Colonies. Généralités. Tenues et vérifications des actes. Modèles. Documents généraux. 24 Thermidor an 12. Carton 390, dossier 22 37. Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence.

Ministère des colonies, affaires générales. Instructions aux administrateurs des colonies concernant les dispenses pour mariage. 1810-1832. Carton 387. Dossier 2230. Archives d'Outre-Mer. Aix-en-Provence. Et Ministère des Colonies. Généralités. Tenues et vérifications des actes. Modèles. Documents généraux. 24 Thermidor an 12. Carton 390, dossier 22 37. Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence.

Archives de Nouvelle-Calédonie, Nouméa

Service des Affaires Indigènes, « Recueil de la réglementation particulière appliquée à la population mélanésienne en Nouvelle-Calédonie (1853-1949) », Date supposée de ce document : 1949, ATNC 97W, Archives de Nouvelle-Calédonie, Nouméa.

Service des Affaires Indigènes, sans date (des années 1920 ou 1930), « Coutumes des indigènes de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances, recueillies d'après les renseignements donnés par les Syndics et Délégués », dactylographié, 26 pp., Archives de Nouvelle-Calédonie, 97W11, Archives de Nouvelle-Calédonie, Nouméa .

DEFAP, Paris

Statut des indigènes de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances, 6 p., *in* Compilation des rapports des missionnaires de Nouvelle-Calédonie de la Société des Missions Evangéliques de Paris, 1900-1950, Archives du DEFAP, Service Protestant de Mission, Paris.

ARCHIVES MISSIONNAIRES

Archives de la Société de Marie, Rome

Lettre du P. Fabre au P. Yardin, mars 1860, APM 1451, 20 637.

Lettre du P. Fabre au Père Yardin, mai 1860, APM IV, ONC, PMB 162.

Lettre du P. Fabre au Révérend Père ?, le ? (entre 1864 et 1867), APM 1451, 20 637.

Lettre du P. Fabre au P. Rougeyron, le 13 décembre 1867, APM 1451, 20 637.

Lettre du R.P. Gaide au R.P. Supérieur Général, le 20 janvier 1861, APM 1449, 20 609.

Lettre du R.P. Gaide au R.P. Supérieur Général, mars 1864, APM 1449, 20 609.

Lettre du R.P. Gaide au P. Fabre, le 15 mai 1866, APM 1449, 20 609.

Notes historiques sur Lifou, par le R.P. Gaide, d'après les notes du R. P. Fabre, APM 1439, 20 464.

Compte-rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie, 1891, Saint-Louis, imprimerie catholique, 282 p.

Compte-rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apolistique de la Nouvelle-Calédonie, 1905, Saint-Louis, imprimerie catholique, 282 p.

DEFAP, Paris

Lettre de P. Delord, Maré, février-mars 1905. In SMEP/DEFAP Paris, Correspondances des champs de mission. 1904, N°2041. Archives microfiches du DEFAP, Paris.

Rapport de M. Ph. Delord, année 1900, Maré, le 31 décembre 1900, DEFAP, archives SMEP, Défap, Service Protestant de Mission, Chemise Nouvelle-Calédonie, Maré Iles Loyauté, 1900.

Compilation des rapports des missionnaires de Nouvelle-Calédonie de la Société des Missions Évangéliques de Paris, 1900-1950, Archives du DEFAP, Service Protestant de Mission, Paris.

Pacific Manuscripts Bureau, Sydney

Peter Eugénie, Lettre du 22 octobre 1950 à sa famille. Letters from Lifou, 1923 – 1951. PMB (Pacific Manuscripts Bureau), 1011.

Bibliothèque Nationale de France

Lettre du commandant des Loyalty, M. Guillanton, au Révérend Sleigh, du camp de Xepenehe, le 26 septembre 1864. Archives de la BNF Tolbiac, Council for World Mission Archives, South Seas, Odds, Box n° : 1-1864, n°2244.

Lettre du commandant des Loyalty au Révérend Sleigh, le 1er mai 1865. Archives de la BNF Tolbiac, Council for World Mission Archives, South Seas, Odds, Box n° : 1-1865, n° 2247.

Lettre du commandant des Loyalty, M. Guillanton, au Révérend Sleigh, du camp de Xepenehe, le 25 septembre 1869. Archives de la BNF Tolbiac, Council for World Mission Archives, South Seas, Odds, Box n° : 1-1864, n°2244.

JOURNAUX, BULLETINS, RAPPORTS

Archives d’Outre-Mer, Aix-en-Provence

Journal officiel de la Nouvelle-Calédonie :

Arrêté du 8 septembre 1893, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1893.

Modifications à l’Arrêté du 8 septembre 1893, le 19 juillet 1901, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1901.

Arrêté du 30 décembre 1908, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1909.

Arrêté du 23 janvier 1909, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1909.

Arrêté du 7 mars 1911, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1911.

Arrêté du 30 décembre 1912, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1913.

Arrêté du 21 juin 1934, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1934.

Arrêté du 19 décembre 1940, Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1940.

Arrêté du 13 mai 1941, Journal Officiel de Journal Officiel de la Nouvelle-Calédonie 1941.

ANNEXES

ANNEXE I

GUIDE D'ENTRETIEN 1

[Ce guide d'entretien a servi de trame, de « pense-bête » pour mes entretiens. En fonction de la situation, je reformulais les questions, soit en *drehu*, soit avec un autre vocabulaire.]

A/ Situation sociale

Noms, prénoms, âge, origine, situation matrimoniale, professions, enfants

Rang dans le clan, rôles du clan

(Généalogie)

B/ Son mariage

Comment vous êtes-vous connus avec votre époux/épouse? Aviez-vous une relation avant le mariage ? Des enfants ?

Qui a décidé de ce mariage ? Comment cette décision a-t-elle été prise (*itra aji*) ? Y avait-il des personnes souhaitant ce mariage dans votre entourage, d'autres ne le souhaitant pas ? Pour quelles raisons ? Du point de vue clanique, est-ce un bon mariage ?

(Faire généalogie si liens de parenté)

Pouvez-vous me décrire comment s'est déroulé la cérémonie de réservation (*ihujē*) ? (où cela a eu lieu? Qui était présent ? Quel argent/biens ont été donnés, à qui, par qui ?)

Comment s'est organisé le mariage ?

pour les hommes, description de l'organisation du mariage (qui a fait quoi, rôles de chacun, apports de chacun, choix marginaux ?)

pour les femmes, description de l'accueil des familles et des discours d'au-revoir

(Pour les hommes) : qui est venu faire les *tro* ? Comment cela s'est-il déroulé ? Y a-t-il eu des *tro* qui vous ont marqué, positivement, négativement ?

