

École doctorale de l'EHESS

Centre Norbert Elias (CNE) – UMR 8562

Doctorat

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

**BELLEC SARAH**

**L'interaction touristique en Nouvelle-Calédonie: entre malentendus et négociations identitaires**

**Thèse dirigée par:** Pierre-Yves Le Meur (CNE-EHESS, GRED-IRD) et Bernard Moizo (GRED-IRD)

**Date de soutenance : le 15 Novembre 2019**

Rapporteurs 1 Maria Gravari-Barbas, Professeure des universités (Paris 1 Sorbonne)  
2 Ouidad Tebbaa, Professeure des universités (Directrice AUF, Hanoï, Vietnam)

Jury 1 Aurélie Condevaux, Maîtresse de conférence (Paris I Sorbonne)  
2 Franck Michel, Directeur de recherche (UMR PACTE 5194)  
3 Anne Doquet, Chargée de recherche (IRD, UMR IMAF 8171)  
4 Laurent Dousset, Directeur de recherche (EHESS, UMR 7308 CREDO)  
5 Maria Gravari-Barbas, Professeure des universités (Paris 1 Sorbonne)  
6 Ouidad Tebbaa, Professeure des universités (Directrice AUF, Hanoï, Vietnam)



**À Boston.**

*« Tout est être est tiraillé entre deux besoins : le besoin de la pirogue, c'est à dire du voyage, de l'arrachement à soi-même, et le besoin de l'arbre, c'est à dire de l'enracinement, de l'identité. Et les êtres errent constamment entre ces deux besoins, en cédant tantôt à l'un, tantôt à l'autre. Jusqu'au jour où ils comprennent que c'est avec l'arbre qu'on fabrique la pirogue ».*

Proverbe mélanésien du  
Vanuatu



## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier en premier lieu toutes les personnes rencontrées sur le terrain et sans lesquelles cette recherche n'aurait pas été possible. De la province Sud à la province Nord et celle des îles Loyauté, chacune de ces personnes-prestataires de tourisme, touristes, habitants- m'a accordé de son temps et de sa confiance. Il me semble que ces rencontres balisées par les entretiens, ont permis aux hommes et femmes, quelles que soient leur origine sociale, culturelle, ethnique, de libérer une parole parfois contenue. La Nouvelle-Calédonie est perçue dans les représentations collectives comme « le pays du non-dit ».

Je remercie également les acteurs institutionnels, particulièrement la province Nord de la Nouvelle-Calédonie qui a financé cette recherche. Laurent Kasanwardi, directeur adjoint au développement local de la direction du développement économique et de l'environnement m'a accordé une écoute attentive au fur et à mesure de l'avancée de la recherche tout en m'octroyant la liberté d'explorer, de tester les hypothèses, d'opérer les choix des structures touristiques investiguées. Je remercie également l'institut agronomique néo-calédonien, plus précisément l'axe 3, *nouvelles ruralités et destin commun*, qui a manifesté un intérêt pour la recherche et y a aussi contribué financièrement.

Mes remerciements vont aussi vers mon directeur de thèse, Pierre-Yves Le Meur, pour son écoute, sa réassurance dans les moments un peu difficiles générés par ce travail de longue haleine. Je remercie aussi Bernard Moizo qui a co-dirigé ce travail en y apportant une attention particulière par un objet de recherche et des questionnements partagés.

Des remerciements à ma famille, grande voyageuse de surcroît, arpentant les routes depuis un bout de temps avec sa maison à roulettes et qui a vécu les transformations sociales d'autres mobilités qui ne sont pas tout à fait touristiques. Et surtout à Boston, mon grand-père à qui je dédie cette recherche.



# TABLE DES MATIÈRES

<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE .....</b>	<b>11</b>
<b>GENÈSE DU PROJET DOCTORAL .....</b>	<b>11</b>
Le constat : Un accueil touristique décrié par les touristes .....	11
<i>Une étude d'expertise réalisée pour le GIE tourisme province Nord (2009) .....</i>	<i>13</i>
<i>Un partenariat institutionnel et universitaire .....</i>	<i>14</i>
<i>Une double posture de recherche et d'expertise .....</i>	<i>17</i>
<i>Une approche empirique au service de la caractérisation des interactions et des malentendus .....</i>	<i>21</i>
Premiers éléments de résultats issus du terrain exploratoire .....	22
<i>Déconstruction de l'hypothèse culturaliste .....</i>	<i>22</i>
<i>Les terrains approfondis : des malentendus émanant des trajectoires identitaires individuelles et des malentendus générés par les représentations sociales (cadres sociaux).....</i>	<i>23</i>
<i>Quand la productivité des malentendus met en exergue la dimension identitaire du tourisme et remet en cause les définitions institutionnelles .....</i>	<i>25</i>
<b>PREMIERE PARTIE: UNE APPROCHE HOLISTIQUE DU TOURISME NÉO-CALÉDONIEN.....</b>	<b>35</b>
<b>CHAPITRE 1: LA NOUVELLE-CALÉDONIE, ÉLÉMENTS DE CONTEXTUALISATION.....</b>	<b>37</b>
<b>I - OUTRE-MER FRANÇAIS AUX CARACTÉRISTIQUES UNIQUES .....</b>	<b>38</b>
1. Une destination éloignée de la métropole .....	38
2. Un pluralisme social et culturel lié à l'histoire coloniale.....	40
<b>II - UN KALÉIDOSCOPE QUI NÉCESSITE UNE RÉFLEXION SUR LES CATÉGORIES SÉMANTIQUES .....</b>	<b>42</b>
1. Des catégories sémantiques connotées .....	42
2. L'objectivation des catégories sémantiques.....	46
<b>CHAPITRE 2 : TOURISME, ANTHROPOPHAGIE, HISTOIRE, POLITIQUE : LA PART DU LEGS COLONIAL DANS LES RAPPORTS SOCIAUX NÉO-CALÉDONIENS CONTEMPORAINS....</b>	<b>49</b>
<b>I - DES MYTHES ET DES RÉALITÉS .....</b>	<b>50</b>
1. Des méchants anthropophages et des Polynésiennes sensuelles, des représentations qui influent sur la construction des imaginaires contemporains .....	50
2. La rhétorique de l'anthropophagie en contexte touristique, ce qu'en disent les prestataires .....	52
3. L'héritage des imaginaires anthropophages dans la construction des rapports sociaux ici et maintenant, ce qu'en pensent les chercheurs .....	54
4. Quels parallèles entre mobilisations discursives contemporaines de l'anthropophagie et processus de colonisation ? .....	55

<b>II - UNE DÉCOLONISATION NÉGOCIÉE CONSTRUITE SUR LE SOCLE D'UNE HISTOIRE MOUVEMENTÉE .....</b>	<b>56</b>
1. Un régime colonial répressif .....	56
2. Des chemins coutumiers altérés à la voie des soulèvements, la terre au cœur des revendications politiques .....	57
3. Les accords comme éléments de cadrage du processus de « décolonisation négociée » .....	59
<b>III - MAIS DES EXEMPLES RÉVÉLATEURS DE RÉSISTANCES .....</b>	<b>63</b>
1. Des tensions politiques à répétition .....	63
2. Le développement économique, un indicateur des antagonismes en présence .....	64
<b>CHAPITRE 3 : LE TOURISME EN NOUVELLE-CALÉDONIE À LA CROISÉE DES ENJEUX ÉCONOMIQUES ET POLITIQUES.....</b>	<b>68</b>
<b>I - AU-DELÀ DU CONSENSUS APPARENT .....</b>	<b>69</b>
1. L'esquisse d'une politique publique touristique à l'échelle territoriale .....	69
a) <i>Les assises du tourisme et le plan de développement touristique concerté comme préalable de la démarche .....</i>	<i>69</i>
b) <i>Trois provinces qui s'accordent sur la réorganisation du tourisme à l'échelle pays .....</i>	<i>71</i>
2. L'envers du décor : Au-delà du développement économique, controverses et stratégies politiques .....	73
<b>II - DES POLITIQUES PROVINCIALES DE DÉVELOPPEMENT TOURISTIQUE DÉNOTANT DES ANTAGONISMES.....</b>	<b>74</b>
1. Une concurrence interprovinciale décelable par le biais de la communication touristique .....	74
a) <i>La province sud : stratégie de démarcation au regard des deux autres provinces .....</i>	<i>74</i>
b) <i>Deux autres provinces Nord et Iles en quête d'une identité touristique propre.....</i>	<i>74</i>
2. Les schémas de développement touristique provinciaux .....	80
a) <i>Province Sud, tourisme haut de gamme et développement à l'international .....</i>	<i>80</i>
b) <i>Province Nord, tourisme durable et développement local .....</i>	<i>83</i>
1. Les dynamiques de durabilité .....	83
2. L'humain au cœur de la démarche d'un développement local .....	85
3. Illustrations sur la côte Est de la politique touristique de la province Nord pour l'accueil en tribu .....	87
c) <i>Province des îles Loyauté, tourisme et développement durable.....</i>	<i>88</i>
<b>III - UNE DIFFICILE CONSTRUCTION DE LA CULTURE TOURISTIQUE NÉO-CALÉDONIENNE .....</b>	<b>91</b>
1. Une culture touristique qui se construit tardivement .....	91
2. Les fantasmes du tourisme international .....	92
a) <i>L'impact du coût des transports aériens et terrestres sur la destination .....</i>	<i>92</i>
b) <i>Une image défaillante sur le marché international.....</i>	<i>93</i>
3. Une population locale dubitative sur le développement touristique néo-calédonien .....	94
a) <i>Le pot de fer contre le pot de terre.....</i>	<i>94</i>
b) <i>L'épineuse problématique de la défiscalisation.....</i>	<i>96</i>
c) <i>De l'importance d'y croire, le tourisme local comme opportunité de construction d'une communauté de destin.....</i>	<i>97</i>
<b>CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE .....</b>	<b>101</b>
<b>DEUXIÈME PARTIE: DES INTERACTIONS AUX MALENTENDUS : CADRAGE THÉORIQUE .....</b>	<b>102</b>
<b>CHAPITRE 4 : ETHNOGRAPHIE DES INTERACTIONS DANS LE CADRE DU TERRAIN EXPLORATOIRE .....</b>	<b>104</b>
<b>I - LES RÉFLEXIONS ET LES CHOIX MÉTHODOLOGIQUES.....</b>	<b>105</b>
1. La dramaturgie théâtrale de Goffman comme cadre d'analyse des interactions .....	105
a) <i>Des acteurs, des spectateurs multiples et hétérogènes.....</i>	<i>105</i>
b) <i>Un théâtre dynamique, des régions perméables .....</i>	<i>106</i>
2. Éléments de réflexion sur le statut du chercheur .....	107
a) <i>Le rôle du chercheur dans la pièce de théâtre .....</i>	<i>107</i>
b) <i>Le statut du chercheur à l'échelle institutionnelle et politique .....</i>	<i>108</i>



c) Une modélisation qualitative construite sur les idéaux-types wébériens et une approche empirique .....	112
<b>II - L'INVESTIGATION .....</b>	<b>114</b>
1. L'exploration d'une commune emblématique du développement touristique : Hienghène.....	114
a) <i>Hienghène, cadrage historique</i> .....	115
b) <i>Une commune emblématique du développement touristique en province Nord</i> .....	117
2. Les enjeux autour du développement de la commune de Hienghène .....	119
<b>III - APPROCHE EMPIRIQUE DE LA TRIBU DE LE WERAP .....</b>	<b>126</b>
1. La tribu de le Werap.....	126
2. Ethnographie d'une pièce de théâtre en train de se faire .....	128
a) <i>Des touristes pas comme les autres ? L'espoir déchu des quêteurs d'authenticité absolue</i> .....	128
b) <i>Des touristes en capacité réflexive mais des vacances qui se transforment en questionnement existentiel</i> .....	129
c) <i>Des « touristes en quête de vérité » et en crise identitaire</i> .....	130
3. Des prestataires sous tension .....	133
a) <i>Ce n'était pas prévu, contenter des touristes exigeants</i> .....	133
b) <i>Passer de la scène aux coulisses et prévenir des discordes à l'échelle de la tribu</i> .....	134
c) <i>L'exigence d'une « vraie » rencontre</i> .....	135
4. Le chercheur, accaparé par une pluralité de rôles assignés .....	135
a) <i>Un touriste à part pour le prestataire</i> .....	135
b) <i>Le chercheur : aventurier, psychologue ou imposteur pour les touristes</i> .....	137
5. Silence et non-dits, des modalités de communication qui en disent long sur les malentendus .....	139
a) <i>Taire pour ne pas blesser, la question de l'héritage colonial, honte chez le prestataire et culpabilité chez le touriste</i> .....	139
b) <i>Le chevauchement de la sphère publique et privée</i> .....	140
c) <i>Touristes en déroute ou quand la libre circulation fait entrer les autres clans sur scène</i> .....	142
d) <i>Quand le chercheur devient médiateur, des malentendus remédiables dans la plupart des cas</i> .....	144
<b>CHAPITRE 5. DE LA DÉCONSTRUCTION DE L'HYPOTHÈSE CULTURALISTE AU CADRE THÉORIQUE SUR LES IDENTITÉS .....</b>	<b>149</b>
<b>I - DOUBLE DISTANCIATION ÉPISTÉMOLOGIQUE ET ÉTHIQUE SUR LE CONCEPT DE CULTURE.....</b>	<b>150</b>
1. L'invention de l'autre.....	151
2. Des lectures essentialistes aux lectures dynamiques du fait culturel .....	153
<b>II - MALENTENDUS, IDENTITÉ ET TOURISME .....</b>	<b>154</b>
1. Les identités de Dubar ou la transaction société-individu .....	154
2. Les faits de violence : des représentations issues des trajectoires de socialisation .....	157
3. Les différents types de violences émanant des discours des touristes .....	160
<b>III - DES TRAJECTOIRES INDIVIDUELLES QUI INTERROGENT LES DÉFINITIONS ET LE SENS DU TOURISME.....</b>	<b>164</b>
1. La micro-économie morale du tourisme .....	169
2. Tourisme, altérité et rite de passage.....	171
<b>CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE.....</b>	<b>175</b>
<b>PARTIE 3 : LA SYMBOLIQUE DES MALENTENDUS ET DE L'EXPÉRIENCE TOURISTIQUE .....</b>	<b>176</b>
<b>CHAPITRE 6. DES MALENTENDUS QUI INTERROGENT LES CADRES ANTHROPOLOGIQUES DE LA COMMUNICATION .....</b>	<b>177</b>
<b>I - DES MALENTENDUS PORTEURS DE SENS.....</b>	<b>177</b>
1. La communication, acte social et quotidien.....	177
2. La productivité des malentendus .....	179
<b>II - DES REPRÉSENTATIONS DE LA CULTURE QUI PEUVENT INFLUER SUR LES RELATIONS ENTRE LES PROTAGONISTES.....</b>	<b>182</b>

1.	Les îles Loyauté : « une culture qui se cache est une culture qui se meurt » .....	182
2.	La Province nord : « il faut garder un pied dans la case » .....	185
3.	Liens entre représentations de la culture et interactions touristes-prestataires.....	187
<b>III - DES MODALITÉS DÉTERMINANTES DE COMMUNICATION DANS LA PRODUCTION DES MALENTENDUS.....</b>		<b>188</b>
1.	Une distinction fondamentale : le secret et le silence .....	188
2.	L'idéologie de la transparence .....	189
<b>CHAPITRE 7 : LA QUÊTE DE SOI AU MIROIR DE L'AUTRE.....</b>		<b>192</b>
<b>I - DES TOURISTES « EN QUÊTE DE DÉCOUVERTE » PUIS D'AUTRES « EN QUÊTE DE SENS » .....</b>		<b>193</b>
1.	Évolution des profils touristiques .....	193
2.	Des quêtes multiples et variées .....	194
a)	<i>Participer à des projets sociaux et sociétaux.....</i>	<i>194</i>
b)	<i>Des prestataires sommés par les touristes de les soutenir dans leurs quêtes identitaires .....</i>	<i>197</i>
<b>II - DES PRESTATAIRES EN QUÊTE D'ALTÉRITÉ .....</b>		<b>204</b>
1.	Le touriste, un personnage qui participe à la patrimonialisation de la culture kanak et fait (re)vivre la coutume.....	204
2.	Confusions autour de la marchandisation de la rencontre .....	212
a)	<i>Quelques éléments théoriques préalables d'anthropologie économique.....</i>	<i>212</i>
b)	<i>Des touristes qui refusent la marchandisation de la rencontre .....</i>	<i>213</i>
c)	<i>Des prestataires qui questionnent la marchandisation de la rencontre.....</i>	<i>217</i>
3.	Le tourisme, une activité qui transforme les rapports de genre dans la société kanak .....	219
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE .....</b>		<b>233</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>		<b>240</b>
<b>TABLE DES ILLUSTRATIONS.....</b>		<b>255</b>
<b>TABLE DES CARTES ET SCHÉMA .....</b>		<b>256</b>
<b>RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS .....</b>		<b>257</b>
<b>ABSTRACT AND KEYWORDS.....</b>		<b>258</b>

# INTRODUCTION GÉNÉRALE

## GENÈSE DU PROJET DOCTORAL

---

### **Le constat : Un accueil touristique décrié par les touristes**

La Nouvelle-Calédonie dispose d'un certain nombre d'atouts pour son développement touristique, notamment un environnement naturel varié en termes de paysages et un lagon inscrit partiellement au patrimoine de l'Unesco depuis 2008. Mais le secteur touristique néo-calédonien ne semble pas à la hauteur des ressources du territoire.

Ce qui attire mon attention en 2008 lors de mon premier séjour sur l'île est la récurrence des critiques négatives sur l'accueil touristique. Il est alors fréquent, et c'est toujours le cas en 2019, d'entendre que l'accueil des touristes en Nouvelle-Calédonie est de mauvaise qualité, que ce soit au niveau des trois provinces ou des différentes structures d'hébergement (gîtes ruraux, tribaux, hôtellerie de luxe). Un accueil médiocre, des prestataires de tourisme absents, des activités annulées, une mauvaise organisation sont autant d'arguments dénonçant les défaillances du secteur touristique néo-calédonien. Ceci n'est pas uniquement relaté dans la presse locale mais aussi sur les blogs internet des voyageurs. Les discours et récits y font état de rencontres peu satisfaisantes entre des touristes déçus et des prestataires de tourisme peu concernés. Les touristes évoquent une déception plus ou moins marquée quant à l'accueil qui leur est réservé. Des séjours gâchés, des départs anticipés, des récits d'expériences catastrophiques sont relatés ici et là, au détour de conversations informelles de même que dans la presse locale.

« Un joli pays qui m'a laissé de bons souvenirs mais auquel j'adresse cependant un carton jaune à cause des réservations et de l'accueil dans certains endroits...mardi 17, Hienghène : énorme déconvenue en arrivant au gîte où nous n'avions plus notre bungalow réservé. Départ pour Lifou le 21 janvier : nous n'avions plus notre réservation au gîte. Le 21, départ pour Ouvéa en fin d'après-midi. Ouvéa l'île la plus proche du paradis où c'était le pompon. En arrivant au gîte, un seul des deux bungalows réservés était disponible... Nous demandons un renseignement à un groupe de cinq personnes en bord de route. J'ai été agressé et

j'ai reçu un coup de poing au visage » (Extrait des *Nouvelles-Calédoniennes*, le 18 février 2006).

« Le soir les choses se gâtent. Il y a un rat en haut de l'armoire ! Dès la lumière éteinte, il descend dans nos bagages et perquisitionne bruyamment. Quand il découvre les deux verres de cocktail, il plonge dedans et manque de tout jeter par terre. Dans un hôtel où le prix d'une nuit vaut un dixième du SMG, nous pensons pouvoir refuser de faire chambre commune avec une vermine tapageuse. Au premier appel téléphonique, la réception annonce qu'elle envoie quelqu'un. Une demi-heure plus tard, il faudra un deuxième appel avant qu'arrive le quelqu'un équipé d'un escabeau et d'un bâton. En frappant les murs et le plafond, il espère chasser la bête... Le lendemain matin à l'accueil, la réceptionniste embarrassée et ignorant nos déboires de la nuit, n'est pas parvenue à joindre son directeur. En guise d'excuses, elle a opéré une remise de quinze pour cent sur la note. Et au suivant ! Tant pis pour le tourisme. La prochaine fois, nous irons au Vanuatu » (Extrait des *Nouvelles-Calédoniennes*, le 2 décembre 2006).

Outre les plaintes relatées dans la presse locale, le discours de « sens commun » se retrouve au sein de divers espaces de socialisation comme les structures touristiques. En témoignent ces propos d'un prestataire<sup>1</sup> de tourisme européen à des visiteurs venus de métropole.

*« Des jeunes ingénieurs métropolitains de France Télécom avaient préparé leur voyage de noce un an à l'avance. La première étape fut chez nous puis direction Hienghène. Mais arrivés sur place, personne et pas de réservation. Les choses ont traîné en longueur, on leur a donné une case puis on les a délogés car ce n'était pas la bonne. En guise de repas et au lieu du bougna prévu, ils ont eu une boîte de sardines. Ces cas-là, il y en a plein. Et ces gens ne reviendront plus en tribu. Le touriste qui est là aujourd'hui ne le sera pas forcément demain. »* (Homme, 60 ans, commune de Koné).

En tant que touriste, j'expérimente aussi quelques « désagréments »<sup>2</sup>. Mon arrivée à la tribu de Tendo à Hienghène me vaut un retour immédiat au village après avoir roulé sur une piste sinueuse et en piètre état pendant deux heures. La femme chargée des réservations *via* l'office de tourisme m'accueille la mine déconfite et l'air très surpris. Il y a eu une brèche dans le circuit de la communication, ma réservation n'a pas été prise en considération et il n'y a plus de place. Ce n'est pas étonnant car la réservation se fait par « bouche à oreille », du village à la tribu. Il en est de même concernant la cabine téléphonique située au sein de la tribu. Si quelqu'un passe devant et décroche au moment où le téléphone sonne, encore faut-il

---

<sup>1</sup> Je fais le choix d'utiliser le terme de prestataire car il est plus neutre que celui d'hôte, renvoyant à l'hospitalité et à une forme de subjectivation de la relation qu'entretiennent les acteurs de l'espace de socialisation touristique.

<sup>2</sup> Il s'agit ici d'une expérience personnelle liée à mon statut de touriste et non de chercheur.

qu'il n'omette pas de transmettre le message au prestataire de tourisme : « *tu as une réservation d'une nuit avec petit déjeuner pour une personne le 18 août* ».

### **Une étude d'expertise réalisée pour le GIE tourisme province Nord (2009)**

Outre ces explications organisationnelles et techniques, c'est dans le cadre d'une expertise effectuée à Hienghène en 2009 que j'appréhende, au-delà des stéréotypes récurrents, ce qui se joue dans la rencontre entre touristes locaux/métropolitains et prestataires qui les accueillent chez eux, en tribu, en province Nord. L'analyse de ces interactions dans le cadre de l'accueil chez l'habitant permet d'aller au-delà (mais aussi d'explicitier) des stéréotypes selon lesquels les prestataires de tourisme kanak ne maîtrisent pas les bonnes conduites ni même les bonnes pratiques de l'accueil touristique. Le tourisme chez l'habitant n'a que peu à voir avec des formes plus classiques où l'on consomme un produit, une prestation dont la satisfaction ou l'insatisfaction par rapport aux attentes sont peut-être plus facilement objectivables. Au-delà du seul cas néo-calédonien, le tourisme chez l'habitant met en évidence que dans la rencontre, l'appréciation devient très subjective, contextuelle et émotionnelle. Mais cette posture n'est pas prise en considération dans l'analyse de l'accueil touristique que confient les institutions aux cabinets de consultants spécialisés dans l'accompagnement des politiques publiques. Les résultats sont souvent issus d'une vision normative, les touristes sont catégorisés selon des profils simplificateurs et les populations locales ne sont pas réellement prises en considération dans l'expression de leurs points de vue et de leurs identités. Finalement les rapports, travaux, études menés sur le tourisme en Nouvelle-Calédonie se construisent dans une perspective quantitativiste (nécessaire mais insuffisante) et technique.

Le rapport Clary (1993), le rapport Enzano (2005), le plan de développement touristique concerté de la Nouvelle-Calédonie (2005), le rapport de la chambre territoriale des comptes (2008) proposent uniquement une lecture économique et marketing du tourisme néo-calédonien. De même, les travaux de doctorat peu nombreux référencés au fichier central des thèses concernant le tourisme néo-calédonien s'inscrivent dans des analyses macrosociologiques, comparatives et quantitatives. Stéphane Brault (1982) dresse un état des lieux du tourisme en Mélanésie tandis qu'Elvina Inghels (2011) met en exergue les freins du développement du tourisme de 1970 à 2010 avant de proposer des scénarios du devenir touristique néo-calédonien. La thèse de Michel Buhot (démarrée en 2016) prend davantage en considération les représentations sociales du tourisme dans une perspective comparative entre la Nouvelle-Calédonie, la Polynésie française et la Réunion.

Les autres travaux universitaires de licence, master 1 et master 2 relèvent majoritairement de la géographie<sup>3</sup>. Ces travaux mettent l'accent soit sur une période comme ceux de Jacquier (1985) qui fait un état des lieux du tourisme en Nouvelle-Calédonie en 1984, soit sur un secteur comme ceux de Goyetche (1982) qui s'interroge sur l'hôtellerie nouméenne face au développement du tourisme, soit un espace circonscrit comme ceux de Spitz et Waichitine (2007) qui proposent une lecture sur le développement touristique de la commune de la Foa.

Le master 2 de Bouquillard (2016), toujours dans la discipline géographique, s'inscrit également dans une dynamique de prospective et interroge les outils et indicateurs de performance qui amélioreraient le tourisme néo-calédonien. À ma connaissance, aucun travail doctoral en anthropologie du tourisme en Nouvelle-Calédonie n'est à recenser et aucune étude universitaire ne s'est véritablement penchée sur la valeur symbolique du tourisme, par exemple au prisme du système d'interactions entre les acteurs, en l'occurrence, des prestataires kanak et des touristes se rendant en tribu.

Pourtant, des études qualitatives permettent d'inscrire la prospective au plus près des réalités sociales (perçues et vécues) : la rencontre peut être satisfaisante pour tous les protagonistes (touristes et prestataires) s'ils sont en accord avec eux-mêmes. Par exemple, quel sens l'activité touristique a-t-il pour le prestataire ? Les familles voient-elles d'un bon œil les prestations touristiques du clan voisin ? Le projet est-il inscrit dans la collectivité ? La société locale ne vit-elle pas trop de tensions (liées ou non à l'activité touristique) ?

*« Je n'avais pas imaginé mon activité touristique comme ça. J'ai eu les autorisations coutumières et j'étais content. Mais depuis la mise en place de mon activité, j'ai des problèmes avec certains clans qui ne sont pas contents car ils trouvent que je ne partage pas assez les bénéfices avec la communauté » (Homme, 50 ans, tribu de Werap, commune de Hienghène, 2009).*

*« Avec les touristes ce n'est pas simple. Parfois, ils ne s'entendent pas du tout ceux qui viennent de métropole et ceux qui habitent ici. Il y en a qui veulent avoir le dessus sur les autres et les repas sont animés. Moi je ne sais pas quoi faire, c'est beaucoup de tensions » (idem).*

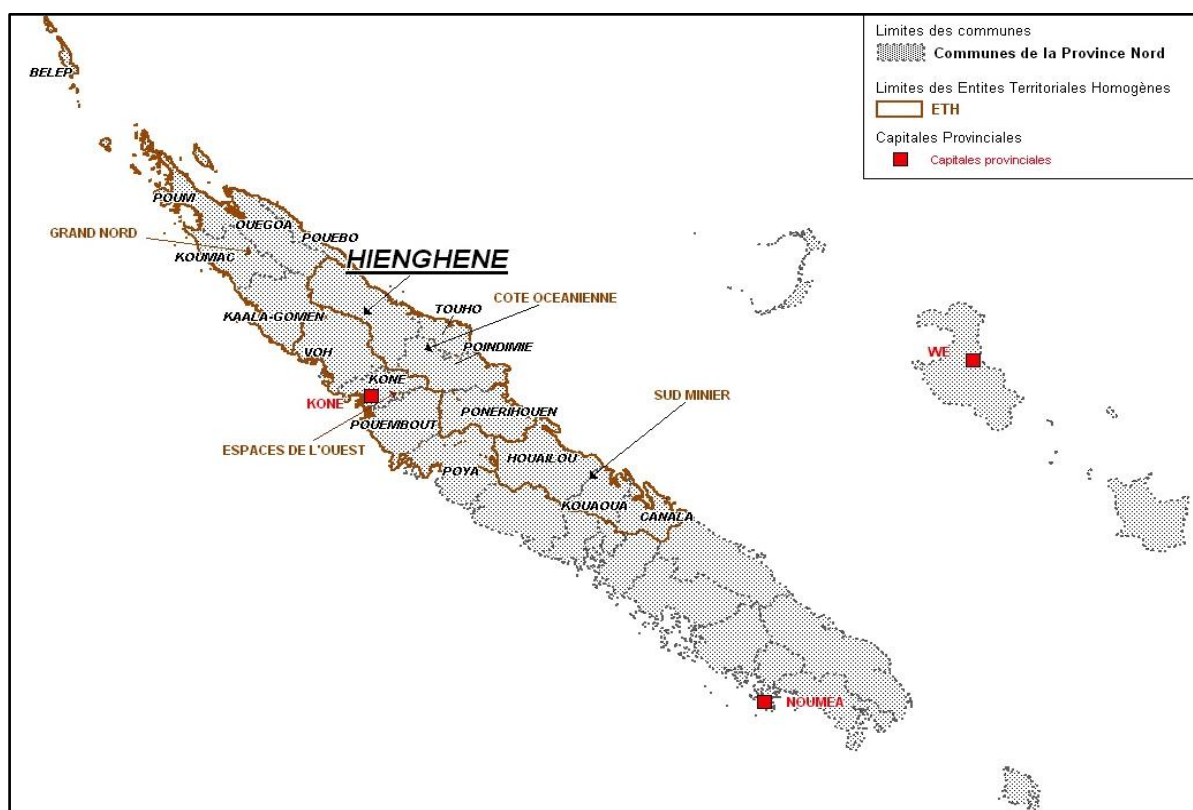
### **Un partenariat institutionnel et universitaire**

Dans le cadre de ma thèse, la mission qui m'est confiée par le commanditaire, la Direction du développement de l'économie et de l'environnement de la province Nord (DDEE) et qui consiste à comprendre les difficultés que rencontrent les prestataires dans la

---

<sup>3</sup> Je me réfère ici aux travaux de Tourenq (1990), Raguét (1991), Mazurier (1996), Buterri de Preville (1998), Liufau (1999), Lamand (2000), Texier (2000).

gestion (davantage humaine que technique) de leur microstructure touristique m'amène à enquêter dans plusieurs tribus de la province Nord.



**Carte n°1 : Localisation de la commune de Hienghène. Source : Emergences, données de cadrage socio-économique, 2006.**

En province Nord, les déceptions et les plaintes des touristes qui n'ont pas apprécié leur séjour en tribu sont enregistrées par les prescripteurs touristiques (GIE tourisme province Nord, l'office de tourisme de Hienghène, les points d'information) et sont classées en trois catégories.

- Confort, hygiène et salubrité ;
- Qualité de service (rapport qualité prix-qualité des repas et des prestations) ;
- Incompréhension entre touristes et population locale (communication, imaginaires) ;

La collectivité met en place des dispositifs d'amélioration des deux premières catégories *via* des conventions de prestations de service avec le GIE tourisme province Nord (promotion, sensibilisation démarche qualité), la chambre de commerce et d'industrie pour la partie qualité de services, hygiène et salubrité (convention accompagnateur itinérant) et avec un opérateur pour la partie confort (convention d'assistance technique pour évaluer le coût des travaux d'une mise à niveau des hébergements et assistance à maîtrise d'ouvrage).

La Direction du développement de l'économie et de l'environnement de la province Nord manifeste alors un intérêt pour ma recherche de doctorat dans la mesure où elle concerne la troisième catégorie (évoquée ci-dessus) d'insatisfactions des touristes et décide d'apporter un appui financier sur trois années, de 2014 à 2017.

Je me tourne vers l'IRD de Nouméa en 2012 avant le début du financement de ma recherche quand je m'inscris en doctorat. Ma demande d'affiliation à l'UMR GRED est pertinente dans le cadre de ma recherche car l'un des trois axes de l'UMR 220 porte sur les liens entre sociétés et environnement, et la thématique du tourisme en milieu rural y est abordée dans un autre contexte géographique (voir <http://www.gred.ird.fr/>).

Je vais enquêter auprès d'une population qui par l'accueil chez l'habitant, propose aux touristes de venir découvrir son environnement géographique, social, culturel. Les interactions touristes-prestataires seraient certainement différentes si je menais l'ethnographie dans les grands hôtels de Nouvelle-Calédonie. L'investigation dans les tribus d'accueil touristique permet alors de comprendre comment l'environnement est (ré) inventé par les prestataires de tourisme et comment les touristes s'en accommodent, ou bien s'en offusquent.

Outre l'affiliation à l'UMR GRED de l'IRD, celle à l'institut agronomique néo-calédonien (IAC) se justifie par la thématique de son axe trois « *Nouvelles ruralités et destin commun* »<sup>4</sup>.

Cette affiliation à l'axe trois de l'IAC me semble alors pertinente car le tourisme chez l'habitant, par les échanges qu'il génère entre protagonistes, est un espace de socialisation particulièrement intéressant pour comprendre comme se construit le « destin commun »<sup>5</sup> en Nouvelle-Calédonie. Cette compréhension n'est pas centrale dans la recherche mais néanmoins elle me permet d'affiner l'échantillonnage des touristes rencontrés. Mon choix se porte sur les touristes métropolitains<sup>6</sup> et les touristes locaux<sup>7</sup>. Car l'analyse des malentendus entre les acteurs ne se fait pas qu'en fonction du tourisme international mais également domestique. En outre, les mobilités interprovinciales (nord-sud-îles) d'habitants y compris

---

<sup>4</sup> Le traitement des données sur le monde rural (mines, feux de brousse, féminisation des métiers, rôle et poids de l'agriculture en tribu) vise à comprendre les transformations qu'il vit et à participer à la construction des politiques publiques avec l'objectif de créer une « communauté de destin ».

<sup>5</sup> Le « destin commun » renvoie à la particularité pluriethnique de la Nouvelle-Calédonie et à la légitimité de tous les habitants de construire le territoire, qu'ils soient kanak (premiers occupants avant la colonisation) ou polynésiens, européens, asiatiques, maghrébins.

<sup>6</sup> Le choix s'est porté sur les métropolitains ne vivant pas sur le territoire car c'est une clientèle importante du tourisme chez l'habitant (33% de la clientèle touristique totale en 2015 soit la première).

<sup>7</sup> Par touristes locaux, j'entends tout habitant de Nouvelle-Calédonie, qu'importe le nombre d'années de résidence ou l'appartenance socio culturelle.



Kanak de Nouvelle-Calédonie qui visitent leur propre pays, qui se rendent en gîte rural ou tribal, sont précieuses dans la compréhension de la nature des rapports sociaux qui se construisent dans une société en situation de « décolonisation négociée »<sup>8</sup>.

Ma recherche doctorale se construit donc avec l'IRD et l'IAC concernant le partenariat scientifique et la Direction du développement de l'économie et de l'environnement de la province Nord concernant les partenariats financier et technique.

### **Une double posture de recherche et d'expertise**

Suite à l'expertise réalisée à Hienghène en 2009 pour le GIE tourisme province Nord et à mon inscription en doctorat en novembre 2012, je participe alors à deux études appliquées en tant que consultante.

La première en 2013 concerne le développement touristique du domaine de Gouaro Déva à Bourail en province Sud de la Nouvelle-Calédonie<sup>9</sup> et son commanditaire est la société d'économie mixte Mwé Ara en charge de l'aménagement de ce territoire. Il s'agit d'analyser les représentations du développement touristique de Déva chez les populations tribales environnantes du district de Ny<sup>10</sup>. Il est aussi question d'analyser les représentations locales d'un projet d'implantation sur site d'un village culturel mélanésien à vocation patrimoniale et touristique. La seconde en 2014 concerne les représentations des populations locales tribales de Lifou sur la future implantation d'un hôtel dénommé le Wadra Bay dans le sud de l'île. Le commanditaire, la société de développement des îles Loyauté (SODIL) attend des grilles de lecture sur les potentialités d'un développement d'activités touristiques à partir de l'hôtel, en lien avec les savoirs et savoir-faire des habitants. Concernant les deux études, le volet culturel est pris en considération dans le sens où il est question d'étudier les représentations de la culture chez les populations locales afin d'avoir des indicateurs sur les formes de patrimonialisation culturelle possibles tant concernant le patrimoine matériel qu'immatériel.

Les résultats de ces deux expertises concernant le volet culturel, central dans ma recherche, sont traités dans la troisième partie de la thèse. Je précise ici en introduction que

---

<sup>8</sup> La Nouvelle-Calédonie a été colonisée par la France en 1853. La population kanak revendique son indépendance depuis de nombreuses années mais le référendum d'auto-détermination qui a eu lieu le 4 novembre 2018 n'a pas exaucé son souhait dans la mesure où 56,7% de la population s'est exprimé en faveur du maintien de la Nouvelle-Calédonie dans la République française. Dans ce processus de « décolonisation négociée », deux autres référendums auront lieu. Je développerai le contexte politique, démographique et social dans la première partie.

<sup>9</sup> Je reviendrai plus en détails sur l'aménagement de ce territoire et des conflits entre les acteurs.

<sup>10</sup> L'enquête a concerné les tribus de Azareu, Pothé, Bouirou, Gouaro, Ny, Oua Oué.

l'articulation recherche-expertise balise le doctorat et pose les conditions de productivité scientifique du point de vue épistémologique, méthodologique et éthique. Je fais le choix d'explicitier cette démarche et ma posture en introduction afin de ne pas y revenir ultérieurement dans le développement de la thèse.

La thèse, financée par la province Nord, vise, dans sa dimension appliquée, à proposer des grilles de lecture dans l'accompagnement des politiques publiques afin d'améliorer le tourisme en tribu et les relations entre les touristes et les prestataires. Il s'agit d'ouvrir tout autant que de préserver la culture locale, d'aider les acteurs dans la gestion de leurs structures touristiques en prenant en considération leurs représentations, leurs demandes, leurs appréhensions. La problématique du malentendu permet d'illustrer la difficulté à articuler recherche et expertise car se pose une injonction paradoxale. Comment concilier la dimension socio-anthropologique où le malentendu est envisagé comme producteur de sens et la dimension socio-économique où il nuit au développement du tourisme ?