Pouvez-vous décrire les étapes du mariage ? (arrivée du *lapa i föe*, mariage à la mairie, à l'église, repas, fêtes, *pua*, *weneleng*, *hnatrenamon*...)

Y a-t-il eu des échanges particuliers ? Des paroles, des biens, des sommes qui vous ont marqués ?

Quelles sommes finales ont été données (*hnatrenamon*, *pua*, *weneleng*) ? Quels autres dons ont été effectués ?

Qu'avez-vous fait des ces dons ? Quels conseils, paroles vous ont servi ? Votre vie avec votre époux et votre belle-famille se déroule-t-elle comme vous le pensiez, comme elle vous a été décrite ?

Globalement, diriez-vous que votre mariage s'est bien déroulé ? Pourquoi ?

C/ Le mariage de ses parents

Vos parents vous ont-ils parlé de leur mariage ?

Comment vos parents ont-ils été/ se sont-ils choisis comme époux ? Pourquoi ce choix ?

Savez-vous comment se sont déroulées les cérémonies (*itra aji*, *ihujë*, *tro*, arrivée *lapa i föe*, mairie, église, médecin, grand chef, dons, fêtes...) ? Quel temps cela a-t-il pris ? Quelles sommes/ biens / paroles ont été échangées ?

Quels changements observez-vous avec votre mariage ?

D/ Le mariage en général

Connaissez-vous des images/ des symboles sur le mariage ? Pour vous, qu'est-ce qui est important dans le mariage à Lifou ?

Quelles évolutions voyez-vous dans le mariage ? Quelles évolutions sont pour vous positives ? Négatives ?

ANNEXE II

GUIDE D'ENTRETIEN 2

[Ce guide d'entretien a servi de trame, de « pense-bête » pour mes entretiens. En fonction de la situation, je reformulais les questions, soit en *drehu*, soit avec un autre vocabulaire.]

A/ Situation sociale

Noms, prénoms, origines, âge, situation matrimoniale, professions, enfants

Clan, rang, rôle du clan.

(Généalogie)

B/ Les évolutions du mariage

Selon vous, quels impacts sur le mariage ont eu :

la christianisation ?

La colonisation ?

La salarisation ?

Les migrations ?

La scolarisation ?

(Détailler les évolutions :

- sur les cérémonies
- sur le choix des conjoints
- sur les évolutions des relations hommes/femmes, « aînés »/cadets et entre clans)

Selon vous, comment se passaient les mariages avant la christianisation ? Comment peut-on le savoir ? (sources)

C/ Les enjeux des mariages

Selon vous, quels étaient les enjeux des mariages :

- avant la christianisation ?
- Depuis la création des tribus ?
- Actuellement ?

Quelles évolutions considérez-vous comme négatives / positives ?

D/ En fonction du statut de l'interlocuteur, lui faire détailler le rôle de sa position par rapport à l'alliance de mariage, et les évolutions de cette fonction, du type de mariage concerné (pasteur, prêtre, chef de lignage, de clan, de petite et grande chefferie, maire, ...). Chercher les différentes réglementations.

E/ Questions générales sur le mariage

Existe-t-il des symboles du mariage (coutumiers et religieux) ? Lesquels ?

Connaissez-vous des histoires/ des *ifejicate* ou des *qan* qui montrent l'importance et les enjeux du mariage ? Pouvez-vous m'en raconter ?

A votre avis, pourquoi les gens de Lifou dépensent-ils tant d'énergie et d'argent pour les mariages actuellement ?

ANNEXE III

GUIDE D'ENTRETIEN 3

[Ce guide d'entretien a servi de trame, de « pense-bête » pour mes entretiens. En fonction de la situation, je reformulais les questions, soit en *drehu*, soit avec un autre vocabulaire.]

La question générale est : qui donne quoi et reçoit quoi avant, pendant et après le mariage ? En paroles, en biens, en personnes, en argent et en travail ?

A/ La famille de la fille

la mariée

- sa mère (*nĕnĕ*)
- son père (*kaka*)
- ce couple de parents (*kem me thin*)
- ses grands-parents (*vieux et vieilles*) (*qaqa me qaaqaa me qatr me qatreföe*)
- ses frères (mariés et non-mariés, cousins utérins et paternels) (*tremun*)
- ses sœurs (mariées et non-mariées, cousines utérines et paternelles) (*trejin*)
- ses mamans (*thin*)
- ses papas (*kem*)
- les utérins : l'oncle et sa famille (*mathin*)
- ses tantines (*tretre*)
- ses enfants (*nekön*)
- son lignage (*hnalapa*)
- son clan (*lapa*)

B/ La famille du garçon

- le marié
- sa mère (*nënë*)
- son père (*kaka*)
- ce couple de parents (*kem me thin*)
- ses grands-parents (*vieux et vieilles*) (*qaqa me qaaqaa me qatr me qatreföe*)
- ses frères (mariés et non-mariés, cousins utérins et paternels) (*trejin*)
- ses sœurs (mariées et non-mariées, cousines utérines et paternelles) (*tremun*)
- ses mamans (*thin*)
- ses papas (*kem*)
- les utérins : l'oncle et sa famille (*mathin*)
- ses tantines (*tretre*)
- ses enfants (*nekön*)
- son lignage (*hnalapa*)
- son clan (*lapa*)

C/ Autres

- le pasteur/ prêtre/diacres
- la tribu
- le couple de mariés
- les « chemins coutumiers »

Ai-je oublié des gens ?

ANNEXE IV

LA PARENTÉ LIFOUE

(tableau)

Ces tableaux sont constitués à partir de mes données de terrain, croisées sur plusieurs années, du travail de maîtrise de Marguerite Xome Lalie sur le vocabulaire de parenté lifou et du dictionnaire constitué par Léonard Drilë Sam. Les remarques sémantiques sont issues du travail de M.X. Lalie¹ et j'utilise l'orthographe du dictionnaire de L.D. Sam².

A/ Génération G+2

Les grands-parents

Qui ?	Les grands-parents. Toute personne ayant un lien de parenté avec Ego et étant de la génération +2. Toute personnes ayant un lien de parenté avec Ego et étant de générations au-dessus de celle des grands-parents (+3, +4...).
Terme d'adresse	<i>qaqaa</i> : grand-père <i>qaaqa</i> : grand-mère
Terme de référence	<i>qaqaa et qaaqa</i> <i>qatr</i> (l'ensemble des grands-parents)

¹ J'ai repris les conclusions générales de X.M. Lalie, mais je n'ai pas retenu toutes les remarques sémantiques qu'elle a émises dans son mémoire de maîtrise de Langues Orientales. En effet, les anthropologues conseillent une grande prudence quant à la surinterprétation que peuvent engendrer la mise en parallèle de termes, qui, même s'ils sont sémantiquement proches, n'ont pas le même sens et n'ont, en fait, pas de liens. Voir le numéro 3 de la revue *Enquête*, 1996. « Interpréter, surinterpréter », ou les critiques de A. Bensa quant aux interprétations de M. Leenhardt, 1995.

² Lalie 2006, Sam 1995.

	<p><i>qatre fõe</i> (la grand-mère, la vieille femme) <i>qatre trahmany</i> (le grand-père, le vieil homme) (Pour désigner un couple de grands-parents : <i>lue qatr</i>)</p>
Terme utilisé en français	grand-père, grand-mère (peu utilisé)
Terme qui désigne la relation	<i>tremapin</i> : relation grand-parent petit-enfant
Terme qui désigne les membres de la relation	<i>lue treme apin</i> : l'enfant et le grand-parent
Pronom utilisé en adresse (d'Ego vers X)	<i>nyipë</i> pour le grand-père <i>eapo / nyipo</i> pour la grand-mère
Pronom utilisé en référence (d'Ego vers X)	<i>nyidrë</i> pour le grand-père <i>eahlo</i> pour la grand-mère
Remarques sémantiques	<p>L'allongement vocalique (aa) marque le respect, la reduplication (qa+qaa) marque l'affection dans la langue drehu. <i>Qa</i> signifie l'origine d'une chose. Le terme <i>qatr</i> désigne aussi l'ancêtre tutélaire d'un clan, incarné dans des animaux, des arbres, rochers, considérés comme tabous.</p>
Différents types de relations souhaitées (Ego envers X)	<p>Généralement, Ego (masculin et féminin) est très attaché à ses grands-parents, leur rend de menus services, plaisante avec eux (blagues à caractère sexuel ou grossier), mais doit aussi respecter leur parole, leur obéir, ne jamais les contredire. En prenant soin d'eux, il cherche leur bénédiction (<i>thele manathith</i>). Cette relation de soin s'étend à toutes les vieilles personnes de l'entourage d'Ego.</p>

B / Génération G+1

Les « pères »¹

Qui?	<p>1/ Soit le géniteur reconnu officiellement, soit le père adoptif.</p> <p>2/ Frères et cousins parallèles de père (membres masculins de la génération du père d'Ego, qui font partie du lignage, avec extension au clan parfois).</p> <p>3/ Maris des <i>thin</i> (des « mères », voir plus loin).</p> <p>4/ Autres cousins de père.</p>
Terme d'adresse	<i>kaka, kaka</i>
Terme de référence	<i>kem</i>
Terme utilisé en français	papa
Terme qui désigne la relation	<i>trenekön</i> (couple parent-enfant)
Terme qui désigne les membres de la relation	<i>lue trenekön</i>
Pronom d'adresse	<i>nyipë</i>
Pronom de référence	<i>nyidrë</i>
Remarques sémantiques	<p>L'allongement vocalique (aa) marque le respect, la reduplication l'affection (ka+ka) dans la langue <i>drehu</i>.</p> <p>Le terme <i>kem</i> est aussi utilisé pour désigner les <i>atresi</i>, clans intronisant les grands chefs de par leur ancienneté et leur proximité avec les esprits.</p>
Différents types de relations souhaitées	- Avec le père géniteur ou adoptif (1), le <i>sipu kem</i> (vrai père) : Ego doit être très

¹ Je mettrais entre guillemets les termes qui correspondent à de la parenté classificatoire.

	<p>obéissant envers son père, tout en étant proche de lui. Désobéir aux vœux de son père en ce qui concerne le lignage entraîne une forte malédiction.</p> <p>- Avec les frères et cousins de père (2) : Ego leur doit aussi respect et obéissance, particulièrement aux aînés de père. Tous les « pères » ont le droit de frapper Ego s'il désobéit. Lorsque le « vrai père » (<i>sipu kem</i>) décède, le fils aîné prend sa place dans le clan, et s'il devra toujours le respect à ses « papas », s'il représente une lignée aînée, son devoir d'obéissance à ses « papas » sera tempéré.</p> <p>- Avec les maris des <i>thin</i> (« mères ») : Ego ne leur doit pas la même obéissance. Il relie davantage la relation à cet homme à la relation qu'il a avec sa <i>thin</i>, donc une relation assez tendre, où cette dernière doit le nourrir.</p>
--	---

Les mères

Qui?	<p>1/ La mère (génitrice ou adoptive).</p> <p>2/ Les sœurs et cousines parallèles de mère.</p> <p>3/ Les épouses des <i>kem</i> (« pères »).</p> <p>4/ Autres cousines de mère.</p>
Terme d'adresse	<i>Nenë</i>
Terme de référence	<i>Thin</i>
Terme utilisé en français	Maman
Terme qui désigne la relation	<i>trenekön</i> (couple parent-enfant)
Terme qui désigne les membres de la	<i>lue trenekön</i>

relation	
Pronom utilisé en adresse (Ego vers X)	<i>Eapo</i>
Pronom utilisé en référence (Ego parle d'X)	<i>Eahlo</i>
Remarques sémantiques	<p>La reduplication (ne+në) marque l'affection</p> <p><i>Thi</i> veut dire le sein, <i>thine</i> la racine : l'idée générale est le caractère nourricier et l'origine vitale.</p> <p>Le terme <i>thin</i> ou <i>les mamans</i> est aussi utilisé pour désigner toutes les femmes qui ont enfanté et parfois les oncles maternels (en référence).</p>
Différents types de relations souhaitées	<p>Ego entretient une relation d'affection, de tendresse, mais aussi de respect avec ses mères. Il s'attend à ce que celles-ci le nourrissent, fassent des tâches ménagères pour lui ou elle.</p> <p>- Avec leur « vraie mère » (<i>sipu thin</i>), les enfants sont proches et doivent respecter sa parole (le devoir d'obéissance est moins fort qu'avec le père). Elle peut maudire ses enfants, s'ils ne prennent pas soin d'elle par exemple. En se mariant, ses garçons acquièrent à leur tour une autorité sur elle, en tant que représentants des clans.</p> <p>- Avec les sœurs et cousines de mère, ils ont une relation affective forte, mais ne les voient qu'en de rares occasions si elles n'habitent pas le même village. Ils ajoutent le prénom de la femme concernée dès qu'elle n'est pas la <i>sipu thin</i>.</p> <p>- Avec les épouses des frères de père, bien</p>

	qu'Ego et elles ne se considèrent pas de même sang, Ego peut leur demander les mêmes choses qu'à ses mères considérées de même sang. Quand il vit avec les épouses des pères, il peut devenir proche d'elles et établir une relation affective.
--	---

Les oncles maternels, les maris des tantes paternelles et les beaux-pères

Remarque :

Les germains de sexe opposé des parents d'Ego ne sont jamais appelés père (*kem*) ou mère (*thin*).