Il est important de mon point de vue de ne pas dénaturer la recherche anthropologique en la réduisant à une déclinaison normative d'objectifs simplificateurs des réalités sociales. Il ne s'agit pas de transposer les résultats de ma recherche anthropologique dans des recommandations qui serviraient directement la province Nord dans la construction de sa politique touristique. Il n'est pas question d'utiliser les résultats de la recherche pour concevoir et développer des produits touristiques mais pour proposer des interprétations issues des observations ethnographiques, interprétations discutées avec la province Nord et utiles en ce sens à l'amélioration de ses orientations et interventions.

Ce contrat a été établi et validé avec les financeurs de la recherche avant que cette dernière ne commence. Les négociations avec les pouvoirs publics concernant des études qui articulent recherche et expertise posent des cadres en fonction de leur rapport au développement, au temps. La province Nord de la Nouvelle-Calédonie, commanditaire de cette recherche, est plus encline à recevoir le constat anthropologique de la productivité des malentendus car elle représente la culture kanak en même temps que les administrateurs et élus en sont pour beaucoup issus. Et sans faire de généralité, ce temps kanak est autre, le développement se construit aussi dans les interstices de la macro-économie et de l'injonction à la rapidité.

L'incommunicabilité ou l'incompatibilité entre recherche et politiques publiques du développement n'est, à mon sens, pas une hypothèse opérante. Il y a les temporalités de la recherche dite fondamentale puis d'expertise, elles ne sont pas les mêmes mais peuvent à un

moment donné converger afin de traduire les observations socio-anthropologiques au service d'une amélioration sociétale. Les capacités à s'interroger, se distancier, prendre du recul et plus largement à co-construire ces améliorations, en reformulant ses idées, en réexpliquant ses démarches entrent en ligne de compte dans le dialogue entre chercheurs et décideurs.

Outre le dialogue et la reconnaissance de temporalités, de méthodologies, d'approches épistémologiques spécifiques et différenciées selon que l'on se situe dans le champ de l'expertise ou dans celui de la recherche, la dimension éthique se pose à travers la manière dont sont construits et utilisés les résultats. Si je reviens à la dimension culturelle évoquée plus haut dans le cadre de l'expertise réalisée à Lifou et qui vient alimenter la troisième partie de l'écrit, je fais le choix de poursuivre les entretiens au-delà de l'étude, de rester sur le terrain afin d'affiner du point de vue de la recherche anthropologique la thèse selon laquelle les représentations de la culture influent sur les relations entre les acteurs sociaux touristes et prestataires. Je ne transpose ni n'extrapole pas, les résultats de l'expertise basée sur une méthodologie quantitative mais poursuis l'investigation dans un autre cadre sur la base d'entretiens semi-directifs.

C'est le croisement des données, les récurrences dans les deux temporalités de l'expertise et de la recherche qui me paraissent intéressantes dans la mesure où toutes deux valident l'hypothèse de l'influence des représentations de la culture sur la construction des malentendus. C'est ce constat d'une complémentarité - et non une tentative de transposition simple - qui démontre qu'il n'y a pas nécessairement antagonisme entre recherche et expertise.

En dehors de la question des malentendus, de l'épistémologie, de la méthodologie et de l'éthique, les problématiques sociales vécues par la population locale, kanak en l'occurrence, démontrent les possibles articulations entre expertise et recherche. L'un des arguments avancés dans le doctorat est que le développement d'une activité touristique est possible à partir du moment où il n'existe pas trop de freins à la rencontre entre la population locale et les touristes. Or, les kanak rencontrent des difficultés sociales parfois liées à des incompatibilités entre leurs valeurs et celles de la République française. Les conséquences sont parfois négatives si on se réfère par exemple à l'échec scolaire d'une jeunesse kanak qui ne trouve sa place ni dans le système coutumier ni dans le système français.

« ...Il s'y ajoute un malaise profond. Nombre de jeunes kanak ne se reconnaissent plus dans certaines valeurs coutumières. Élaborées au sein d'un univers rural devenu de moins en moins prégnant, les pratiques héritées de cette civilisation ancienne affirment l'autorité des aînés, des vieux, des hommes au

détriment de l'expression des jeunes et des femmes et ne peuvent par conséquent répondre aux désirs d'émancipation personnelle. Pris entre les exigences conservatrices des anciens et leurs difficultés à trouver leur place dans une société néo-calédonienne dominée par les européens aisés, les jeunes kanaks urbains connaissent parfois un grand désarroi. En témoigne l'augmentation des comportements à risque- alcoolisation extrême, toxicomanie-, des accidents de la route, des violences, etc » (Bensa et Wittersheim, 2014, pp.18-19).

En contexte touristique, l'accueil de l'étranger et plus précisément du touriste est rendu difficile par ces conflits intergénérationnels qui participent de la construction de représentations négatives du tourisme en tribu.

*« J'ai deux grands garçons mais il faut être derrière eux. Ils sont perdus en fait, ils ne parlent plus la langue. Quand les touristes arrivent, ils se font insulter. Il y a des gens qui ne veulent pas recevoir les touristes car les enfants les caillassent. C'est depuis les années 1990, depuis que la langue n'est plus parlée que ça dégénère. Donc, l'accueil des touristes, c'est compliqué. J'ai des copains qui me disent que certains ne veulent plus revenir et c'est bien normal »* (Homme, 50 ans, tribu de Bouirou, Bourail, 2013).

Face à ces constats, l'articulation entre recherche et expertise et le dialogue entre chercheurs et pouvoirs publics semble fondamental. En effet, il y a tout d'abord le fait que la province à travers ses politiques de développement circonscrites à un domaine, le tourisme en l'occurrence, n'a pas forcément une vision objective et globale des réalités de terrain, j'entends les réalités sociétales. Très concrètement, les échanges avec la province Nord sur la problématique des violences en contexte touristique tribal ne sont pas très prometteurs au début de la recherche. Il y a même un rejet des résultats par les élus lorsque mes points d'étapes leur sont présentés par la Direction du développement de l'économie et de l'environnement.

Pour citer un exemple parmi d'autres, les représentations négatives des touristes sur la relation prestataires-animaux, et avec les chevaux en particulier, sont interprétées par les élus comme une ingérence et un non-respect de la différence. Il est de leur point de vue inacceptable que les touristes puissent percevoir un rapport de domination, de violence sur l'animal de la part du prestataire parce que le cheval n'est pas abreuvé de retour de randonnée. Ce qui est intéressant, outre l'anecdote pas si mineure que cela du rapport au cheval, c'est que le rejet des résultats s'est parfois traduit par une remise en question par les élus de ma méthodologie.

Concernant les problématiques sociales de la population locale et les difficultés qu'elle exprime à se sentir en phase avec le développement de ses micro-activités touristiques

(conflits claniques, tribaux, intergénérationnels, violences sociétales, délitement coutumier, difficulté à articuler sphère micro économique et coutumière...), la province se montre plus réceptive. Elle valide l'idée que le développement touristique n'est pas qu'une affaire de tourisme et également la nécessité de s'inscrire dans des dynamiques pluridisciplinaires (expertise-recherche, champs de compétences étendus aux anthropologues, psychologues, sociologues...).

En conclusion, pour clarifier les conditions de réalisation de ma recherche doctorale, cette dernière s'appuie sur plusieurs enquêtes liées à des expertises (Hienghène en 2009 et 2010, Bourail en 2013, Lifou en 2014) et à la recherche fondamentale (2012-2016 dans les trois provinces).

### **Une approche empirique au service de la caractérisation des interactions et des malentendus**

L'approche anthropologique de la rencontre touristes-prestataires porte sur plusieurs composantes : les touristes (leurs motivations, voire leurs quêtes, leurs pratiques et discours), les prestataires (les raisons pour lesquelles ils ont créé une microentreprise de tourisme, les difficultés qu'ils rencontrent, leurs logiques d'action), le chercheur (ce que sa présence induit selon ses positionnements plus ou moins proches de la recherche fondamentale et de l'expertise) et la somme de leurs interactions. Le terrain exploratoire qui a lieu en 2009-2010 en province Nord de la Nouvelle-Calédonie se construit autour de ce schéma de caractérisation des interactions. J'ai préalablement réfléchi, avant d'enquêter, à la terminologie employée pour qualifier la complexité de la rencontre. En effet, je savais, par l'objet de recherche, que je m'intéressais à des interactions qui peuvent générer un effet négatif sur la qualification de l'accueil. Est-ce que je devais parler de mésentente ou de conflit entre les acteurs ?

Si pour Rancière, le malentendu « repose sur l'imprécision des mots » (1995, p.12), la mésentente induit des désaccords particulièrement présents dans la sphère politique représentant selon lui « l'institution du litige » (1995, p.39). Ces désaccords ont trait à la démocratie ou encore au partage des biens entre les différentes classes sociales.

Si l'on se réfère à l'acception que Lyotard donne au terme de différend, elle n'est pas non plus adaptée à mes enquêtes ethnographiques. Le différend selon Lyotard (1984) se pose en termes d'être et de temps, de devoir et de politique, représentant un conflit qui ne peut pas être réglé équitablement car par effet d'hétérogénéité des régimes de phrases, des genres de

discours, la vérité objective est difficilement envisageable. Or, les relations entre touristes et prestataires ne sont ni litigieuses ni conflictuelles.

Le terme malentendu est véritablement approprié à l'analyse des interactions en contexte touristique. Il évoque tout d'abord une dimension éminemment symbolique, des représentations sociales, des décalages de perceptions de la réalité. Le malentendu, à l'inverse de la mésentente, n'induit pas d'emblée une issue positive ou négative de la rencontre, il se limite à signaler une discontinuité cognitive ou normative rompant ou réorientant un flux de communication entre acteurs d'une interaction.

## **Premiers éléments de résultats issus du terrain exploratoire**

### **Déconstruction de l'hypothèse culturaliste**

L'hypothèse culturaliste de départ consistant à considérer que les malentendus naissent entre des univers culturels distincts au sein desquels évoluent touristes et prestataires est remise en question au terme des six mois d'enquête dans les tribus de Hienghène. Côté terre comme côté mer, la culture n'est pas responsable des malentendus jalonnant la rencontre touristique. En amont de ce premier constat, le concept de culture n'est d'ailleurs pas sans poser un certain nombre de difficultés épistémologiques et méthodologiques. Comment faut-il qualifier la rencontre ? Dois-je parler d'une rencontre entre porteurs d'une culture différenciée ? Ou encore d'une rencontre interculturelle ? Comment éviter l'amalgame entre culture et essentialisation enfermant parfois les individus dans des habitus si étriqués qu'ils finissent par être catalogués et pensés dans une permanence atemporelle ?

La notion d'interculturalité, si elle me semble moins essentialiste que celle de culture, n'est pas opérante dans le cadre de ces terrains exploratoires. Et si je m'interroge sur la déconstruction du concept de culture, il n'en demeure pas moins que l'entrée sur le terrain par ce biais est extrêmement utile à la réflexion sur l'existence même de la culture en tant qu'entité autonome.

L'ethnographie des dynamiques de communication valide davantage l'inscription des malentendus dans la sphère interpersonnelle (doute et déception de soi chez le prestataire, quête identitaire chez le touriste) que la sphère interculturelle et qui plus est, selon des modalités particulières (silence, non-dit, tabou). Les ruptures de communication et les départs anticipés des touristes dans le cas de violences plus ou moins objectives, discursives, avérées, vécues en tribu ne peuvent pas se lire dans une version culturaliste. Il ne s'agit pas d'une rencontre entre une culture touristique non violente, emprunte du mythe du retour à la nature

et d'une culture locale perçue historiquement comme violente par le biais de la colonisation et de la littérature qui ont exagéré la réalité anthropophage (je reviendrai ultérieurement sur ce fait dans le chapitre 1).

Ces situations de violences perçues ou vécues de la part des touristes en tribu renvoient en revanche à des contextes sociétaux complexes au sein desquels les populations d'accueil rencontrent des problèmes y compris des désaccords dans la requalification, évoquée plus haut, des environnements. La violence n'est guère « enracinée » dans la population kanak mais contextuelle du point de vue géographique, politique, idéologique : un pays en voie de décolonisation avec un projet périlleux de construction « d'une citoyenneté multiculturelle » où les cultures se juxtaposent davantage qu'elles n'interagissent.

Des situations de violences sont également vécues dans d'autres contextes d'accueil touristique, non plus en tribu mais en gîte rural, pas en milieu kanak mais caldoche. Il m'arrive durant ma recherche de rencontrer des touristes choqués du discours mobilisé par certains propriétaires de gîtes ruraux les dissuadant de poursuivre leur séjour en tribu et recourant à des faits sordides et des détails qui le sont tout autant pour parfaire un tableau peu réjouissant. Enthousiasme amoindri, appréhensions en termes de sécurité, perception d'une certaine forme de violence symbolique, autant de facteurs qui viennent entacher la quête d'altérité de touristes qui ont décidé de faire un tour de Nouvelle-Calédonie et dont l'expérience peut ainsi parfois s'arrêter aux portes de la province Sud. Par ailleurs, malgré les imaginaires raciaux qui envisagent spontanément des proximités culturelles entre Métropolitains et Caldoches, les touristes expérimentent aussi des formes d'étrangeté ou d'exotisme lorsqu'ils se rendent dans les propriétés des prestataires de tourisme caldoche. Les incompréhensions entre protagonistes ne se mesurent alors pas tant par un écart culturel supposé moins important qu'en milieu kanak mais par le déroulement de scènes de rencontre de la vie quotidienne. Les échelles de l'altérité sont infiniment variables, subjectives, les touristes ne vivent pas l'altérité au sens d'un « exotisme ». Et c'est parfois les populations qui partagent le plus de points communs qui donnent naissance à des frontières ethniques les plus fermées (Harrison, 2006).

**Les terrains approfondis : des malentendus émanant des trajectoires identitaires individuelles et des malentendus générés par les représentations sociales (cadres sociaux).**

Le terrain exploratoire invalide la responsabilité des différences (inter)culturelles et met en exergue la dimension (inter)personnelle dans la production des malentendus entre touristes et prestataires. Je précise qu'il n'est pas question ici de s'inscrire dans un individualisme

méthodologique radical, l'unité de base étant l'interaction et non l'individu lui-même inséré dans une trajectoire biographique qui le construit et le transforme. Il ne s'agit pas non plus d'éradiquer le concept de culture en affirmant que la culture n'existe pas. Cependant, je reviendrai ultérieurement sur mon choix de substituer au concept de culture ceux de normes et de valeurs (j'aurais aussi pu choisir le terme de pratiques locales) pour minimiser les risques d'une lecture culturaliste de mon propos.

Cette dynamique (inter)individuelle se révèle également pertinente sur les terrains approfondis mais ces derniers montrent aussi que les malentendus se construisent dans un cadre qui dépasse celui de l'interaction au sens où les individus sont porteurs d'un habitus renvoyant à des trajectoires de socialisation, à des représentations collectives. Plus précisément, les malentendus liés aux perceptions de la violence par les touristes en milieu d'accueil touristique valident l'hypothèse selon laquelle, en fonction des types de malentendus, les trajectoires individuelles ou les cadres sociaux sont convoqués pour interpréter la situation. Les perceptions renvoient à des représentations collectives, sociales, normées, instituées, partagées, validées par des touristes qui malgré leurs différences, s'accordent à ne pas accepter ce qu'ils considèrent être des faits de violence perçus, vécus, imaginés en milieu d'accueil touristique kanak. La hiérarchisation des violences en fonction des registres est également partagée par mes interlocuteurs. Si la violence exercée dans le registre discursif est tolérée (rhétorique des méfaits de la colonisation française sur la population kanak par exemple), la violence symbolique (perception négative de la société locale se manifestant par l'image de jeunes hommes alcoolisés réunis à la sortie des magasins) remet en cause l'intérêt touristique pour tous et la violence physique (faite à la nature ou à une personne) génère des départs anticipés. Les perceptions de faits de violence ne sont pas l'apanage des touristes et la population locale d'accueil (prestataire, famille nucléaire, élargie, clan, tribu) se sent aussi symboliquement violentée par les touristes quand ces derniers leur prêtent une identité dans laquelle ils ne se reconnaissent pas.

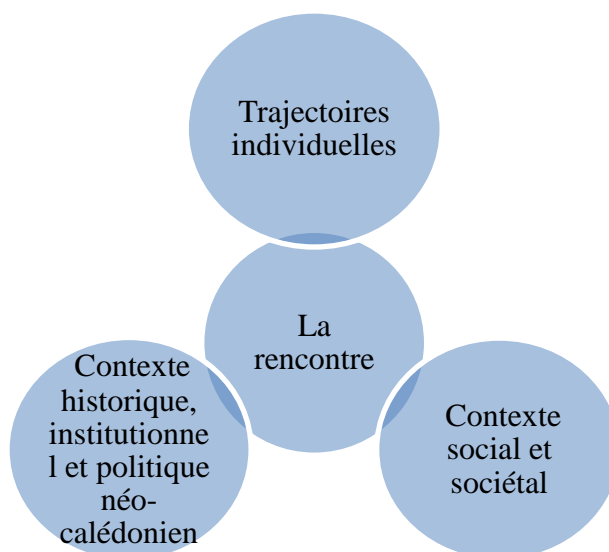
Ces constats très vite posés dans le cadre d'enquêtes ethnographiques qui suivent celles réalisées à Hienghène (2009-2010) valident la nécessité d'ajouter un quatrième niveau d'analyse dans la compréhension de la nature des malentendus à savoir le contexte social et sociétal des acteurs (l'échelle du ménage, du clan, de la tribu chez les prestataires, les représentations des touristes sur leur propre société).

Les autres niveaux d'analyse étant :

- Le déroulement *in situ* des interactions entre les différents protagonistes ;



- Le contexte historique, institutionnel et politique néo-calédonien (sortie de l'accord de Nouméa, politiques publiques de développement touristique) ;
- Les trajectoires individuelles des protagonistes (identification, caractérisation des touristes et des prestataires) ;



**Schéma n°1: Les interactions de la construction de la rencontre. Source : Sarah Bellec.**

### **Quand la productivité des malentendus met en exergue la dimension identitaire du tourisme et remet en cause les définitions institutionnelles**

L'ensemble des terrains approfondis révèle que les malentendus construits dans l'espace de socialisation touristique sont producteurs de sens pour tous les acteurs : déconstruction des stéréotypes, des préconçus sur l'autre, reconnaissance de ses paradoxes, de ses ambivalences et réinscription dans une altérité moins exotique, plus « juste ». Ces résultats démontrent que cette production de sens génère réflexivité et résilience chez les acteurs qu'ils soient touristes ou prestataires de tourisme.

Le concept de réflexivité est entendu ici selon la définition du dictionnaire en sciences sociales comme « la capacité pour un sujet de se retourner vers sa propre logique d'action pour en analyser la genèse, les procédés et les conséquences ». Selon Giddens (1994), la reproduction sociale imposée par les sociétés traditionnelles cède la place à un individualisme qui génère une plus grande liberté d'action, d'émancipation pour des individus qui construisent leur sens en fonction de leur propre rapport au monde, de leurs propres représentations et interprétation du réel. Cette liberté d'action place l'individu dans une posture réflexive dans la mesure où il est capable de s'interroger, se distancier, reformuler ses attentes, modifier des représentations en interaction avec autrui. Il ne s'agit pas pour autant de résilience. Les deux concepts sont bien distincts car si la réflexivité induit la capacité de

l'individu à se remettre en cause dans le rapport à autrui et revisiter ses schémas, la résilience dans son acception psychologique<sup>11</sup> induit la capacité de l'individu à rebondir face aux chocs, aux échecs, aux accidents biographiques par ses propres ressources.

Dans la relation aux touristes, les prestataires sont réflexifs car ils parviennent à se mettre à distance de la pression symbolique ressentie quand les touristes « débordent » du cadre institué de l'accueil touristique (demande d'attention marquée à leur égard...). De même, dans la relation aux prestataires, les touristes sont également réflexifs car ils parviennent à se mettre à distance de leurs représentations fantasmées d'une société locale qui ne correspondent pas à la réalité et à repenser leurs schémas.

Je privilégie le terme de résilience dans son acception psychologique lorsqu'il s'agit de comprendre les trajectoires plus individualisées des acteurs. Les prestataires de tourisme – surtout les femmes – sont dans la capacité de rebondir face aux chocs engendrés par les transformations de leur société locale et les touristes, pour ceux qui sont en quête de sens (je reviendrai plus tard sur ces catégories), parviennent à se réinventer dans la relation au prestataire de tourisme (rester ou quitter le territoire, valider ou invalider des choix d'une reconversion professionnelle de retour en France).

La productivité des malentendus analysée dans le microcosme néo-calédonien renvoie plus globalement à la compréhension de la logique sociale du tourisme. L'activité touristique peut-elle être uniquement considérée dans une dimension économique dont l'objectif est de satisfaire, à travers diverses formes de mobilité, une quête récréative ? Est-ce exclusivement un produit régi par la loi de l'offre et de la demande dans un contexte d'hypermondialisation ? Les touristes métropolitains et locaux de Nouvelle-Calédonie sont pour beaucoup dans une quête de sens où la vacance, la récréation n'est pas une fin en soi. La confrontation à l'autre dans la rencontre permet de se repositionner soi-même dans ses propres trajectoires individuelles en même temps que de réfléchir de manière existentielle au sens des valeurs humaines.

*In fine*, la question fondamentale que cette thèse de doctorat pose concerne les raisons pour lesquelles malgré les malentendus, ces formes de tourisme non classiques, non récréatives perdurent et engendrent du sens pour les acteurs qu'ils soient touristes ou prestataires. La démarche empirique vient valider l'hypothèse selon laquelle il existe un système d'interdépendance entre les touristes et les prestataires où la dimension marchande

---

<sup>11</sup> Je renvoie ici à l'ouvrage *psychologie de la résilience* de Marie Anaut (2015) et qui traite de l'évolution de l'approche théorique du concept de résilience.

n'est pas exclusivement ce qui les relie (une transaction économique qui se traduit par une prestation de service). La validation de cette hypothèse remet aussi en question les définitions institutionnelles classiques du tourisme et les discours récurrents selon lesquels les touristes sont des consommateurs dévoreurs de paysages, responsables de l'amplification des pressions anthropiques, fabricants d'acculturation et représentant l'archétype même d'une société occidentale individualiste. Les résultats de la recherche s'inscrivent dans un cadre théorique dynamique et interactionniste du tourisme. Il est ici question de dépasser les lectures qui ont fait du tourisme un objet de recherche illégitime pour les sciences sociales.

« Contrairement à nombre d'ethnologues qui, après avoir en vain tenté d'oblitérer la présence importune des touristes sur leur terrain, ont fini par les intégrer dans leur champ d'observation, j'ai commencé à m'intéresser au tourisme avant de consacrer mes recherches à la société balinaise. Il faut aujourd'hui faire un certain effort de mémoire pour se souvenir qu'il n'allait pas de soi dans les années 1970 d'étudier les implications locales du tourisme international, et mon projet de me rendre à Bali pour tenter de comprendre ce qu'il advient d'une société qui fait de son identité culturelle une attraction touristique avait donné lieu à bien des méprises. Pour les instances du Centre National de la Recherche scientifique (CNRS), le tourisme n'était pas (encore), un objet anthropologique, ni même sociologique et il n'était pas question qu'un chercheur aille se prélasser sur une plage tropicale au frais de cette respectable institution. Aux yeux de la plupart de mes compatriotes, il était clair que mon propos n'était susceptible d'intéresser que l'industrie touristique, ou alors à la rigueur le gouvernement français » (Picard, 2001, p.109).

Et si le tourisme retient l'attention des organisations de développement et des instances onusiennes dans les années 1960, il est réduit à un outil de développement pour les pays du tiers-monde. Puis, l'intérêt porté dans les années 1970 par la recherche académique se manifeste avec l'avènement du tourisme de masse lorsque que sociologues, géographes et politologues analysent des rapports entre pays émetteurs et pays récepteurs. Selon les théories de l'acculturation, le tourisme modifie alors négativement les sociétés locales (Crick, 1989). Il est envisagé dans une perspective marxiste sous la focale dominant/dominé et son développement s'inscrit dans une logique capitaliste (Idem). La démocratisation du voyage ne concerne que les sociétés occidentales. Ainsi, les rapports et conférences menés par *l'American anthropological association* dénoncent la perspective marchande de la rencontre, des populations contraintes pour des raisons économiques à subir des effets pervers du tourisme et avec eux une totale acculturation. Dans les années 1980, la discipline envisage le tourisme comme un facteur de changement social et des auteurs ont recours à des concepts marxistes pour proposer une lecture en termes d'exploitation. Le tourisme est alors envisagé comme une extension du capitalisme et du néocolonialisme (Shivji, 1973). Les détracteurs du

tourisme, chercheurs ou non, dénoncent une activité selon eux emblématique d'un processus de mondialisation qui instaure des relations déséquilibrées entre des touristes et des sociétés locales contraintes de les recevoir. Cette lecture du tourisme perdure fortement aujourd'hui dans le cadre d'une globalisation s'étant considérablement intensifiée depuis les années 1970. Le concept de « touristicité » renvoyant au processus de mise en tourisme d'un territoire est négativement connoté, certains dénonçant l'absence de planification dans les actions de transformation des espaces. Le concept de « disneylandisation » (Augé, 1997) renvoie à une perception négative du tourisme qui correspond à une mise en scène folklorisée qui transforme la réalité, où le monde devient un spectacle insipide proposé aux pérégrinations de masse. Mais ces différentes visions masquent d'autres lectures que celles de rapports de domination contenus dans l'industrie touristique, de l'aseptisation, de l'uniformisation, de la standardisation du monde. Concernant la touristicité, il importe d'analyser le tourisme comme un phénomène social et culturel qui imprime sa marque sur l'aménagement du territoire (Mendonça, 2011). Les paradigmes mercatique, nominaliste, économique spatial ou ceux de l'impact (Boyer, 2002) n'ont pas de réelle valeur au regard des terrains ethnographiques néo-calédoniens. En outre, ils mettent en stéréotype ou du moins réduisent les individus à des consommateurs influencés par les modèles économiques dominants, les médias, et plus précisément le marketing publicitaire, et qui également participent à la dénaturation des paysages et des cultures. En effet, le paradigme mercatique repose sur la loi de l'offre et de la demande, sur un modèle normatif de produits touristiques standardisés dans un marché mondialisé. Le touriste est alors perçu comme un client rationnel qui choisit ses voyages selon des critères simples de rapport qualité-prix. Le paradigme nominaliste quant à lui provient des institutions touristiques et des acteurs scientifiques qui perçoivent le tourisme comme un ensemble de données permettant de le qualifier à travers des définitions, des indicateurs de fréquentation de lieux, d'indices temporels, de distance géographique. Le paradigme économique-spatial réduit le tourisme à des effets migratoires de masse sans considérer les individus dans leur pérégrination. Ces effets de migration sont cantonnés à une dimension marchande où il s'agit de comprendre comment les touristes participent à l'économie directe, indirecte ou induite. Quant au paradigme de l'impact, il aborde le plus souvent négativement l'activité touristique comme responsable de déséquilibres sociaux, de pressions anthropiques et enferme le touriste dans une image dévalorisante. Si le paradigme culturaliste me semble plus neutre dans la mesure où il postule que le tourisme est une activité sociale, historique et culturelle répondant à des critères sociaux, des modes, des habitus, il peut aussi être réducteur. Je ne nie pas ici la validité de tels paradigmes mais pris isolément, ils ne semblent pas suffire à l'interprétation du sens de l'activité touristique. Et partir sur le terrain avec de tels

paradigmes préalablement construits (plutôt centrés sur une approche « négative » de l'activité touristique) ne peut qu'entraver ou biaiser une démarche exploratoire et empirique. Partir sur le terrain en pensant que le tourisme est la solution à tous les maux, qu'il convient d'y percevoir un formidable outil de paix sociale et de compréhension est bien sûr tout aussi inopérant. Les théories de l'impact masquent une forme d'idéologie dans le sens où l'analyse des implications du tourisme sur les populations locales peuvent se transformer en jugement de valeur (Boyer, 2002). Mais d'un autre côté, les théories de l'évitement de l'impact par le développement du tourisme solidaire et de l'écotourisme masquent également une autre forme d'idéologie. L'écotourisme peut ainsi faire l'objet d'un traitement purement marketing. Ce que je souhaite souligner ici, c'est que ce n'est pas le positionnement en faveur ou contre l'activité touristique elle-même qui permet de comprendre la portée sociologique et anthropologique du phénomène. La terminologie elle aussi est porteuse de représentations stéréotypées, l'écotourisme renvoyant par exemple dans le sens commun à une rupture avec un tourisme de masse vu comme pernicieux. Mais, la réalité est bien plus complexe qu'il n'y paraît<sup>12</sup>.

Sociologues, ethnologues, géographes qui cantonnent l'étude du tourisme à son impact négatif gommant également tout ce que cette activité peut apporter. Et cette lecture marxiste du tourisme qui le réduit à des processus de domination des peuples occidentaux sur les populations locales non occidentales ignore toute la dynamique des interactions dans les rencontres entre les acteurs tout comme leur agencéité (*agency*) et compétences réflexives. Puis, partant du présupposé que les « victimes » de la mondialisation sont systématiquement les populations non occidentales, on présume quelque part de leur fragilité mais aussi et surtout de leur faiblesse face à un monde occidental qui rappelons le, selon l'héritage de la conception évolutionniste, se place tout en haut de l'échelle du progrès. Maintenir cette ligne de fracture, c'est par là même continuer à faire perdurer une perception très dichotomique de la réalité. À y regarder de plus près, les sociétés locales aspirent de plus en plus à s'occuper elles-mêmes de « leurs affaires », y compris touristiques et même la légitimité des anthropologues peut être remise en question sur les terrains d'étude<sup>13</sup>. Il y a d'ailleurs parfois une confusion entre l'anthropologue et le touriste. Anne Doquet et Olivier Evrard (2008)

---

<sup>12</sup> C'est d'ailleurs pourquoi dans cette recherche – je fais ici une parenthèse – je privilégie l'appellation « tourisme rural » qui me semble plus neutre et plus proche du contexte de la rencontre entre population locale et visiteurs. Des chercheurs s'accordent à dire que les spécialistes ont des difficultés à s'entendre sur une terminologie commune entre écotourisme, tourisme solidaire, équitable, éthique et choisissent de recourir au terme tourisme rural ou vert car il reflète les attentes des touristes (découverte des populations locales, des savoirs et des savoir-faire locaux, des échanges relationnels...) et peut potentiellement revaloriser les identités locales (Michon et Moizo, 2014).

<sup>13</sup> Colloque international, l'autochtonie en question : regards croisés France/Québec, EHESS, Paris, juin 2006 (actes publiés en 2009).

rappellent les diverses analyses faites sur la réticence des anthropologues à considérer la présence touristique en tant que donnée de terrain à part entière. Il est communément admis que la présence des touristes sur le terrain représente un handicap pour accéder à la population locale et il y a une appréhension d'être confondus avec des touristes. Pourtant, la distinction n'est pas toujours évidente. Anne Doquet, dans l'article *ethnologues et touristes au papier calque* (2016) déconstruit les typologies à travers les représentations des populations locales des différents touristes qui les visitent. En Indonésie en pays Toraja ou en terre Dayak à Kalimantan, les chercheurs sont catégorisés comme « touristes des traditions » ce qui permet une distinction avec les visiteurs (Guerreiro, 2001, p. 85). Le champ du tourisme ne peut plus être exclusivement convoqué dans une perspective économique, sous un angle marchand où le touriste vient acheter une prestation à une population locale qu'il souhaite visiter.

L'expérience touristique se construit aussi sur une rencontre, qu'elle soit « réussie » ou non, qui traduit l'hétérogénéité des échanges « en train de se faire » et/ou de se défaire. Jean Michaud (2001) évoque ses recherches sur le tourisme hmong et conclut que celui-ci fait partie intégrante de la société. Loin d'être un élément extérieur, il en est constitutif. Les populations locales ne sont pas des objets passifs et inanimés mais des sujets actifs, réflexifs, qui construisent les représentations de leur culture au regard des touristes. La commercialisation tend à masquer tous les processus décisionnels concernant ce qui se dit ou non, se vend ou pas. Considérées comme un moyen de construction, de manipulation, de reconfiguration de soi au regard d'autrui, d'un point de vue individuel ou collectif, les identités observées en contexte touristique témoignent de la réflexivité des acteurs sociaux. L'analyse de la mise en scène de l'authenticité (Cohen, 1973) peut faire l'objet de deux lectures très différentes, l'une folklorisante et l'autre réflexive, mettant en exergue la capacité à s'adapter, se réinventer dans le rapport à autrui. Puis, recevoir des touristes ne signifie pas qu'on va tout donner de soi, de sa culture, de ses savoirs, savoir-faire et en ce sens des stratégies de protection de soi dans la relation à l'autre opèrent (Boissevain, 1996).

De nombreuses études suivent cette voie : les Acadiens, longtemps relégués au ban d'une société louisianaise pluriculturelle recourent au tourisme pour se construire positivement. Ils se saisissent des stéréotypes négatifs qui leur ont longtemps été conférés par le passé à travers une véritable mise en scène touristique où l'activité, au-delà d'une transaction marchande, leur permet d'acquérir une reconnaissance au sein de leur propre société (Le Menestrel, 1999).

Les Hmongs de Guyane (Géraud, 2002), par le regard des visiteurs, interrogent leurs traditions. De la même manière, un certain nombre d'autres peuples réactivent des coutumes qui ont disparu par le biais du tourisme comme les Inuit (Martin, 2003). Considérée dans une perspective dynamique, la rencontre touristique devient l'expression d'une affirmation de soi, un espace de négociation identitaire entre des touristes qui viennent jouer et se conformer à un rôle (l'aventurier, le protecteur des peuples opprimés, le garant des traditions d'une population locale malmenée, le défenseur d'un tourisme durable, solidaire, social) et une population locale qui peut invalider l'image qu'on lui prête et les catégories dans lesquelles on l'enferme.

L'approche mettant en avant les compétences réflexives et l'agencéité des acteurs locaux retient mon intérêt dans l'analyse des malentendus construits dans l'espace de socialisation touristique kanak en Nouvelle-Calédonie.

Les enquêtes de terrain viennent finalement valider le fait que non seulement les touristes et les prestataires sont résilients et/ou réflexifs mais qu'ils vivent l'expérience d'un rite de passage tel que Van Gennep l'a conceptualisé<sup>14</sup>. Jean-Didier Urbain pense le tourisme comme un rite de passage moderne qu'il scinde en deux catégories. La première renvoie au lien entre le rite de passage et la mémoire collective tandis que la seconde correspond à mes enquêtes ethnographiques dans la mesure où elle relève de rites initiatiques s'apparentant à ce que l'on pourrait qualifier de tourisme « existentiel » (Urbain, 2011).

Dans le microcosme touristique tribal kanak de Nouvelle-Calédonie, mes enquêtes ethnographiques démontrent que la construction des identités est bien en jeu, touristes et prestataires étant dans une quête de compréhension de soi au regard de l'autre.

Les transformations vécues par les individus insérés dans l'expérience touristique en Nouvelle-Calédonie sont évoquées dans d'autres contextes spatiaux et temporels.

« Selon Scheyens (2002), deux romans publiés à la fin des années 1990 ont promu la culture backpacker : *Are you experienced ?* de William Sutcliffe (1998) et *The beach* d'Alex Garland (1998), adapté au cinéma par Danny Boyle en 1999. Le voyage apparaît alors comme un rite de passage, une parenthèse de jeunes adultes issus des classes moyennes à aisées avant de rentrer dans le monde du travail. La rupture peut cependant être tellement forte qu'elle peut conduire au dernier stade

---

<sup>14</sup> Selon Arnold Van Gennep, les individus vivent dans leur vie des transitions qui peuvent être marquées par des rites (naissance, ascension sociale, mariage...). La première phase de tout rite de passage représente la séparation avec sa propre situation, son état, son statut. La seconde est la phase de marge représentant une période de latence, d'incertitude. La troisième phase est celle de la réintégration représentant un nouveau statut, un nouvel état (Van Gennep, 1924).

de la typologie de Cohen. Ainsi, certains backpackers évoquent l'importance de cette expérience touristique à travers la phrase *this trip really changed me* (Noy, 2004) » (Lapompe-Paironne, 2015).

L'analyse des interactions touristiques en milieu kanak de Nouvelle-Calédonie démontre que la productivité des malentendus permet d'envisager le tourisme dans sa composante identitaire et non consumériste.

Je précise enfin que la démarche empirique occupe ainsi une place centrale dans la recherche et structure l'écrit qui ne suit pas une présentation classique généralement choisie dans ce type de travaux doctoraux. Les allers et retours sur le terrain génèrent des apports théoriques que l'on retrouve au sein des différentes parties.

La première partie, *une approche holistique du tourisme Néo-Calédonien* est constituée de trois chapitres. Le premier, *la Nouvelle-Calédonie, quelques éléments de contextualisation* présente les caractéristiques uniques de cet ultra-marin tant du point de vue géographique que du pluralisme social et culturel lié à son histoire coloniale. Le second chapitre, *tourisme, anthropophagie, histoire, politique : la part du legs colonial dans les rapports sociaux néo-calédoniens*, à partir du mythe anthropophage, déroule le contexte politique d'une décolonisation négociée construite sur le socle d'une histoire mouvementée. La compréhension des malentendus en contexte touristique ne peut pas faire l'impasse sur cette présentation macro sociale de la Nouvelle-Calédonie. Le troisième chapitre, *le tourisme en Nouvelle-Calédonie à la croisée des enjeux économiques et politiques* vient renforcer le constat de fortes interactions entre le microcosme de la rencontre en tribu et l'échelle plus globale des politiques de développement touristique. Les malentendus entre prestataires et touristes naissent aussi de ces interactions (des politiques de communication et de promotion des provinces décalées de la réalité et qui ont des conséquences sur le système relationnel entre les acteurs sociaux).