Qui?	1/ Les frères et cousins de mère appartenant au clan maternel. 2/ Les autres cousins de mère. 3/ Les maris de tantes paternelles. 4/ Les beaux-pères.
Terme d'adresse	<i>Hmihmi</i>
Terme de référence	<i>ma(a)thin</i> : pour la catégorie 1 et par extension la catégorie 2. <i>hmihmi</i> ou <i>tresi(e)</i> pour les catégories 3 et 4.
Terme utilisé en français	tontons (catégories 1, 2 et 3) beaux-pères (catégorie 4)
Terme qui désigne la relation	1 et 2 / <i>tremanon</i> : relation oncle utérin – neveu ou nièce 4/ <i>treme tresin</i> : relation beau-parent – beau-fils ou belle-fille (la relation entre la catégorie 3 et Ego n'a pas de terme spécifique)
Terme qui désigne les membres de la relation	<i>lue tremanon</i> : l'oncle utérin et son neveu / sa nièce

	<i>lue treme tresin</i> : le gendre/la bru et son beau-parent
Pronom utilisé en adresse (d'Ego vers X)	<i>nyipë</i> pour les 4 catégories
Pronom utilisé en référence (d'Ego vers X)	<i>nyidrë</i> pour les 4 catégories
Remarques sémantiques	<p>L'allongement vocalique (aa) marque le respect, la reduplication (hmi+hmi) marque l'affection.</p> <p><i>Maa</i> désigne aussi le clan des maternels, et <i>thin</i> la mère, le sein, la racine. <i>Hmi</i> désigne aussi le sacré, l'interdit et aujourd'hui la religion.</p> <p>Le terme de <i>mathin</i> désigne aussi l'ensemble du clan maternel et l'on peut aussi appeler le clan grand-maternel <i>mathin</i>.</p>
Différents types de relations souhaitées	<p>1/ Ego entretient une relation de respect et d'amour avec son et/ou ses oncles utérins. L'oncle est celui qui détient le souffle de vie de l'enfant, froisser cet oncle entraîne de graves problèmes, notamment de santé et de fécondité. Ego se doit de se comporter « comme chez lui » chez ses utérins, il peut y rester le temps qu'il veut, être à l'aise. Les <i>mathin</i> doivent être prévenus pour la naissance d'Ego, pour son mariage (ils fondent le mariage), pour son décès (ils reçoivent les affaires personnelles d'un neveu défunt, et parfois celles d'une nièce défunte- mais ce peut être les frères de la défunte qui reçoivent ce panier), et pour la naissance des enfants d'Ego. Ego ne doit pas passer derrière la</p>

	<p>nuque de ses <i>mathin</i>, les contredire, cueillir des fruits ou prendre des boutures ou des animaux dans leur <i>hnalapa</i> (cela ferait mourir les cultures et l'élevage ; à contrario, il peut casser des bourgeons chez son oncle, ce qui stimulera la croissance des plantes). Si Ego ne respecte pas ces interdits, l'oncle utérin ne pourra assurer le flux de vie. Leur relation est dite <i>hmitröt</i>, c'est-à-dire sacrée, taboue. L'oncle utérin garde aussi une autorité sur son neveu, un droit d'éducation, du fait qu'il est d'une génération au-dessus.</p> <p>2/ Ego respecte les autres cousins de sa mère comme étant des alliés maternels, mais ne voue pas une relation de vénération à ces derniers comme il le fait avec ses utérins directs.</p> <p>3/Le comportement à adopter avec les maris des tantes paternelles est associé au comportement à adopter avec la tante.</p> <p>4/ Ego masculin doit respecter son beau-père, l'aider dans ses travaux. Pour une femme, elle doit obéissance à son beau-père, le servir au quotidien.</p>
--	---

Les tantes paternelles, les épouses des oncles maternels et les belles-mères

<p>Qui?</p>	<p>1/ Les sœurs de père et les cousines de père.</p> <p>2/ Les épouses des <i>mathin</i> (oncles maternels).</p> <p>3/ Les belles-mères.</p>
-------------	--

Terme d'adresse	<i>treetre</i>
Terme de référence	<i>tresi</i> (peu utilisé), <i>treetre</i>
Terme utilisé en français	1 et 2/ tante (courant) 3/ belle-mère
Terme qui désigne la relation	<i>treme tresin</i>
Terme qui désigne les membres de la relation	<i>lue treme tresin</i>
Pronom utilisé en adresse (d'Ego vers X)	<i>eapo</i>
Pronom utilisé en référence (d'Ego vers X)	<i>eahlo</i>
Remarques sémantiques	L'allongement vocalique (ee) marque le respect, la reduplication l'affection (tree+tre). <i>Tre</i> désigne l'ensemble. <i>Si</i> se réfère sûrement à <i>sinee</i> , les parents, les proches, les alliés.
Différents types de relations souhaitées	Ego doit respecter les sœurs et cousines paternelles, les femmes de ses oncles utérins et ses belles-mères, en tant que personnes d'une génération supérieure et comme des alliées, mais cette relation n'a pas de caractère. La tante paternelle va avoir tendance à considérer Ego comme son enfant, à le gâter. Mais la relation est plus distante qu'avec ses « mamans ». La belle-fille doit servir sa belle-mère et le gendre aider dans les travaux entrepris par sa belle-mère.

C/ Génération d'Ego G 0

Les aînés

Qui?	1/ Frères et sœurs aînés 2/ Cousins et cousines parallèles et croisés appartenant aux lignées aînées
Terme d'adresse	<i>mama(a)</i>
Terme de référence	<i>haetra, tixe</i>
Terme utilisé en français	aîné-e-s
Terme qui désigne la relation	/
Terme qui désigne les membres de la relation	/
Pronom utilisé en adresse (d'Ego vers X)	<i>eö</i> quand il/elle n'est pas marié-e- <i>nyipë</i> ou <i>eapo</i> si il ou elle est marié-e
Pronom utilisé en référence (d'Ego vers X)	<i>angeic</i> (pas marié-e-s) <i>nyidrë</i> (marié), <i>xapo</i> (mariée)
Remarques sémantiques	La reduplication (ma+ma) marque l'affection, l'allongement vocalique le respect. <i>Hae</i> signifie quelque chose qui sort de terre, par exemple la tête d'une igname. <i>Haetra</i> s'utilise pour les aînés de lignage (<i>tixe ne lapa ka ca hae</i>), les aînés de clan (<i>tixe ne lapa</i>) et les grands chefs (<i>anga joxu</i>).
Différents types de relations souhaitées d'Ego envers X.	Ego doit écouter son aîné, le respecter : ce dernier a un pouvoir de décision prépondérant sur ses cadets, mais si ses décisions ne sont pas soutenues par ses cadets, celles-ci ne sont pas forcément respectées. Si Ego est l'aîné et de sexe masculin, il a une responsabilité envers la famille dont il est l'aîné, devra gérer les affaires de la

	<p>famille (et aura reçu une éducation spécifique pour cela). Il recevra le <i>hotr</i> de ses cadets (les prémisses des ignames)</p> <p>Si Ego est une aînée, elle est aussi écoutée par ses cadets, devra aider sa famille en travaillant par exemple, en remplaçant la mère quand celle-ci décédera et en conseillant ses frères, notamment pour leur mariage ou ceux de leurs enfants.</p> <p>Les <i>trejin</i> issus d'une lignée aînée seront considérés comme des aînés, quel que soit leur âge, dans les situations officielles.</p> <p>Dans la vie courante, l'âge et le statut marital joue tout de même.</p>
--	---

Les cadet-te-s

Qui?	1/ Les frères et sœurs cadets. 2/ Les cousins et cousines parallèles et croisés des lignées cadettes.
Terme d'adresse	<i>jin</i>
Terme de référence	<i>cipa, jin</i> <i>nekōneqatr</i> (pour le dernier né d'une famille, d'une lignée, d'un clan)
Terme utilisé en français	cadet-te-s
Terme qui désigne la relation	/
Terme qui désigne les membres de la relation	/
Pronom utilisé en adresse (d'Ego vers X)	<i>eō</i>
Pronom utilisé en référence (d'Ego vers X)	<i>angeic</i> (pas marié-e-s)
Remarques sémantiques	<i>cipa</i> désigne aussi les mottes de terre qui enflent et montrent qu'il y a des

	<p>tubercules.</p> <p><i>neköne</i> signifie enfant, <i>qatr</i> signifie vieux, ancêtre, totem, grand-parent.</p>
Différents types de relations souhaitées	<p>Ego se doit de travailler pour ses frères et sœurs cadets, par exemple en organisant le mariage de son frère cadet. Si le cadet doit écouter la parole de l'aîné, qui est celui qui tranche et organise le lignage, l'aîné ne peut prendre de décisions sans consulter ses cadets. Si les cadets ne doivent pas « passer devant » leur aîné, ce dernier ne doit pas oublier que sans ses cadets il n'est rien.</p> <p>La relation d'Ego au <i>neköneqatr</i> est une forme poussée du devoir de réciprocité entre frères. En effet, le <i>neköneqatr</i> peut destituer l'aîné et de nombreuses histoires mythiques racontent cela. Si l'aîné a reçu une éducation spéciale pour pouvoir gérer son lignage, le/la derniè-r-e né-e peut recevoir des secrets de ses parents.</p>

Les germains de même sexe

Qui?	<p>1/ Les frères et cousins, croisés et parallèles de même sexe qu'Ego.</p> <p>2/ Les sœurs et cousines, croisées et parallèles de même sexe qu'Ego.</p>
Terme d'adresse	<i>trejin</i>
Terme de référence	<i>trejin</i>
Terme utilisé en français	<p>frères ou cousins si Ego est de sexe masculin</p> <p>sœurs ou cousines si Ego est de sexe</p>

	féminin
Terme qui désigne la relation	<i>trejin</i>
Terme qui désigne les membres de la relation	<i>lue trejin</i>
Pronom utilisé en adresse (d'Ego vers X)	en fonction de l'aînesse et du mariage
Pronom utilisé en référence (d'Ego vers X)	Idem
Remarques sémantiques	<i>Jin</i> signifie cadet, sujet. La particule grammaticale <i>tre</i> est employée pour désigner des choses/gens, équivalent à « c'est / ce sont ».
Différents types de relations souhaitées	Les relations entre germains de même sexe sont réputées être le lieu de la camaraderie, de l'entraide et de la plaisanterie (la relation d'aînesse devant être respectée). <i>Trejin</i> est employé parfois pour un ensemble de germains, de même sexe et de sexe opposé, pour désigner une fratrie. Les collègues et les membres lointains des parentés sont très facilement assimilables à ce statut. Ainsi des bandes d'amis de même sexe se considèrent facilement comme des <i>trejin</i> . Quand leur lien est suffisamment distant pour ne pas savoir qui est l'aîné de qui, l'âge prévaut alors.

Remarque : même si les termes ne sont pas différenciés, la relation avec des germains de même père et même mère, et avec les enfants des frères de père et les enfants des sœurs de mère, est considérée comme une relation de frère et sœur très proche : ces germains sont parfois appelés eux aussi *sipu xa* ou *sipu trejin*, c'est-à-dire vrai germain de sexe opposé ou vrai germain de même sexe. La relation avec les cousins croisés, réputée elle aussi très importante, est plus distante, le caractère sacré de la relation étant plus fort. Le devoir

d'entraide est considéré plus sacré entre germains issus de frères et sœurs de père et de mère, qu'entre les germains de même père et même mère.

Les germains de sexe opposé

Qui?	Les germains et cousins, croisés et parallèles, de sexe opposé à Ego.
Terme d'adresse	<i>tremun</i> <i>ifaxa</i> (pour la sœur ou cousine mariée d'un Ego masculin)
Terme de référence	<i>tremun, xa</i>
Terme utilisé en français	sœur ou cousine pour Ego masculin frère ou cousin pour Ego féminin
Terme qui désigne la relation	<i>tremun</i>
Terme qui désigne les membres de la relation	<i>lue tremun</i>
Pronom utilisé en adresse (d'Ego vers X)	<i>epun</i>
Pronom utilisé en référence (d'Ego vers X)	<i>angeic</i>
Remarques sémantiques	<i>Tre</i> signifie un ensemble, <i>mun</i> l'idée d'un interdit. Le terme <i>xa</i> est aussi utilisé comme une insulte particulièrement injurieuse, sous-entendant que la personne est incestueuse. <i>Xa</i> désigne aussi l'inceste, c'est pour cela qu'en public on utilise le terme <i>tremun</i> ou <i>ifaxa</i> .
Différents types de relations souhaitées	La relation entre germains de sexe opposé est dite de respect réciproque : elle n'est pas hiérarchisée autrement que par l'aïnesse. Les frères doivent venir en aide à leurs sœurs et vice-versa. Dès leur puberté, ils doivent observer des règles

	d'évitement : ils ne doivent pas dormir dans un endroit seuls, ne doivent pas porter les mêmes habits, manger dans la même assiette. Ils doivent éviter toute allusion ayant un caractère sexuel et cette règle doit être observée par tous ceux qui sont en présence de germains/cousins de sexe opposé.
--	---