La deuxième partie, *des interactions aux malentendus, cadrage théorique*, focalise sur les enquêtes ethnographiques dont les résultats empiriques appuient la construction épistémologique et théorique des malentendus. Ainsi, le chapitre 4, *ethnographie des interactions dans le cadre du terrain exploratoire*, présente les réflexions et les choix méthodologiques (la dramaturgie théâtrale de Goffman comme cadre d'analyse des interactions, l'approche qualitative, le statut du chercheur et ce que ça induit dans le système relationnel). Le chapitre 5, *de la déconstruction de l'hypothèse culturaliste au cadre théorique sur les identités*, présente l'ethnographie de la rencontre entre les touristes et les prestataires dans la commune de Hienghène située en province Nord de la Nouvelle-Calédonie. A partir



d'entretiens de type semi-directif, il s'agit de comprendre les attentes, les représentations des prestataires et des touristes et à partir d'une méthodologie basée sur l'observation participante, il s'agit de comprendre comment se construisent les relations et précisément les malentendus. Le chapitre 5 présente également deux postures théoriques. La première concerne la prise de distance avec le concept de culture pour éclairer la construction des malentendus. Les résultats empiriques m'amènent à substituer le concept de culture à ceux de normes et de valeurs dont la portée est moins idéologique. La seconde, à partir des malentendus, interroge les processus de construction identitaire. C'est le cadre théorique de Claude Dubar qui est ici retenu et pour qui l'identité se construit à la fois à partir de trajectoires biographiques singulières et de trajectoires de socialisation, toutes deux étant dynamiques, évolutives. Et les malentendus en contexte touristique sont à la fois construits par les trajectoires individuelles des acteurs (quêtes personnelles, attentes...) mais aussi par des normes et des valeurs sociales, des habitus de classes (j'explique ceci par l'exemple de la perception des violences qui donnent à voir combien les représentations collectives de ce qui est acceptable ou non transcendent parfois des positions plus individuelles en la matière).

A partir de ces positionnements théoriques issus des enquêtes ethnographiques, la partie 3 vient interroger la signification symbolique des malentendus et de l'expérience touristique. Le chapitre 6, *des malentendus qui interrogent les cadres anthropologiques de la communication* présente trois constats. Premièrement, les malentendus sont producteurs de sens c'est-à-dire qu'ils « disent » quelque chose de la société et sont alors importants pour la compréhension anthropologique des rapports sociaux. Deuxièmement, l'évitement de la qualification culturaliste du malentendu permet aussi de se mettre à distance d'une vision exotique du malentendu. En somme, le malentendu renvoie à une communication qui est un acte social et quotidien. Troisièmement, à partir de ce constat, ce ne sont pas tant les malentendus qui influent sur les relations entre touristes et prestataires mais les modalités de communication entre eux c'est-à-dire que les silences et les non-dits amènent de la confusion.

Le chapitre 7, *la quête de soi au miroir de l'Autre*, démontre quant à lui que la fonction symbolique des malentendus permet de s'interroger dans le regard de l'autre, de se questionner voire de se réinventer de la même manière que le tourisme ne peut pas se cantonner à une lecture économique. Du moins, cette forme de tourisme non classique chez l'habitant kanak dans ce contexte plus large de décolonisation négociée fait que la rencontre se construit sur des quêtes particulières qui dépassent la récréation et qui donnent à réfléchir à la manière dont on peut définir le tourisme au-delà du seul cas Néo-Calédonien et l'envisager comme un rite de passage.



## **PREMIERE PARTIE : UNE APPROCHE HOLISTIQUE DU TOURISME NÉO-CALÉDONIEN**

Si le tourisme a longtemps été considéré par les SHS comme un objet d'étude périphérique (Michaud, 2001), ce n'est plus le cas, et il est aujourd'hui envisagé par les chercheurs dans une perspective globale (Leite et Graburn, 2010) dans le sens où il renvoie à des dimensions sociales, culturelles et économiques. C'est dans cette approche holistique que s'inscrit la première partie de cette thèse proposant un état des lieux du tourisme néo-calédonien qui met en lumière les rapports sociaux au sein des et entre les groupes de population habitant sur le territoire, révélant entre autres les antagonismes politiques.

Le premier chapitre de la première partie, *La Nouvelle-Calédonie, quelques éléments de contextualisation*, a pour objectif de proposer au lecteur des grilles de lecture générales du point de vue géographique, démographique et sémantique. Il s'agit ici de positionner les décors naturels mais aussi culturels variés nécessitant, par ailleurs, pour le chercheur de choisir d'emblée la manière dont il va nommer les populations rencontrées. Il est de mon point de vue impossible de faire l'économie d'une réflexion autour des catégories sémantiques dans une société pluriculturelle d'autant plus qu'elles sont des marqueurs importants pour appréhender les clivages sociaux et politiques qui seront abordés plus spécifiquement dans le chapitre deux *Tourisme, anthropophagie, histoire politique : la part du legs colonial dans les rapports sociaux néo-calédoniens*.

Dans ce second chapitre, c'est par le mythe anthropophage mobilisé dans les discours touristiques que j'aborde les changements historiques que la Nouvelle-Calédonie a vécus depuis le début de la colonisation : un mythe cannibale entraînant des sanctions dans une période imprégnée de théorie évolutionniste et marquée par l'entreprise coloniale, le soulèvement de la population kanak et plus tard, le temps des accords de paix sociale, ceux de Matignon-Oudinot (1988) s'inscrivant au centre d'une politique de rééquilibrage économique, celui de Nouméa (1998) posant les conditions d'un chemin vers l'autodétermination puis le référendum qui a eu lieu le 4 novembre 2018.

Présenter au lecteur contextes historique et politique de la Nouvelle-Calédonie est un préalable indispensable avant d'aborder les enjeux du développement touristique présenté dans le chapitre trois *Le tourisme en Nouvelle-Calédonie à la croisée des enjeux économiques et politiques* car ils sont étroitement liés.

Malgré l'apparente politique commune de communication touristique à l'échelle pays visant à faire connaître la destination néo-calédonienne à l'international, les pouvoirs publics et les élus s'inscrivent dans des logiques bien différenciées où le type de développement touristique est indexé à des positionnements pro ou anti-indépendantistes.

*In fine*, cette première partie vient argumenter le fait que le tourisme ne sert pas uniquement le développement économique mais cristallise aussi des enjeux politiques et sociétaux, devenant ainsi le témoin d'une société en construction et en mutation.

De fait, cette première partie déconstruit d'emblée les stéréotypes selon lesquels le tourisme n'est qu'une activité économique. Du point de vue anthropologique, le tourisme est un espace de socialisation qui traverse les sphères politiques, sociales, culturelles et doit être appréhendé, interprété en fonction de ces différentes sphères.

## CHAPITRE 1: LA NOUVELLE-CALÉDONIE, ÉLÉMENTS DE CONTEXTUALISATION

La Nouvelle-Calédonie affiche de nombreuses spécificités sur le plan géographique, démographique, culturel et politique. La Nouvelle-Calédonie est un Outre-Mer « à part », lié à la France mais très éloigné de la métropole, peu connu du public, et disposant d'un statut de large autonomie. Depuis les années 1970, se jouent des luttes parfois intestines autour de l'indépendance majoritairement réclamée par le peuple kanak autochtone et le maintien dans la République française globalement revendiqué par les européens descendants de la colonisation organisée par l'État français. Le référendum d'autodétermination prévu dans le cadre des accords de Matignon et de celui de Nouméa a eu lieu le 4 novembre 2018. 56,4% de la population néo-calédonienne en droit de voter s'est prononcée contre l'indépendance du territoire.

Les résultats de ce référendum ne signent pas pour autant la fin de la dynamique engagée par les accords de paix et de rééquilibrage économique signés en 1988 (Matignon-Oudinot) et 1998 (Nouméa). La loi organique de 1999 prévoyait que si le maintien dans la République était voté lors du premier référendum, un nouveau vote pourrait être organisé à la demande des membres du congrès de la Nouvelle-Calédonie à partir du sixième mois suivant le référendum d'autodétermination<sup>15</sup>.

Aussi, l'avenir politique du territoire n'est pas encore déterminé et cette temporalité latente est à prendre en considération dans la compréhension globale des rapports sociaux parfois complexes de cette société pluriculturelle.

Les particularités politiques de la Nouvelle-Calédonie seront davantage explicitées dans le deuxième chapitre. Dans ce premier chapitre, je propose une présentation géographique du territoire, des éclaircissements sur le contexte démographique pluriculturel à partir duquel

---

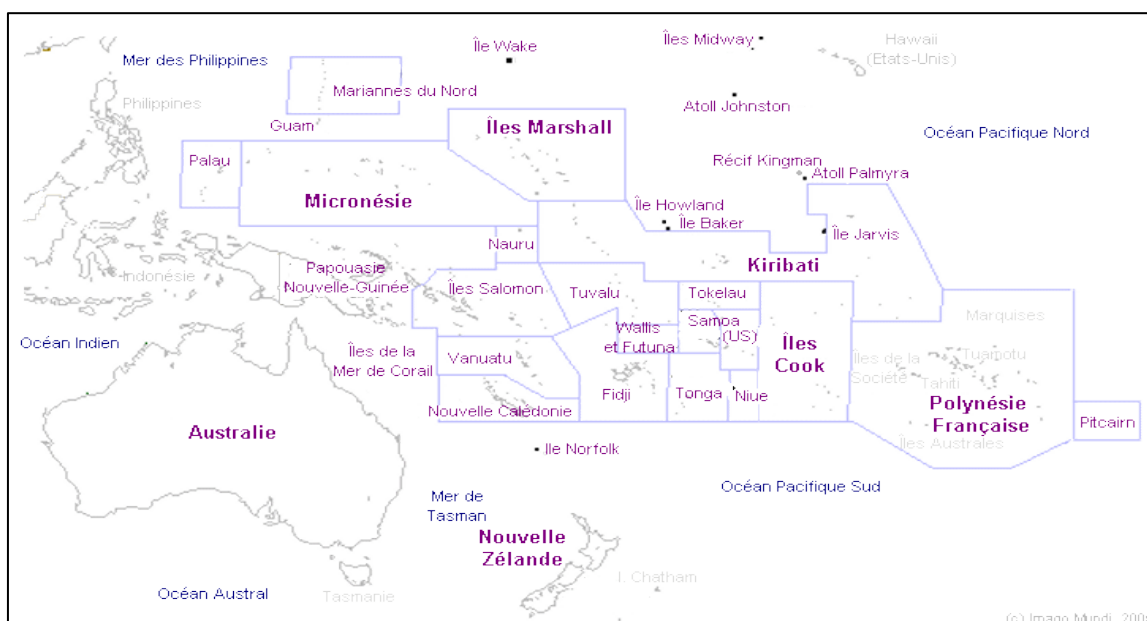
<sup>15</sup> Informations recueillies sur le site vie publique, République française, <http://www.vie-publique.fr/actualite/dossier/Nouvelle-Calédonie/>, le 7 novembre 2018.

j'expliciterai mes choix en termes d'utilisation des catégories sémantiques lorsque je me réfère aux populations.

## I - OUTRE-MER FRANÇAIS AUX CARACTÉRISTIQUES UNIQUES

### 1. Une destination éloignée de la métropole

La Nouvelle-Calédonie est un territoire d'Outre-Mer français situé dans l'océan Pacifique, plus précisément en Océanie. Sa première spécificité est d'être très éloignée de la métropole, se situant à environ 18 000 kilomètres de Paris. Elle est composée d'une île principale appelée la grande Terre qui s'étend sur 450 kilomètres de long et des îles environnantes, celles des Loyauté à l'Est, celle des Pins au Sud et de Bélep au Nord. L'autre spécificité de ce territoire insulaire est de représenter une faible surface terrestre (19 000 km<sup>2</sup>) au regard de l'immensité de l'océan Pacifique Sud et aussi une grande variété de paysages.



Carte n°2 : Carte de l'Océanie, localisation des pays. Source : Imago, Mundi 2005.

La grande Terre se divise en quatre parties. La côte Ouest est composée de plaines dédiées à l'élevage, essentiellement bovin, ainsi qu'à l'agriculture. La côte Est représentée par une végétation tropicale luxuriante contraste avec l'Ouest plus sec. Gaïacs et niaoulis (arbres endémiques) laissent ici la place aux palmiers, pins colonnaires et cocotiers. Agrémentée par de nombreuses rivières, cascades, c'est une partie de l'île pluvieuse car exposée aux alizées. Le Nord de l'île est composé d'une végétation mixte de la côte Est et Ouest et affiche les stigmates physiques de l'exploitation minière. Quant au Sud, il pourrait être présenté comme très contrasté mariant des couleurs vertes et ocres. L'île des Pins se situe, quant à elle, au sud

Est de la grande Terre, particulièrement touristique. Les îles de Maré, Tiga, Ouvéa et Lifou se situent pour leur part au large de la grande Terre et constituent les îles Loyauté. Maré est une île d'origine volcanique couverte d'une forêt assez dense et des falaises de calcaire. Lifou est la plus grande des îles Loyauté avec une surface de 1150 kms<sup>2</sup> soit à peu près celle de la Martinique. Les paysages qui la composent associent des plages de sable blanc, des forêts denses et des falaises calcaires. Ouvéa est un atoll constitué de plages. Tiga, situé à 30 kilomètres de Maré dépendant de la commune de Lifou est la plus petite des Loyauté avec une dizaine de kilomètres<sup>2</sup> et un point culminant à 92 mètres. Enfin, la Nouvelle-Calédonie compte aussi nombre d'îlots inhabités : Chesterfield, Walpole, Surprise, Huon, Matthew, Fearn, Hunter, Beautemps-Beaupré. Terre de contrastes naturels, offrant aux habitants et visiteurs des paysages variés, cette destination insulaire affiche aussi la spécificité d'un récif représentant la seconde plus grande barrière de corail au monde, après celle de l'Australie, qui s'étend sur 15 000 kms<sup>2</sup> répartis en divers sites, inscrits au patrimoine mondial de l'humanité<sup>16</sup>.



**Carte n°3 : Carte de présentation géographique du territoire. Source : L'institut d'émission d'outre-mer, 2008.**

<sup>16</sup> Ces données sont issues du ministère de l'Outre-Mer en 2016.

## 2. Un pluralisme social et culturel lié à l'histoire coloniale

Les habitants ont connu une histoire balisée par bon nombre d'évènements opposant les Kanak<sup>17</sup> présents sur le territoire avant la colonisation et l'administration coloniale qui a construit ses forces vives avec vingt-deux mille « transportés » exilés de force, accusés de délits souvent majeurs (crime, faux en écriture, faux monnayage), quatre mille cent quatre-vingt-neuf « déportés » (condamnés politiques, communards, révoltés de Kabylie), trois mille trois cent « relégués » (petits délinquants récidivistes), (Terrier, 2010). Mais, outre les bagnards dont la majeure partie restera en Nouvelle-Calédonie au terme de sa peine, il y a eu aussi des colons libres venus d'Alsace, du Limousin, de Bretagne entre 1850 et le début du XXe siècle (Merle, 1995). Les descendants européens de la colonisation « libre » et forcée, ceux issus du bagne, de la commune ou ceux venus tenter leur chance sur le territoire s'opposent à la population kanak au moment de la recolonisation gaulliste des territoires d'outre-mer du Pacifique dans les années 1960 ainsi qu'avec le boom du nickel. La bipartition politique (indépendantistes kanak et loyalistes caldoches) génère des affrontements armés (1984-1988), suivis des accords de Matignon qui font émerger le processus de décolonisation négociée et de l'accord de Nouméa<sup>18</sup>.

Mais d'autres groupes de populations participent alors à la construction socio-économique du territoire. Dès 1894, le gouvernement français arrête l'envoi de condamnés en Nouvelle-Calédonie considérant la colonisation pénale comme un échec. Si lors de la colonisation libre du 19<sup>ème</sup> siècle, de nombreuses personnes arrivent sur le territoire, d'autres sont plus attirées par le continent américain et ne sont pas séduites par les promesses de terre, les voyages gratuits, les frais d'installation payés proposés par le gouvernement en Outre-mer.

À la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, après la découverte du nickel en 1864 et la création de la société le nickel en 1880 (devenue l'entreprise dominante en Nouvelle-Calédonie), des travailleurs sont recrutés en provenance des Nouvelles-Hébrides (Vanuatu), du Japon, du Tonkin français (Vietnam), de l'Indonésie Néerlandaise (Java). Charles Guillain, premier gouverneur en titre, fait venir des colons originaires de l'île de la Réunion pour planter de la canne à sucre tandis qu'ultérieurement, Paul Feillet, invite un millier de français à créer des plantations de café en Nouvelle-Calédonie.

---

<sup>17</sup> Dans l'ouvrage 101 mots pour comprendre l'histoire de la Nouvelle-Calédonie, Gabriel Poédi (1997) précise que le terme kanak est un mot invariable en genre et en nombre.

<sup>18</sup> Les accords de rééquilibrage économique et de paix sociale seront explicités ultérieurement car ils participent d'un contexte macro social qui influe sur les relations entre touristes et prestataires de tourisme.



Le boom du nickel des années 1960 voit arriver une migration océanienne et de France métropolitaine. Cette migration relève d'une stratégie gaulliste de l'État français de minorisation des Kanak et de recolonisation de la Nouvelle-Calédonie autour de questions géostratégiques (nickel) telle qu'elle est pratiquée en Polynésie française (essais nucléaires).

Aujourd'hui, Kanak, européens issus des différentes vagues de colonisation, Algériens, Wallisiens, Futuniens, Tahitiens, Indonésiens, Vietnamiens, Ni-Vanuatu forment la Nouvelle-Calédonie contemporaine.

Communauté d'appartenance	2009		2014	
	Effectif	%	Effectif	%
Européenne	71 721	29,2	73 199	27,1
Indonésienne	3 985	1,6	3 859	1,4
Kanak	99 078	40,3	104 958	39,1
Ni-Vanuatu	2 327	0,9	2 568	1,0
Tahitienne	4 985	2,0	5 608	2,1
Vietnamienne	2 357	1,0	2 506	0,9
Wallisienne et Futunienne	21 262	8,7	21 926	8,2
Autre : asiatique	1 857	0,8	1 177	0,4
Autre	2 566	1,0	3 428	1,3
Plusieurs communautés	20 398	8,3	23 007	8,6
Calédonienne	12 177	5,0	19 927	7,4
Non déclarée	2 867	1,2	6 604	2,5
<b>Ensemble</b>	<b>245 580</b>	<b>100,0</b>	<b>268 767</b>	<b>100,0</b>

**Figure n°1 : Population des différentes communautés d'appartenance de Nouvelle-Calédonie en 2009 et 2014. Source : institut national de la statistique et des études économiques (INSEE) et institut de la statistique et des études économiques (ISEE), recensement de la population.**

Le recensement opéré en 2014 par l'institut de la statistique et des études économiques (l'ISEE) dénombre 268767 habitants sur le territoire néo-calédonien. 79,8 % des habitants se reconnaissent dans une catégorie distincte : kanak, wallisiens, futuniens, tahitiens, indonésiens, ni-vanuatu. 20,2% des habitants ne s'y reconnaissent pas et s'inscrivent dans les catégories « autres asiatiques », « autres », « plusieurs communautés », « calédonienne »,

« non déclarée ». Ainsi, l'auto catégorisation tout comme les catégories proposées par les instances démographiques telles que l'ISEE ne vont pas de soi et ne font pas consensus. Près d'un habitant sur dix se déclare soit métis soit appartenir à plusieurs communautés. La même proportion refuse les catégories proposées : 7% déclarent appartenir à la population calédonienne, 1% se revendique d'une autre communauté que celles proposées, 2% ne répondent pas à cette question.

Toute la complexité de la construction du territoire se mesure dans une double perspective, un référendum d'autodétermination dont le premier vote a eu lieu le 4 novembre 2018 et une société pluriculturelle de fait hétérogène dans ses valeurs, ses attentes, ses représentations.

## **II - UN KALÉIDOSCOPE QUI NÉCESSITE UNE RÉFLEXION SUR LES CATÉGORIES SÉMANTIQUES**

---

### **1. Des catégories sémantiques connotées**

La Nouvelle-Calédonie par son histoire est une société pluriculturelle qui nécessite de s'intéresser à ce pluralisme avant même d'envisager une réflexion sur le tourisme. La première des difficultés pour comprendre la société calédonienne est de savoir comment nommer ses habitants en fonction de leurs appartenances socio-culturelles. C'est une problématique très sensible dont j'ai pris conscience la première fois que je suis venue faire des enquêtes ethnographiques. À peine arrivée sur le territoire et dans le cadre d'une conversation informelle, mon interlocuteur caldoche a fait « grise mine » lorsque je lui ai demandé comment il percevait la société calédonienne et les rapports sociaux entre les différents groupes. Il m'a vite fait remarquer que l'utilisation du terme « caldoche » le dérangeait fortement car il renvoie à une identité négative, péjorative et réductrice. Il aurait préféré que je m'adresse à lui en tant que Calédonien. Ma maladresse dans la manière de le nommer a généré une distance de sa part, et il a ensuite été beaucoup moins enthousiaste à poursuivre la conversation.

Je vais ici clarifier les statuts terminologiques liés aussi à la difficile élaboration d'un contrat social, socle sur lequel se construiraient les règles d'un vivre-ensemble favorisant l'égalité en même temps que la reconnaissance des différences chez les diverses populations

qui vivent sur le territoire. La mise en place concrète d'actions au regard de la citoyenneté néo-calédonienne telles l'adoption d'un drapeau commun est pour l'heure conflictuelle<sup>19</sup>.

Les catégories sémantiques utilisées pour qualifier l'autre peuvent-être utilisées sur un ton affectueux tout autant qu'excluant. Ainsi, les « Wallis » (Wallisiens), « Tahipouet » (Tahitiens), « Kéké » ou « Cacane » (Indonésiens), « Malabar » (Bourbonnais d'origine indienne), « Chandang » (Vietnamiens), « Zoreille » (Métropolitains) sont parfois stigmatisés quand ils sont dénommés comme tels. Certaines populations peuvent être confondues comme les Chinois avec les Vietnamiens ce qui n'est pas neutre dans la manière dont ces dernières perçoivent leurs identités et leur intégration au sein de la société calédonienne. L'ethnicisation s'affiche d'ailleurs dans le préambule de l'accord de Nouméa ; le terme « communauté » revenant fréquemment pour qualifier les non-kanak. Certes, le terme communauté ne valide pas dans l'absolu l'ethnicisation des rapports sociaux mais dans le cas néo-calédonien, du fait de l'histoire coloniale, la tendance est réelle. Et il convient de noter dans la citation qui suit que ces communautés ne sont pas nommées. On apprend qu'elles ont participé à la construction du territoire mais on ne sait pas qui elles sont.

« Les communautés qui vivent sur le territoire ont acquis par leur participation à l'édification de la Nouvelle-Calédonie une légitimité à y vivre et à continuer de contribuer à son développement » (Extrait du préambule de l'Accord de Nouméa, page 1).<sup>20</sup>

Il y a un discours de sens commun selon lequel les différences ethniques sont bien moins marquées que dans les années 1980. L'argument apporté concerne la mixité dans les mariages mais aussi la fréquentation des espaces publics. Les discours concernent la possibilité pour les océaniens de se rendre désormais sur les baies, celle des Citrons puis de l'Anse Vata tandis que dans les années 1990, ces espaces sont réservés à la population « blanche »<sup>21</sup>.

Malgré l'absence de chiffres, il est communément admis par les populations que si le métissage biologique est moins stigmatisé désormais, cela ne veut pas dire qu'il engendre nécessairement un métissage social et culturel.

---

<sup>19</sup> Le 10 août 2015, la levée du drapeau du front de libération national kanak socialiste (FLNKS) aux côtés du drapeau républicain français lors d'une manifestation indépendantiste a généré des crispations. Philippe Blaise du mouvement républicain calédonien (MRC) a dénoncé le caractère anti démocratique de l'action, le conseil municipal n'ayant pas donné son accord et fait part, selon lui, de la symbolique ethnique discriminante contenue dans le drapeau FLNKS qui ne fait pas consensus dans l'adoption de l'emblème local.

<sup>20</sup> L'accord de Nouméa signé le 5 mai 1998 pose les conditions de la mise en place de l'auto-détermination repoussant le référendum de 15 à 20 ans, cette échelle temporelle étant jugée nécessaire afin d'organiser les transferts de compétence.

<sup>21</sup> Ces baies situées dans les quartiers sud de Nouméa sont majoritairement fréquentées par les amateurs de glisse, les promeneurs et les joggers. S'y trouvent des restaurants, des boîtes de nuit, des boutiques luxueuses.

La dénomination reconnue par tous des groupes sociaux est particulièrement complexe parce que quel que soit le point de vue où se place le chercheur, des connotations politiques, symboliques, identitaires émanent des catégorisations sémantiques. Les mots créent des réalités hétérogènes au sein desquelles les individus se reconnaissent peu ou prou, partiellement ou complètement. La reconnaissance des identifications multiples par les institutions telles que l'Institut des statistiques et des études économiques (ISEE) est récente en Nouvelle-Calédonie où ce n'est qu'en 2009 que la question sur la « communauté d'appartenance » voit le jour, permettant ainsi à la population de se placer dans plusieurs catégories<sup>22</sup>. Pourtant, en effet, les identifications sont souvent plurielles et contextuelles. En Nouvelle-Calédonie, les Kanak et les Wallisiens, réputés pour ne guère s'entendre et vivre parfois des conflits marqués se rapprochent lorsqu'ils se reconnaissent des valeurs communes en tant qu'océaniens leur permettant ainsi de se définir face aux autres groupes voire en opposition. Il est illusoire de trouver des dénominations qui fassent consensus et qui soient stables. Des catégories générales aux catégories spécifiques, toutes à leur manière peuvent être remises en question (Carteron, 2007)<sup>23</sup>.

Les distinctions par couleur de peau (blancs, noirs, gens de couleurs) sont réductrices voire dangereuses et connotées à une lecture raciale. Celles ramenant aux civilisations sont complexes, le terme « occidental » pouvant renvoyer à une incompatibilité en termes de valeurs entre sociétés européennes et océaniques. Par ailleurs, le terme occidental est une construction socio-culturelle qui ne va pas de soi (Carrier, 1992).

Le terme « calédonien » est tout aussi ambigu car il peut ramener à un modèle d'assimilation des autres cultures par les européens. Celui de « caldoche » peut être cantonné aux descendants d'européens nés sur le territoire ou élargi à une population métissée et pluriethnique fédérée par son mode de vie aux descendants d'Européens. Cette identification pluriethnique crée une confusion entre le caldoche qui aurait sa propre culture et les habitants du pays à l'exception des Kanak et des métropolitains. En étendant la définition caldoche au melting-pot, il y a une confusion entre caldoche (culture singulière) et les habitants du pays quels qu'ils soient ; cette extension pouvant aussi renvoyer à un groupe ouvert à l'inverse de

---

<sup>22</sup> La question posée est de savoir auxquelles des huit communautés les individus se rattachent (européenne, indonésienne, kanak, ni-vanatuaise, tahitienne, vietnamienne, wallisienne et futunienne, autre, asiatique ou réponse ouverte). Depuis 2009, les personnes ont la possibilité de déclarer une appartenance à plusieurs communautés.

<sup>23</sup> Benoît Carteron a rencontré 66 habitants du grand Nouméa entre mars 2005 et mars 2006 afin de recueillir leurs représentations des autres groupes sociaux et leur sentiment d'appartenance à la Nouvelle-Calédonie. Inscrite dans l'accord de Nouméa de 1998, la recherche visait à en explorer les implications sur la construction d'une identité néo-calédonienne et percevoir ce qui pouvait révéler ou non l'émergence d'un sentiment d'identité commune. Les modèles d'identification présentés ci-dessus sont le fruit de sa recherche.

Kanak repliés dans un imaginaire d'une pureté « raciale » selon l'usage discursif des politiciens anti-indépendantistes. Le terme européen au regard de celui de caldoche est également ambigu car si ce dernier se reconnaît français, il se distancie en revanche des métropolitains et cette catégorie générique « européenne » lui convient dans la mesure où elle lui permet ne pas lui être associée. Quant aux désignations nationales, toujours selon Benoit Carteron, elles ne sont pas opérantes, les Kanak, majoritairement, ne se considérant pas calédoniens mais Kanak depuis les années 1980 avec comme territoire la Kanaky<sup>24</sup> indépendante. La catégorie kanak a ainsi une valeur de désignation nationale et pas uniquement d'ethnonyme. Ceci dit, une minorité de la population kanak ne se reconnaît pas dans la démarche indépendantiste et préfère souvent être catégorisée mélanésienne. Même si la catégorie « mélanésien » renvoie au stéréotype racial colonial où il s'agit d'y mettre des groupes hétérogènes qu'on agglomère dans l'indifférenciation, elle a aussi acquis une valeur positive chez ceux qui sont dénommés comme tels.

« Whatever the scholarly objections to the tripartite division, they have not been echoed loudly or widely among those to whom the divisions have been applied. Clive Moore points out that « Melanesia » is a reality in the decolonised southwest Pacific, where people describe themselves and see their future as Melanesian » (Lawson, 2013, p. 3).

Mais cette catégorie ramène aussi à une construction politique récente. Il est intéressant de relever que la catégorie mélanésienne a une portée régionale<sup>25</sup> fédérant les peuples de cette partie du Pacifique autour d'une aspiration commune (autochtonie et indépendance) tout autant que locale car elle est utilisée dans une symbolique différente par les Kanak non indépendantistes.

Si au début de la réflexion autour de l'utilisation des catégories sémantiques, le terme mélanésien me semblait estomper la dimension politique, il m'est apparu qu'il était tout aussi connoté, permettant ainsi à cette minorité de se désolidariser des membres indépendantistes de son propre groupe social. Je reste tout de même prudente sur cette affirmation car il manque de chiffres et d'analyses spécifiques pour valider cette stratégie identitaire de distanciation pour des raisons d'appartenance politique.

---

<sup>24</sup> Le terme canaque relève de la colonisation et à l'origine est un terme hawaïen signifiant Homme. Jusque dans les années 1970, le terme canaque est péjoratif. Sa transformation de C en K, de Canaque à kanak correspond à la revendication identitaire des années 1968 et politique de la fin des années 1980. Le terme kanak devient alors un symbole de la lutte indépendantiste.

<sup>25</sup> Cette portée régionale concerne par exemple le groupe mélanésien Fer de lance créé en 1988 à Port-Vila au Vanuatu et regroupant les îles Salomon, la Papouasie Nouvelle-Guinée, le Vanuatu, Fidji et le Front de libération national kanak socialiste. Cette alliance fut créée à l'origine pour soutenir la quête d'indépendance des mélanésiens de Nouvelle-Calédonie puis a évolué dans les années 1990 vers des accords économiques et de soutien. A cet égard, de 2013 à 2015, le groupe a apporté son aide à la Papouasie Occidentale qui se bat depuis cinquante ans pour obtenir son indépendance et qui lutte contre le colonialisme indonésien.

## 2. L'objectivation des catégories sémantiques

Sur la base du paragraphe précédent, comment est-il possible alors d'objectiver ? Il y a une différence notable entre l'assignation imposée à un individu, cette identification renvoyant notamment à une opération de classement typologique et souvent hiérarchisée en valeur, et les auto-identifications [affectives] des individus concernés. Les assignations identitaires génèrent chez les individus des réactions hétérogènes : acceptation, exagération (l'individu se sent responsable de sa stigmatisation), contournement, instrumentalisation en vue d'un bénéfice, retournement sémantique (transformer le stigmate en force), recomposition identitaire, déni ou enfin action collective culturelle et politique de modification de la nature des rapports sociaux (Taboada-Leonetti, 1990).

Benoît Carteron (2007) précise dans l'introduction de son livre qu'il fait le choix d'utiliser le terme Calédonien européen et non celui de Caldoche, une partie des Calédoniens d'origine européenne refusant le terme Caldoche car péjoratif, mais ce choix occulte d'autres représentations. En effet, certains revendiquent l'appellation Caldoche et se l'approprient par retournement sémantique afin de renverser les stéréotypes négatifs dont ils peuvent faire l'objet et ainsi bénéficier d'une spécificité « culturelle » distincte des métropolitains.

*« J'explique toujours aux touristes comment mon grand-père est arrivé en Nouvelle-Calédonie. C'était un bagnard. Il avait brûlé sa piaule pour toucher l'argent de l'assurance et il ramassé quinze ans de bagne. Les touristes me disent que l'histoire des bagnards les fait voyager dans l'histoire et qu'ils ne s'attendaient pas à trouver autant de spécificités culturelles chez nous autres les caldoches » (Homme, 65 ans, commune de la Foa, 2008).*

De la même manière qu'en Louisiane<sup>26</sup> (Le Menestrel, 1999), les Caldoches, qui dans les entretiens menés auprès de certains, confient leurs difficultés à se reconnaître positivement dans la société, être cantonnés à des stéréotypes négatifs (la brute, l'indélicat, le colon) et avoir honte de leurs origines quand ils sont descendants de la colonisation forcée, peuvent, dans le cadre de l'accueil touristique, mettre en avant cette stigmatisation via des exemples suscitant chez les visiteurs, curiosité, étonnement et intérêt.

---

<sup>26</sup>La manière dont les Cadiens se définissent aujourd'hui ne peut-être déconnectée de celle dont la société américaine les stigmatisait par le passé (simples, repliés sur eux-mêmes) ni de celle dont les artistes, écrivains, journalistes qui les enferment aujourd'hui dans des stéréotypes (paradis perdu, société bucolique). Les Cadiens, dans la mise en scène touristique de l'accueil utilisent ces attributs en se les appropriant par processus d'auto-dérision.

Cette présentation préalable de la complexité des dénominations des groupes sociaux m'amène dès à présent à présenter au lecteur mes choix sémantiques pour nommer les individus/groupes sociaux auxquels je fais référence dans la thèse. Il est de mon point de vue nécessaire de statuer sur ces choix dès à présent afin de ne pas y revenir ultérieurement. Dans le cadre des citations des entretiens, je me réfère aux termes utilisés par les acteurs sociaux rencontrés suivant qu'ils se considèrent « Mélanésiens », « Kanak », « Caldoches », « Européens », « Métis », « Océaniens », « Calédoniens ». Même si au-delà de la catégorisation du réel, il est nécessaire de s'en référer aux représentations (Bourdieu, 1980), il ne s'agit pas ici de comprendre les raisons pour lesquelles les individus rencontrés se qualifient ainsi et à quoi ces catégories les renvoient. Cependant, c'est l'auto catégorisation de l'acteur qui fait sens lorsque sa voix est portée dans les entretiens et non celle du chercheur qui dans la tentative de neutralisation symbolique des catégories, peut aussi lui-même penser à la place de l'autre. Cette recherche en anthropologie avant d'être une recherche sur le tourisme, les interactions, les malentendus entre les protagonistes, s'inscrit d'abord dans l'idée que les acteurs ne sont pas des « idiots culturels »<sup>27</sup> et qu'ils construisent leurs réalités, et donc les manières de les nommer, selon des stratégies, des contextes particuliers et une certaine forme de réflexivité.

En dehors des entretiens, les termes utilisés pour nommer les habitants de Nouvelle-Calédonie se font par la référence communautaire (kanak, caldoche), certes connotée politiquement, culturellement, symboliquement, parce qu'elle prévaut et que, même si elle renvoie à toute une série d'oppositions binaires déconstruites ici, elle fait sens dans la compréhension globale de l'histoire politique du territoire.

---

<sup>27</sup> Garfinkel (2007 [1967]) défend l'idée que les membres de la société ne sont pas idiots et que l'activité pragmatique et quotidienne des individus est susceptible d'alimenter la connaissance du chercheur.

Ces oppositions binaires ne peuvent pas être éludées dans la compréhension de la construction historique d'un territoire insulaire désormais en situation de « décolonisation négociée ». Ces catégories sont donc utilisées dans le chapitre deux pour rendre compte au lecteur d'une histoire coloniale somme toute récente puisqu'elle remonte à un peu plus de cent cinquante ans mais extrêmement rapide dans les transformations sociales, culturelles, religieuses et économiques qu'elle a engendrées. Les oppositions binaires (kanak-caldoche) sont reprises dans le chapitre qui suit dont l'un des objectifs est d'informer le lecteur sur la manière dont le processus historique colonial participe de l'avenir du territoire. Si le premier chapitre donne des éléments pour contextualiser la Nouvelle-Calédonie d'un point de vue géographique et social, le second chapitre propose par le prisme du tourisme notamment de détailler plus spécifiquement la construction des rapports sociaux néo-calédoniens contemporains à l'aune du processus de colonisation.



## **CHAPITRE 2 : TOURISME, ANTHROPOPHAGIE, HISTOIRE, POLITIQUE : LA PART DU LEGS COLONIAL DANS LES RAPPORTS SOCIAUX NÉO- CALÉDONIENS CONTEMPORAINS**

En un peu plus de cent cinquante ans seulement, la population kanak a suscité des imaginaires collectifs très différents. Dans la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle, l'entreprise coloniale impose progressivement à ses habitants autochtones toute une série d'obligations qui constituent ensemble un véritable régime disciplinaire : le déplacement de la côte Ouest (plus productive du point de vue agricole) vers la côte Est, la soumission au régime de l'indigénat, régime symbolisé ultérieurement en 1931 par la participation à l'exposition coloniale de Vincennes<sup>28</sup>. Après-guerre, la montée de l'idéologie du développement sous la forme de la théorie de la modernisation et du tiers-mondisme amènent beaucoup d'habitants des pays colonisateurs dans les années 1960-1970 à dénoncer les tutelles étatiques et défendre le droit à l'autodétermination des peuples colonisés. Dans un contexte de dénonciation de l'individualisation des sociétés occidentales, du délitement des liens sociaux, d'autres fantasmes se construisent alors et enferment la population kanak, non plus dans le stéréotype de l'homme non civilisé qu'il faut aider à évoluer mais celui du sage qu'il faut maintenir à l'état de nature, dans un carcan traditionnel, loin des ondes négatives de la modernité. L'exotisme et le primitivisme font partie de l'imaginaire collectif sur l'Océanie relayé par les médias, les musées qui fossilisent les populations du Pacifique (Wittersheim, 2006).

Ainsi, l'imaginaire occidental produit un discours où l'altérité prend la figure du sage, un antidote à l'individualisme, un faire-valoir dans la dénonciation d'une mondialisation croissante. Savoirs et savoir-faire traditionnels se monnaient dans le domaine culinaire, de la santé, de la pharmacopée : participation à des stages de cuisine exotique, cours de danse

---

<sup>28</sup> Selon l'historien Marc Boyer, les imaginaires des peuples à voir sont issus fin 19<sup>ème</sup> et première moitié 20<sup>ème</sup> des missions civilisatrices de la Grande Bretagne victorienne et de la 3<sup>ème</sup> République Française. Les Américains du Nord également jouent sur l'exotisme et parallèlement à l'exposition coloniale des kanak en 1931 à Paris, les indiens des réserves des Etats-Unis se voient proposés de jouer aux indiens pour fasciner les touristes (Boyer, 1999 ; 2002).

africaine, activités de loisirs pratiquées dans le cadre d'associations de défense du patrimoine.