Les époux

Qui?	1/ L'épouse ou l'époux. 2/ Les époux des sœurs et cousines (<i>trejin</i>) et les frères et cousins de l'époux pour Ego féminin. 3/ les épouses des frères et cousins (<i>trejin</i>) et les sœurs et cousines de l'épouse pour Ego masculin.
Terme d'adresse	<i>föe(ng)</i>
Terme de référence	<i>föe</i>
Terme utilisé en français	la femme/ le mari
Terme qui désigne la relation	<i>trefën</i>
Terme qui désigne les membres de la relation	<i>lue trefën</i>
Pronom utilisé en adresse (d'Ego vers X)	<i>nyipë</i> <i>nyipo</i> <i>eö</i> (courant)
Pronom utilisé en référence (d'Ego vers X)	<i>nyidrë</i> <i>eahlo</i> <i>angeic</i> (courant)
Remarques sémantiques	<i>Fë</i> signifie porter un enfant sur son dos, et se réfère à l'entrée de la case. <i>Fe</i> signifie « ouvrir ». <i>Fë</i> se retrouve dans le terme

	<p><i>trefën</i> et a probablement une racine commune avec le terme <i>föe</i>. Cette relation est associée à l'idée d'enfanter, d'ouvrir une nouvelle lignée.</p> <p><i>Föe</i> est aussi utilisé pour désigner les femmes, les femelles (chez les animaux) et le féminin.</p>
Différents types de relations souhaitées	<p>L'épouse doit respecter son mari. Les pronoms utilisés en adresse témoignent de l'idée qu'il doit exister un respect mutuel, que les époux doivent se considérer comme sacrés l'un pour l'autre. Cet usage semble encouragé par les pasteurs et prêtres.</p> <p>Parallèlement, la relation est clairement hiérarchisée dans le système des comportements, des attitudes, mais pas dans la terminologie: le mari est <i>au-dessus</i> de son épouse, cette dernière doit lui obéir, le mari a le droit d'utiliser la force pour se faire obéir.</p> <p>L'épouse doit faire les travaux domestiques, donner des enfants à son époux et réaliser l'entretien des champs.</p> <p>Le mari doit protéger son épouse, ramener un salaire, s'occuper des affaires du clan, chasser, pêcher, débroussailler les champs, faire les constructions.</p>

Les beaux-frères et belles-sœurs

Qui?	1/ Les épouses des frères et cousins d'Ego féminin et les sœurs et cousines du mari.
------	--

	2/ Les époux des sœurs et cousines d'Ego masculin et les frères et cousins de l'épouse.
Terme d'adresse	<i>ie</i>
Terme de référence	<i>ie</i>
Terme utilisé en français	beaux-frères (beaucoup utilisé), belles-sœurs
Terme qui désigne la relation	/
Terme qui désigne les membres de la relation	/
Pronom utilisé en adresse (d'Ego vers X)	<i>eö</i>
Pronom utilisé en référence (d'Ego vers X)	<i>angeic</i>
Remarques sémantiques	<i>Ie</i> a comme autres sens : se tenir par la main en marchant, réussir, réaliser son désir, choisir.
Différents types de relations souhaitées	<p>Les beaux-frères doivent s'entraider, réaliser leurs désirs réciproques : quand un homme va chez son beau-frère, il peut se servir chez lui. Les relations entre beaux-frères sont de camaraderie.</p> <p>Les relations entre belles-sœurs sont aussi d'entraide, elles n'ont pas le droit de se refuser quelque chose, mais ce sont aussi des relations à plaisanterie, davantage qu'entre beaux-frères. Il est fréquent qu'elles se chamaillent gentiment, qu'elles « jouent » ensemble.</p> <p>La relation entre beaux-frères est plus sérieuse : elle constitue une alliance politique. Le frère de l'épouse d'Ego sera l'oncle maternel des enfants d'Ego.</p> <p>L'époux de la sœur d'Ego sera le père des</p>

	neveux utérins d'Ego. Le caractère sacré de la relation oncle utérin – neveux utérins rejailit sur la relation entre beaux-frères.
--	--

D/ Génération G-1

Les enfants

Qui?	Les époux appellent <i>neköi</i> : 1/ leurs enfants, 2/ les enfant de frères et cousins parallèles de l'époux, 3/ les enfant de sœurs et cousines parallèles de l'épouse.
Terme d'adresse	<i>neköi, kuku, nekö trahmany (masculin)/ nekö jajiny (féminin)</i>
Terme de référence	<i>neköi, nekö trahmany (enfant masculin)/ nekö jajiny (enfant féminin)</i>
Terme utilisé en français	<i>enfant, fille, garçon</i>
Terme qui désigne la relation	<i>trenekön</i>
Terme qui désigne les membres de la relation	<i>lue trenekön</i>
Pronom utilisé en adresse (d'Ego vers X)	<i>eö, hmunë</i>
Pronom utilisé en référence (d'Ego vers X)	<i>angeic</i>
Remarques sémantiques	Les enfants de la génération des enfants d'Ego appartenant au clan sont considérés comme des <i>neköi</i> . <i>Ku</i> désigne le sexe de l'homme, <i>kuku</i> fait référence à l'activité sexuelle liée à la

	<p>procréation, la duplication marque l'affection.</p> <p>Les termes différenciés selon le sexe sont peu utilisés avant l'âge de dix ans et peu utilisés en adresse.</p>
Différents types de relations souhaitées	<p>Ego doit protéger, nourrir et éduquer les enfants, adoptés ou non. Les enfants doivent obéissance à leurs parents, dans toutes les circonstances, sous peine d'être maudits. Leur relation est d'affection.</p>

Les neveux/nièces

Qui?	<p>1/ Ego masculin appelle <i>utha</i> les enfants de sœurs et de cousines.</p> <p>2/ Ego féminin appelle <i>tresi</i> les enfants de frères et cousins.</p> <p>3/ Ego appelle <i>utha</i> les petits enfants de son oncle utérin.(les enfants de ses cousins croisés matrilatéraux)</p>
Terme d'adresse	<i>utha, tresi</i>
Terme de référence	<i>uthe, tresi</i>
Terme utilisé en français	<i>neveu, nièce</i>
Terme qui désigne la relation	<i>trenamon, treme tresin</i>
Terme qui désigne les membres de la relation	<i>lue trenamon, lue treme tresin</i>
Pronom utilisé en adresse (d'Ego vers X)	<i>eö, hmunë</i>
Pronom utilisé en référence (d'Ego vers X)	<i>angeic</i>
Remarques sémantiques	<p><i>U</i> signifie l'origine, le cri. <i>Uthe</i> s'emploie aussi pour désigner le clan maternel, l'origine maternelle de quelqu'un.</p> <p><i>Tresi</i> désigne la bru et le gendre, la belle-</p>

	mère et le neveu / la nièce pour la tante paternelle. <i>Si</i> se réfère sûrement à <i>sinee</i> , c'est-à-dire les parents, les proches, les alliés.
Différents types de relations souhaitées	Pour la relation oncle utérin - neveu, voir la rubrique « oncles maternels, maris des tantes paternelles et beaux-pères ». Pour la relation tante paternelle - neveu, voir la rubrique « tante paternelle, épouses des oncles maternels et belles-mères ».

Les gendres et brus

Qui?	Les hommes et femmes mariés à ceux que l'on appelle <i>nekoï</i> (enfant) et par extension les époux des « neveux / nièces » (<i>utha</i> et <i>tresi</i>)
Terme d'adresse	<i>tresi</i> ou <i>ifaapi</i> pour la belle-fille
Terme de référence	<i>tresi</i> ou <i>ifaapi</i> pour la belle-fille
Terme utilisé en français	belle-fille, beau-fils
Terme qui désigne la relation	<i>treme tresin</i>
Terme qui désigne les membres de la relation	<i>lue treme tresin</i>
Pronom utilisé en adresse (d'Ego vers X)	<i>eö</i>
Pronom utilisé en référence (d'Ego vers X)	<i>angeic</i>
Remarques sémantiques	Le terme <i>tresi</i> s'utilise pour désigner la belle-mère, l'épouse de l'oncle maternel, les enfants des frères et cousins pour Ego féminin, ainsi que les gendres et brus. <i>Si</i> se réfère sûrement à <i>sinee</i> , c'est-à-dire les parents, les proches, les alliés.
Différents types de relations souhaitées	Le gendre doit obéissance à ses beaux-

	<p>parents, participer à toutes les cérémonies les concernant, mais il les voit peu. Il a le droit de se comporter de manière détendue dans la famille de son épouse, de se servir. La belle-fille doit servir ses beaux-parents, leur obéir comme s'ils étaient ses propres parents. Les beaux-parents, les belles-mères, sont réputés très durs avec leurs belles-filles : ils sont censés les éduquer de nouveau quand elles arrivent chez eux après le mariage de leurs fils.</p>
--	---

E/ Génération G-2, -3...

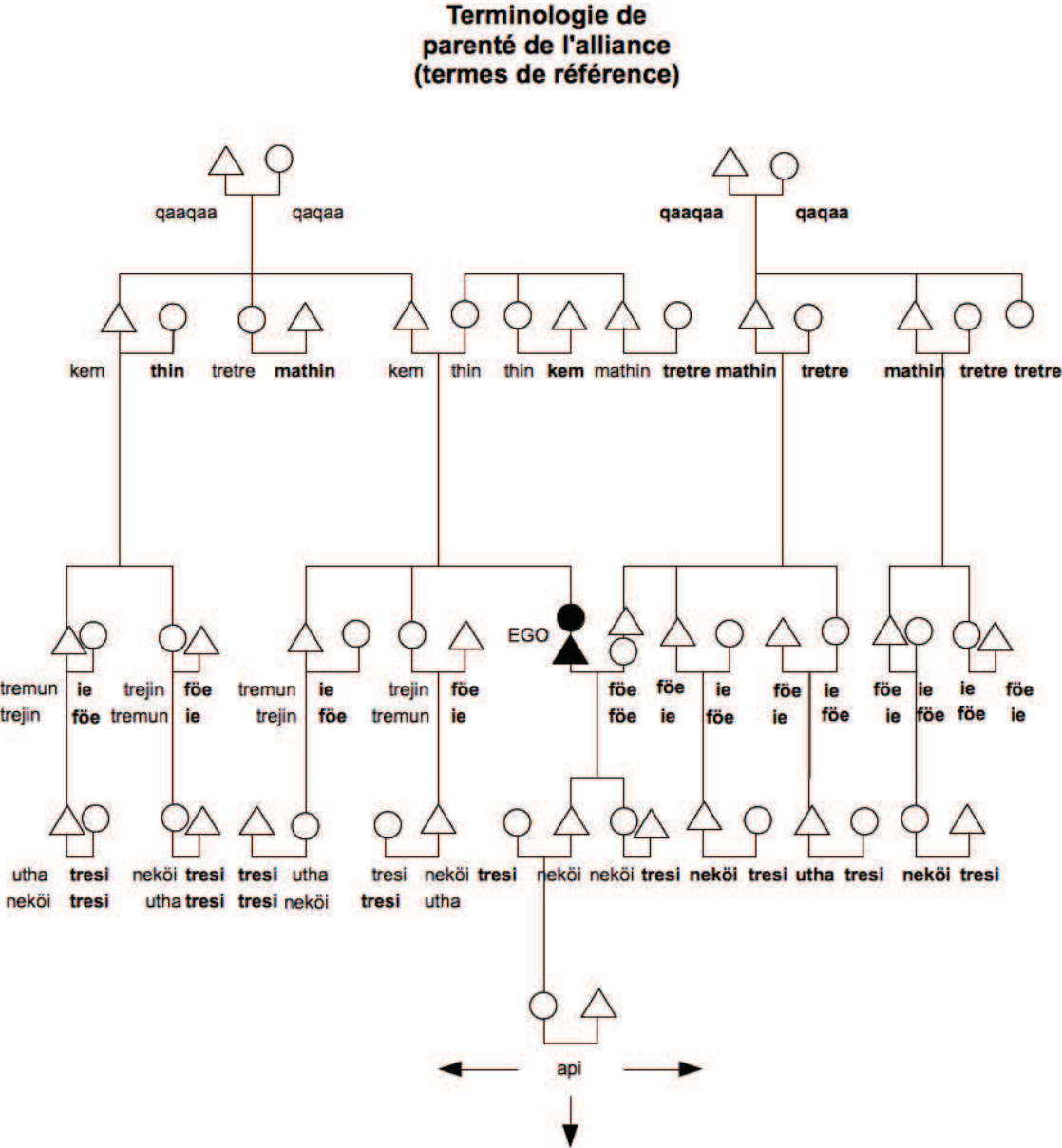
Les petits enfants

Qui?	Petits enfants et arrière petits enfants d'Ego, et ceux de ses frères/sœurs et cousins/cousines
Terme d'adresse	<i>api, nekō i api</i> (arrières petits enfants, peu utilisé)
Terme de référence	<i>api, nekō i api</i> (arrières petits enfants, peu utilisé)
Terme utilisé en français	<i>petits enfants</i>
Terme qui désigne la relation	<i>tremapi</i>
Terme qui désigne les membres de la relation	<i>lue tremapi</i>
Pronom utilisé en adresse (d'Ego vers X)	<i>eō</i>
Pronom utilisé en référence (d'Ego vers X)	<i>angeic</i>
Remarques sémantiques	<i>A</i> exprime l'action ou la chose désignée. <i>Pi</i> désigne le dernier, la pourriture,