En milieu kanak, par exemple, l'intérêt que les scientifiques portent aux savoirs vernaculaires est parfois signifié comme cette femme qui dans son discours traduit ce changement de représentation sur la médecine locale de la part des européens.

*« Avant, les européens maudissaient notre médecine, ils disaient que ça ne soignait rien et que ce n'était que des croyances. Pourtant nous avons des plantes qui ont des pouvoirs de guérison. Nous les femmes, nous n'avons pas besoin de contraceptif, c'est dans la nature que nous le cueillons et ça fonctionne. Puis depuis quelques temps, des chercheurs viennent nous voir et de plus en plus, nous posent des questions, s'intéressent et ça nous fait bien rire car ils se rendent compte que la médecine traditionnelle n'est pas si stupide que ça »* (Femme, 45 ans, tribu de Oui Poin, commune de la Foa, 2009).

Cependant, malgré le renversement des stéréotypes négatifs des peuples dits « autochtones » sur la scène internationale, les sociétés locales continuent plus ou moins à subir des formes de stigmatisation qui, d'une part, ont été façonnées par la théorie évolutionniste et d'autre part répondent, comme je vais l'argumenter ci-après, à des enjeux politiques et économiques. Il convient alors de considérer les effets que peuvent avoir les idées reçues ou ce genre de « mythes » sur les sociétés locales contemporaines. C'est à travers l'anthropophagie que ce chapitre propose de dérouler le fil historique.

## **I - DES MYTHES ET DES RÉALITÉS**

---

### **1. Des méchants anthropophages et des Polynésiennes sensuelles, des représentations qui influent sur la construction des imaginaires contemporains**

Le premier stéréotype concerne la vahiné polynésienne caractérisée par son extrême sensualité, sa douceur, sa nudité, sur fond de décor paradisiaque. Le second, bien moins attrayant, pèse sur le Mélanésien de Nouvelle-Calédonie considéré dans la littérature exploratrice comme dépositaire d'une culture anthropophage. Du point de vue historique, la fabrication du mythe cannibale succède à la disparition des explorateurs, tels que Cook<sup>29</sup> ou La Pérouse<sup>30</sup>. C'est alors que la littérature substitue au mythe rousseauiste du « bon

---

<sup>29</sup> Cook est un explorateur des mers du Pacifique Sud et découvre la grande Terre de Nouvelle-Calédonie en 1774. Sa disparition alimente la thèse cannibale. Roger Boulay évoque les différentes versions de la mort de l'explorateur, dépeint comme victime de polynésiens qui se transforment en diables noirs et se muent en assassins (Boulay, 2000).

<sup>30</sup> La Pérouse, dans le cadre d'une expédition reconnaît la côte Ouest en 1788 avant de disparaître lors d'un cyclone. Si dans l'imaginaire français Bougainville découvre un Éden et des habitants accueillants, la Pérouse, moins chanceux arrive sur des terres dites hostiles et peuplées par des individus diaboliques.

sauvage »<sup>31</sup> celui de l'homme dangereux, belliqueux, hostile. Les descriptions de scènes cannibales insistent particulièrement sur la dimension extraordinaire, le vocabulaire utilisé pour en rendre compte prend un caractère emphatique mettant l'accent sur l'atrocité des faits. Des hommes sont ainsi meurtris dans leur chair, leurs membres sont arrachés par d'autres hommes groupés se jetant violemment sur leurs proies (Boulay, 2000).

Le mythe a ceci de complexe que le récit qui le caractérise met en scène des actions et des êtres imaginaires ou encore des événements extraordinaires en même temps qu'il façonne des images au sein d'une société. Penser une société à travers les mythes créés à son sujet c'est avant tout comprendre les croyances, les points de repère mais aussi et surtout les relations sociales qui s'instaurent entre ses membres.

Il convient de prendre en considération la portée du mythe du point de vue pratique et stratégique. Malgré les métaphores animales ou géologiques, les mythes renvoient à une réalité parfois très politique (Wittersheim, 2006).

Il convient aussi de mesurer les implications des mythes sur les représentations contemporaines des populations locales. En Polynésie, le mythe de la jolie vahiné sensuelle et accueillante semble a priori moins préjudiciable que celui du cannibale mélanésien. Pourtant, le mythe de la vahiné a participé à la construction d'un imaginaire autour des femmes polynésiennes décomplexées résidant au pays de l'amour libre. Malgré l'analyse de la constitution du mythe occidental de la sexualité polynésienne (Tcherkézoff, 2001), celui de la jolie vahiné perdure et contribue à alimenter les stéréotypes de femmes faciles<sup>32</sup>.

Si les mythes sont différents dans les images produites autour de laids et méchants cannibales et de jolies et gentilles vahinés, les processus de construction se rejoignent dans une mécanique bien huilée et les conséquences sont mesurables dans les sociétés contemporaines.

Ainsi, si je reviens au contexte mélanésien et plus spécifiquement à celui de la Nouvelle-Calédonie, les discours véhiculés autour du cannibalisme ici et maintenant ne relèvent jamais de l'anecdotique sur mes terrains et m'amènent à m'interroger sur la question du legs de l'entreprise coloniale dans la construction des rapports sociaux néo-calédoniens. Il est certain comme en témoignent ces propos qu'un bon nombre de personnes kanak

---

<sup>31</sup>Le mythe du « bon sauvage » est façonné par Montaigne au 16<sup>ème</sup> siècle idéalisant la vie des indiens, vierges de toute civilisation européenne considérée, selon lui, comme destructrice.

<sup>32</sup> Voir notamment l'interview de l'écrivaine polynésienne Chantal Spitz, dans le film de Pascale Poirier, 2008.

rencontrées me confient parfois leur désarroi face au stigmat anthropophage dont elles se disent victimes.

*« Un jour, je vais à Nouméa et je m'arrête faire le plein d'essence, je remonte dans ma voiture et je dis au pompiste que je vais à Poindimié. Il me demande si les gens là-bas continuent à manger les leurs ? »* (Homme, 50 ans, commune de Poindimié, 2010).

## **2. La rhétorique de l'anthropophagie en contexte touristique, ce qu'en disent les prestataires**

La mobilisation du discours anthropophage par les prestataires de tourisme kanak et caldoches est toujours été présente, en filigrane des différentes enquêtes ethnographiques et cette récurrence me questionne sur les raisons que les acteurs ont de mobiliser tel ou tel discours auprès des touristes. Et en fonction des contextes, il apparaît qu'au-delà du microcosme des interactions observées, la mobilisation du discours cannibale renvoie à des enjeux de légitimité entre les habitants. Certains caldoches exagèrent la pratique passée de l'anthropophagie chez les kanak afin de les dévaloriser, de les stigmatiser et décrédibiliser leur quête indépendantiste. Lors d'un terrain réalisé en gîte rural de la province Sud, le propriétaire qui affiche sans cesse son appartenance politique non indépendantiste auprès des touristes, les dissuade de s'aventurer plus en avant dans le nord. Pour ce faire, il dresse une liste sordide d'agressions présumées sur des femmes métropolitaines dans la région de Canala<sup>33</sup> et convoque l'anthropophagie dans une perspective essentialiste, défendant l'idée selon laquelle les phénomènes d'agression et de violence en milieu kanak sont conditionnés par la pratique passée de l'anthropophagie. Cet arsenal discursif n'est pas sans générer des effets chez la population kanak qui développe des stratégies hétérogènes en contexte touristique afin de contourner le stigmat et rétablir leur vérité.

Dans certaines tribus, il s'agit de désacraliser la pratique anthropophage.

*« En effet, nous avons pratiqué le cannibalisme par le passé mais ce n'était pas tous les jours dans la vie quotidienne. On ne se mangeait pas comme ça entre nous n'importe comment. C'était en cas de guerre lorsque pour marquer la victoire on mangeait l'ennemi. Le problème c'est que dès fois on nous voit que comme ça et on exagère la pratique volontairement. Autant vous dire que cette étiquette cannibale nous colle à la peau et que c'est assez négatif pour le*

---

<sup>33</sup> Canala est une commune indépendantiste qui, dans les imaginaires collectifs, fait peur à cause de la perception d'une forte délinquance juvénile. De fait, il y a une réticence de la part des touristes à venir visiter la commune. Du point de vue touristique, les fêtes communales dont celle de la mandarine attirent tout de même de plus en plus de visiteurs mais en 2009, une vieille femme de la tribu de Mia me remercie pour mon déplacement car la présence des blancs, pour reprendre ses termes, est rare.

*développement de notre activité touristique* » (Homme, 40 ans, tribu de Lindéralique, commune de Hienghène, 2009).

Dans d'autres, à la désacralisation se substitue la négation de la pratique anthropophage sur le ton de la dérision. Un soir d'août 2009<sup>34</sup>, lors d'une enquête ethnographique, un pasteur introduit son prêche à la salle commune en invitant les touristes à se rapprocher sans peur.

*« Approchez-vous messieurs dames, le temps du cannibalisme est terminé, nous ne sommes pas des mangeurs d'hommes, nous ne l'avons jamais été, vous ne craignez rien et on vous remercie de venir jusque chez nous car vous pourrez dire aux autres que nous ne sommes pas méchants et dangereux »* (Extrait de l'allocution du pasteur, La Foa, 2009).

Nier pour occulter un passé douloureux, ne pas dire pour tourner le dos au contexte (post)colonial et effacer, autant que faire se peut, l'empreinte d'une souffrance collective est également une stratégie de contournement du stigmatisme chez les prestataires touristiques kanak.

*« Le cannibalisme, on en fait toute une histoire. Quand les touristes m'en parlent, je coupe court. J'en ai assez d'être vu à travers ça. Et de ne pas en parler, ça permet de sortir de ce passé colonial qui nous fait souffrir. Ignorer les discours qui font de nous des mangeurs d'homme est le meilleur moyen de ne pas leur donner de crédit. Parfois, le silence est bien plus efficace que les mots. Il faut construire l'avenir et ne pas s'enfermer dans le passé. Dire constamment que l'on a souffert, qu'on utilise le discours cannibale pour nous rabaisser est dangereux car la jeunesse retient ce message et en fait un cheval de bataille. Reconnaître la pratique c'est permettre à nos détracteurs d'avoir un plein pouvoir, de nous diviser et de construire une jeunesse désabusée, repliée sur elle-même dans un combat permanent »* (Homme, 55 ans, tribu de Mia, commune de Canala, 2009).

*« Ils ont emmené nos chefs de guerre en France et en Allemagne, ils les ont mis dans des cages, ils mangeaient de la viande crue. Ils leur ont lancé la viande et le premier jour, ils n'ont pas mangé. Ils ont toujours fait fumer la viande. Deuxième jour, ils ont commencé à manger la viande et comme ça ils ont pu dire que les gens étaient cannibales. Mais ici, ils n'ont jamais été cannibales. Il y avait des gens mais ça se faisait dans les chefferies. Les grands chefs se réunissaient et ils tuaient un membre d'une famille. C'était réservé aux grands chefs, ce n'était pas n'importe quand, n'importe comment »* (Homme, 75 ans, tribu de Moméa, commune de Moindou, 2013).

Dans une perspective inverse, dans d'autres tribus, la surenchère anthropophage vise à dissuader les métropolitains vivant sur le territoire à inviter leur famille et leurs amis à venir résider en Nouvelle-Calédonie. C'est le cas lors d'une autre enquête ethnographique où un

---

<sup>34</sup> Le terrain d'observation se déroule dans l'une des tribus de la Foa en province Sud. Les femmes me convient à participer au prêche du pasteur dans le temple où des touristes sont présents, 2009.

prestataire de tourisme essentialise l'anthropophagie en l'inscrivant dans une pratique culturelle ancienne dont la résurgence peut tout à fait advenir si la population kanak n'accède pas à l'indépendance. Il y a un décalage certain entre une exagération théâtralisée de sa part et la crédulité ou l'appréhension des touristes métropolitains en présence. Ce prestataire kanak se plaint de la production des catégories de « sens commun » à son égard (l'imaginaire de l'indépendantiste dangereux par exemple) en même temps qu'il utilise à escient ces mêmes catégories pour générer un effet dissuasif sur les visiteurs.

*« Nous sommes un peuple de guerriers. Nous avons beaucoup pratiqué le cannibalisme par le passé et si nous devons nous battre, nous recommencerons. Les blancs croient nous avoir changés mais ce n'est pas vrai. Ils pensent que nous nous sommes européenisés, que nous adoptons petit à petit leur façon de vivre et leur façon de penser. Le cannibalisme est en nous. Je vous dis ça car si les Européens continuent à arriver et diriger l'économie, occuper les meilleurs postes, nous n'aurons pas de travail de même que nous n'aurons plus de terre pour nos enfants. Car toute cette population, il faut bien la loger. Et Nouméa est engorgé. Et vous savez bien que la terre c'est ce qu'il y a de plus sacré pour nous. C'est vrai que je me sers du cannibalisme pour dire aux touristes que nous autres kanak qui revendiquons l'indépendance totale, nous serions prêts à tout pour l'obtenir. C'est vrai que ça leur fait un peu peur ce genre de discours mais au moins ils savent que nous pouvons être accueillants tout autant qu'hostiles si on nous prive de notre terre qui forge notre identité » (Homme, 40 ans, tribu de Oua Tom, commune de la Foa, 2009).*

### **3. L'héritage des imaginaires anthropophages dans la construction des rapports sociaux ici et maintenant, ce qu'en pensent les chercheurs**

Du côté des chercheurs en sciences humaines et sociales, certains dénoncent l'évitement de l'existence cannibale de la part de l'anthropologie pour ne pas discréditer les populations avec lesquelles elle travaille. D'autres dénoncent au contraire une tendance à la surenchère anthropophage. Naepels (2013) évoque Arens (1979) pour qui l'anthropophagie est une légende. Malgré tout, la transmission orale atteste d'une réalité anthropophage cantonnée au champ guerrier dans un espace de socialisation circonscrit et contextuel (idem).

L'anthropophagie doit être lue en tant que réponse à des situations de crise et non comme une pratique continue (Guille-Escuret, 2012), que ces crises soient internes et correspondent à des stratégies politiques (Salomon, Vanuatu, Nouvelle-Calédonie), qu'elles résultent de contradictions entre des rapports de parenté et des règles de résidence (Nouvelle-Guinée) ou qu'elles soient provoquées/accrues par des phénomènes extérieurs (contacts avec les occidentaux). Ainsi, de l'Afrique à l'Océanie puis à l'Asie et à travers la multiplicité des

formes d'anthropophagie, dans le cadre de la coutume ou au sein de cas exceptionnels (le Japon et la seconde guerre mondiale ou encore la révolution culturelle chinoise lancée par Mao en 1966), le cannibalisme est à replacer dans le contexte historique et socio-cérémoniel au sein duquel il se manifeste.

#### **4. Quels parallèles entre mobilisations discursives contemporaines de l'anthropophagie et processus de colonisation ?**

Il semble difficile de répondre objectivement à la question de savoir dans quelle mesure les théories « évolutionnistes » influencent aujourd'hui la Nouvelle-Calédonie dans la construction des rapports sociaux malgré le processus inédit de « décolonisation négociée ». Il est périlleux d'analyser concrètement les implications du legs colonial dans la société contemporaine néo-calédonienne et il est bien sûr impossible de les quantifier. Néanmoins, les discours mobilisés sur l'anthropophagie en contexte touristique sont peut-être dans une certaine mesure l'expression de l'héritage d'un passé où la société kanak fut fortement marquée par des rapports de domination imposés par l'administration coloniale. Mythe du progrès créé par les philosophes du 18<sup>ème</sup> siècle et théories évolutionnistes défendues par les anthropologues au 19<sup>ème</sup> siècle marquent probablement l'inconscient collectif d'autant plus qu'elles sont réactivées par les théories « néo évolutionnistes » du développement dans la seconde moitié du 20<sup>ème</sup> siècle. Les conceptions d'alors selon lesquelles, les peuples ne sont pas tous égaux face au développement, certains étant bien plus en retard que d'autres sur cette échelle du progrès, ne semblent pas avoir disparu des imaginaires contemporains. Au gré de mes terrains, il m'arrive de rencontrer des prestataires caldoches pour lesquels la jeunesse kanak a en elle des réminiscences cannibales qui expliquent en partie le phénomène de délinquance, que c'est dommageable et qu'il faut l'aider au moyen de thérapies psychologiques. Se manifeste alors une volonté civilisatrice analogue à celle des entreprises coloniales du 19<sup>ème</sup> siècle mais réactualisée par la voie très en vogue de la psychologisation des problèmes sociaux. De la même manière qu'une forme de pitié se manifesterait à l'égard de citoyens considérés de seconde zone en métropole, les prestataires caldoches dans les discours mobilisés auprès des touristes, valident les bonnes manières à avoir en société et dont, selon eux, la population kanak est privée par manque d'éducation ou par laxisme. Les rapports de force se décèlent aujourd'hui sous une forme de violence symbolique et discursive.

## II - UNE DÉCOLONISATION NÉGOCIÉE CONSTRUITE SUR LE SOCLE D'UNE HISTOIRE MOUVEMENTÉE

---

### 1. Un régime colonial répressif

La France impose ainsi sa présence alors que l'île et ses dépendances sont habitées.

« Lorsque la France prend possession de la Grande Terre que James Cook avait dénommée Nouvelle-Calédonie, le 24 septembre 1853, elle s'approprie un territoire selon les conditions du droit international alors reconnu par les nations d'Europe et d'Amérique, elle n'établit pas de relations de droit avec la population autochtone. Les traités passés, au cours de l'année 1854 et les années suivantes, avec les autorités coutumières, ne constituent pas des accords équilibrés mais, de fait, des actes unilatéraux. Or, ce territoire n'était pas vide » (Article 1 du préambule de l'accord de Nouméa, page 1, 1998).

Cet extrait de l'article 1 du préambule de l'accord de Nouméa ne traduit pas la complexité du processus de colonisation, mon propos n'étant pas de rentrer minutieusement dans celui-ci mais d'en décrire les grandes lignes. Il est cependant possible de se référer à la thèse de doctorat de Graff (2014) qui rappelle que des traités sont signés avant 1853. Dans le cadre d'un traité signé le 1<sup>er</sup> janvier 1844, les chefs du nord reconnaissent la légitimité du protectorat français et la souveraineté du roi Louis Philippe 1<sup>er</sup>. Contrôle de la circulation<sup>35</sup>, annexion des cours d'eau, de la bande littorale et expropriations régissent le quotidien d'une population soumise au régime de l'indigénat à partir de 1887<sup>36</sup>.

Appliqué en Nouvelle-Calédonie, le régime de l'indigénat s'opère sur la base d'une assignation à résidence, de travaux forcés, de réquisitions, d'interdictions de circuler la nuit, d'impôts de capitation, en d'autres termes de taxes sur les réserves. Ce régime censé être provisoire se proroge et se durcit à plusieurs reprises jusqu'à son abolition en 1946.

Les infractions spéciales décrites ci-dessous, déterminées par l'administration coloniale (le 23 décembre 1887) témoignent à l'encontre des « indigènes » d'une politique très répressive (Merle et Muckle, 2019) :

- La désobéissance aux ordres ;
- Le fait d'être trouvé hors de son arrondissement sans justifier d'une autorisation régulière ;

---

<sup>35</sup> « Il est interdit aux indigènes de s'installer sur d'autres points que ceux qui se trouvent dans les réserves qui leur sont affectées », article 28 des obligations pour la population locale, 1898, sous le gouverneur Feillet, cité par Isabelle Merle (Merle 2004 ; Merle et Muckle, 2019).

<sup>36</sup> C'est à partir de 1887 que le gouvernement français impose progressivement le régime de l'indigénat à toutes les colonies sur le modèle de l'Algérie. (En fait il y a des exceptions, par exemple la Polynésie française pour partie : l'indigénat est appliqué aux Marquises).



- Le port d'armes canaques dans les localités habitées par les Européens ;
- La pratique de la sorcellerie ou les accusations de ces mêmes pratiques portées par les indigènes les uns contre les autres ;
- Le fait d'entrer dans les cabarets ou débits de boisson ;
- La nudité sur les routes ou dans les centres européens ;
- L'entrée chez les Européens sans leur autorisation ;
- Écobuage ;
- Le fait de troubler l'ordre ou le travail dans les habitations, ateliers, chantiers, fabriques ou magasins.

Certains vieux Kanak rencontrés sur le terrain relatent cette époque révolue mais néanmoins présente dans leurs souvenirs.

*« Mon père allait travailler pour rien à Moindou. À l'époque, on ne pouvait pas circuler librement, il fallait demander l'autorisation au chef qui était en contact avec la gendarmerie. Si on voulait s'absenter six jours à Bourail, on demandait une autorisation. C'était le code de l'indigénat et c'est réel ce que je vous raconte. On devait payer des impôts. Mon père pilonnait le café pour pouvoir payer l'impôt, c'était 200 francs par mois. Dès que tu quittais l'école et que tu commençais à travailler, il fallait payer les impôts à la gendarmerie. C'est douloureux de parler de ça » (Homme, 75 ans, tribu de Moméa, commune de Moindou, 2013).*

## **2. Des chemins coutumiers altérés à la voie des soulèvements, la terre au cœur des revendications politiques**

Nombre de soulèvements de la population vont baliser le processus de colonisation, la population kanak portant le foncier au cœur de ses revendications<sup>37</sup>. La confiscation des terres, la création des réserves sont vécues comme un génocide identitaire pour les habitants qui existent et se reconnaissent en fonction d'un territoire.

Le lien à la terre se construit sur un mode de référence aux ancêtres, la construction identitaire via l'ancestralité l'inscrit dans une perspective mythique, celle des origines où la nature enfante l'homme.

*« Presque chaque clan fait remonter son origine à un arbre dont il est issu. L'arbre apparaît souvent comme l'enveloppe où gisait emprisonnée l'existence latente de l'ancêtre » (Leenhardt, 1932, p 201).*

---

<sup>37</sup> Les premiers conflits (1856-1870) témoignent d'un désaccord au regard des autorités coloniales qui imposent un nouvel ordre. Mais c'est la révolte d'Ataï en 1878, menée par le grand chef du même nom, qui dans la région de la Foa symbolise la violence d'un soulèvement à l'encontre de l'administration et des mauvais traitements qu'elle inflige à la population : spoliations foncières, corvées imposées.... S'en suit ensuite la révolte de 1917 puis quelques décennies plus tard la période des événements (1984-1988) (Saussol, 1979, Dauphiné 1989).

L'organisation sociale, coutumière, les relations sont liées à une représentation spécifique de la nature qui génère les alliances, les conflits et les pouvoirs.

Les détours par le passé permettent de démontrer, combien au-delà de la dimension mythique, la terre devient témoin historique - chaque clan s'y inscrivant -, témoin de la migration des clans, car avant d'être privés de libre circulation par l'administration française, les Kanak fabriquaient du territoire à travers des déplacements (Naepels, 1998). Ce rapport à la terre qui construit les alliances aide à comprendre la logique des revendications foncières (Idem).

Dans les années 1970, la population kanak demande l'accès aux terres anciennement occupées, ces terres étant des lieux de recueillement : les esprits des ancêtres résident dans les anciens lieux d'appropriation du clan et d'identification, car :

« Un clan qui perd son territoire, c'est un clan qui perd sa personnalité. Il perd son tertre, ses lieux sacrés, ses points de référence géographiques mais également sociologiques » (Waddel, 1993, p.224).

L'identification à la terre permet de valider l'occupation précoloniale des lieux par la population kanak et sa légitimité historique. C'est un processus commun à l'humanité prenant des formes différentes selon les endroits, les moments (Bensa, 2006).

En Nouvelle-Calédonie, il arrive de trouver des récits qui appuient la légitimité historique d'occupation des lieux. Les premiers occupants sont symboliquement considérés comme ceux qui sortent de la terre. C'est par un récit de ce type que Jean-Marie Tjibaou, en 1976, légitime le retrait de l'État français du territoire en inscrivant son discours dans une stratégie politique nationaliste. Par l'identification du peuple kanak comme premier occupant du sol calédonien, il revendique le droit de la population à accueillir qui elle souhaite. Le leader indépendantiste demande à la France de respecter les premiers occupants. Il s'agit alors métaphoriquement de demander à l'État Français de se retirer du territoire, cette requête intervient dans un contexte de tensions sociales où se dessinent les affrontements (Bensa, 2009).

Intervient alors toute une dimension symbolique à travers la généalogie qui matérialise le sentiment d'appartenance à un territoire, notamment par le biais de manifestations telles que le festival Mélanésia 2000<sup>38</sup> pour la population kanak. Pour la femme de Jean-Marie

---

<sup>38</sup> Premier festival mélanésien impulsé par Jean-Marie Tjibaou, figure de proue de la quête d'indépendance.

Tjibaou, il est alors question de parler du rat, du poulpe, des chants guerriers et non plus de Victor Hugo (Pitoiset, 1999).

Il s'agit de faire émerger une conscience collective autour d'une appartenance à un peuple doté de normes, de représentations et d'une culture spécifique afin de fédérer les Kanak en perte de vitesse du point de vue identitaire. Leur place dans la société calédonienne est menacée par l'immigration favorisée par l'État lors du boom du nickel.

*« En 1975, mon père était à l'animation sociale, c'était la période du boom du nickel, il y avait beaucoup de consommation d'alcool et des problèmes sociétaux vis-à-vis du monde kanak »* (Entretien réalisé avec Emmanuel Tjibaou, directeur de l'agence de développement de la culture kanak, Nouméa, 2009).

Il est aussi question d'afficher cette spécificité comme légitime.

*« A travers Mélanésie 2000, il y a alors une espèce de démarche de réappropriation de nos traditions pour montrer à la population de ce pays que nous existons en tant qu'hommes avec une culture, des chants et des danses qui nous sont propres »* (Idem, 2009).

Au-delà de la revendication d'une reconnaissance de soi et d'une consolidation d'un groupe miné par des problèmes sociétaux et la recolonisation effectuée par l'Etat français dans les années 1960<sup>39</sup>, l'institutionnalisation de la culture par la création de l'office culturel technique et scientifique canaque (OCTSC) en 1982 et de l'agence de développement de la culture kanak (ADCK) en 1988 puis du centre culturel Tjibaou en 1998 est une entreprise politique qui s'inscrit dans une stratégie de reconnaissance identitaire. La quête de légitimité historique et de reconnaissance identitaire kanak provoque une sorte d'effet miroir dans le sens où en partie par mimétisme, en partie par stratégie, la population caldoche issue de la colonisation, forcée et libre, recourt à des stratégies de revalorisation identitaire comme les actions patrimoniales liées au bagne et au lien à la terre. Ainsi, les caldoches argumentent que leurs ancêtres ont autant souffert que les Kanak et qu'ils sont autant légitimes à avoir leur place sur le territoire.

### **3. Les accords comme éléments de cadrage du processus de « décolonisation négociée »**

L'opposition entre les pro et les anti-indépendantistes naît fin des années 1960 et se durcit dans les années 1970. Ces antagonismes s'expriment au sein de différents partis politiques. Il y a l'Union calédonienne existant déjà depuis 1953 réclamant une large autonomie, le rassemblement pour la Calédonie qui souhaite son maintien dans la République française.

---

<sup>39</sup> Les lois Jaquinot en 1963 et Billote en 1969 relancent un processus colonial de même que le boom du nickel réactive une colonie de peuplement.

C'est ni plus ni moins la recolonisation par l'État français effectuée dans les années 1960 et 1970 qui alimente ces antagonismes.

Appliquée en 1957, la loi Deferre<sup>40</sup> qui accorde une large autonomie à la Nouvelle-Calédonie est remise en cause quelques années plus tard. En 1963, la loi Jacquinot réduit l'autonomie politique de la Nouvelle-Calédonie et en 1969, la loi Billotte diminue les compétences du territoire en matière d'investissement et de contrôle de la recherche minière. Tous ces faits vont engendrer un climat social tendu avec une série d'évènements violents. Ainsi, il y aura des barrages dressés sur les routes par Jean-Marie Tjibaou, président du FLNKS, l'embuscade de 1984 tendue par des métis calédoniens qui assassinent dix Kanak dont deux de ses frères près de Tiendanite (les meurtriers seront acquittés),<sup>41</sup> un des leaders de la cause indépendantiste abattu par le GIGN,<sup>42</sup> la prise en otage des gendarmes à Ouvéa<sup>43</sup> par des indépendantistes.

Tous ces faits témoignent de la tension combinant une guerre civile<sup>44</sup> et une lutte anticoloniale. Bien d'autres faits sont relatés par certains kanak et caldoches que j'ai rencontrés sur les terrains. Ils expriment leur souffrance se remémorant les scènes difficiles alors qu'ils étaient enfants ou jeunes adultes, pères ou mères de famille. Sur un mode sélectif<sup>45</sup> plus ou moins conscient, certains souvenirs sont mobilisés pour se construire dans le présent et légitimer des identités. Si les accords de Matignon signés le 26 juin 1988 marquent fortement un cessez-le-feu et le début d'une construction politique originale avec la provincialisation<sup>46</sup> puis l'embryon d'une « décolonisation négociée », ils posent aussi symboliquement la pleine reconnaissance de l'identité kanak. Le texte prévoit la reprise de l'autorité de l'État pour une année, un référendum national à l'automne suivant portant sur les nouvelles institutions à mettre en place, la libération des prisonniers kanak, la création de trois provinces (Nord, Sud et Iles).

---

<sup>40</sup> Cette loi promet la participation active des individus à la gestion du territoire par l'intermédiaire d'assemblées locales élues par un conseil de gouvernement.

<sup>41</sup> Tribu natale de Jean-Marie Tjibaou, située en province Nord à Hienghène.

<sup>42</sup> Eloi Machoro est un des symboles universels de la lutte indépendantiste.

<sup>43</sup> Attaque de la gendarmerie d'Ouvéa le 22 avril 1988 et prise en otage de gendarmes par les indépendantistes kanak. Le 5 mai, à trois jours du second tour des élections présidentielles, l'État français donne l'ordre d'intervenir et cette intervention se solde par la mort de dix-neuf kanak et de deux militaires.

<sup>44</sup> Le terme de guerre ne fait pas plus consensus que celui d'évènements et renvoie à des représentations très subjectives, trois décennies plus tard, de cette période historique. Je renvoie ici le lecteur vers la conférence de l'historien Olivier Houdan : « évènements ou guerre ? » (1981-1989) donnée au centre culturel Tjibaou le 26 novembre 2015.

<sup>45</sup> Maurice Halbwachs (1997 [1950]) évoque le caractère sélectif de la mémoire et la mobilisation voire la fabrication du souvenir pour donner du sens au présent.

<sup>46</sup> La provincialisation est une forme de fédéralisme envisagée dans les accords de Matignon dont le but est d'octroyer une large autonomie aux provinces indépendantistes et loyaliste.



**Carte n°4 : Carte des provinces. Source : plateforme numérique d'informations sur la Nouvelle-Calédonie, [www.la-nouvelle-caledonie.com](http://www.la-nouvelle-caledonie.com).**

Les institutions administratives néo-calédoniennes réparties ainsi en trois Provinces décentralisent la concentration des pouvoirs sur Nouméa, il faut compter maintenant avec Koné, le chef-lieu de la province Nord et Wé celui de la province des îles Loyauté. Les provinces disposent d'une compétence de droit commun et elles s'administrent librement par deux assemblées élues pour cinq ans au suffrage universel. Enfin, l'organisation d'un scrutin d'autodétermination en Nouvelle-Calédonie dans les dix ans (1998) marque fortement le contenu de l'accord. Ces pourparlers commencés à Matignon se structurent le 20 août par la signature de l'accord Oudinot. Les signataires proposent de mettre en place des nouvelles institutions sur une période de dix années au terme desquelles aura lieu un référendum d'autodétermination<sup>47</sup>. Afin de valider cette proposition, la population est invitée à se prononcer via les urnes le 6 novembre 1988<sup>48</sup>.

Mais le clivage est vraiment important. La culture constitue un enjeu capital dans la mesure où elle participe de la reconnaissance de l'identité kanak.

« Promouvoir le patrimoine culturel mélanésien et celui des autres cultures locales. Les actions prioritaires correspondantes porteront sur l'inventaire, la protection et la valorisation du patrimoine culturel mélanésien ainsi que sur le soutien à la production et à la création audiovisuelle » (Extrait de l'Accord de Nouméa, article 85):

<sup>47</sup> Les résultats amènent à la loi 88-1028 qui porte sur « *les dispositions statutaires et préparatoires à l'auto-détermination de la Nouvelle-Calédonie en 1998* » sachant que l'État conserve les compétences liées à la souveraineté nationale et celles qui font d'elles un arbitre.

<sup>48</sup> 80% de la population approuve le référendum mais il est important de préciser que seulement 30% des européens viennent aux urnes et qu'à Nouméa, le référendum est majoritairement rejeté.

Les enjeux économiques sont également marqués car il existe une forte inégalité entre Européens et Kanak, que l'on parle d'égalité des chances du point de vue éducatif, en matière d'emploi et de foncier. Il s'agit donc de mettre en place un certain nombre de dispositifs afin d'instaurer une politique de rééquilibrage au bénéfice de la population kanak. L'éducation est un levier utilisé dans le cadre de l'accord des 400 cadres (1988) et vise à former des cadres néo-calédoniens et favoriser l'émergence d'une élite kanak qui participerait à la construction du territoire.

Mais le rééquilibrage économique promis par les accords de Matignon-Oudinot est loin d'être atteint, et les peurs se cristallisent autour d'une réactivation de conflits dramatiques après 1988. C'est dans ce contexte, dix ans après les accords de Matignon, que le gouvernement Jospin représentant l'État français, le RCPR et le FLNKS<sup>49</sup> se rejoignent pour repousser la date du référendum car les provinces ne sont pas encore consolidées.

La population kanak réclame une reconnaissance identitaire, plus uniquement culturelle et une place de premier choix dans la société pluriculturelle calédonienne.

« La colonisation a porté atteinte à la dignité du peuple kanak qu'elle a privé de son identité (...). Il convient de faire mémoire en ces instants difficiles, de reconnaître les fautes, de restituer au peuple kanak son identité confisquée ce qui équivaut pour lui à une reconnaissance de sa souveraineté, partagée dans le destin commun » (extrait du préambule de l'Accord de Nouméa, article 3, page 1).

Dans ce cadre, est prévue une décolonisation, seul argument de paix entre les groupes sociaux qui vivent en Nouvelle-Calédonie.

« La décolonisation est le moyen de refonder un lien social durable entre les communautés qui vivent aujourd'hui en Nouvelle-Calédonie, en permettant au peuple kanak d'établir avec la France des relations nouvelles correspondant aux réalités de notre temps » (idem).

L'avenir institutionnel et juridique de la Nouvelle-Calédonie tient une place de premier choix dans l'accord de Nouméa qui pose les conditions de mise en place d'un référendum d'autodétermination. Vingt années sont du point de vue de l'État<sup>50</sup> nécessaires pour organiser le transfert des compétences et accompagner les Calédoniens vers une émancipation. Le pouvoir législatif est assuré par les trois assemblées de province dont une partie des membres

---

<sup>49</sup> L'accord de Nouméa est signé par le FLNKS (Roch Wamytan, Paul Néaoutyne, Charles Pidjot, Victor Tutugoro), les représentants du gouvernement français (Alain Christnacht, Thierry Lataste) et ceux du RCPR (Jacques Lafleur, Pierre Frogier, Simon Loueckhote).

<sup>50</sup> Il garde les compétences régaliennes tout en transférant progressivement ses pouvoirs, en particulier au niveau de l'enseignement, des impôts, des taxes, du commerce extérieur, des transports et des communications, du droit civil et commercial ainsi que de la sécurité civile.

siègent au congrès de la Nouvelle-Calédonie alors que l'exécutif se trouve entre les mains d'un gouvernement collégial.

### **III - MAIS DES EXEMPLES RÉVÉLATEURS DE RÉSISTANCES**

---

#### **1. Des tensions politiques à répétition**

Au-delà d'un apparent consensus sur le droit à l'auto-détermination en Nouvelle-Calédonie, les clivages ne disparaissent pas. Plusieurs exemples attestent d'une réalité ambivalente où d'un côté, l'État français reconnaît le droit à l'auto-détermination inscrit dans l'Accord de Nouméa mais de l'autre, les intérêts géopolitiques quant au maintien de la Nouvelle-Calédonie dans la République sont affirmés. La politique locale entre pleinement dans ce cadre ambivalent, les désaccords entre partis indépendantistes et loyalistes s'inscrivant depuis quelques années dans des tensions politiques. Les chutes successives des gouvernements depuis 2007 sont révélatrices des divisions qui se font aussi ressentir au sein même des partis, quelles que soient les appartenances politiques.

Très concrètement, sur les terrains d'enquêtes, il y a des interférences entre tensions politiques et malentendus touristiques. Par exemple, en 2007, lors des Présidentielles, Nicolas Sarkozy invite deux partis politiques locaux (Avenir ensemble et rassemblement de la Calédonie dans la République) <sup>51</sup> à soutenir sa candidature. Le parti Avenir Ensemble est vivement critiqué par une partie de ses adhérents ainsi que par les non-indépendantistes pour lesquels ce rapprochement représente un « pacte avec le diable » qui ravivera inéluctablement des tensions sociales. En 2008, lors d'une de mes enquêtes dans la commune de la Foa, fief du parti Avenir Ensemble, les déceptions sont clairement verbalisées traduisant la crainte de la résurgence d'une bipartition politique dangereuse pour le maintien de la paix civile. Les indépendantistes dénoncent quant à eux la remise en cause de l'Accord de Nouméa et la trahison des représentants d'Avenir Ensemble avec lesquels ils ont amorcé un rapprochement et un dialogue depuis quelques années. Dans ce contexte et dans l'une des tribus de la Foa, le prestataire de tourisme indépendantiste présente aux touristes l'État français comme manipulateur. Il revient à l'histoire coloniale mobilisant des faits de violence perpétrés par les représentants de l'État français ce qui génère chez les touristes rencontrés en entretien un fort sentiment de culpabilité.

---

<sup>51</sup> Harold Martin prend la direction du parti Avenir Ensemble à sa création en 2004, après scission avec le rassemblement UMP présidé par Jacques Lafleur, représentant de la droite locale, signataire de l'Accord de Nouméa. Jacques Lafleur est à la tête du RPCR (rassemblement de la Calédonie dans la République), anciennement RPR (rassemblement pour la République) et rassemblement UMP (union pour un mouvement populaire) depuis 2004.