	l'envie, le chemin des morts (le nord est de l'île).
Différents types de relations souhaitées	<p>La relation entre grands-parents et petits enfants est d'affection et de plaisanterie. Les grands-parents ont autorité sur leurs petits enfants, lesquels doivent les servir. Les grands-parents doivent aussi éduquer les enfants en leur racontant des histoires, <i>ifejicatre</i>. En échange de leurs bons services, les grands-parents leur donnent la bénédiction, le <i>manathith</i>. Les petits enfants sont proches de leurs grands-parents. Les petits-enfants héritent souvent des noms de leurs grands-parents : ils sont considérés comme la continuité de cette personne, sont censés avoir des caractères proches. Ces duos sont d'autant plus proches s'ils portent le même nom.</p>

ANNEXE V

Terminologie de la parenté et de l'alliance (schéma)



ANNEXE VI

CAHIER DE *TRO*

Ce cahier de tro est copié ici tel quel, sans marquer les noms : je noterai juste si c'est le nom, le prénom, le lieu d'origine ou la relation qui a été écrite pour identifier les donateurs. À côté du prénom, je spécifierai si ce dernier est féminin (f) ou masculin (m).

FAMILLE [lignages du clan et lignages alliés, nda]			
<i>Qëmek</i> [« geste » d'arrivée, nda]	<i>Tro</i> [don d'allié, nda]		<i>Sane</i> [don de remerciement, nda]
1000	Prénom f + prénom f	16000	2000
1000	Nom de famille	9000	2000
1000	Prénom m + prénom f	5000	2000
1000	Nom de famille	23000	2000
1000	Nom prénom m	10000	2000
1000	Prénom m	15000	1000
1000	Nom prénom m	10000	2000
1000	<i>Famille</i> nom de famille	20000	2000
1000	Prénom m nom	5000	2000
1000	Nom prénom m	5000	2000
1000	Prénom (village) m	12000	2000
1000	Nom prénom m	15000	2000
1000	<i>Famille</i> nom de famille	8000	2000
1000	Nom prénom m	10000	2000
1000	Nom de famille	10000	2000
1000	Prénom (village) f	4000	2000
2000	<i>Thine qa</i> [mère originaire de, nda]	20000	2000

	(village) Nom prénom m		
1000	Nom prénom m	8000	2000
1000	Nom prénom m	10000	2000
1000	Nom prénom f	10000	2000
1000	Nom prénom f	14000	2000
1000	Prénom m nom	5000	1000
1000	Nom prénom drehu f prénom français	11000	2000
1000	<i>Famille</i> nom de famille	16000	2000
1000	<i>Famille</i> nom de famille	10000	2000
1000	Prénom f nom	5000	2000
1000	Nom prénom m	15000	2000
1000	Nom prénom m	8000	1000
1000	Nom prénom m	5000	2000
1000	Nom prénom m	10000	2000
Total : 31 000 Fcfp		Total : 324 000 Fcfp	Total : 57 000 Fcfp
THINĚ [mères, nda]			
1000	Prénom m + prénom f	11000	1000
1000	Prénom f + prénom m	10000	2000
1000	Prénom f	5000	2000
Total : 3 000 Fcfp		Total : 26 000 Fcfp	Total : 5 000 Fcfp
IFAXA [sœurs, nda]			
1000	Prénom f + prénom m	10000	
1000	Prénom f	10000	2000
1000	Prénom f + prénom m	6000	2000
1000	Prénom f	10000	2000
1000	Nom prénom f	20000	2000
1000	Nom prénom f	40000	4000
1000	Prénom m + prénom f + prénom m	12000	1000
1000	Nom prénom f	20000	2000
1000	Prénom f + prénom m	10000	1000
	Prénom f + prénom m	5000	
2000	Prénom m + prénom m	25000	3000
1000	<i>Madame</i> nom prénom f	8000	2000
1000	Nom prénom f	20000	2000

2000	Prénom m + prénom f	50000	4000
1000	Nom prénom f	7000	4000
1000	Nom prénom f	6000	4000
1000	Nom prénom	30000	3000
3000	Nom prénom f + prénom m	112000	5000
1000	Prénom f + prénom m	34000	2000
2000	Nom prénom f	50000	3000
1000	Prénom	17000	2000
1000	Nom prénom f	67000	4000
1000	Nom prénom f	47000	4000
1000	Nom prénom f	2000	4000
5000	Nom prénom f	345000	5000
1000	Prénom f (village)	20000	2000
1000	Nom prénom m	4500	2000
4000	Nom prénom f	75000	6000
1000	Prénom f	16000	2000
3000	Prénom f	60000	3000
2500	Nom prénom f	60000	4000
	Prénom f (<i>enveloppe</i>)	7000	
Total : 45 500 Fcfp		Total : 1 205 500 Fcfp	Total : 86 000 Fcfp
TANTINE (TRËTRË)			
1000	Prénom f	7000	2000
1000	Prénom f nom	7000	2000
1000	Nom prénom f		
1000	Prénom f		5000
1000	Prénom f	16500	1000
1000	Nom prénom f + prénom m	32000	1000
1000	<i>Tretre</i> [tante] prénom f + prénom m (village)	20000	1000
1000	<i>Tantine</i> prénom f	15000	2000
Total : 8 000 Fcfp		Total : 97 500 Fcfp	Total : 14 000 Fcfp
MATHIN [oncles utérins, nda]			
3000	Prénom m	400000	6000
Total : 3 000 Fcfp		Total : 400 000 Fcfp	Total : 6 000 Fcfp

TOTAL des <i>qemëk</i> : 90 500 Fcfp		TOTAL des <i>tro</i> : 2 053 000 Fcfp	TOTAL des <i>sane</i> : 162 000 Fcfp
---	--	--	---