## 2. Le développement économique, un indicateur des antagonismes en présence

Dans le discours des habitants non kanak de Nouvelle-Calédonie que j'ai rencontrés, le développement économique est envisagé sous deux focales. La première consiste à favoriser une plus grande équité socio-économique entre Kanak et autres groupes de population vivant sur le territoire. La seconde issue d'une instrumentalisation politique non indépendantiste consiste, par l'accès au capital, à ébranler le système coutumier pour imposer un modèle d'une économie de marché et une politique néo-libérale. Cette deuxième façon de voir la réalité m'est également relatée sur le terrain, en dehors des sphères intellectuelles et politiques, par les acteurs locaux insérés dans le développement touristique.

En 2009 par exemple, le discours d'un prestataire de tourisme à Voh corrobore le lien entre économie et politique.

*« Pour moi en tant qu'européen habitant en province Nord, je milite pour le développement économique et la répartition des richesses qui sont concentrées en province sud et particulièrement à Nouméa. Je vais vous dire quelque chose, il n'y a pas qu'une question d'argent dans tout ça. Vous savez que la province Nord est majoritairement indépendantiste et mélanésienne. Si on veut renverser la tendance, le développement économique peut favoriser un contre-pied. Les jeunes générations mélanésiennes, si elles accèdent à l'économie de marché, n'auront plus envie de la vie tribale qui est pour eux très contraignante » (Homme, 66 ans, commune de Voh, 2009).*

Du côté des leaders indépendantistes, le développement économique est au contraire l'opportunité d'accéder à l'indépendance et l'enjeu se cristallise très tôt autour du nickel, la Nouvelle-Calédonie détenant le quart des réserves mondiales.

C'est « le préalable minier »<sup>52</sup> à la signature de l'accord de Nouméa aboutissant à l'accord de Bercy du 1<sup>er</sup> février 1998 qui permet la construction de l'usine de Vavouto, et avec elle la matérialisation du projet indépendantiste. Le nickel sert de levier économique à l'émancipation politique et ainsi il est nécessaire que les Kanak contrôlent les ressources minières du territoire de même que l'investissement des bénéfices issus de la mine dans d'autres sphères d'activités durables comme le tourisme ou l'aquaculture (Grochain, 2013).

---

<sup>52</sup> Le 1er février 1998, le gouvernement français et les partis politiques locaux décident de reporter le référendum d'autodétermination. Il est décidé que la province Nord indépendantiste bénéficiera de la construction d'une usine de nickel à Koniambo. En compensation d'un montant de 1 milliard de francs et de l'obtention du gisement de Poum, le propriétaire du site Eramet se retire. C'est désormais la SMSP qui détient le site à hauteur de 51% et devient majoritaire.



Malgré tout, le monde minier est traversé par des crises qui balayent l'ensemble du territoire. En 2006, le projet d'extraction du nickel au sud de l'île suscite de vives tensions. Indépendantistes, écologistes et une partie de la population s'y opposent. Les motivations évoquées sont environnementales (pollution et menace de disparition des réserves halieutiques) mais pas seulement. Le comité « Rheebeu Nuu »<sup>53</sup> créé en 2002, structure la mobilisation autochtone contre le projet. Les membres du conseil autochtone pour la gestion des ressources naturelles en kanaky (Caugern) dénoncent la politique de recrutement qui exclut les kanak des emplois<sup>54</sup>. Sur fond de problème économique (accès à la rente minière) et environnementaux (dégradations et compensations), l'appréhension est nourrie par la hantise de la dilution du projet indépendantiste par l'introduction de nouvelles populations immigrées.

Plus récemment, en 2015, le mouvement des mineurs et des transporteurs de nickel a paralysé l'ensemble du pays au moyen de barrages filtrants à la capitale puis en brousse. À l'origine du conflit, l'ouverture d'une filière d'exportation de minerais à faible teneur de nickel vers la Chine, souhaitée par les compagnies minières, suite à la baisse d'exportation vers l'Australie afin de garantir leur survie économique. Mais cette requête va à l'encontre du schéma minier calédonien, ce dernier autorisant les exportations vers l'Australie et le Japon, pas vers de nouveaux pays. Le désaccord quant à cette option est manifesté par les indépendantistes du FLNKS et les loyalistes centre-droit de Calédonie Ensemble pour lesquels cette stratégie d'ouverture vers la Chine n'est pas soutenable. D'une part, les prix du nickel seraient trop bas, d'autre part, la ressource du minerai pourrait être compromise pour les générations futures.

Le parti de libération kanak (PALIKA) évoque une stratégie de déstabilisation institutionnelle souhaitée par les Républicains<sup>55</sup>. En somme, deux visions s'opposent, l'une inscrite dans une perspective de développement durable et de réflexion politique autour de la gestion de la ressource et l'autre dans une approche plus « libérale ».

---

<sup>53</sup> C'est une organisation autochtoniste du grand Sud de la Nouvelle-Calédonie impulsée par Raphaël Mapou dont le but est double. Tout d'abord, il s'agit de veiller à l'implication des populations locales dans le projet minier. Ensuite, en tant que porte-parole, il s'agit de maintenir les traditions kanak et de soutenir les revendications des habitants de Goro au sujet de la mine.

<sup>54</sup> Claire Levacher dans sa thèse (*De la terre à la mine, les chemins de l'autochtonie en Nouvelle-Calédonie*, sous la direction d'Alban Bensa et de Pierre-Yves Le Meur, 2016) analyse la mobilisation du droit international contre l'industriel INCO qui aboutit au pacte pour un développement durable du Grand Sud. Elle s'interroge sur l'existence d'un déplacement des revendications de la terre par les indépendantistes dans les années 1970 et 1980 vers la mine. Elle analyse les rapports entre opérateur minier, comité Rheebeu Nuu, habitants, écologistes dans le grand Sud de la Nouvelle-Calédonie (Levacher, 2016).

<sup>55</sup> Christine Demmer (2017) propose la lecture selon laquelle ce conflit démontre de possibles rapprochements entre certains indépendantistes du FLNKS et non-indépendantistes. Elle conclut que le nickel, au-delà de l'émancipation kanak, peut désormais représenter l'émancipation de la Nouvelle-Calédonie.

Également, l'indexation des salaires est un fort objet de polémique, divisant loyalistes et indépendantistes. Il s'agit de l'expression de la marque de fabrique et du maintien de l'État colonial (Néaoutyne, 2006). Selon Néaoutyne, l'indexation des salaires est un frein au développement et il convient de supprimer l'indexation de correction dans la fonction publique, revaloriser le salaire minimum garanti afin que le rééquilibrage économique soit de mise. Le contre-argument consiste à dénoncer l'impact négatif d'une désindexation des salaires qui représenterait une baisse du niveau de vie des fonctionnaires de 43%, une réduction de l'activité économique provoquant de nouvelles vagues de chômage (cf. propos de Jean-Claude Nègre *in* Pitoiset, 2006).

L'objectif du chapitre deux est de démontrer au lecteur comment le processus de colonisation a construit des rapports sociaux particuliers entre les groupes de populations. La société néo-calédonienne est davantage pluriculturelle que multiculturelle. La colonisation a participé à la construction de stéréotypes, celui des méchants anthropophages (versus les Polynésiennes sensuelles) qui perdurent aujourd'hui sous de nouvelles formes de racisation, ayant probablement construit un imaginaire collectif plus ou moins conscientisé. Malgré les accords de rééquilibrage économique et de paix sociale, les désaccords sur les modèles provinciaux de développement économique prévalent. Provinces indépendantistes et loyaliste ne s'inscrivent pas dans des modèles de développement communs car acteurs politiques et habitants n'ont pas les mêmes représentations socio-culturelles ni les mêmes aspirations politiques concernant l'avenir du territoire.

Si le tourisme permet de remonter le fil de la construction d'imaginaires porteurs d'histoires et de l'histoire du pays, il constitue également un prisme novateur, comme je le développe dans le chapitre suivant, pour appréhender les enjeux politiques contemporains.

Le chapitre 3 vise à démontrer au lecteur la manière dont le tourisme néo-calédonien se trouve à la croisée des enjeux économiques et politiques en présentant notamment plus spécifiquement les politiques publiques touristiques construites en fonction des provinces.

### **CHAPITRE 3 : LE TOURISME EN NOUVELLE-CALÉDONIE À LA CROISÉE DES ENJEUX ÉCONOMIQUES ET POLITIQUES**

C'est à partir des années 1970 que Fidji et la Polynésie française dans le Pacifique Sud ou bien Hawaï dans le Pacifique Nord connaissent un essor touristique puis dans les années 2000 que l'archipel de Kiribati, les îles Salomon, le royaume de Tonga ou encore le Vanuatu considèrent le tourisme comme potentialité de développement économique (Inghels, 2011). La Nouvelle-Calédonie envisage la question du développement touristique dans les années 1970 lorsque la chute du cours du nickel incite le gouvernement à développer des stratégies économiques alternatives. Après une décennie incertaine, la croissance des années 1970 en matière de développement touristique est largement freinée par les événements de la décennie suivante avant de recouvrer, dans les années 1990, un intérêt aux yeux des acteurs politiques et institutionnels. En 2015, le tourisme néo-calédonien constitue un potentiel économique mais c'est aussi une arme politique. La particularité du secteur touristique en Nouvelle-Calédonie est que dans le cadre des accords de Matignon-Oudinot, il a été décidé qu'il serait de compétence provinciale, chacune des provinces étant maîtresse de sa politique de développement. Les trois provinces coordonnent leurs efforts à l'international mais les intérêts communs sont parfois oubliés au profit de leurs appartenances politiques distinctes (loyaliste pour le sud et indépendantiste pour le nord et les îles).

Le chapitre montre qu'au-delà d'un consensus apparent autour des assises du tourisme ou encore des efforts de convergence des trois provinces en termes de communication touristique institutionnelle, ce secteur d'activité permet de révéler les antagonismes, particulièrement à travers la construction des imaginaires touristiques et les schémas provinciaux de développement. La naissance du tourisme néo-calédonien est le fruit de stratégies politiques contrastées de la part des loyalistes et des indépendantistes. Pour Jean-Marie Tjibaou par exemple, il constitue une arme symbolique en faveur de l'indépendance, cette dernière, selon lui, devant s'obtenir autrement que par le sang versé. C'est alors une façon pacifique de mobiliser le touriste comme acteur à part entière de cette lutte anti coloniale, de lui donner la mission d'accréditer de retour chez lui la thèse de l'exploitation

kanak par l'État français. Si la province Nord considère le touriste comme médiateur, la province Sud l'appréhende davantage comme un consommateur dont la satisfaction de services haut de gamme permet de concourir à un développement économique visant selon certains chercheurs évoqués précédemment à dissoudre la logique indépendantiste par assimilation des kanak dans l'économie de marché.

## **I - AU-DELÀ DU CONSENSUS APPARENT**

---

### **1. L'esquisse d'une politique publique touristique à l'échelle territoriale**

#### **a) Les assises du tourisme et le plan de développement touristique concerté comme préalable de la démarche**

Lors des assises du tourisme qui se sont tenues en novembre 2004, les cent cinquante professionnels et les élus des trois provinces émettent le constat selon lequel le tourisme en Nouvelle-Calédonie n'est pas un secteur économique porteur malgré des atouts touristiques indéniables et qu'il convient de remédier à cette situation.

« Soucieuses de rééquilibrer la structure de l'économie calédonienne, de diversifier ses ressources par une nouvelle voie de développement, d'exploiter de manière durable le portefeuille des richesses locales, les élus de la Nouvelle-Calédonie ont décidé de mettre en chantier l'exploitation à part entière d'une nouvelle ressource : le tourisme. Désireux de traiter la question non pas de manière opportuniste et immédiate mais bien dans la perspective d'un tourisme durable, les élus lancent en novembre 2004 les Assises du tourisme de Nouvelle-Calédonie. Réunissant plus de 150 professionnels et élus des trois Provinces du Territoire, les Assises furent avant tout l'occasion de poser ensemble les premiers éléments d'un constat : le tourisme en Nouvelle-Calédonie se porte mal; le territoire bénéficie pourtant d'atouts touristiques indéniables; il convient donc de prendre le problème à bras le corps » (Extrait du Plan de développement touristique concerté de la Nouvelle-Calédonie, 2005, p. 5).

À l'issue des assises du tourisme et en présence de Léon Bertrand, alors Ministre délégué au tourisme, les trois provinces décident de réaliser un état des lieux du tourisme, d'analyser sa position concurrentielle, de dessiner les différents scénarios de développement, de définir une stratégie durable et de la traduire dans un plan d'actions. L'ensemble des sphères touristiques est considéré : les hébergements, le marketing, les transports aériens et internationaux, les transports domestiques, l'organisation des acteurs et la formation professionnelle. L'état des lieux du tourisme néo-calédonien révèle, concernant la fréquentation touristique, que les japonais arrivent en tête (30%) suivis des métropolitains

(28%), des australiens (16%) puis des néo-zélandais (6%). Trois segments sont analysés, les visiteurs par marchés sources, les motivations, les motifs de séjours. Concernant le premier segment, il est à constater un faible marché de proximité australien et néo-zélandais, une absence du marché USA et une forte présence du Japon et de la métropole. Concernant le second segment, la motivation pour affaires concerne la région Pacifique et la France métropolitaine. Près de 10 000 visiteurs sont des affinitaires « voisins » (6 000 de Wallis et Futuna, 3 750 de Polynésie Française). Concernant le dernier segment, le tourisme de séjour ne représente que 55% de l'ensemble, les français étant très concernés par le tourisme affinitaire.

Le constat fait par Jean-Christophe Gay rejoint l'état des lieux :

« Sur la centaine de milliers de touristes se rendant en Nouvelle-Calédonie chaque année, on peut noter qu'une partie non négligeable ne vient pas dans le cadre des vacances, et si l'Organisation mondiale du tourisme les comptabilise comme touristes, il s'agit en fait de voyageurs d'affaires ; ces derniers totalisent un sixième des séjours et sont plus le reflet de la santé économique de la Nouvelle-Calédonie, spécialement du secteur minier et métallurgique, que de son attractivité touristique. En y rajoutant ceux considérés comme touristes, mais venus pour y être soignés, en voyage scolaire ou pour participer à une compétition sportive (ces derniers furent plus de 5000 en 2011 avec les jeux du Pacifique), on peut considérer que le nombre de vacanciers est inférieur à 80 000 annuellement. Sur ce total, le tiers est venu rendre visite à des amis ou à la famille : ils sont qualifiés « de touristes affinitaires ». Ce sont majoritairement des Métropolitains, suivis par des Wallisiens, Futuniens et Tahitiens » (Gay, 2017, p. 57).

La saisonnalité est aussi étudiée et atteste d'une concentration des flux au second semestre (vacances estivales des métropolitains, période des vacances japonaises). L'examen de la durée des séjours, trente-deux jours en moyenne pour les métropolitains, démontre une contribution seulement partielle au secteur des hébergements dans la mesure où les touristes affinitaires sont logés au sein de leurs familles. Il est aussi précisé que les flux touristiques ont souffert de l'abandon des liaisons de Corsair, d'AOM, de Continental Micronesia puis des changements fréquents des modalités de desserte surtout pour Air France (aujourd'hui via Tokyo et Osaka). Enfin, l'absence d'une image destinée à l'international est aussi soulignée.

L'état des lieux est ainsi formulé :

- La Nouvelle Calédonie est en partie captive d'un marché émetteur en faible croissance (France et Europe) ;
- Stagnation de la fréquentation autour du palier de 100 000 touristes, dont 15 000 affinitaires et 10 000 touristes pour affaires ;

- Stagnation généralisée des principaux marchés émetteurs. Évolution fluctuante des touristes d'agrément internationaux. Concernant le tourisme de croisière en revanche, il est en développement (on compte 77 000 croisiéristes à grande majorité australiens, et une croissance de +50% en 4 ans) ;
- La Zone Océan Pacifique Sud et Océanie (OPS) va connaître un doublement de sa fréquentation touristique en 10 ans.
- Le trafic aérien (tous passagers) sur la Nouvelle Calédonie est plutôt en hausse ;

Et les objectifs du développement touristique néo-calédonien sont posés comme suit :

- Faire du tourisme une filière à part entière ;
- En faire un secteur moteur de l'économie calédonienne, alternatif, régulier, durable ;
- Contribuer ainsi à l'équilibre global du territoire ;

Il est ainsi spécifié que pour ce faire, il faut :

- Chercher à accroître la fréquentation touristique, qu'il s'agisse de nouveaux clients ou de la fidélisation des clients existants ;
- Chercher à accroître la consommation touristique, en proposant de nouveaux produits (innovation, diversification) et/ou en ajoutant de la valeur aux produits existants.

En 2005, trois mille emplois sont générés dans le domaine du tourisme, la capacité d'accueil est évaluée à deux mille lits, la fréquentation touristique atteint cent mille visiteurs ; l'image de la destination est quasiment inexistante à l'étranger.

### **b) Trois provinces qui s'accordent sur la réorganisation du tourisme à l'échelle pays**

Parallèlement au plan de développement touristique concerté de la Nouvelle-Calédonie, une agence interprovinciale de tourisme voit le jour en 2007 afin de coordonner les GIE : Nouvelle-Calédonie tourisme point sud, tourisme province Nord, destination îles Loyauté.

*« L'organisation tripartite du tourisme issue de la provincialisation initiée il y a dix-sept ans a atteint ses limites et pénalise fortement l'ensemble du secteur. Il était donc devenu essentiel de créer un espace commun de concertation dans lequel les trois provinces pourront suivre ensemble la politique du développement touristique à l'échelle du pays »* (Christiane Gambey, présidente du GIE NCTPS, extrait de la revue l'écho touristique, octobre et novembre 2006).

Il est nécessaire d'opter pour une politique de rupture par rapport à la logique provinciale, de ne plus raisonner en termes de provinces mais de diversité des sites.

*« ...Ce second choix qui considère l'archipel calédonien dans son ensemble me paraît constituer un pari sur l'intelligence et j'espère qu'il sera retenu »* (idem).

En 2007, Philippe Gomès, alors maire de la commune de la Foa et président de l'assemblée de la province Sud valide l'option.

« *Les trois collectivités principales doivent agir ensemble même si les options politiques et les territoires de compétences sont différents ; le pays est un et pour nous c'est essentiel de l'affirmer dans nos différentes activités* » (Philippe Gomès, allocution lors de la conférence sur le tourisme, 2007).

Dans ce cadre, la destination néo-calédonienne fait l'objet d'une politique marketing et s'affiche sur le salon mondial du tourisme, le salon top résa<sup>56</sup>, le salon de la randonnée à Paris<sup>57</sup>. Elle est aussi représentée par la maison de la Nouvelle-Calédonie à Paris. Les missions de la maison de la Nouvelle-Calédonie consistent à entretenir des relations avec les institutions,<sup>58</sup> s'inscrire dans des actions de représentation,<sup>59</sup> de promotion de la culture<sup>60</sup> et de développement économique<sup>61</sup>.

Des ambassadeurs touristiques sont désignés comme Christian Karembeu, qui s'engage à représenter la Nouvelle-Calédonie en 2007.

« Je m'appliquerai à représenter au mieux notre destination lors de grands évènements nationaux et internationaux. Mon planning n'est pas encore arrêté mais je sais déjà que je serai présent au salon top résa à Deauville, lors de l'inauguration de la maison de la Nouvelle-Calédonie à Paris et aussi au cours du tour de France à la voile. Et j'espère bien sûr que ma contribution permettra d'accompagner au mieux cette nouvelle dynamique garante des perspectives positives pour tous les enfants du pays » (Extrait des *Nouvelles-Calédoniennes*, 2007).<sup>62</sup>

Avant lui, d'autres ambassadeurs intègrent la démarche promotionnelle, la lauréate de Koh-Lanta, émission tournée à l'île des Pins en 2005.

« La jeune héroïne de l'émission est repartie hier vers Paris, sa nouvelle mission : faire découvrir la destination Nouvelle-Calédonie en métropole à travers un carnet de voyages sur internet. La province Sud lui a proposé un contrat : raconter ses vacances dans un blog » (Extrait des *Nouvelles Calédoniennes*, le 30 septembre 2005)

---

<sup>56</sup> Salon des professionnels du tourisme, le 26 septembre 2006 à Paris qui a attiré seize mille quatre cent cinquante-cinq visiteurs sur trois jours.

<sup>57</sup> Les représentants des GIE tourisme province Nord et province Sud se fédèrent autour d'une communication globale et non compartimentée de la Nouvelle-Calédonie.

<sup>58</sup> Accueil et suivi des missions des élus calédoniens à Paris.

<sup>59</sup> Relations avec la presse, représentations de la destination en métropole dans les différentes manifestations, conférences, colloques aux côtés des élus.

<sup>60</sup> Promotion du rayonnement culturel et de l'image de la Nouvelle-Calédonie en métropole.

<sup>61</sup> Encouragement aux investissements en informant sur les lois de défiscalisation.

<sup>62</sup> Je cite l'article sans la référence que je ne retrouve pas.



De cette émission de télé-réalité, les acteurs institutionnels et politiques y perçoivent un formidable vecteur de communication.

« Le jeu de télé réalité regardé par plus de cinq millions de téléspectateurs sera filmé à partir de ce week-end à l'île des Pins. Le tournage doit durer une quarantaine de jours et la diffusion est prévue durant l'été en métropole. Les responsables calédoniens y voient un véritable outil de promotion » (Extrait des *Nouvelles Calédoniennes*, le 23 mars 2005)

Les émissions telles *Kok Lanta*, *Thalassa*, *Des racines et des ailes* ou d'autres plus spécialisées sur la plongée et le nautisme contribuent à faire connaître cette petite partie du Pacifique.

« Pour beaucoup de métropolitains, la Calédonie à supposer qu'ils la connaissent, c'était le drame d'Ouvéa. Ces émissions ont permis de changer ça. La première conséquence mesurable est que les TO qui envisageaient de rayer la destination de leur catalogue ont révisé leur jugement, d'autres s'y intéressent » (Entretien réalisé avec Patrick Moisan, directeur du GIE Nouvelle-Calédonie tourisme point sud, Nouméa, 2009).

## **2. L'envers du décor : Au-delà du développement économique, controverses et stratégies politiques**

Si le comité de pilotage, mis en place lors des assises, prône la logique d'une vitrine commune dans les actions de promotion touristique ; si le réseau multiculturel en cours de validation en 2007<sup>63</sup> réunit les provinces autour de la conception de produits à dominante culturelle sur l'ensemble du territoire et si la fédération interprovinciale en matière de développement touristique constitue une avancée, les intérêts économiques et politiques sont marqués. Le consensus apparent, porté par un développement touristique concerté, masque les antagonismes politiques qui structurent la Nouvelle-Calédonie. Ainsi dans le *Journal officiel de la Nouvelle-Calédonie* (19 octobre 2006), Pierre Brétégnier, élu UMP s'oppose à l'orientation du plan de développement touristique concerté, refusant la remise en question de certaines images et particulièrement celle de la « *Calédonie, petite France du Pacifique* ».

Christiane Gambey, élue du parti Avenir Ensemble, perçoit quant à elle, la nécessité de remettre en question cette image car les touristes y verraient une résonance colonialiste. Les désaccords sur le maintien ou la remise en cause d'une telle image touristique sont donc politiquement connotés.

---

<sup>63</sup> Le réseau multiculturel consiste à mettre en synergie les provinces afin que les touristes se voient proposer des possibilités de découvrir l'ensemble des cultures du territoire.

« *Les provinces ne sont pas à égalité de chances en matière de tourisme, les outils, leviers et les gros moyens sont dans le sud. C'est pour ça que je suis ici. Pour mieux servir le rééquilibrage, il fallait que je sois au sud* » (Entretien réalisé avec Christiane Gambey, 2005).

*In fine*, les orientations en termes de développement touristique révèlent une concurrence accrue entre les provinces. En dehors du schéma de développement, l'analyse discursive de la communication touristique montre que les provinces sont entrées en concurrence les unes avec les autres. Les orientations économiques en matière de tourisme sont considérées en termes de stratégies politiques.

## II - DES POLITIQUES PROVINCIALES DE DÉVELOPPEMENT TOURISTIQUE DÉNOTANT DES ANTAGONISMES

---

### 1. Une concurrence interprovinciale décelable par le biais de la communication touristique

#### a) La province sud : stratégie de démarcation au regard des deux autres provinces

La concurrence décelable dans le cadre de l'analyse de la communication touristique institutionnelle ne doit pas se lire uniquement dans une perspective économique mais aussi politique. Le slogan de la province Sud : « *vacances en province Sud, pas besoin d'aller plus loin* » (le *Guide du voyageur*, novembre 2006) fait écho au choix d'adhérents de l'UMP de ne pas remettre en question certaines images, notamment celle qui présente la Nouvelle-Calédonie comme « *la petite France du Pacifique* ».

Il ne s'agit pas uniquement de l'expression d'un simple attachement à la métropole. La violence symbolique contenue dans le « *pas besoin d'aller plus loin* », créant une rupture avec le reste du territoire, n'est pas uniquement une faute de goût mais relève d'une stratégie où la rhétorique d'une province Sud offrant tous les attraits touristiques se place en position dominante vis-à-vis ou par rapport des autres provinces. Elle se présente dans une perspective concurrentielle. Elle s'affiche comme un concentré des richesses calédoniennes pour les paysages et se considère la plus compétente et la plus développée en matière de tourisme : présence de nombreuses infrastructures avec un développement économique conséquent.

#### b) Deux autres provinces Nord et Iles en quête d'une identité touristique propre

« *Les stratégies de distinction existent aussi entre province des Iles et province Nord mais peut-être davantage dans une perspective de concurrence économique*

*que politique. Toutes deux majoritairement indépendantistes, elles se distancient fortement l'une de l'autre. Si les îles ont été épargnées par la colonisation de peuplement tandis que la grande Terre a fortement été impactée, les difficultés pour les Loyauté se situent plutôt du point de vue économique. La diversification des activités, particulièrement du fait de l'absence de ressources minières terrestres, est très restreinte. Seule l'activité touristique permet à la population de générer des revenus complémentaires. « A Lifou, il n'y a aucune possibilité d'acheter du terrain. Notre développement ne pouvait donc se faire qu'à travers les relations inter-claniques déjà existantes. En 1979, lorsque nous avons créé le comité pour développer le district de Weutr, le grand chef a insisté sur le fait qu'il fallait lancer des micro-projets qui puissent apporter de l'argent aux familles. Il a été ainsi le premier de l'île à ouvrir la grande case aux touristes » (Entretien réalisé avec Edmond Hnacema, président du conseil du district de Weutr, 2008).*

Et en matière d'accueil chez l'habitant, la province des Iles s'affiche comme celle qui est le moteur de l'accueil en tribu.

*« En réalité, l'accueil chez l'habitant dans les îles Loyauté a commencé il y a une quinzaine d'années. Il y avait un manque d'hébergement dans les îles, pas d'hôtel. Les habitants ont compris que les gens avaient besoin d'hébergements et ça a commencé tout d'abord et surtout par les échanges sportifs avec les comités d'entreprises. Les gens venaient faire des échanges sportifs soit du football, soit des randonnées et ils étaient logés dans la tribu. Cela a donné des idées à certains particuliers qui se sont lancés dans l'accueil, chez eux en case. Ils ont commencé à construire des cases, à faire des petites paillottes puis ça a pris de l'ampleur. C'est devenu un produit typique des îles Loyauté. Je pense que dans le nord ça a dû prendre le même cheminement » (Entretien réalisé avec Jacques Houssard, directeur du GIE tourisme destination Iles Loyauté, Nouméa, 2009)*

Mais ce qui a retenu le plus mon attention, c'est l'essentialisation de l'accueil touristique utilisée par les acteurs du développement touristique dans les deux provinces.

*« Au niveau de l'accueil en tribu, on ne l'a pas créé, on l'a juste officialisé. Si vous voulez, l'accueil, l'hospitalité est déjà à l'intérieur des gens » (Sylvana Binet, responsable de l'office de tourisme de Hienghène, 2009).*

L'argument d'une hospitalité innée, comme inscrite génétiquement est également explicitement défendu par les instances touristiques de la province des Iles mais plus ou moins instrumentalisé en vue de créer aux yeux des visiteurs potentiels une rupture avec les Kanak de la province Nord. La rupture est particulièrement marquée par l'argument du métissage qui dans son utilisation, dissout l'identité kanak en tant que telle.

*« Découvertes en 1793, soit dix-neuf ans après la grande Terre, les îles Loyauté ont toujours occupé une place à part dans l'histoire calédonienne. La population par exemple n'est pas mélanésienne mais le fruit du métissage entre les tribus*

mélanésiennes originelles et les navigateurs polynésiens... L'apport polynésien est encore visible aujourd'hui au niveau de l'habitat ; les cases carrées typiquement polynésiennes voisinant avec les cases rondes mélanésiennes, et au niveau du langage, notamment à Ouvéa le Faga-Uvéa, une langue vernaculaire d'origine polynésienne cohabite avec le Iaaï, une langue cent pour cent mélanésienne » (Extrait du *Guide bonjour Nouvelle-Calédonie*, GIE tourisme province Nord, 2007).

Dans la stratégie de communication touristique, le métissage sert à marquer les différences entre les kanak de la grande Terre et ceux des Loyauté.

« Les métissages avec les baleiniers et les santaliers européens du siècle dernier se retrouvent sur les visages des Loyaltiens d'aujourd'hui : traits fins, peau claire et cheveux lisses aux reflets blonds » (Extrait du guide *Destination Îles Loyauté*, Province des îles, 2006-2007) :

C'est dans le cadre d'entretiens menés avec les acteurs des services touristiques et la population locale que je m'aperçois que leur stratégie de distinction avec les Kanak de la grande Terre vise à ne pas être stigmatisés et considérés comme inhospitaliers. Les Kanak des îles appréhendent en fait une chute du nombre de visiteurs qui seraient déçus de leur premier séjour sur la grande Terre.

*« Comment dire, le tourisme en province Nord fait de l'ombre au tourisme dans les îles. Je dis ça parce que c'est vrai que l'avantage du nord par rapport à nous, c'est la diversité des activités touristiques et des paysages. Mais les touristes sont bien souvent déçus se plaignant de l'accueil qu'ils ont reçu. Cela nous crée du tort car pour les touristes, les Kanak sont tous pareils. Et une fois déçu par le nord, il y a réticence à se rendre dans les îles. C'est pour ça qu'on insiste sur le fait que nous n'avons pas la même histoire, nous n'avons pas été colonisés de la même façon, nous nous sommes mélangés avec les Européens et Européennes avec qui nous avons fait des enfants. Nous sommes plus ouverts que nos frères du nord »* (Homme, 35 ans, tribu de Mou, commune de Lifou, 2014).

*« C'est vrai que je passe mes vacances sur les îles et que je ne vais jamais dans le nord. Pour dire la vérité, j'appréhende pour ne pas dire que j'ai peur. Nous n'avons pas été abîmés par la colonisation de la même manière. Et du coup, on se construit différemment aujourd'hui. Tous les problèmes de la jeunesse mélanésienne du nord le prouvent. Alcoolisation, cannabis, c'est quand même une génération sacrifiée. C'est sûr que nos jeunes des îles font la fête mais c'est festif, ce n'est pas pour oublier un passé sordide qui les fait basculer dans la haine de l'autre. Canala est vraiment le symbole de la violence de la jeunesse. Il n'y a qu'à lire la presse, les Européens sont souvent agressés. Les professeurs n'y habitent pas, ils sont établis à la Foa et font la route tous les jours »* (Femme, 30 ans, tribu de Oua Tom, commune de la Foa, 2009).

De la communication touristique institutionnelle aux discours des populations locales, les stigmates de la colonisation sont mobilisés pour légitimer les différences de personnalités, de caractères. La mobilisation du déterminisme historique et géographique vise à valider une différence entre des Kanak ouverts aux autres et des Kanak repliés sur eux-mêmes. Les missionnaires protestants de la London Missionary, les missionnaires catholiques français et avant eux, les baleiniers et santaliers sont présentés sous des traits positifs. La proclamation, en 1889, des réserves autochtones couvrant l'ensemble d'Ouvéa, de Lifou et de Maré permet de justifier un Éden îlien protégé d'une colonisation massive. Il y a ainsi une négation d'autres formes de bouleversements liés justement à la mission et également à l'administration coloniale. Les acteurs des provinces eux-mêmes, en dehors de toute communication touristique, mettent en évidence cette différenciation province Nord et province des îles Loyauté.

*« C'est riche parce qu'ils ont préservé la culture kanak aux îles Loyauté, parce qu'ils ont été préservés de la colonisation. C'est une chance inouïe. C'est leur fonds de commerce et je leur dis en comparaison avec la grande Terre. À part le bois de santal qui a été exploité à un moment donné par les baleiniers, la chasse à la baleine et comme il y a eu les premiers protestants et les catholiques qui sont arrivés sur les îles, ça a permis de stabiliser un peu les populations et leur culture »* (Entretien réalisé avec le président du GIE destination îles Loyauté, 2009).

La différenciation opère également entre les îles Loyauté mais il s'agit là de la fabrique d'une logique marketing, tournée vers la diversification, qu'offre la province des Iles en matière de nature et de culture.

*« Bien loin des traditionnelles cartes postales, chacune des îles Loyauté dévoile toute sa personnalité au détour de ses criques secrètes, de ses falaises abruptes majestueusement hérissées de pins colonnaires, de ses rochers légendaires s'élevant comme des forteresses médiévales, de ses grottes oubliées plongeant au plus profond de l'île, et de forêts si denses que l'on s'imagine être le premier à en fouler le sol... »* (Extrait du guide *Destination Iles Loyautés*, 2006-2007).

Il est d'ailleurs intéressant de noter l'instrumentalisation d'une colonisation différente c'est-à-dire sans peuplement afin de créer à nouveau le cliché des Édens insulaires tropicaux, ce que l'on retrouve ci-après.

*« ...La population loyaltienne est cependant épargnée par le bagne et par la colonisation grâce à une loi française de 1899 qui transforme les îles Loyauté « en réserve autochtone » et qui interdit aux Européens de s'y établir... grâce à cette loi et grâce sans doute à l'absence de minerai précieux dans leurs sols, les îles*

Loyauté ont longtemps été et demeurent encore des paradis préservés » (Extrait du *Guide bonjour Nouvelle-Calédonie*, 2007).

Le tourisme, pari principal de diversification des activités économiques sur un territoire géographiquement réduit incite les acteurs des services provinciaux à mettre en avant des imaginaires d'un immense réservoir naturel cachant des trésors de toutes sortes. Lifou est ainsi « *L'île aux multiples visages* » où sont convoquées conjointement nature et culture.

« A Lifou, souffle l'esprit des îles Loyauté...sur les plages dorées, au creux des nobles falaises, au fond des grottes mythiques, dans les rires des enfants et le regard des vieux, dans l'écoulement quotidien de la vie...Au gré des hasards, entrez dans le monde intime d'un peuple...changez vos paroles, partagez vos traditions...laissez-vous transporter par vos émotions...Venez à la rencontre de Lifou, l'île aux multiples visages » (Idem).

A Maré, l'accent est mis sur la nature et le mystère qui y est associé.

« A Maré, entrez dans le mystère d'un monde inconnu...Laissez-vous envoûter par une nature secrète où chaque arbre vous racontera son histoire...Immergez-vous dans le quotidien d'un peuple qui plonge ses racines dans la terre qui le fait vivre...Goûtez au plaisir oublié de vivre au rythme de la mer et du vent...Ouvrez vos sens...Écoutez Maré, l'île qui parle à votre cœur » (ibid.).

Ouvéa quant à elle est associée à une image religieuse dans le sens d'une création divine qui a dessiné une île paradisiaque.

« A Ouvéa, bénie des Dieux, la mer a offert son plus bel écrin...En plongeant dans ses eaux éclatantes, entrez dans un monde merveilleux, où la mer vous offre ses trésors, où les cocotiers bercent vos songes d'éternité, où les esprits veillent sur les hommes, et les hommes sur leur terre, où l'on ouvre sa porte comme l'on ouvre son cœur...Alors, vous louerez les dieux d'avoir créé Ouvéa, l'île la plus proche du paradis » (ibid.).

Cependant, malgré les ruptures décelables au sein des stratégies de communication entre province des îles Loyauté et province Nord, les similitudes qui les lient en termes socioculturels et politiques font que les rapprochements se construisent sur une philosophie commune du développement d'un tourisme « éthique », « durable », « vert » alliant découverte naturelle et culturelle des populations locales.

La rencontre entre des visiteurs et une population locale nécessite une sorte de « contractualisation interculturelle » afin de faire émerger des liens de réciprocité.

« La coutume est propre à chaque contexte. Il y a la coutume d'arrivée, la coutume de deuil ou encore la coutume de mariage. Le geste coutumier que font les touristes n'est pas le même que nous faisons entre kanak. C'est une manière de

montrer son visage à ceux qui vous accueillent et représentent la porte de la case. Ce n'est pas la valeur marchande de la coutume qui compte mais la valeur culturelle de reconnaissance envers une société. Nous sommes très touchés lorsqu'une personne extérieure montre qu'elle respecte nos traditions. C'est un respect réciproque qui s'engage.» (Discours de Jean Poadja dans la revue électronique *Le geste coutumier* éditée par le GIE tourisme province Nord).

La province des îles Loyauté prend quant à elle la décision d'éditer une charte du voyageur qui prône « *un tourisme éthique respectueux des cultures, des hommes et de leur environnement* » (Charte de bonne conduite de l'accueil en tribu, GIE destination îles Loyauté).

En province Nord, les dimensions éthique, pédagogique, responsable de l'activité touristique sont soulignées en introduction de la brochure touristique du nord.

« Le plan de développement touristique concerté de la Nouvelle-Calédonie, résultat des assises du tourisme, met l'accent sur l'importance de notre vision d'un tourisme proche des hommes et de la nature, dans la construction et le développement et la diversification indispensables de la destination globale Nouvelle-Calédonie » (GIE tourisme province Nord, 2006).

Encore une fois, la commune de Hienghène est promue comme l'exemple d'un développement durable.

« Hienghène, commune emblématique du tourisme en province Nord et en Nouvelle-Calédonie, est un exemple de volonté communale tournée vers un développement planifié et maîtrisé de son destin touristique, qu'il s'agisse de développer et de mettre en place de l'accueil en tribu, de l'hôtellerie trois étoiles ou un schéma de développement communal » (idem).

Commune emblématique de l'écotourisme, Hienghène bénéficie d'une place de premier ordre dans la communication touristique et il est fortement recommandé d'y faire halte. Il est, dans la communication touristique provinciale impossible de ne pas se rendre dans l'une des premières communes où le tourisme calédonien est né. C'est Jean-Marie Tjibaou qui en fut l'initiateur et dans ce cadre, Hienghène a toujours été, selon les élus, un site touristique. C'est ainsi une commune qui offre tous les attraits de l'authenticité, maître mot des brochures touristiques où revient la rhétorique du paradis perdu et enfin retrouvé. Il est alors nécessaire de se préparer « *à découvrir une destination authentique et d'une rare diversité* » (guide des hébergements et des activités, 2006).

Le site de la province Nord fait référence au caractère authentique du tourisme.

« La tribu Poinjap s'est lancée dans l'accueil des touristes qui viennent y chercher un ailleurs qu'ils trouvent assurément. C'est aussi une découverte authentique du monde mélanésien puisque les visiteurs sont logés à la même enseigne que les gens de la tribu » (Extrait du site internet de la province Nord, « Les tribus jouent la carte du tourisme authentique » ; source : [www.province-nord.nc/les\\_tribus](http://www.province-nord.nc/les_tribus)).

L'authenticité est également un terme clef de la communication touristique de la province des îles Loyauté. La clientèle ciblée est celle intéressée par la découverte d'environnements géographiques et socio culturels nouveaux.

*« Quand un touriste arrive, c'est tout le mode de vie de l'accueillant qui anime l'intérêt. Comment il vit ? C'est ce qui intéresse les touristes et ce ne sont pas les gens de Nouméa qui font ça, eux viennent au club Med. Ce sont plutôt les touristes d'ailleurs, ils viennent dans la case en tribu. Comme disent les caldoches, le feu, les blagues jusque minuit et après on va se coucher. Sinon les vieux sages racontent des histoires, des contes, ils remontent un peu la généalogie de chacun. Les touristes sont ravis. La journée, ils participent aux activités avec les gens des tribus, ils vont à la pêche à la crevette. Maintenant, il y a un système de gîte où on peut chasser » (Entretien réalisé avec Daniel Fisdiepas, mairie de Hienghène, 2009).*

En plus de la communication touristique provinciale dénotant les ruptures et les continuités interprovinciales dans la production des imaginaires touristiques, les politiques de développement sont également révélatrices pour la compréhension des antagonismes à l'œuvre.

Malgré le consensus apparent de politiques publiques des trois provinces inscrivant le développement dans une démarche durable, les représentations de la durabilité sont bien différentes et les schémas de développement touristique bien spécifiques.

## **2. Les schémas de développement touristique provinciaux**

### **a) Province Sud, tourisme haut de gamme et développement à l'international**

La province Sud affiche la carte du tourisme haut de gamme, axe d'ailleurs préconisé dans le plan de développement touristique concerté.

*« Le plan de développement touristique concerté préconise le développement d'une hôtellerie haut de gamme. Si on veut s'afficher comme destination touristique, il faut être à la hauteur au niveau des prestations terrestres. Le gîte, la chambre chez l'habitant s'ils sont intéressants car correspondent à un certain type de touristes, ils ne sont pas une priorité même si nous sommes enclins à valoriser l'environnement, la nature généreuse qui doit être protégée et qui va de pair avec les attentes de ce type de touristes » (Entretien réalisé avec Serge*



Newland, directeur de la Direction de la formation, de l'économie et de l'emploi, Nouméa, 2009).

Pour la province Sud, dans une stratégie de développement touristique haut de gamme, les touristes internationaux sont donc la cible principale. L'image d'une destination haut de gamme est privilégiée avec des prestations de grande qualité tant du point de vue de l'hébergement que des produits touristiques proposés. L'hébergement chez l'habitant n'est pas une priorité et de nouvelles structures sont construites afin d'attirer une clientèle internationale.

Le projet de Gouaro Déva sur la commune de Bourail s'inscrit dans cette perspective de tourisme international. Le protocole d'accord d'août 2008 signé entre la province Sud, le groupement de développement particulier local Mwé Ara et la commune de Bourail évoque le partenariat engagé entre les parties pour réaliser sur le site un projet d'aménagement économique, touristique, environnemental et culturel d'une envergure sans précédent. Ces protocoles d'accord locaux sont fréquents dans le milieu de la mine comme du tourisme et démontrent l'hybridité des partenariats remettant en cause la théorie dépassée de la modernisation selon laquelle la tradition est incompatible avec le développement.

« La référence à Déva comme « laboratoire du futur partagé » utilisée par les plus hautes instances provinciales met ainsi en scène le développement de modes relationnels repensés entre communautés humaines institutionnalisées (GDPL/SPBD) et/ou instances politico-administratives (province/commune) » (Le Meur et Mennesson, 2012, p.50).

Entré dans une phase de réalisation concrète, un hôtel 5 étoiles est construit à partir de mars 2014 sous l'égide du groupe états-uniens Starwood. Dans cette logique de promotion d'un tourisme haut de gamme, un golf international de 18 trous est attenant à la structure hôtelière qui souhaite capter une clientèle très aisée.



**Photo n°1 : Hôtel le Sheraton, (photo de l'auteure, 2016).**

Promosud (société de développement et de financement de la province Sud) réfléchit à deux projets d'écologie sur le site, l'un de 40 chambres à vocation culturelle dans la vallée taboue<sup>64</sup>, l'autre à Temrock, à l'extrémité nord de la propriété provinciale à l'embouchure d'une petite rivière en bord de mer. D'autres structures envisagées seraient destinées à la population calédonienne disposant de revenus moindres, pour favoriser aussi une dynamique locale. La société d'économie mixte (SEM) et le (GDPL) Mwé Ara, la province Sud et la commune envisagent la construction d'un territoire touristique ouvert à tous manifestant ainsi un intérêt à intégrer les populations locales au sein du projet. Pour ce faire, la réalisation d'un village kanak traditionnel complété d'un arboretum à vocation de promotion de la pharmacopée traditionnelle et d'un espace dédié à l'expression des cultures du pays et du Pacifique nait début 2013. Des études commanditées par la SEM Mwé Ara <sup>65</sup>, soucieuse de l'implication et de l'intégration des populations locales au sein du projet, sont alors menées. Par ailleurs, le protocole d'accord d'août 2008 stipule la nécessité d'impliquer les populations tribales de la commune de Bourail afin qu'elles bénéficient de retombées économiques, qu'elles se matérialisent par des actions de formation, d'emplois directs ou indirects ou de projets touristiques en tribu en rapport avec Déva. Les potentialités d'un développement

---

<sup>64</sup> La vallée taboue d'une superficie de 1000 m<sup>2</sup> symbolise la révolte kanak de 1878-1879 et est classée au titre des sites et monuments historiques de la province Sud depuis décembre 2011. Des vestiges de tarodières, de champs d'ignames et de tertres de cases sont visibles au sol.

<sup>65</sup> La société d'économie mixte a pour objet : « le développement et l'animation du site touristique de Déva, la réalisation de toutes études nécessaires en prenant en compte la préservation de l'environnement et le concept de développement durable, le développement de projets économiques et notamment hôteliers et touristiques, la participation à toutes opérations favorisant la création de sociétés nouvelles » (protocole d'accord d'août 2008). La SEM est réceptive à la conduite d'une étude sociologique visant à recueillir les représentations de la population locale sur le projet dans sa globalité. Cette étude vise aussi à proposer une offre de produits touristiques qui corresponde à la culture des kanak qui souhaiteraient faire de l'accueil en tribu.

touristique en tribu dans une perspective durable sont d'ailleurs illustrées par le contenu de l'article 2 du protocole d'accord du 6 août 2008 qui assoit la reconnaissance du lien à la terre, par extension implicite, celles des identités kanak.

Gouaro Deva correspond à une logique provinciale d'un développement touristique à l'international qui se met au service du local. Les tenants du projet dans une démarche modernisatrice voient l'hybridité locale/internationale comme cohérente. Mais en réalité, le projet apporte de nombreux conflits sociaux. Il y a par exemple des désaccords sur la mise en place du casino annoncé par Sonia Barket Babois la présidente de la société des hôtels de Deva. Les habitants, kanak notamment, ont l'impression d'être dupés dans le sens où il est question de valoriser le patrimoine local alors qu'en réalité, c'est la valorisation de la mise en place de services luxueux qui prime.

D'ailleurs, la rhétorique de la durabilité en province Sud se fait davantage par l'entrée environnementale à travers le code de l'environnement, l'inscription d'une partie du lagon au patrimoine mondial de l'UNESCO puis également des travaux menés afin de connaître puis conserver les milieux fragiles. Cette vision environnementaliste du développement durable présentée par Sourisseau, Bouard et Pestana (2008) est spécifique à la province Sud.

## **b) Province Nord, tourisme durable et développement local**

### *1. Les dynamiques de durabilité*

En province Nord de la Nouvelle-Calédonie, les acteurs du développement prennent en compte les réseaux informels de sociabilités touristiques et souhaitent comprendre, au-delà des approches quantitativistes proposées par les cabinets de consultants, comment les populations se rencontrent. Ainsi, le tourisme domestique revêt une importance particulière puisqu'il permet de fabriquer du lien social entre des populations que l'histoire a divisées. La mise en place en 2007 des week-ends promouvant les identités touristiques communales, dans une démarche de découverte, à l'initiative des acteurs du GIE tourisme province Nord, du maire de la commune de Hienghène, d'élus et d'animateurs communaux, va dans ce sens. Les produits du terroir sont promus à travers des opérations évènementielles qui ciblent avant tout les touristes locaux, s'inscrivant dans cette logique de désenclavement provincial et de fabrication de liens sociaux. Outre les actions menées par la Direction du développement de l'économie et de l'environnement, en faveur d'une meilleure interconnaissance entre les habitants des trois provinces, le patrimoine est censé régénérer des liens parfois distendus entre les individus.

La Direction de la culture de la province Nord créée en 2009 s'inscrit, entres autres, dans la valorisation du patrimoine des différentes cultures.

*« Nous n'oublions pas le patrimoine lié aux autres communautés, ni le patrimoine industriel. Le nord est le berceau de l'activité minière du pays d'où la création du musée de la mine à Tiebaghi, dans le grand Nord qui est devenu un lieu de pèlerinage pour les descendants de ceux qui ont travaillé sur ce site minier. L'écomusée du café à Vook répond à la même préoccupation. Autant de lieux de partage et d'échanges qui permettent de renouer les liens qui s'étaient peut-être distendus du fait de l'histoire et qui se réactivent entre les descendants de ceux, dont les destins ont été, d'une manière ou d'une autre réunis autour de ces activités économiques, que ce soit la mine ou le café. Le patrimoine est devenu un élément fort du lien identitaire entre les communautés de ce pays »* (Entretien mené avec Albert Sio, directeur de la direction de la culture de la province Nord, 2015).

Cette patrimonialisation de la culture comme marqueur d'une reconnaissance identitaire des différents groupes socio-culturels qui composent la Nouvelle-Calédonie s'adresse également à ceux qui, pour des raisons professionnelles, parfois à contrecœur, ont dû migrer vers la capitale et quitter la province Nord. Lors d'un entretien accordé en 2014 à Koné, monsieur Sio met en avant que l'objectif de la création de pôles culturels à l'échelle provinciale vise aussi à permettre à ces individus de revenir se ressourcer chez eux, par le biais du patrimoine matériel et immatériel. Ces actions s'inscrivent dans le programme de la Direction de la culture de la province Nord dénommé « patrimoine du pays ».

*« Les orientations générales permettent d'assumer les héritages, en saisir la richesse et la complexité dans tous les domaines du patrimoine kanak et celui de l'histoire récente, de conserver tous les éléments de cette mémoire collective pour pouvoir les transmettre et les valoriser, de créer des conditions de valorisation du patrimoine dans des espaces publics et dans le domaine touristique »* (Extrait du Livret province Nord de la Nouvelle-Calédonie, Direction de la culture).

Mes données de terrain révèlent par ailleurs que les trois composantes évoquées ci-dessus (conservation, transmission, valorisation) et orientées vers une durabilité balisent les politiques publiques de la province Nord en matière touristique.

En effet, la politique de la province Nord consiste à articuler des projets autour des structures hôtelières existantes en partenariat avec la population locale. Elle soutient par ailleurs les initiatives touristiques permettant à la population kanak de vivre chez elle selon ses rythmes sociaux et son organisation coutumière.

## 2. *L'humain au cœur de la démarche d'un développement local*

Malgré les écueils de l'écotourisme et bien qu'invention occidentale d'un nouveau mode de représentation et d'appropriation de la nature, le choix de ce type de développement touristique pour la province Nord est davantage en adéquation avec les réalités sociales et culturelles locales.

« Le plan de développement touristique concerté ne tient pas suffisamment en compte du facteur humain, primordial pour la province Nord : rythme d'intégration par les populations locales des faits économique et touristique, difficulté pour les kanak de s'approprier l'espace foncier et de recourir à l'emprunt bancaire notamment. La province Nord appliquera donc son propre plan en tenant compte de son environnement humain et en s'assurant qu'il s'intègre autant que faire se peut dans le projet global de la Nouvelle-Calédonie » (Extrait du plan de développement touristique de la province Nord 2007-2010, page 10).

Les structures hôtelières existantes telles le Tieti à Poindimié dépassent la quête touristique internationale, s'inscrivant au cœur du développement local.

« Nous avons un rôle social à jouer ici et si cet hôtel ne joue pas la carte, qui le fait ? Les prestataires pourront nous rejoindre dans cette démarche. Après avoir contacté les sculpteurs de la tribu, un monsieur venu exposer une case en bois à l'hôtel, l'a vendue. Nous ne prenons pas de commission, vous comprenez ? Le but c'est que l'hôtel devienne un moteur pour le développement local à Poindimié » (Entretien réalisé avec Jean-Christophe Léonelli, directeur de l'hôtel Tieti, Poindimié, 2015).

Ces structures se veulent aussi être l'expression de la culture locale.

« Les directives de monsieur Néaoutyine<sup>66</sup> sont de mettre en avant la culture kanak à partir de l'hôtel. C'est pour lui un lieu de rencontres, d'échanges. Je suis en phase avec cette démarche intellectuelle en lien avec les employés, la tribu, la population locale » (idem).

La particularité de cette structure hôtelière implantée en tribu réside dans la volonté d'ajuster l'injonction normative (des équipements aux normes et une conformité des exigences en la matière) à la circonstance locale et ainsi de s'inscrire dans un management alternatif comme en Polynésie française.

« Il faut adapter le management à la culture locale. Dans les hôtels de luxe, il faut des chaussures fermées. Quand vous arrivez à l'intercontinental à Moorea, le bagagiste est pieds nus, tiaré à l'oreille, torse nu et en paréo. C'est un hôtel de luxe certes mais adapté à la culture locale. Il faut sortir des carcans et faire un tourisme adapté qui corresponde aux valeurs de la population locale » (ibid).

---

<sup>66</sup> Maire de la commune de Poindimié et Président de la province Nord.

Ces structures sont d'ailleurs envisagées dans le plan de développement touristique de la province Nord comme motrices d'un développement local à partir desquelles le tourisme peut se développer.

« En ce qui concerne la province Nord, elle poursuit son action de promotion et son offre touristique à destination de la clientèle locale. Actuellement, le développement touristique repose sur quelques structures hôtelières et sur un réseau d'hébergement de type familial ou tribal. Dans le cadre du développement local autour de ces structures d'hébergement, des animations (randonnées, activités nautiques) se créent et contribuent à l'attractivité de la province. La mise en place de points d'informations ou d'offices de tourisme en liaison avec les municipalités soutient cette action. La mise en place d'infrastructures touristiques se poursuit en équipant le réseau routier d'aires de repos et en diversifiant les sentiers de randonnées » (Extrait du plan de développement touristique concerté de la province Nord, 2007-2010, p.5).

Cette articulation entre des projets structurants de type hôtelier et de développement local favorise les relations avec les habitants car les hôtels sont implantés sur terre coutumière comme le Koulnoué village à Hienghène.

*« Ici, c'est l'équivalent du club-Med mais nous sommes sur des terres coutumières et pour que la structure soit pérenne, il est absolument impératif d'insérer la population locale tant du point de vue de la création d'emplois directs que d'emplois indirects. La majorité du personnel est kanak, plus spécifiquement de la tribu du Koulnoué au sein de laquelle nous sommes implantés. »* (Directeur de l'hôtel le Koulnoué, Hienghène, 2009).

Puis, en dehors de la marchandisation de la culture créée par l'opportunité touristique, une démarche identitaire d'interrogation sur soi dans la relation à l'autre est aussi souhaitée par les acteurs. Échanger avec le touriste permet de se situer en tant qu'individu ou selon les cas, en tant que collectif.

*« Le principe c'est d'échanger avec les visiteurs et en tant que directeur du centre culturel de Hienghène, je dois inviter le visiteur à non pas consommer des éléments de culture tels que les objets représentés dans le musée mais lui transmettre des valeurs, lui dire qui nous sommes dans cette partie du Pacifique Sud. Lui montrer que bien que minoritaires, nous avons une culture, une conception particulière du monde qui nous environne. L'argent n'est pas l'unique préoccupation pour nous autres et nous y accordons de l'importance dans la mesure où il sert à fabriquer de l'argent traditionnel. Je pense que vous comprenez la métaphore. Par argent traditionnel, j'entends la culture locale dans son ensemble. Cela veut dire que le tourisme est une activité qui nous permet de nous construire au jour le jour. »* (Entretien mené avec Gilbert Téin, directeur du centre culturel, Hienghène, 2009).

### *3. Illustrations sur la côte Est de la politique touristique de la province Nord pour l'accueil en tribu*

Madame Ida Boya a créé sa structure dans la tribu de Bas-Coulna. Elle a suivi une formation d'agent de tourisme par le biais du GIE tourisme, bénéficié d'une autre subvention pour l'extension de son activité, et d'un Édectour à Lifou réalisé par la province Nord afin de se mettre dans la posture du touriste et découvrir l'accueil en tribu aux îles Loyauté. Son concubin organise lui des sorties équestres et a ainsi bénéficié des différents dispositifs d'aides proposés, croisant des activités différenciées et complémentaires au sein du ménage.

Dans un autre registre, l'activité du gîte Neweje à Poindimié permet à des opérateurs non kanak de mettre en valeur des activités coutumières et de développer des emplois pour les habitants de la tribu. Cet accord conclu entre des exploitants métropolitains installés de longue date et un GDPL créé pour l'occasion marque une contractualisation aux intérêts partagés. Les premiers ont pu s'installer durablement et mettre en œuvre leur projet d'accueil touristique tandis que la tribu bénéficie de la mise en valeur de ses terres. La rhétorique de la durabilité en province Nord se construit avant tout en lien avec l'humain à travers la prise en considération des populations locales, majoritairement kanak (Sourisseau, Bouard et Pestana, 2008).

La politique de la province Nord de la Nouvelle-Calédonie en matière touristique manifeste une orientation vers un développement localisé. La prise en compte des spécificités socio-culturelles de ses habitants, dans le rapport au foncier, à la nature, au temps, revêt une importance capitale. Il existe d'ailleurs des désaccords structurels entre les différents échelons. À cet égard, la DDEE ne partage pas la vision du GIE tourisme qui dispose pour le moment d'une entière capacité de décision à propos de la communication touristique et également de la formation. Récemment, un audit du GIE tourisme province Nord a été réalisé à la demande de DDEE qui souhaite avoir une visibilité de son mode de gouvernance. L'objectif de la province Nord est de pouvoir, en fonction des résultats de l'audit, modifier les statuts du groupement d'intérêt économique pour avoir un droit de regard sur les décisions en termes de communication ou de formation des acteurs locaux. Outre cet objectif, la province souhaite voir le GIE tourisme délocalisé de Nouméa à Koné. Pour la Direction du développement de l'économie et de l'environnement, implanter le GIE à Koné en province Nord serait plus légitime parce qu'il représente le nord et non le sud. Au-delà, il y a une véritable divergence entre la province et le GIE qui n'ont pas la même lecture de la communication touristique institutionnelle. La province reproche au GIE de produire une image stéréotypée et essentialisée de la population kanak. Cette exotisation que j'aborderai

plus concrètement dans la partie ethnographique des interactions sociales entre prestataires de tourisme kanak et touristes altère la communication. La communication touristique institutionnelle participe ainsi à la construction des malentendus entre prestataires et touristes qui se rencontrent en tribu. Ce processus d'imagerie touristique n'est pas spécifique à la Nouvelle-Calédonie et dans de nombreuses destinations, les exagérations que ce soit en termes de paysages ou de populations locales qui les habitent créent des déceptions chez les visiteurs. Ainsi, exagérer les traditions ou le mythe des plages de sable fin sous les tropiques n'est pas un pari gagnant et il est vrai que d'un point de vue marketing, sortir de cette imagerie n'est pas si aisée : « sans l'imaginaire balnéaire, que reste-t-il de l'exotisme à la Réunion ? » est le titre très évocateur d'un article de Duret et Augustini paru en 2002 (Duret et Augustini, 2002).

Tahiti également fut vendu et continue de l'être sous la focale d'un océan bordé par de longues plages de sable blanc ce qui ne correspond pas à la réalité. L'autre mécontentement de la part de la province Nord est que la direction du GIE tourisme propose des formations sur les bonnes pratiques en matière d'accueil en faisant fi des réalités locales.

*« J'avais vraiment vanté la structure auprès du directeur car pour nous c'est un modèle de développement local réussi. Nous sommes arrivés et en guise de déjeuner, nous avons eu un gratin dauphinois. Ma surprise fut grande et après un entretien avec le prestataire de tourisme, j'appris qu'elle avait suivi une formation cuisine avec le GIE qui avait confié aux stagiaires l'importance de satisfaire les touristes en leur proposant ce qu'ils mangent chez eux. D'une part, il ne me semble pas que ce soit ce que cherchent les touristes, manger comme à la maison. D'autre part, c'est un non-sens en termes de durabilité. Aller acheter à manger au magasin alors que la nature offre des fruits et des légumes à tout va. Cela m'a vraiment mis en colère. On marche sur la tête » (Entretien réalisé avec Laurent Kasanwardi, directeur adjoint au développement local de la Direction du développement de l'économie et de l'environnement, Koné, 2015).*

### **c) Province des îles Loyauté, tourisme et développement durable**

Le tourisme est au cœur de la politique de développement économique de la province des îles Loyauté.

*« Sur le plan du développement économique, il faut aller de l'avant. Nous n'avons pas de mine, la mer ne donne pas assez de poisson, c'est une terre de corail et par élimination, il n'y a que le tourisme qui pourrait participer à ce développement économique sachant que le développement économique passe par la capacité de tout un chacun d'apporter de la richesse au pays » (Homme, 50 ans, tribu de Hapetra, commune de Lifou, 2014).*



Le constat de cet homme partagé par une majorité d'acteurs des Loyauté, habitants, élus, chefs coutumiers, hommes ou femmes, témoigne d'un certain réalisme. Et l'absence de richesses minières mobilise très tôt la province autour d'une réflexion sur le développement touristique des Loyauté. Compte tenu de la petitesse de ces îles soumises à la contrainte de la double insularité et de la richesse faunistique et floristique, les choix s'orientent vers de petites unités d'hébergement haut de gamme mais également à l'instar de la province Nord, vers une formule de tourisme associant découverte de la nature et des populations locales. Les stratégies de la société de développement et d'investissement des îles Loyauté (SODIL) rejoignent d'ailleurs celles de la société de financement du nord (SOFINOR) dans la mesure où la démarche consiste avant tout à rénover les structures existantes.

« La société de développement des îles Loyauté en accord avec les autres partenaires poursuit sa stratégie initiale en lançant un grand chantier de rénovation et d'extension des deux établissements qui seront désormais mis au standing trois étoiles » (Extrait de L'écho touristique, 2006).

SODIL et SOFINOR s'inscrivent dans une démarche commune de réfection des structures hôtelières et de valorisation des traditions.

« Le Dréhu et le Nengone, pièces centrales du parc d'hébergement calédonien, s'appêtent donc à faire peau neuve en gardant et en cultivant toutes leurs dimensions traditionnelle et culturelle. Dans un site architectural nettement ancré dans la culture kanak, les parties communes et l'ensemble des bungalows seront ainsi agrandis, totalement rénovés et redécorés » (idem).

Il y a de la même manière qu'en province Nord, une volonté d'articulation de projets structurants avec le développement local. L'hôtellerie, avec l'installation du *Wadra Bay resort* au cap des Pins sur l'île de Lifou en est un exemple. Implanté à Mou, dans la baie de Wadra, sur un terrain d'une superficie de 6 hectares, ce projet hôtelier d'environ cinquante chambres est porté par quatre familles détentrices de droits fonciers coutumiers. En 2007, elles signent un procès-verbal de palabre afin de mettre le terrain à disposition d'une société civile immobilière dénommée *Cap des Pins*. Cette dernière, constituée par les quatre familles copropriétaires du foncier du site d'implantation voit le jour en 2008. La SCI sollicite alors quelques mois plus tard, la province des îles Loyauté et la société de développement des îles Loyauté (SODIL) pour le financement d'une étude de faisabilité relative à la création d'une structure hôtelière haut de gamme. En 2009, un cabinet australien procède à l'évaluation d'opportunités et préconise la construction d'un hôtel 4/5 étoiles constitué de villas et offrant des installations de loisirs. Un acte d'autorisation des travaux est signé en août 2011 par le

grand chef du district de Lössï, Evanes Boula. Au premier juillet 2014, l'appel d'offres des entreprises est lancé et de nombreuses réunions entre la société civile immobilière Cap des Pins et la SODIL sont régulièrement organisées afin de faire état de l'avancement du projet.

Des enjeux majeurs autour de la construction de l'hôtel sont spécifiés par l'organe de développement de la province des îles Loyauté :

- Insérer un projet de dimension internationale dans un environnement local ;
- Prendre en compte le tissu économique régional préexistant ;
- Créer des activités nouvelles et pérennes ;
- Insérer les acteurs des espaces coutumiers ;
- Développer une économie locale ;
- Accompagner les acteurs ;
- Faire émerger des partenariats équilibrés, équitables ;
- Gérer les risques d'incohérence entre l'offre et la demande ;

Dans ce cadre, deux études sociologiques sont menées. La première concerne l'analyse des impacts économiques et socioculturels du projet hôtelier (Grochain, 2014) et la seconde l'implication de la population locale au sein du projet à travers la valorisation du tourisme culturel<sup>67</sup> (Bellec, 2014).

Provinces Nord et des Iles utilisent les mêmes rhétoriques de la durabilité. Le développement économique, touristique en l'occurrence, s'appuie sur l'organisation collective coutumière. La province prend en considération cette structuration coutumière qu'elle accompagne dans la construction de dispositifs juridiques et financiers respectant les spécificités d'accès et de gestion du foncier coutumier terrestre et marin.

Cependant, la province des îles Loyauté a une position particulière puisqu'elle revendique aussi sa capacité à faire appel aux scientifiques pour mettre en place des instruments de gestion qu'elle juge pertinents et adaptés. Même si le concept de développement durable est extérieur au territoire, les valeurs s'y rapportant trouvent un écho dans le monde rural néo-calédonien au sein des divers groupes sociaux notamment par la prise en considération des sphères environnementales, économiques, sociales, culturelles des activités humaines dans des temporalités autres basées sur un système de justice intergénérationnelle (Sourisseau, Bouard et Pestana, 2008).

---

<sup>67</sup> Je renvoie ici à la question du croisement de l'expertise et de la recherche que je présente dès l'introduction générale.

### III - UNE DIFFICILE CONSTRUCTION DE LA CULTURE TOURISTIQUE NÉO-CALÉDONIENNE

---

#### 1. Une culture touristique qui se construit tardivement

Le passage de la société coloniale à une société s'ouvrant petit à petit sur le monde ainsi que l'acquisition de droits sociaux pour les néo-calédoniens permettent la démocratisation du tourisme et des loisirs en Nouvelle-Calédonie.

En 1969, les salariés français se voient offrir par leurs employeurs une quatrième semaine de congés payés. En Nouvelle-Calédonie, du fait d'une histoire coloniale, notamment du bagne, le tourisme n'est pas développé au même rythme et dans les mêmes temporalités qu'en France et en Europe ou en Nouvelle-Zélande.

« Dans un tel contexte, on y comprend le retard du mouvement ouvrier et des lois sociales par rapport à l'Europe ou à la Nouvelle-Zélande, car il faut attendre 1952 et le Code du travail de la France d'outremer pour que les avancées sociales du Front populaire arrivent partiellement en Nouvelle-Calédonie, quand, en Nouvelle-Zélande, la semaine de 40 heures de travail remonte à 1935 et la sécurité sociale généralisée à 1939. Quant aux congés payés, ils remontent dans ce pays à 1944, avec l'Annual holidays Act qui accorde deux semaines par an. Les grandes grèves de 1955-1956, en Nouvelle-Calédonie, visent à ce que soit enfin appliqué ce Code, avec des jours de repos, les congés payés, la semaine de 40 heures, l'autorisation générale des syndicats, les allocations familiales » (Gay, 2017, p.6).

Cette culture touristique se construit aussi tardivement car la Nouvelle-Calédonie a historiquement souffert d'une image négative qui a peut-être structuré une forme d'inconscient collectif. Au début de la colonisation, Nouméa est stigmatisée du fait de la présence du bagne à l'île de Nou. Le passé pénal est ancré dans l'imaginaire collectif à tel point que certains invitent les français à revoir leur imaginaire.

« Dites à vos amis que la Nouvelle-Calédonie n'est plus la terre du bagne. Que depuis 1896, il n'est plus venu de forçats en Nouvelle-Calédonie. Que depuis 1896 la pénitencière s'est éteinte lentement, par la réduction constante de ses effectifs de forçats et de relégués. Que la liquidation du mobilier et du matériel du pénitencier-dépôt de l'île de Nou est aujourd'hui terminée (1922). Que la Nouvelle-Calédonie, ce pays béni du beau soleil et du bon climat, est devenue une terre libre comme n'importe quel département français. Faites disparaître une légende qui nuit à la bonne réputation de notre île magnifique. Dites tout cela à vos amis. Merci » (Clovis Savoie, allocution aux lecteurs français à la fin de son livre, 1922, cité par Terrier, 2017, p.14).

Nouméa est également décriée par les écrivains voyageurs qui participent à la construction d'une image négative du territoire.

« L'aspect fort médiocre de Nouméa ne laisse point soupçonner tout ce que représente de travail et d'argent l'établissement de cette métropole (...) parmi les mamelons qu'il a fallu raser et des marais qu'il a fallu combler. Ces efforts financiers n'ont d'ailleurs doté Nouméa d'aucun édifice digne d'une cité neuve et active. La cathédrale se voit de partout mais n'est pas belle. L'initiative privée n'a pas fait mieux que l'initiative publique : des bicoques basses, en bois et tôles ondulées, s'alignent sans grâce dans les rues du chef-lieu. Sur le pourtour même de la place des cocotiers bâillent des palissades vermoulues, derrière lesquelles, en une courette mal tenue, s'ouvre un taudis. L'administration est logée en des masures délabrées et sans prestige ; les services du Secrétariat général, sont installés à faire honte. » (Marc le Goupil, 1907, cité par Terrier, 2017, p.15).

## **2. Les fantasmes du tourisme international**

### **a) L'impact du coût des transports aériens et terrestres sur la destination**

La prospective faite en 2005 sur dix ans (2005-2015) s'avère erronée puisqu'en 2014 il n'y a que 3266 chambres au lieu des 4400 prévues et que le nombre d'emplois est de 4737 au lieu de 7500.

Le tourisme, deuxième source de revenu derrière le nickel, ne représente en fait que 4% du produit intérieur brut (Gay, 2014). La Nouvelle-Calédonie peine à dépasser la barre des cent mille visiteurs annuels. C'est bien peu au regard des destinations voisines, où le tourisme tient une part beaucoup plus importante du produit intérieur brut. Par exemple, Waikiki, station touristique d'Honolulu à Hawaï, génère à elle seule 8% du PIB. Malgré une proximité géographique, les Australiens préfèrent Fidji qui représente l'exemplarité touristique de cette partie du Pacifique. La Nouvelle-Calédonie n'attire ainsi que le centième de flux à destination des îles du Pacifique. Outre la barrière de la langue qui peut expliquer la préférence de la clientèle australienne et néo-zélandaise pour des destinations îliennes anglophones, d'autres facteurs entrent en ligne de compte. La destination est l'une parmi celles des plus chères au monde, des prestations aériennes où la concurrence est inexistante, aux prestations terrestres qui le sont tout autant.

*« Le gros handicap c'est le prix du séjour en Nouvelle-Calédonie qui freine à 90% les gens qui viennent d'Europe. Les Australiens quand ils arrivent ici, c'est sandwich à midi. Et nous dans les structures nautiques, on le sent mis à part en ce qui concerne la location de planche à voile. Le principal de ce coût est la liaison aérienne. On avait demandé à ce que les droits aériens et d'escale soient ouverts à la concurrence, c'était pendant les assises du tourisme. Il y a eu des espoirs avec la compagnie Virgin Blue mais ils ont disparu car on a fait marche arrière après. Il y a eu quelques efforts mais pour nous qui sommes dans les hautes sphères, c'était du saupoudrage. Faire une liaison par la Corée, en faire une autre par la Réunion c'est bien mais arrivé à Sydney, il y a transfert des clients*

*sur Air calin et chacun sur son segment a le monopole donc pratique les prix qu'il veut. Les gens qui travaillent dans le tourisme depuis plus de vingt ans ont du recul. C'est ce qu'il s'est passé quand il y a eu des concurrences aériennes. Il faut savoir que nous sommes un petit caillou donc le volume des clients n'est pas le même qu'à Tahiti ou aux Antilles. Même à la Réunion, monsieur Bonneaud disait qu'il y avait trois avions par jour » (Entretien mené avec Julien Roger, vice-président du syndicat des activités nautiques et touristiques, Nouméa, 2009).*

Des chiffres médiocres sont les conséquences d'un système économique et d'un secteur en chute libre du point de vue compétitif (Gay, 2014). La Nouvelle-Calédonie bénéficie d'importants transferts de fonds publics monétaires de l'État impliquant prix et salaires élevés handicapant les activités exportatrices telles que le tourisme (Gay, 2009). Les coûts d'exploitation des structures hôtelières sont élevés, les rémunérations des employés bien peu attractives au regard des salaires proposés dans la mine ou l'administration. La concurrence aérienne est nulle et le secteur hôtelier ne se porte donc pas très bien. Outre la fermeture du club Méditerranée de Nouméa en 2001, d'autres structures hôtelières sont menacées. Les hôtels comme celui de Poum affichent des taux dont le remplissage est inférieur à 40% (chambre territoriale des comptes de Nouvelle-Calédonie, 2011).

Malgré tout, il est nécessaire de modérer ces constats du fait que le tourisme international masque d'autres formes de tourisme qui ont ou prennent une importance considérable.

« Quand on évoque le tourisme en Nouvelle-Calédonie, on entend généralement « les touristes internationaux » dûment comptabilisés par l'Isee. Pourtant, le tourisme ne se réduit pas à ce flux stagnant autour de 100 000 personnes annuellement depuis une vingtaine d'années. Tout d'abord, parmi les visiteurs, il faut rajouter les croisiéristes et les plaisanciers, de plus en plus nombreux. Nouméa est en 2015 le deuxième port de croisière français, derrière Marseille, devant Cannes, Fort de France et Pointe-à-Pitre. L'île des Pins, Lifou et Maré sont respectivement les 9<sup>e</sup>, 10<sup>e</sup> et 11<sup>e</sup> « ports » français dans ce secteur d'activité. Il faut ensuite évoquer les vacances en Nouvelle-Calédonie et hors du caillou, une population qui a développé une profonde et originale culture vacancière » (Gay, 2017, p.53).

## **b) Une image défailante sur le marché international**

Malgré les efforts promotionnels dans le cadre des assises du tourisme de 2005 et la traduction opérationnelle d'actions dans le plan de développement touristique concerté, notamment la production d'une image à l'échelle pays ou encore la nomination d'ambassadeurs touristiques, la Nouvelle-Calédonie reste méconnue dans l'imaginaire touristique des Outre-Mer français. De nombreux enfants du pays rencontrés dans le cadre

d'une recherche ayant trait aux représentations de la réussite en Nouvelle-Calédonie me font part d'une forme de frustration, quand, arrivés en métropole pour les études, ils s'aperçoivent que l'évocation de leur provenance géographique suscite le plus souvent de la surprise (Lacombe et al., 2010).

*« C'est vrai que je n'avais pas pensé faire du tourisme mais l'idée a émergé très tôt. Je vais vous raconter l'évènement déclencheur de cette motivation. Lorsque j'arrive au centre de formation de football à 17 ans, nous avons gagné la coupe de championnat de Nouvelle-Calédonie junior. Quand le directeur du centre me dit qu'il ne sait pas où est la Nouvelle-Calédonie, je suis profondément déçue car elle est française mais méconnue. Nous sommes peut-être à vingt deux mille kilomètres de chez vous mais nous sommes français. Je souhaite être actif dans le développement touristique, c'est à nous jeunes générations de faire connaître notre pays. Il faut absolument se tourner vers l'international. Que les gens entendent parler de La Réunion, La Guadeloupe, c'est bien mais il y a aussi la Nouvelle-Calédonie » (Homme, 29 ans, commune de la Foa, 2009).*

### **3. Une population locale dubitative sur le développement touristique néo-calédonien**

#### **a) Le pot de fer contre le pot de terre**

L'arrivée d'acquis sociaux tardifs permettant la démocratisation du tourisme, la publication de récits d'écrivains voyageurs peu flatteurs à l'égard de la destination, un tourisme international en demi-teinte sont autant de facteurs qui participent probablement à faire douter la population locale quant au développement de ce secteur d'activité. Mais d'autres éléments entrent en considération. Tout d'abord, la prédominance du secteur minier dans le développement économique a toujours été marquée en Nouvelle-Calédonie malgré les crises liées notamment à la chute des cours. En 2005, le rapport établi par le cabinet international d'audit KPMG dans le cadre des assises du tourisme fait état de cette hégémonie minière au regard du secteur touristique.

*« Dépendante de ses ressources minières, et située - vue de la métropole - « à l'autre bout de la Planète », l'économie calédonienne est actuellement à un carrefour de son développement : l'exploitation du Nickel représente 95% des exportations et bénéficie aujourd'hui d'une situation de marché favorable. L'économie minière et métallurgique emploie actuellement près de 2700 personnes notamment dans l'intérieur. De grands projets de développement miniers sont en cours de gestation, avec la création de deux usines respectivement en province Nord et en province Sud, et la création de plusieurs milliers d'emplois directs et indirects, qui positionneront la Nouvelle-Calédonie comme leader mondial du secteur. Ces développements, porteurs de croissance économique, induiront des besoins additionnels en hébergements et en loisirs, ouvrant de nouvelles opportunités de marché dans les zones considérées. Mais bien que les*

cours soient aujourd'hui à un niveau important, le secteur éprouve toutefois des difficultés à se structurer. Toute occupée à l'exploitation du précieux minerai, la Nouvelle-Calédonie ne s'est jusqu'ici quasiment pas intéressée à son immense potentiel touristique. Bien que « plus grand Lagon du Monde », le tourisme reste encore peu développé » (Extrait des *Assises du tourisme*, rapport KPMG, 2005).

La population locale a du mal à envisager le tourisme comme secteur porteur du point de vue professionnel. En témoigne le discours dissuasif de la sœur d'un jeune homme dont le projet est de s'investir dans le domaine.

*« Quand Fabrice nous informe qu'il veut faire du tourisme, nous sommes tous très étonnés ! Nous ne sommes pas forcément enchantés et le mettons en garde. Le tourisme ce n'est pas la mine. La Nouvelle-Calédonie n'est pas un pays très touristique ce qui pose souci en matière d'employabilité »* (Femme, 35 ans, commune de Nouméa, 2009).

Cependant, très récemment, en 2015, par le biais d'ateliers du tourisme organisés par le gouvernement néo-calédonien<sup>68</sup>, les discours politiques changent, le tourisme est envisagé plus sérieusement comme une alternative à l'après-nickel. C'était déjà évoqué dans les assises du tourisme de 2005 mais en filigrane et de manière assez évasive. Acteurs des trois provinces, quelles que soient leurs étiquettes politiques, et représentants de l'État s'accordent sur le constat de potentialités de développement alternatives au nickel.

*« Nous sommes conscients qu'il faut, à côté du nickel, développer les autres potentiels de notre pays. Agriculture, habitat, tourisme... il faut harmoniser ensemble ce que l'on propose aux habitants. Nous sommes heureux aujourd'hui de participer à dépoussiérer le plan de développement touristique »* (Allocution de Victor Tutugoro, vice-président de la province Nord, *Assises du tourisme*, 2015).

*« Il n'y pas d'activité plus évidente pour notre pays. Nous avons une richesse humaine et environnementale incroyable. Il faut dépasser la seule perspective économique du nickel et investir dans la filière du tourisme. Il nous faut fédérer et cadrer les énergies par le biais d'un schéma directeur. Notre seul handicap est nos doutes. Souvenons-nous de la construction du Méridien ou de l'instauration d'Aircalin, tant décriées à l'époque. Et regardez le résultat, ça marche ! »* (Allocution de Philippe Gomès, député loyaliste, *Assises du tourisme*, 2015).

---

<sup>68</sup> Des ateliers de réflexion autour de l'hébergement terrestre, de la desserte aérienne, du transport domestique, de l'organisation interne, de la formation et de la sensibilisation, de la commercialisation et de la promotion, des activités et animation locales, de l'hébergement flottant, de l'agglomération sont menés. L'objectif de ces ateliers est de faire un bilan du plan de développement touristique concerté de 2005, d'identifier les éventuels facteurs de blocage, de prendre en considération le contexte actuel (évolution de l'offre et de la demande), de mener de nouvelles actions stratégiques qui seront déclinées dans un plan d'actions opérationnelles.

## b) L'épineuse problématique de la défiscalisation

La défiscalisation naît en 1986 à l'initiative du ministre des DOM-TOM, Bernard Pons (RPR). Le but de cette mesure est d'inciter le secteur privé à investir dans le développement économique d'outre-mer. Cet instrument fiscal permet donc d'encourager l'investissement. Ce type de mesure permet de réduire considérablement les risques limitant l'apport initial, une partie non négligeable étant financée par l'État et même si le taux d'occupation ne dépasse pas 40%, la rentabilité est assurée au démarrage. En Nouvelle-Calédonie, de même qu'en Polynésie française, le dispositif est complété par une défiscalisation locale qui réduit l'investissement du promoteur à environ 30% de son coût global (Pitoiset, 2006). Mais la défiscalisation pose problème dans la mesure où les bénéficiaires ne jouent pas toujours la transparence. La Casa del Sol<sup>69</sup> aurait utilisé les aides financières pour faire des bureaux et des appartements alors qu'elles étaient allouées pour l'hébergement des touristes.

*« Des promoteurs ont construit des hôtels défiscalisés à tout va. On sait très bien que le seul but pendant la période de défiscalisation c'est de faire des hôtels et de les reconvertir en appartement. Je déplore qu'il n'y ait pas plus de contrôle. La chambre territoriale des comptes fait un audit sur le tourisme. Je crois que dans les clauses de défiscalisation d'un hôtel, il faudrait qu'il y ait des clauses très strictes et attribuer des amendes aux fraudeurs. Qu'on gagne bien sa vie ne me choque pas mais là il y a de sacrés abus. On arrive à faire tout et n'importe quoi avec aucune obligation de résultat. Le Ramada est un hôtel défiscalisé avec forfait résident, c'est choquant. Il doit y avoir des contrôles et quand on dépasse 50% de résidence, tirer le signal d'alarme. Il est de notoriété publique que la casa del sol est occupée par les pilotes d'air France, par les gens de Goro nickel »* (Entretien réalisé avec Alain Bonnaud, directeur de l'office de Nouméa, 2009).

Ne jouant pas la transparence, les bénéficiaires de la défiscalisation multiplient la construction de structures qui dénaturent les paysages. Anne Pitoiset, dans un article pour *L'Express*, évoque la défiguration de deux plages nouméennes envahies par des constructions qui ne cessent de s'ajouter. En quelques années, les baies, celles des Citrons et de l'Anse Vata sont défigurées « par la défiscalisation » qui génère des constructions venues s'ajouter les unes aux autres dans un style standardisé (Pitoiset, 2006).

Les discours mobilisés par la population sont analogues ; il y a une forte appréhension à voir émerger des structures haut de gamme.

Les habitants y décèlent le prétexte pour bénéficier des mesures de défiscalisation afin de les convertir en capital privé. L'aménagement du site de Gouaro Déva à Bourail génère

---

<sup>69</sup> La Casa del sol est le premier groupe hôtelier néo-calédonien avec une capacité de 500 chambres et des établissements de deux à cinq étoiles.



encore des crispations dans ce domaine. Les populations locales évoquent dans leurs discours, une instrumentalisation de la province Sud qui sert les intérêts économiques de quelques grands entrepreneurs de Nouméa et de la région.

**c) De l'importance d'y croire, le tourisme local comme opportunité de construction d'une communauté de destin**

Le tourisme de résidence des habitants néo-calédoniens sur l'île est plus complexe à mesurer quantitativement.

« Les résidents Néo-Calédoniens peuvent être des touristes, à la fois en Nouvelle-Calédonie et à l'extérieur, eu égard au pouvoir d'achat élevé d'une partie non négligeable de la population. Il est plus facile de mesurer les voyages effectués par les Néo-Calédoniens hors de chez eux, puisqu'ils sont enregistrés à l'aéroport de la Tontouta » (Gay, 2017, p. 67).

Pourtant, le tourisme interne prend de l'importance sur le territoire néo-calédonien.

« Ignorée et mal connue, la demande intérieure pour la brousse et les îles est loin d'être négligeable puisque les résidents de la Nouvelle-Calédonie sont les principaux clients de leurs structures d'hébergement, tout en étant des prescripteurs pour les amis ou la famille leur rendant visite. Un sondage de 2006 de TNS, commandé par la province Sud et intitulé Étude sur les attentes en matière touristique de la Nouvelle-Calédonie, permet d'avoir quelques idées un peu plus précises sur le sujet à partir d'une enquête sur un échantillon représentatif de 1000 personnes du Grand Nouméa. Il apparaît qu'au cours d'une année, plus des deux tiers de cette population se déplacent en brousse ou dans les îles pour y passer un week-end ou des vacances » (Gay, 2017, p. 68).

Mais l'obnubilation des institutions pour un tourisme international masque un tourisme interne qui connaît une évolution importante ces vingt dernières années. Le nombre de nuitées des résidents calédoniens est multiplié par trois en vingt ans (Hoffer, 2016). Le résident calédonien est désormais un acteur clé du développement touristique sur le territoire. En dehors de Nouméa, les gîtes situés sur des propriétés ou en tribu, de plus en plus nombreux, sont essentiellement fréquentés par une clientèle résidente<sup>70</sup> (idem). Plusieurs éléments permettent d'expliquer le développement du tourisme interne à savoir la croissance démographique, la concentration des activités de loisirs à la capitale et la volonté de découvrir le pays. De part cette croissance démographique, le réservoir de clientèle augmente<sup>71</sup>. Les mobilités vont dans les deux sens, de Nouméa vers la « brousse » où les habitants se déplacent

---

<sup>70</sup> Les gîtes de la province Sud sont fréquentés par une clientèle locale à hauteur de 62 %. Les métropolitains quant à eux représentent 33,7% de la clientèle totale en 2009. Ces chiffres démontrent une bien moindre fréquentation des touristes internationaux.

<sup>71</sup> La population passe de 164 173 habitants en 1989 à 268 767 habitants en 2014.

durant les week-ends et les vacances, et en sens inverse, vers Nouméa qui concentre aussi des intérêts culturels, des activités festives profitant aux hôtels nouméens. Mais ce tourisme de résidence n'est pas réellement pris en considération par les institutions et il est difficile d'avoir des chiffres relatifs aux évolutions de ces mobilités touristiques internes.

« L'insuffisance majeure contre laquelle bute le développement du tourisme en Nouvelle-Calédonie concerne les données statistiques enregistrées. Si les fréquentations des clientèles internationales sont de mieux en mieux chiffrées par les organismes de tourisme de l'archipel, l'enregistrement du tourisme domestique (ou interne) n'est pas réalisé et les fréquentations des clientèles locales ne sont pas étudiées. Ainsi, la géographie des séjours touristiques des Calédoniens, des résidents considérés comme naturalisés calédoniens et des résidents installés pour plus ou moins longtemps dans l'archipel demeurent non quantifiées. Les personnes naturalisées calédoniennes sont les individus qui vivent dans l'archipel depuis plus de dix ans et qui ont adopté un mode de vie local. Seule l'observation des données enregistrées par le secteur de l'hôtellerie permet de percevoir (partiellement) cette forme de tourisme » (Inghels, 2011, p. 572).

La population locale elle-même ne voit d'ailleurs pas les potentialités de développement touristique qu'offre le tourisme de résidence.

*« Dans l'imaginaire, comme tout est axé sur l'hébergement en Nouvelle-Calédonie, les hôtels qui sortent de terre, la double défiscalisation, la population locale a ce modèle en tête, faire du dur pour le gîte et le couvert. Elle ne voit pas toutes les potentialités autour qui nécessitent moins d'investissement et qui seraient bénéfiques en termes de valorisation culturelle »* (Entretien mené avec l'Hôtesse d'accueil, office de tourisme, commune de Bourail, 2013).

Pourtant, le tourisme interne est une donnée économique qu'il convient de prendre en compte.

« ... Or, sans données quantitatives ou enquêtes qualitatives, comment connaître les principales tendances du tourisme domestique ? Il serait nécessaire qu'un système d'informations soit mis en place. À partir de l'étude des résultats issus de ce système, il serait possible d'éclaircir les attentes des clientèles « de passage » et de celles « installées » dans l'archipel, et d'y répondre. Certes, l'accueil de clientèles internationales est vivement souhaitable en termes de retombées économiques. Mais l'existence de clientèles locales permet aussi de contribuer à l'économie calédonienne par des dépenses en interne » (Inghels, 2011, p. 572).

Mais en dehors de toute considération économique, le tourisme de résidence a aussi un rôle social à jouer en favorisant ce concept de « destin commun » qui repose sur la reconnaissance par tous d'un passé commun et d'identités différenciées. Je l'ai précédemment évoqué concernant les politiques publiques de la province Nord, les actions en faveur de la

patrimonialisation par exemple visent à décroquer les frontières entre les provinces. Comme le suggère Jean-Christophe Gay, le tourisme interne se développe mais il n'est pas rare de rencontrer sur le terrain des habitants nouméens (de métropole ou nés sur le territoire) qui n'ont jamais dépassé le nord de la province Sud par appréhension du monde kanak. C'est aussi une réalité, les individus expriment une réticence à visiter le pays dans son intégralité par peur des discours véhiculés sur les conflits claniques par exemple. C'est dans ce sens que les prestataires de tourisme ont aussi un rôle de médiation à jouer dans les relations intercommunautaires. Ils représentent des passeurs qui peuvent tout autant participer au désenclavement entre frontières qu'à leur fermeture symbolique et physique par une moindre circulation des habitants sur leur île.

Les réalités sociales, culturelles, économiques mais aussi les problématiques individuelles et collectives, les centres d'intérêts sont multiples sur ce territoire pluriculturel. La durabilité en dehors de toute perspective économique, réside dans un développement négocié en fonction de la pluralité des représentations des populations qui habitent sur ce territoire ultra-marin. Au-delà de l'enjeu politique d'un choix pour ou contre l'indépendance, celui de l'équité est souvent mis en avant dans le discours des habitants que je rencontre quelle que soient leurs appartenances « ethniques ».

Dans le cadre d'une expertise portant sur les représentations de la citoyenneté, les habitants de la commune de la Foa signifient que si les enjeux politiques sont importants (maintien ou non de la Nouvelle-Calédonie dans la République française), ils sont davantage préoccupés par les problématiques d'inégalités socio-économiques entre eux (Bellec, 2013).

L'ethnicisation des rapports sociaux naît peut-être davantage des clivages socio-économiques que d'une quête politique. En tout cas, cette hypothèse mériterait d'être davantage creusée ou questionnée car il m'arrive à de nombreuses reprises sur le terrain d'entendre de la part de mes interlocuteurs kanak que la quête s'inscrit dans une « *indépendance économique* » avant tout. Par cette expression, il s'agit de signifier, et ces interlocuteurs poursuivent dans ce sens, que la violence symbolique contenue dans les rapports de domination suscités par un système inégalitaire leur est insupportable. Cette ethnicisation en Nouvelle-Calédonie n'est pas toujours radicale mais elle reste très ancrée et ce cloisonnement est préjudiciable à la paix sociale dans la mesure où il génère stéréotypes sociaux, préjugés, fantasmes. Le tourisme interne est ainsi une opportunité de renverser les stéréotypes négatifs sur le monde kanak de la part des autres populations mais aussi des pairs (les Kanak des îles qui viennent découvrir la grande Terre).

Ce chapitre 3 démontre que malgré les assises du tourisme et une volonté des acteurs politiques de développer le tourisme à l'échelle pays, les provinces sont en concurrence les unes avec les autres ce qui est décelable à travers leurs stratégies de communication et leur schéma de développement touristique spécifique. Ainsi, la province sud, dans une logique plus occidentalisée du développement vise un tourisme haut de gamme à l'international tandis que provinces indépendantistes s'inscrivent davantage dans un développement local. Pour autant, provinces nord et provinces des îles, malgré leur démarche commune, sont également dans une forme de concurrence davantage liée aux stéréotypes qu'on leur prête. Ainsi, les Loyauté tentent de se démarquer subtilement des kanak de la grande Terre car les discours de sens commun véhiculés sur la province nord mettent en adéquation une inhospitalité et un processus colonial plus répressif. La province des îles pour qui le tourisme représente l'unique potentialité d'un développement économique, prend soin dans ses stratégies de communication touristique de se distancier de la province Nord.

Ce chapitre 3 démontre également que le tourisme néo-calédonien s'inscrit dans une stagnation liée à plusieurs facteurs : une culture touristique qui se construit tardivement, un tourisme international limité par rapport aux destinations voisines du pacifique sud, une population dubitative sur le développement touristique du territoire. Cependant, malgré des données statistiques limitées sur le tourisme interne, ce dernier prend de l'importance et représente une opportunité de construction d'une communauté de destin.

## CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

---

Ainsi, malgré un développement en demi-teinte, le tourisme en Nouvelle-Calédonie prend de l'importance sur la scène internationale et locale. Province Nord et province des îles Loyauté parviennent à travers leurs politiques publiques à modifier les représentations des touristes locaux, à les inviter à découvrir leur propre territoire. Ces initiatives patrimoniales, événementielles, permettant le décloisonnement entre provinces, ont sans doute un rôle non négligeable à jouer dans la construction d'une culture touristique. La Nouvelle-Calédonie a connu une histoire chaotique dans laquelle le tourisme n'a pas pu se développer de la même manière que certaines des destinations voisines mais elle amorce désormais un tournant dans la mesure où les décideurs prennent conscience de cette incontournable nécessité de diversifier l'économie. De la même manière que le tourisme peine à trouver une légitimité auprès des acteurs néo-calédoniens, l'objet tourisme a mis un certain temps avant de présenter un intérêt pour les chercheurs en sciences sociales mais aussi acteurs industriels et institutionnels qui s'accordent à dire qu'il est une construction culturelle complexe et ambiguë, qui ne va pas de soi.

En dehors de ce consensus, les manières de percevoir le développement touristique furent et sont encore bien hétérogènes. Un rapide détour épistémologique permettra d'explicitier les raisons pour lesquelles je privilégie très rapidement, avant même d'aller sur le terrain, les approches dynamiques dans la compréhension des interactions entre les acteurs de l'espace de socialisation touristique en milieu kanak. Ce détour épistémologique est abordé au tout début de la partie qui suit, dont l'objet consiste à présenter le cadre théorique de la caractérisation des interactions et des malentendus.

## **DEUXIÈME PARTIE : DES INTERACTIONS AUX MALENTENDUS : CADRAGE THÉORIQUE**

Basée sur mes premiers terrains dans les tribus de la côte Est de la Nouvelle-Calédonie, cette deuxième partie expose la construction du cadre théorique concernant les interactions entre les touristes et les prestataires. Ma démarche empirique me fait privilégier, dans un premier temps l'ethnographie en mettant en place une méthodologie présentée dans le chapitre 4. Si mon travail doctoral s'inscrit dans la discipline anthropologique, il s'appuie aussi sur la sociologie interactionniste de l'école de Chicago et en particulier celle de Erving Goffman (1974 [1967] ; 1991 [1974]) qui utilise la dramaturgie pour caractériser les interactions sociales et compare ainsi la vie à une pièce de théâtre. À partir de ce cadre méthodologique mobilisant les termes « acteurs », « mise en scène », « scène », « coulisse », « rôle », « représentation », utilisés par Goffman, je présente en premier lieu les touristes et les prestataires de tourisme rencontrés sur le terrain et la manière dont se déroulent leurs échanges. De ces interactions naissent des malentendus qui ne sont pas imputables à la culture des acteurs, qu'ils soient touristes ou prestataires. Ces premiers terrains démontrent que les modalités de communication participent de la construction des malentendus. Ainsi, les silences, les non-dits, les incapacités des prestataires et des touristes à communiquer en délimitant clairement les contours de leurs relations expliquent davantage les malentendus que les différences de culture entre les acteurs.

L'objet d'une partie du chapitre 5 consiste, à travers la déconstruction du concept de culture, à exposer pourquoi je préfère évoquer normes et valeurs pour expliquer les malentendus quand ceux-ci renvoient au collectif. Par exemple, les malentendus liés aux violences en contexte touristique sont associés à des représentations collectives partagées par les touristes français qui se rejoignent dans des habitus communs, pour considérer que la violence n'est pas acceptable. Mais d'autres malentendus renvoient davantage à l'individu, à la quête du touriste comme du prestataire, à leurs projections, leurs attentes, leur trajectoire biographique... L'interprétation des malentendus ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur les identités en général. Je mobilise dans ce chapitre 5 le cadre théorique de Claude Dubar

qui, à partir de la sphère professionnelle, théorise les identités comme dynamiques et résultantes d'une conjonction entre des trajectoires sociales et individuelles. Les trajectoires plus individualisées des touristes comme des prestataires invitent d'ailleurs à s'interroger plus spécifiquement sur les identités touristiques, les définitions et le sens du tourisme. Des « quêtes d'authenticité absolue » aux « quêtes de vérité » (qui sont présentés ultérieurement dans cette partie), les touristes rencontrés dans le cadre de ce terrain ne sont pas seulement dans une quête récréative mais identitaire. Il est ainsi légitime de questionner les définitions parfois très institutionnalisées du tourisme qui ne peut pas être uniquement considéré dans une perspective économique. Si la marchandisation de la rencontre touristique objective le phénomène en lui donnant une valeur économique, cette rencontre ne se réduit pas à son expression marchande.

## **CHAPITRE 4 : ETHNOGRAPHIE DES INTERACTIONS DANS LE CADRE DU TERRAIN EXPLORATOIRE**

Les données de terrain relatives aux interactions entre les touristes et prestataires de tourisme en tribu sur la commune de Hienghène montrent que cette expérience touristique est singulière. Les interactions et la construction des malentendus se déroulent dans un espace de socialisation d'entre-soi – la tribu – où les touristes sont plongés dans une sphère encore plus étroite : chez l'habitant. Les interactions seraient probablement différentes si la rencontre se faisait dans un hôtel quand bien même il serait implanté en terre coutumière. La dimension « intimiste » de l'accueil chez l'habitant amène l'hypothèse selon laquelle les touristes sont à la recherche d'une forme de proximité avec la population locale, ce qui peut générer un certain nombre de malentendus, au-delà de la considération matérielle (un confort moindre au regard de chez eux) ou organisationnelle (des activités annulées). L'ethnographie des interactions réalisée dans le cadre de mon terrain démontre que l'hétérogénéité des « acteurs » impliqués dans l'échange touristique participe de la « construction d'une pièce de théâtre » où se déploient les risques de malentendus. Le prestataire doit ainsi satisfaire des touristes aux exigences multiples tout en anticipant les discordes potentielles à l'échelle clanique et tribale. Les touristes, quant à eux, sont parfois déçus quand ils prennent conscience de leurs difficultés à s'adapter aux codes de la société locale ou encore ils sont déstabilisés lorsqu'ils réalisent avoir été conditionnés par des imaginaires touristiques qui ne correspondent pas à la réalité. Ils sont aussi désenchantés quand ils ne trouvent pas le réconfort qu'ils sont venus chercher auprès d'une société « autochtone » qu'ils ont tendance à enfermer dans la tradition. Les déceptions, intentions, attentes sont plutôt cachées et les silences et non-dits engendrent de la confusion, de la méfiance voire parfois de la suspicion chez « les acteurs ».

Si le cadre méthodologique du sociologue Erving Goffman me permet d'ethnographier les interactions, celui d'une anthropologie influencée par l'école Palo Alto et spécifiquement la posture orchestrale<sup>72</sup> m'amène à forger mes premières interprétations selon lesquelles ce ne

---

<sup>72</sup> Les approches théoriques de la communication chez les anthropologues se scindent soit dans une perspective « télégraphique » soit dans une posture « orchestrale ». La conception télégraphique dominante provient des



sont pas tant les différences culturelles mais les modalités de communication qui participent de la construction des malentendus. Il ne s'agit pas de concevoir la communication en termes de réussite ou d'échec, de normalité ou d'anormalité, ou de pathologie mais comme un système de signification, d'interprétation, de réinvention des liens à l'autre. Les interactions entre les acteurs ne sont pas interprétables selon des jugements de valeur (réussite-échec) et les malentendus en fonction de leur nature peuvent être réparables.

## I - LES RÉFLEXIONS ET LES CHOIX MÉTHODOLOGIQUES

### **1. La dramaturgie théâtrale de Goffman comme cadre d'analyse des interactions**

#### **a) Des acteurs, des spectateurs multiples et hétérogènes**

D'un point de vue anthropologique, selon Nash, le système touristique se compose de trois éléments (Nash, 1996). Tout d'abord l'observation du touriste au regard de sa propre culture suscite souvent des recherches autour des motivations, des imaginaires et des discours du touriste. Ainsi, John Urry examine le comportement du vacancier anglais dans la station balnéaire de Liverpool (Urry, 1990). L'observation de la population locale d'accueil au regard de sa propre culture représente un autre niveau d'analyse. Les interactions entre touristes et population locale porteurs de cultures différenciées constituent un troisième niveau d'analyse. La relation ne se réduit pas aux interactions entre touristes et prestataires et d'autres acteurs sont à prendre en considération pour rester dans la métaphore de la « pièce de théâtre » (Goffman, 1974). Il s'agit par exemple du chercheur. Concernant les prestataires, la manière dont ils se « mettent en scène » révèle plus ou moins explicitement la relation qu'ils entretiennent non seulement avec les touristes, et par là même avec le tourisme, mais aussi avec leur groupe de référence (rapports sociaux, rapports de genre, rapports intergénérationnels, hiérarchiques...) ainsi qu'avec les autres groupes de populations qui vivent sur le territoire (représentations et catégorisation de l'autre au regard de soi...). Tous ces niveaux d'interaction et les échanges qui se créent démontrent que ce que l'on pourrait considérer comme une situation banale et quelconque, à savoir une rencontre dans un contexte

---

travaux de Norbert Wiener (1894-1964) et de Claude Shannon (1916-2001). La communication est envisagée ici d'un point de vue technique sur la base d'un message produit par un émetteur et destiné à un récepteur. La conception « orchestrale » est issue des recherches de Grégory Bateson utilisées dans les travaux de l'école de *Palo Alto* et de Ray Birdwhistell qui par l'intermédiaire de la kinésique propose une communication par le corps en mouvement. L'école de *Palo Alto* est un mouvement de pensée fondé au début des années 1950 et influencé à la fois par la psychologie, la psychosociologie et les sciences de l'information en rapport avec les principes de la cybernétique. À l'origine de la thérapie familiale et de la thérapie brève, cette école (qui compte Grégory Bateson, Donald D Jackson, John Weakland, Jay Haley, Richard Fry, Paul Watzlawick et la famille Rockefeller parmi ses fondateurs) développe, à partir de la notion d'interaction, une conception nouvelle de la psychiatrie définie comme étude du comportement interpersonnel.

touristique, est en fait un lieu d'observation privilégié des dynamiques sociales. En effet, je m'aperçois lors de mon terrain à Hienghène en province Nord, que tout ne se joue pas entre les Kanak et les touristes qu'ils reçoivent. Toute une série de liens invisibles déterminent et orientent le discours véhiculé aux touristes. Plus concrètement, ces liens impliquent la famille nucléaire et élargie du prestataire, les clans et les relations tissées entre eux, tant à travers les alliances que les conflits. Le concept de « cadre » utilisé par Goffman (1974) démontre que les échanges ne sont pas déconnectés des mondes sociaux dans lesquels ils s'inscrivent. Il y a là une interaction entre dimension sociale et engagement subjectif et toute situation de rencontre est construite par des principes organisationnels structurants, des cadres normatifs.

### **b) Un théâtre dynamique, des régions perméables**

La terminologie spécifique de Goffman tend à comparer la vie à une pièce de théâtre (des acteurs se produisent, des spectateurs observent), et les rites qui accompagnent la dynamique des interactions, se révèle pertinente dans le cadre de mes enquêtes. Tout d'abord, les concepts de « région antérieure » et « région postérieure » (*frontstage/backstage*) autrement dit l'identité de « façade » (les acteurs sur scène) et l'identité pour soi (les acteurs en coulisses) sont très utiles pour cette ethnographie. La distorsion entre « l'identité pour autrui » (mise en scène de soi) et l'identité pour soi (secrets gardés, conflits cachés avec les membres de la tribu) génère chez les touristes une certaine forme de frustration, de déception, voire de sentiment de trahison de la part des prestataires. Les modalités de communication n'étant pas transparentes, les relations ne sont pas apaisées car personne n'est dupe, les touristes ne sont pas des agents passifs, spectateurs immobiles, ils font partie intégrante de la pièce de théâtre qui se déroule sous leurs yeux et à laquelle ils participent. En d'autres termes, « l'identité pour autrui » n'est pas factice. Les frontières entre la « région antérieure » et la « région postérieure » sont perméables ; mais les prestataires acteurs de la pièce de théâtre ne contrôlent pas tous les effets de cette perméabilité. La perspective ethno-méthodologique stipule que les règles sociales ne sont pas définitivement intériorisées lors de la socialisation. Au contraire, l'ordre social est produit dans les activités courantes de la vie quotidienne à travers des procédés interprétatifs et un raisonnement pratique de sens commun. L'acteur au sens d'individu définit et reconstruit ainsi en permanence le monde social dans lequel il se trouve impliqué. Mon terrain montre que les prestataires ne maîtrisent pas complètement les impressions faites à autrui, ne détiennent pas tous les codes préalablement établis des interactions à venir car la réalité est dynamique. Il n'y a pas de dichotomie entre des conduites individuelles qui seraient totalement préparées ou complètement improvisées (Le Menestrel, 1999).

De même, dans les processus de rencontre, il n'y a pas une anticipation calculée de ce que l'acteur va dire, faire, ni de la façon dont il va se comporter. Dans les représentations de la vie quotidienne, malgré une mise en scène de la rencontre, les acteurs ne connaissent pas par avance ce qui va exactement se passer ou n'anticipent pas leurs actions uniquement en vue de produire un effet (Goffman, 1974).

Il en est de même pour les touristes. Ils se regroupent aux seins « d'équipes » structurées par des aspirations communes comme dans des communautés de pairs. Ces équipes se constituent et se reconfigurent au fur et à mesure que se découvrent secrets et intentions cachées. Dans le cadre de l'accueil chez l'habitant, il devient difficile d'établir des frontières entre « la scène » et les « coulisses » ou encore pour le dire autrement « la région antérieure » et « la région postérieure ».

Tout acteur dit Goffman, doit maintenir la face, « la façade » n'étant rien d'autre que la partie de la représentation qui fixe les limites de ce qu'on a le droit de dire à l'autre. Il est nécessaire dans cet exercice délicat, qui consiste à faire bonne figure, de respecter les codes de convention. Mais, le partage du quotidien, l'enchevêtrement permanent des deux régions peut nuire à ce que Goffman appelle « face work » (ou travail de figuration) et entraîner des incompréhensions, des tensions, des sentiments de trahison tout ceci étant au cœur de la communication.

## **2. Éléments de réflexion sur le statut du chercheur**

### **a) Le rôle du chercheur dans la pièce de théâtre**

Le chercheur modifie plus ou moins consciemment la représentation du prestataire (ce qu'il sélectionne comme éléments donnés aux touristes), car il interroge touristes et prestataires : est-il un touriste pas comme les autres ? Un usurpateur ? Un espion qui travaillerait pour les institutions touristiques ? Un contrôleur qui s'assure de la qualité du travail du prestataire ? Un imposteur ? En fait, le chercheur est un protagoniste (à part entière) de la pièce de théâtre. Max Weber (1959) propose une distinction fondamentale entre le savant et le politique. Le premier agirait par « jugement de fait » selon une « éthique de la responsabilité » tandis que le second par « jugement de valeur » selon « une éthique de la conviction ». S'établit ainsi une dichotomie entre le monde des idées et celui de l'action ; « la neutralité axiologique » qui incombe au chercheur l'amènerait ainsi à produire des résultats objectifs. Mais la réalité est plus complexe et la dichotomie savant/politique doit être déconstruite par le chercheur qui de par « l'éthique de responsabilité » qui lui incombe (Weber, 1959), doit analyser ses propres représentations, ses propres idéaux, ses implications

dans la construction de la pièce de théâtre à laquelle il participe. L'absence de considération des implications personnelles chez le chercheur, de ses représentations, des modalités d'observations ethnographiques et de ses retranscriptions (la question de l'écriture du discours sur l'autre est prépondérante) biaise l'analyse car le chercheur fait partie intégrante de son objet d'étude (Rabinow 1988) et participe de la réalité observée.

« Il devient nécessaire de concevoir l'ethnographie non comme l'expérience et l'interprétation d'une autre réalité circonscrite mais plutôt comme une négociation constructive impliquant au minimum deux sujets conscients politiquement significatifs » (Clifford, 1996 :46).

Georges Devereux (1980) met en lien la dimension affective qui relie le chercheur à l'objet. Le choix d'un objet scientifique n'est pas le fruit du hasard mais très souvent motivé par les dispositions biographiques qui poussent à prendre telle ou telle direction tant du point de vue géographique que du thème de la recherche<sup>73</sup>.

#### **b) Le statut du chercheur à l'échelle institutionnelle et politique**

Des chercheurs revendiquent d'ailleurs clairement leurs positionnements en Nouvelle-Calédonie. Wittersheim (2006) analyse sa posture réflexive lorsqu'il commence à partir de 1986 à participer régulièrement au réseau de solidarité français en faveur du mouvement indépendantiste kanak par la participation à des réunions politiques. C'est alors l'opportunité de rencontrer des militants anticoloniaux et de venir écouter les leaders du Front national de libération kanak socialiste, mouvement alors menacé d'interdiction par le gouvernement français.

La Nouvelle-Calédonie est un terrain sensible où le chercheur est inévitablement plongé dans le politique. Mes premières discussions avec la population locale sont explicites à ce sujet. En expliquant les raisons de ma présence et le contexte de ma recherche, une thèse de doctorat, les injonctions aux positionnements sont différentes en fonction des interlocuteurs mais toujours formulées d'un côté comme de l'autre. Les Européens me somment de dire la vérité c'est à dire de leur point de vue, la nécessité de maintenir la Nouvelle-Calédonie dans la République française car les Kanak ne savent pas gérer l'économie du pays. Les Kanak pour certains, me demandent de dénoncer la situation coloniale les empêchant d'accéder à l'indépendance. Je me rappelle ainsi distinctement mon premier jour à Nouméa. Un

---

<sup>73</sup> Dans la communication au colloque « la relation ethnographique du terrain au texte » qui se déroule à Nanterre du 1<sup>er</sup> au 3 février 2007, Ahmad Skounti se rend compte en achevant son travail de thèse à l'EHESS en 1995 des influences autobiographiques sur son objet de recherche. Son enquête de terrain sur la sédentarisation des nomades du sud est du Maroc cache selon lui plus ou moins inconsciemment une partie douloureuse de son enfance quant à l'âge de sept ans, par sa scolarisation, il est séparé de sa mère. Son intervention au colloque interroge les implications de cette fixation maternelle sur la scientificité de son travail de recherche.

« caldoche » nouméen, dans le milieu des affaires, me demande les raisons de ma présence sur le territoire. Je lui explique que je réalise une étude pour la province Nord et que je vais me rendre en tribu à Hienghène pour mener cette recherche à bien. La tentative d'instrumentalisation est explicite.

*« C'est très bien votre étude mais vous avez intérêt à dire la vérité sur ce qui se passe ici en Nouvelle-Calédonie. Les kanak nous font passer pour des méchants, ce n'est pas juste. Si vous dites la vérité dans votre thèse, que nous ne sommes pas des méchants colons, que vous prenez un peu notre défense pour remettre les choses à leur place, je peux vous faire rencontrer des gens, des chercheurs qui pourront vous aider. Je suis influent, je connais beaucoup de monde, vous savez »* (Homme, 55 ans, Nouméa, 2009).

En tant qu'étrangère, découvrant pour la première fois le pays et animée par une volonté de mise à distance, les terrains qui s'ouvrent à moi révèlent à tour de rôle que la neutralité totale est un leurre. La question de la distanciation et de l'engagement m'interroge tout au long de la recherche. Je suis sans cesse renvoyée à mon statut « d'étrangère ». En fonction des contextes, il m'est souvent reproché de ne passer que trop peu de temps sur le terrain pour comprendre toute la complexité des relations entre les habitants du territoire et les spécificités culturelles de chaque groupe social. Je m'interroge souvent sur les bonnes raisons que peuvent avoir les acteurs de pointer du doigt « ma lacune ». Et je reviens à cette ambivalence, où, si le chercheur fait objet de certaines attentions, il renvoie aussi dans les représentations locales à l'intellectuel qui sait tout, à l'étranger qui croit tout comprendre et qui se permet de parler à la place des autres. Il semble d'ailleurs que les sciences sociales qui mobilisent l'approche ethnographique sont en ce sens de plus en plus menacées car les populations locales réclament la légitimité à dire ce qu'elles sont sans recourir à un tiers. Toujours est-il, que je me demande très vite s'il ne faut pas connaître pleinement la société locale pour prétendre analyser les relations entre touristes et prestataires. Suis-je légitime à rendre compte de malentendus sans avoir une pleine connaissance des rites, des rituels, des mythologies, des significations de la monnaie d'échange, des transferts d'enfants, des dons coutumiers, des alliances, des conflits, du sens conféré au système coutumier chez la population d'accueil ? Je repense alors à Malinowski et aux chercheurs qui le suivent sur d'autres terrains, qui recommandent une lente et longue immersion auprès des populations étudiées, afin d'en saisir toutes les subtilités, et avec cette immersion la multiplication des observations, des échanges avec la population, des prises de notes sur des carnets d'ethnographie durant de longs mois. Après quelques remous, hésitations, appréhensions quant au risque d'une simplification de la réalité sociale et de sa complexité, je trouve une réponse, celle en tout cas qui me semble juste et pertinente au regard du contexte de ma recherche. Je me demande quel est précisément mon

objet d'étude. Je sais que je m'intéresse aux interactions entre prestataires et touristes, afin d'aller au-delà des stéréotypes selon lesquels l'accueil tribal est de mauvaise qualité, présenté parfois comme défaut intrinsèque de la population locale. Mais je sais aussi qu'il ne s'agit pas pour moi de réaliser une monographie du monde kanak mais de comprendre avec toutes les limites interprétatives que la démarche anthropologique prend en compte, la rencontre entre « *des hommes et leurs moments* » selon la formule consacrée de Goffman. Puis, les échanges avec Patrice Godin<sup>74</sup> m'encouragent à expérimenter le terrain sans être prisonnière de ces appréhensions perpétuelles, me laissant guider aussi par une démarche intuitive au terme de laquelle je reconsidère à chaque fois les résultats au regard de la culture locale, tentant à chaque thématique abordée, d'approfondir mes connaissances générales. Godin, lors de cet entretien accordé en 2009, évoque aussi cette appréhension de l'approximation de la production scientifique en précisant cependant qu'il n'est pas nécessaire de connaître tous les rouages d'une société pour prétendre en parler.

*« La question du terrain est primordial. J'ai passé plus de vingt ans, immergé au sein de la société kanak avant de ressentir une légitimité à en parler librement sans avoir l'impression d'être dans une sur ou sous interprétation. Par rapport à votre recherche sur le tourisme, vous n'avez pas besoin de suivre le même chemin. Travailler sur l'Inde ne nécessite pas de connaître tous les textes sacrés et c'est valable pour n'importe quelle culture »* (Entretien réalisé avec Patrice Godin, 2009).

Je me demande aussi si l'observateur doit ou peut orienter les échanges afin de rétablir la communication rompue entre touristes et prestataires ? Condamner certains comportements touristiques ? Expliquer d'où vient le sentiment d'avoir été trompés par les prestataires ? Accompagner ces derniers dans la gestion de leurs structures du point de vue organisationnel et relationnel (révéler au prestataire les attentes des touristes, les déceptions...) ?

Je choisis consciemment et délibérément d'intervenir après sollicitation, malgré les écueils que peut constituer toute intervention. C'est surtout lors des premiers échanges, au tout début de la rencontre, que s'installent les éventuelles crispations et incompréhensions. Dans le cadre d'une démarche ethnographique compréhensive, intervenir d'emblée empêcherait d'observer les dynamiques sociales et de comprendre les subtilités des interactions. Mes interventions s'inscrivent dans une démarche scientifique car j'émet l'hypothèse qu'elles questionnent l'incommunicabilité, l'impossibilité de réparer la communication mise à mal ; cette hypothèse devant se vérifier plus tard sur le terrain. En revanche, face aux injonctions aux positionnements politiques, je refuse de prendre parti et

---

<sup>74</sup> Patrice Godin est actuellement anthropologue à l'université de la Nouvelle-Calédonie.

répète à maintes reprises que ma recherche ne consiste pas à dire la vérité mais étudier les représentations de la vérité.

Ceci pose évidemment la question de l'accès au terrain. L'idée de pacte établi par Marc Abélès (2004) me semble résoudre la tension entre l'accès au terrain et l'honnêteté de la démarche scientifique. Il ne s'agit pas forcément d'acter droits et obligations des deux partenaires, la procédure pouvant être moins formelle sous la forme d'un engagement oral mutuel, par exemple. Ce qui compte, c'est l'existence d'un accord qui permette d'accéder au terrain tout en respectant l'éthique et la déontologie.

Cet accord oral est établi avec l'adjoint au maire et la directrice de l'office de tourisme de Hienghène avant d'intégrer les tribus de la chaîne de montagne dans le cadre de mon terrain initial. Dès les premières minutes des échanges, je sens que le terrain me sera ouvert à condition de respecter à la lettre l'accord de Nouméa. Derrière cette injonction, se profile implicitement un engagement politique de ma part en faveur de l'indépendance. Il s'agit ainsi, dans une logique de transparence, de resituer la perspective scientifique au cœur de la démarche et la majeure partie de l'entretien se cantonne à l'établissement de ce contrat oral. Et pour le terrain exploratoire, je suis d'ailleurs réticente dans l'utilisation de la méthode d'observation participante. En effet, dans la tradition de l'interactionnisme symbolique de l'école de Chicago, les chercheurs prennent conscience de la modification de la réalité sociale que génère l'observation participante. Ainsi l'enquête menée par Whyte dans le quartier italien de Boston modifie la société en favorisant la philosophie réformiste (Whyte, 1996).

Le fait de reconnaître cet engagement s'inscrit dans une démarche d'honnêteté intellectuelle et de réflexivité minimale. Et l'inscription du chercheur dans une posture réflexive permet non seulement d'interroger les limites de l'objectivité de même que celles du paradigme de l'impact touristique. Déconstruire sa posture sur le terrain permet de réinterroger la validité paradigmatique de ce qui est entré dans le sens commun, à savoir la valeur négative du développement touristique.

« ...Mais comment rester muet lorsqu'on a travaillé pendant une décennie sur le Pays dogon et largement publié sur la question touristique, et lorsqu'on arrive sur le terrain avec une voiture parée du logo « Institut de Recherche pour le Développement » ? Comment donc rester muet quand on prend le temps des autres pour capter leur parole, alors qu'ils sont en demande manifeste de conseils ? La position de neutralité n'est pas tenable longtemps et j'ai vite dû renoncer à cette utopie première d'observer sans participer. Sous forme de contre-don implicite à ma présence, j'ai ainsi distillé peu à peu mon point de vue sur l'activité touristique et j'ai dû me reconnaître comme une actrice, même mineure,

de son évolution...S'il me fut d'une certaine manière imposé par le terrain, ce déplacement à la fois théorique et pratique de ma position de chercheur mûrissait à travers une réflexion sur le paradigme de l'impact touristique, ou plutôt sur sa mise en cause » (Doquet, 2016, p. 7).

**c) Une modélisation qualitative construite sur les idéaux-types wébériens et une approche empirique**

La posture interactionniste dans laquelle je m'inscris, et particulièrement celle de Goffman, m'amène à croiser entretiens de type semi-directifs et observation participante. Concernant la communication, le sociologue insiste sur la nécessité pour le chercheur d'observer les interactions verbales et non verbales entre les acteurs. En situation d'entretien, les informateurs évitent parfois de répondre, contournent, mentent, ce qui peut biaiser l'étude.

Il me semble d'emblée d'un point de vue méthodologique, qu'échanger en situation d'entretien dans un espace intime avec un informateur et participer ensuite à des activités touristiques avec lui et le reste du groupe permet éventuellement d'observer les écarts entre les discours et les actes. Par exemple, les touristes en quête d'authenticité se disant dans le cadre des entretiens les plus ouverts à la différence, les plus tolérants et les plus compréhensifs vis-à-vis de la cause kanak indépendantiste le sont beaucoup moins dans le cadre des activités (randonnée, pêche...).

Sur le terrain, certains d'entre sont les plus fermés, s'énervant aisément quand ils ne captent pas l'attention exclusive du prestataire par exemple. Et d'un point de vue méthodologique, l'inadéquation entre discours et réalités est importante dans la compréhension des malentendus et des quêtes individuelles.

Ma posture interactionniste s'appuie sur une approche qualitative envisageant aussi le croisement d'entretiens de type semi-directifs avec la construction d'idéaux-types selon la méthodologie wébérienne. L'idéaltype peut être défini comme la compréhension d'une certaine logique d'action ou de représentation sociale sans pour autant révéler des catégories figées (Weber, 1965). L'évocation de l'idéal ne renvoie aucunement à une dimension normative ou à un jugement de valeurs. Il correspond plutôt à un type abstrait, une catégorie qui permet de rendre intelligible la réalité sociale. Dans le cadre de mon enquête de terrain, je classe dans des idéaux-types les touristes en fonction de leurs représentations et leurs logiques d'action. Bien que ces touristes soient hétérogènes en termes de genre, de classe sociale, d'âge, de lieu de résidence, certains se rejoignent par leur façon de se représenter l'expérience touristique. Ils ne sont pas pour autant enfermés dans les catégories que je propose. Au contraire, l'analyse des malentendus démontre que dans la plupart des cas, les touristes sont



réflexifs et glissent vers d'autres catégories où ils deviennent plus enclins à déconstruire des représentations stéréotypées sur la population locale. J'ai mené 122 entretiens auprès de touristes métropolitains et locaux, à savoir résidant en Nouvelle-Calédonie, quelles que soient leurs origines sociales, culturelles, ethniques. C'est donc à partir de ces personnes rencontrées, qui constituent mon échantillon de référence, que j'ai construit cinq catégories que je décrirai au fur et à mesure de la présentation de l'ethnographie.

- « Les touristes en quête d'authenticité absolue »,.
- « Les touristes en capacité réflexive »,.
- « Les touristes en quête de vérité »,.
- « Les touristes en quête de découverte »,.
- « Les touristes en quête de sens »,.

Des entretiens de type semi-directifs sont conduits auprès de 42 acteurs issus des pouvoirs publics, de la sphère associative, économique et politique. 46 entretiens sont menés avec les prestataires de tourisme accompagnés de séjours dans leurs structures d'une durée moyenne d'une semaine.

Par la démarche inductive dans laquelle s'inscrit cette recherche, je réalise une ethnographie des acteurs et des modalités de leurs rencontres dans l'espace de socialisation touristique. Il me semble que la description des individus, des scènes de rencontre, des discussions entre les protagonistes aide à la construction d'une problématique de recherche, consolidée, dans une démarche inductive, par le travail de terrain.

Non pas bien sûr, que l'on arrive totalement « vierge » sur un terrain, sans être imprégnée de lectures préalables voire d'idées préconçues, mais la démarche qui m'anime alors est de m'immerger dans le microcosme touristique sans l'avoir trop préalablement conceptualisé. Je sais cependant que j'arrive dans un collectif où les acteurs ont des intérêts diversifiés. Bien qu'a priori, les touristes qui expérimentent le tourisme chez l'habitant partagent des références communes (découverte des cultures locales, coutumes et environnements naturels), des différences marquées subsistent tout de même entre les individus. En tous cas, c'est une hypothèse forte : les dispositions et stratégies socioculturelles des touristes sont souvent diversifiées (Mazurier, 1998) et traduisent des quêtes hétérogènes dans l'expérience touristique. Cependant, cette hypothèse ne s'est pas inscrite dans un préconçu et je rejoins l'idée selon laquelle il est indispensable de ne pas définir le tourisme et le touriste avant d'avoir réalisé les enquêtes ethnographiques. C'est en ce sens que la démarche empirique prend toute son importance.

« ...L'ethnologue se penchera sur les dynamiques internes, les transformations et les échanges en cours dans la communauté constituée par sa relation à ce que ses membres considèrent eux-mêmes comme du tourisme ou des touristes. Ceci implique plusieurs choses. Tout d'abord, une posture méthodologique de type inductive: par exemple ne pas définir a priori un touriste, ne pas supposer que la pratique touristique serait mue uniquement par un désir de découverte ou de reconnaissance sociale, ou que le désir d'accueillir des touristes relèverait simplement d'une rationalité économique. En général, tous ces a priori s'effondrent d'eux-mêmes lorsqu'on accepte de renoncer à ces prénotions et que l'on fait l'effort de mener une enquête ethnographique. Ceci n'est pas simple à mettre en œuvre puisque cela implique une présence physique longue et répétée sur son "terrain", ce que l'on appelle observation participante ou observation directe » (Cousin et Apchain, 2007, p.12).

Par ailleurs, considérer uniquement le point de vue du touriste et ses désarrois ne suffit pas pour révéler les incompréhensions. Il faut aussi prendre en considération les difficultés rencontrées par les prestataires. Recevoir un touriste chez soi n'a rien de naturel bien que les acteurs du développement touristique aient tendance à présenter l'hospitalité kanak comme allant de soi.

En 2009, la directrice de l'office de tourisme de Hienghène me confie que lorsque la population locale s'inquiète de ne pas avoir les codes (i.e. en matière d'accueil des touristes), elle lui dit de laisser faire la rencontre. De son point de vue, le touriste ne peut rien reprocher puisque « *l'accueil fait partie des gens* ». Or, le tourisme est l'expérience même de l'altérité dans le sens où différents acteurs sont engagés dans un système de relations qu'il est nécessaire de décrire avec précision afin de comprendre ce qui se joue du point de vue relationnel, au-delà des plaintes liées à des aspects fonctionnels et organisationnels.

## II - L'INVESTIGATION

---

### 1. L'exploration d'une commune emblématique du développement touristique : Hienghène

« ...De Tiwandé à la Ouaième, 25 kilomètres de littoral aux paysages contrastés, parfois sublimes, une lagune à Lindéralique avec ses roches dentelées et ses grottes, une baie sans égal, où, dans la dénomination touristique moderne, « la poule » a prosaïquement remplacé les tours de Notre-Dame, une embouchure impressionnante à la Ouaième, une belle rivière aux eaux claires dans son écrin de verdure, le charme et la fraîcheur d'un arrière-pays montagnard quasiment vierge, alliant des kaoris géants (*Agathis lanceslata*) du plateau de Toven, jusqu'à la cime du Mont-Panié (1630 m) point culminant de l'île. Cette variété paysagère s'enrichit d'un potentiel culturel nourri de la tradition kanak, de la présence des

chefferies anciennes et toujours respectées, d'une histoire coloniale aux formes multiples, parfois violente, allant des santaliers et des missionnaires aux colons et révoltes à travers un ensemble de lieux chargés de sens et porteurs de mémoire » (Saussol, 2011, p.51).

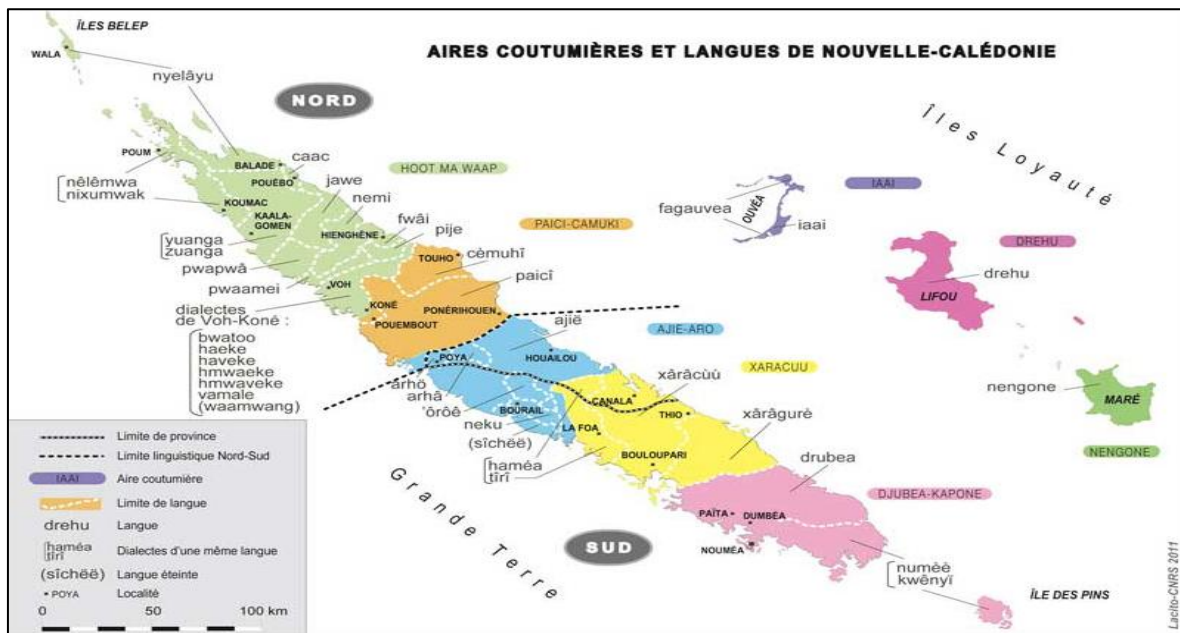


**Photo n°2 : Stèle de commémoration de l'embuscade de Tiendanite, (photo de l'auteur, 2015).**

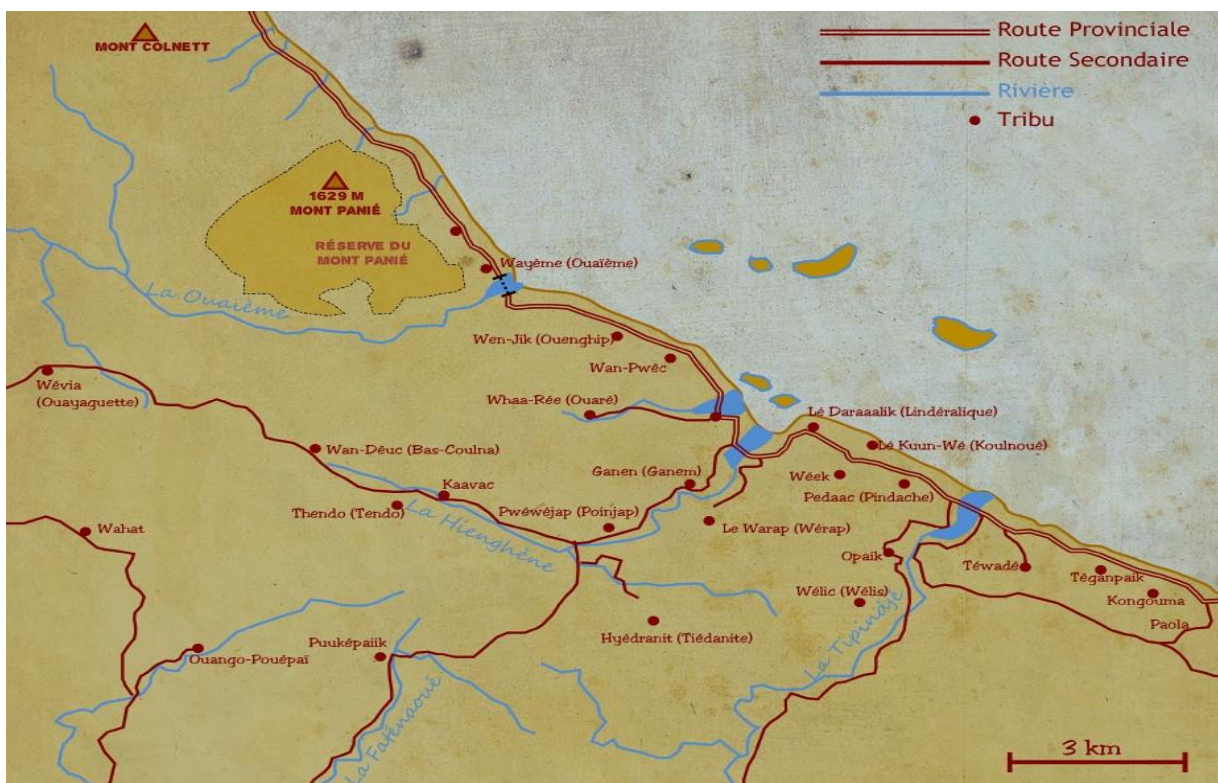
### **a) Hienghène, cadrage historique**

Située à 398 kilomètres au nord de la capitale de Nouméa et d'une superficie de 1069 km<sup>2</sup>, la commune de Hienghène fait partie de l'aire coutumière *hoot ma whaap* (cf. Carte n°5).

La commune de Hienghène fut, par le passé, un centre important de caféiculture, et auparavant une base commerciale pour les santaliers qui s'y installent en 1843 en même temps que les premiers missionnaires catholiques. En 1854, des conflits éclatent entre missionnaires et populations locales alors que le premier gouverneur de la Nouvelle-Calédonie, Tardy de Montravel revendique la souveraineté française et contraint le grand chef Bwarat à s'exiler en 1857. Les tensions s'apaisent quand, à l'initiative du gouverneur Gillain, le grand chef revient sur ses terres. Mais, très rapidement, la colonisation foncière exproprie plusieurs centaines de personnes afin d'attribuer des terres aux colons et le climat social se détériore à nouveau. Lors de la rébellion de 1917, le petit fils du chef Bwarat se suicide.



Carte n°5 : Carte des aires coutumières et langues de Nouvelle-Calédonie. Source : CNRS, 2011.



Carte n°6 : Carte interactive de Hienghène. Source : office de tourisme de Hienghène, NC communication (tous droits réservés, 2012-2015).

L'étymologie de Hienghène en langue fwâi<sup>75</sup> traduit un passé (historique) profondément marqué par les drames humains. Dans les années 1980, les prémises de la guerre civile combinée à la lutte anti coloniale entraînent des conflits entre les indépendantistes et les non indépendantistes. L'homicide perpétré contre les kanak de la tribu de Tiendanite d'où est issu Jean-Marie Tjibaou se soldera par la mort de dix hommes.

Les Européens me confient un certain désarroi, ayant l'impression selon eux d'être pris en otage par une forme de mysticisme lié à « la magie » des lieux, prisonniers d'un passé douloureux qui ressurgit quotidiennement. Ils me font souvent part de rapports de force avec une population locale qui, ayant souffert de tous les maux, est particulièrement méfiante. Après quelques mois passés dans la commune en 2009, il m'apparaît aussi qu'une forme d'équilibre instable s'établit dans la relation avec les habitants. Les conflits locaux impliquant des élus<sup>76</sup>, les tensions entre Kanak et Caldoches balisent ce quotidien. Mais malgré cette histoire conflictuelle, Hienghène est la commune néo-calédonienne où le tourisme est né et représente des enjeux de développement importants pour la province Nord.

#### **b) Une commune emblématique du développement touristique en province Nord**

Le tourisme à Hienghène apparaît dans les années 1980 lorsque Jean-Marie Tjibaou initie l'accueil en tribu à destination des enfants dans le cadre de colonies de vacances mais aussi envisage le développement d'une structure hôtelière où s'amorcent les premières discussions avec le club Med. Ces initiatives génèrent des dynamiques associatives et politiques locales avec la mise en place d'une stratégie de développement à l'échelle communale. En 2009, lors de ma venue sur le territoire, la commune est dans une logique de renforcement de son image touristique et dans la valorisation de son potentiel. Les structures d'accueil sont alors diversifiées puisqu'on trouve sur la commune :

- 1 Hôtel (Le Relais du Koulnoué),
- 2 gîtes (Wehout et village),
- 1 gîte-refuge de chasse (Toven-Tiendanite, non référencé),
- 2 structures d'activités sportives (Base nautique village, Centre de plongée Koulnoué),
- 17 guides et accompagnateurs de randonnée pédestre.,
- 14 accompagnateurs de tourisme équestre (ATE),
- 1 centre culturel.,

---

<sup>75</sup> Le fwâi est l'une des langues parlées à Hienghène ; les autres sont le nemi, le jawe, la pije.

<sup>76</sup> Un article paru dans les nouvelles calédoniennes en mars 2008 fait état de la mise en garde à vue du maire de Hienghène, présumé responsable d'une exclusion coutumière au cours de laquelle dix cases sont brûlées suite à des conflits fonciers.

- 6 campings (Tao, Panié, Wandjik, Lindéralique, Koulnoué, Tiendanite),.
- 6 tribus d'accueil, Poindjap ayant arrêté (Le Werap, Tiendanite, Tendo, Bas Coula, Haut Coulna, Ouayaguette),.
- 3 tables d'hôtes (Lindéralique, Haut Coulna, et Bas Coulna non référencée),.

Le plan Dijoud<sup>77</sup> mis en place en 1978, par le ministre du même nom, marque le début de la prise en considération de la question foncière dans les textes juridiques importants de la Nouvelle-Calédonie (accord de Nouméa et la loi organique de 1999). Ce plan vise plus spécifiquement à :

- Transmettre aux clans leur espace « traditionnel » dans lequel s'ancre la coutume ;
- Permettre l'accès à la population kanak à exercer une profession agricole en dehors des réserves dans le cadre du droit civil ;
- Affermir la position des colons qui travaillent sur leurs terres ;
- Mettre en valeur des terres redistribuées ; (site ADRAF, [www.adraf.nc](http://www.adraf.nc))

Le développement des terres coutumières qui ne s'inscrit toujours pas dans une stratégie pensée de manière systématique à l'échelle pays (Herrenschmidt et Le Meur, 2016), prend à cette époque la forme de projets localisés de développement économique. Les projets touristiques en tribu démontrent que le développement économique est en partie motivé par la rétrocession foncière et correspond à une logique politique.

*« Pendant les évènements, le tourisme à peine sur les rails à Hienghène disparaît. L'équipe municipale a repris le flambeau en 1995 puis nous avons créé l'office de tourisme en 1997. Il était primordial de respecter la parole de Jean-Marie pour qui le tourisme était l'opportunité pacifique de contourner les logiques antis indépendantistes » (Entretien réalisé avec Paul Nahiet, adjoint au maire en charge du tourisme à la mairie de Hienghène, 2009).*

Si Jean-Marie Tjibaou percevait le tourisme comme l'opportunité, par l'échange avec le visiteur, d'appuyer l'indépendance, de l'expliquer, de nombreux prestataires suivent aujourd'hui ses pas. Le tourisme permet ainsi de dénoncer les discours négatifs que les Européens tiennent sur les Kanak et qui menacent les activités économiques, mais aussi de rétablir la vérité sur le passé, la colonisation, le respect de l'accord de Nouméa et la revendication d'indépendance.

Les touristes sont implicitement invités à revêtir le rôle de médiateurs de la cause kanak, et l'activité touristique va ainsi au-delà d'un outil de développement économique. Certains

---

<sup>77</sup> Paul Dijoud, secrétaire d'État à l'Outre-Mer élaborant en 1978 « le plan de développement économique et social à long terme pour la Nouvelle-Calédonie », initie la politique de rééquilibrage foncier (Leblic, 1993, Bouard, 2013 ; Herrenschmidt et Le Meur, 2016).

touristes s'inscrivent d'ailleurs parfois volontairement dans la démarche, Hienghène devient alors un passage obligé.

*« Pour beaucoup de gens, l'endroit le plus représentatif, le plus charismatique, c'est Hienghène. Les montagnes sont impressionnantes. Il n'y a pas que les touristes qui m'ont dit ça, beaucoup de kanak aussi. C'est un fief par rapport à Tjibaou, c'est un endroit très ancré par rapport à la coutume. Il y a beaucoup d'activités de développement culturel. C'était vraiment pour partager des moments avec les gens et voir comment on leur a pourri la vie et comment ils arrivent à maintenir la coutume, la hiérarchie, le respect de la nature » (Femme, 25 ans, Hienghène, 2009).*

Le tourisme notamment chez l'habitant est aussi une stratégie qui vise à maintenir les populations locales dans la commune.

*« Au niveau de l'accueil à Hienghène, c'est parti à l'époque de la base nautique qui faisait beaucoup de socio-éducatif, de colonies de vacances dans la vallée. Et l'accueil en tribu a commencé comme ça dans la vallée. Il a fallu qu'on explique que quand on accueille les gens chez soi, on gagne de l'argent sans devoir partir travailler ailleurs. C'est comme ça si vous voulez qu'on a commencé à travailler avec les tribus de la vallée c'est à dire celles réparties essentiellement tout le long de la Hienghène » (Entretien réalisé avec la directrice de l'office de tourisme de Hienghène, 2009).*

*« Ici, c'est vrai qu'on vit dans un pays magnifique, l'environnement c'est tout ce qui compte pour nous parce qu'on ne peut pas demander aux gens d'aller à Nouméa pour aller chercher du travail. Il faut que nous responsables politiques imaginions des solutions. Comment peut-on emmener cette économie ici pour que l'argent puisse y être dépensé? Ce qu'on dit aux gens c'est qu'on ne veut pas qu'ils partent à Nouméa vivre dans des squats. Le tourisme chez l'habitant permet aux gens de rester chez eux » (Entretien réalisé avec l'adjoint au maire en charge du tourisme, Hienghène, 2009).*

## **2. Les enjeux autour du développement de la commune de Hienghène**

Les malentendus nécessitent de présenter tout d'abord succinctement les enjeux autour du développement économique de Hienghène. La compréhension des désaccords sur les représentations et les usages du territoire à l'échelle communale a des incidences à l'échelle plus localisée, celle de la tribu où se rencontrent prestataires et touristes.

À rebours des scénarios prospectifs présentés par Freyss sur l'involution de la société kanak<sup>78</sup>, les opérations groupées d'aménagement foncier (OGAF)<sup>79</sup> articulées dans les années

---

<sup>78</sup> Jean Freyss écrit en 1995, *Économie assistée et changement social en Nouvelle-Calédonie*. Il est plutôt pessimiste sur l'avenir de la Nouvelle-Calédonie malgré les projets de réorientation économique du territoire envisagés dans les accords de Matignon-Oudinot. Il démontre que les transferts monétaires de l'État français

1990 au code de développement (CODEV)<sup>80</sup> visent une diversification économique, en privilégiant les projets traditionnels liés à l'agriculture ou encore au tourisme sur terre coutumière. Si les opérations groupées d'aménagement foncier permettent de développer une économie et d'octroyer des aides aux porteurs de projets, elles favorisent avant tout le dialogue et la complémentarité des différents acteurs du territoire.

« In fine, plus que le développement économique ou l'amélioration des indicateurs de la performance agricole, l'intérêt majeur des OGAF réside dans la mise en place d'animation et de la participation des acteurs locaux aux réunions des comités de discussion. Les acteurs locaux (producteurs locaux, coutumiers, représentants des principales associations de la commune) sont impliqués dans la réflexion sur les innovations sociales nécessaires à la structuration de leur territoire. Les OGAF donnent le moyen aux populations locales de maîtriser le développement de leur commune. En laissant la liberté du choix entre une production pour le marché et une production pour l'autoconsommation ou le don, l'instrument OGAF respecte l'objectif de recherche d'une économie mixte tout en participant au rééquilibrage » (Bouard, Sourisseau et Pestana, 2012, p. 373).

Des OGAF découlent les opérations concertées de développement local (OCDL) qui s'inscrivent dans la même démarche et soulignent le même processus de gouvernance locale. L'OCDL est demandée par le maire qui veut lancer un projet de développement touristique avec un plan d'aménagement du village et des environs.

L'OCDL privilégie une démarche participative.

*« Nous avons mis en place un groupe de travail avec les acteurs locaux et pour le moment, nous travaillons sur un plan local de randonnée. L'intérêt de l'OCDL est de s'inscrire dans une démarche durable en faisant participer les acteurs locaux aux processus de décision. De plus, nous sommes des relais pour les gens qui ont des projets de gîte ou de rénovation de leurs structures existantes. Avec L'OCDL, nous mettons en place des échanges avec la population locale pour mieux cerner les attentes, les craintes des porteurs de projets »* (Entretien réalisé avec Laurence Ribot, directrice de l'association de développement de Hienghène, 2009).

---

vers la Nouvelle-Calédonie empêchent une diversification économique et il prévoit aussi une involution de la société kanak par son individualisation dans un modèle macro-économique dominant (Freyss, 1995).

<sup>79</sup> Les OGAF naissent dans le cadre du premier contrat de développement entre Etat et province en 1990-1992. Pour demander ce dispositif auprès de l'Etat, une ou plusieurs communes définissent un programme d'actions concrètes sur une durée de trois à cinq ans. Depuis 2000, neuf communes sur les seize que compte la province Nord bénéficient ou ont bénéficié du dispositif OGAF.

<sup>80</sup> Le rôle principal du CODEV est de développer la province en mettant en avant développement local et durable en lien avec les projets structurants. Ce dispositif vise à aider les porteurs de projets afin de faciliter leurs démarches, de renforcer la capacité de la population locale à prendre en charge le développement de son territoire. Je renvoie ici aux travaux de Séverine Bouard sur les politiques de développement rural (2010,2013).



D'une durée de quatre ans (2007-2011), l'OCDL affirme la position centrale du tourisme pour le développement de la commune. Dans ce cadre, l'association de développement de Hienghène (ADH) est créée par une convention signée le 13 décembre 2007 entre commune, province et agence de développement rural et d'aménagement foncier (ADRAF). Cette convention précise les modalités d'exécution et de financement ainsi qu'un programme d'actions avec plusieurs objectifs :

- Créer un rééquilibrage spatial surtout en faveur des tribus de la vallée ;
- Améliorer l'intégration des jeunes et la cohésion socio culturelle ;
- Renforcer la capacité de la population à vivre harmonieusement dans son milieu en valorisant les richesses naturelles, patrimoniales et économiques ;
- Créer pour le long terme, un cadre d'animation et de gestion dans une perspective de développement durable ;

L'ADH qui est animatrice de l'OCDL se voit confier plusieurs missions :

- Une mission d'information des populations et de relais entre population et partenaires. Dans le cadre d'une démarche participative, afin d'inviter la population locale à prendre en charge le développement de son territoire à court et long terme, l'ADH a une mission importante d'information des populations locales sur l'OCDL, sur les actions et les réflexions en cours afin de faire émerger les opinions, recueillir les avis, puis les relayer auprès des partenaires. Sur les actions de formations, l'ADH intervient pour identifier en amont les besoins des porteurs de projet et les transmettre aux services compétents ;
- Une mission de service auprès des populations ;
- Une mission d'appui à la population pour les aides au développement économique. L'ADH intervient dans le dispositif en enregistrant les demandes mais surtout en émettant un avis sur le projet en fonction du schéma directeur du secteur concerné. Existe également une mission d'appui à la population pour les aides de l'ADRAF et qui concernent les actions favorisant la mise en valeur agricole des terres. L'association de développement de Hienghène intervient dans le dispositif pour enregistrer et faciliter les démarches ;
- Une mission de définition et d'élaboration d'un projet de type Parc Naturel Régional. Afin de perpétuer les actions après l'achèvement de l'opération concertée de développement local, une réflexion participative est engagée avec les habitants de Hienghène, les collectivités locales, les associations pour réfléchir à l'avenir de la commune et pour définir le cadre d'animation et de gestion d'un développement durable, créateur d'une valeur ajoutée. Dans le cadre de cette

mission, l'ADH travaille en relation avec les différentes associations ou institutions (WWF, SCO, CI, DAYU BIIK<sup>81</sup>, services provinciaux et municipaux) qui ont un projet de conservation de la commune (réserve du Mont-Panié) afin de coordonner les actions et de créer un cadre cohérent d'animation et de gestion du territoire ;

- Une mission de coordination entre les différents partenaires institutionnels et acteurs présents sur la commune : l'association de développement de Hienghène a un rôle de coordination afin que soient mises en place les réflexions autour de ces sujets. Un des axes majeurs de l'OCDL est de développer une filière de tourisme écologique et culturel à Hienghène. Cela comprend la mise en place de plusieurs actions, en partenariat avec les différents partenaires institutionnels et acteurs présents sur la commune : province Nord, mairie, groupement d'intérêt économique tourisme, office de tourisme, DAYU BIIK, CRISP, prestataires touristiques. Il s'agit de créer un schéma directeur de développement de l'écotourisme à Hienghène et un programme d'actions sur quatre ans, d'aider à l'équipement individuel pour l'accueil touristique et aux aménagements touristiques (sentiers, aires aménagées) et de professionnaliser les acteurs touristiques avec l'appui à l'animation pour la mise en place de formations. Une formation agent de tourisme accueille en 2008 à Thouo la deuxième promotion de stagiaires. Plusieurs jeunes de différentes tribus, que j'ai interviewés, participent à cette formation et ont des projets de création de gîte, de guide touristique de nature, de camping.

L'hybridation des modèles de développement économique, les modalités de gouvernance locale adaptée à la société kanak à travers les OGAF, l'OCDL, l'ADH réunissent une pluralité d'acteurs aux intérêts diversifiés. Mais ces initiatives peuvent générer aussi des conflits de représentations et d'usages des territoires.

---

<sup>81</sup> Plusieurs organisations non gouvernementales à dominante environnementale sont impliquées sur la commune. Il y a WWF (*world wild fund for nature*) présent sur le territoire néo-calédonien depuis 2001. Affiliée depuis 2001 également à l'ONG *international bird life*, l'association SCO (société calédonienne d'ornithologie) est chargée de protéger les oiseaux et leur milieu naturel. L'ONG CI (conservation internationale) est une organisation internationale à but non lucratif dont le rôle est de préserver patrimoines naturel et culturel. La création de l'association DAYU BIIK se fait en 2004, date à laquelle elle prend ce nom qui veut dire kaori dur. Avant 2004, l'association dépend de l'organisation néo-zélandaise Maruia Trust et est appelée ACCMP (aire de conservation en cogestion du Mont Panié), une réserve botanique créée dans les années 1950. L'association est soutenue par CI et la province Nord et est chargée du développement d'un programme participatif de conservation de la réserve de nature sauvage du Mont Panié. Elle entre dans une logique de préservation de la biodiversité de la région, dans la promotion et le développement d'activités économiques en lien avec la conservation de l'environnement et de l'écotourisme.

L'opération concertée de développement local est pour le maire un choix par défaut dans la mesure où il privilégie la mise en place d'une OGAF. Pour financer son projet de développement touristique, le maire reçoit des aides de la province et de l'État dans le cadre du contrat État-Province en 2005-2006. Pour trouver les fonds manquants, il demande à la DAFE de la province Nord (Direction de l'agriculture, de la forêt et de l'environnement) une OGAF orientée tourisme mais cette dernière est refusée. Le refus montre tout d'abord des divergences entre la mairie de Hienghène et la province Nord. D'une part, le projet de développement touristique ne correspond pas aux attentes du ministère et d'autre part, le président de la province juge que le maire favorise les tribus de bord de mer au détriment de celles de la vallée.

Ce constat est partagé par les habitants de la vallée.

*« Nous voulons créer des activités mais la mairie doit refaire la route. Avec l'association de développement de Hienghène, nous faisons d'autres demandes. Pour ceux qui sont en bord de mer par contre, c'est bien développé. La route pour aller à Tiendanite ce n'est pas très accessible. La mairie va créer une opération concertée de développement local avec une enveloppe de 700 millions de francs avec l'association de développement de Hienghène qui reçoit des projets. Mais si les routes sont inaccessibles alors à quoi ça sert ? Il est prévu dans les papiers un goudronnage de la route de la vallée mais il faut maintenant appliquer. Quand ils font les propagandes, ça ne sert à rien de faire le beau et de mentir. Nous on veut bien voter mais est ce qu'ils vont tenir les promesses ? Le maire avait promis à son premier mandat de faire le goudronnage de la route en 2007 et de changer le pont. Maintenant, en 2009, même discours. C'est bien beau de créer des cellules de projets. C'est mal développé ici le tourisme. Ce n'est pas développé dans la logique. Ça sert à quoi de planter des palmiers au village, de mettre des lampadaires ? Ils allument tous les soirs mais nous ne sommes pas des chauves-souris. C'est de l'argent gaspillé, c'est nul. Ils veulent faire un sentier mais il faut d'abord développer les tribus » (Entretien réalisé avec un prestataire de tourisme à la tribu de Tiendanite, 2009).*

La perception de ce favoritisme par les habitants de la vallée génère selon eux des tensions politiques amenant certaines tribus indépendantistes oubliées du développement socio-économique à voter pour des partis loyalistes.

*« Nous sommes des êtres humains en dépit des problèmes politiques. Nous ne comprenons pas pourquoi Ouyaguette est une tribu qui vote à droite, Bas-Coulna aussi. Il faut les comprendre, ils veulent du changement et nous avons beau voter pour l'union calédonienne et les indépendantistes, il n'y a rien qui se fait. Ouyaguette ici à Hienghène est une tribu oubliée de la commune. Je ne sais même pas si l'année dernière le maire y est allé » (Idem).*

Ce constat est aussi partagé par les acteurs du développement économique de la commune.

*« Il faudrait aller rencontrer les gens des tribus de la vallée car nous nous cantonnons au bord de mer. Les gens dans la vallée se sentent délaissés, ils sont éloignés et demandent à être aidés dans la mise en place de projets d'accueil touristique. Il y a beaucoup de tensions en ce moment car ce déséquilibre génère des conflits et des frustrations »* (Entretien réalisé avec Laurence Ribot, directrice de l'ADH, Hienghène, 2009).

En outre, des désaccords en termes de gouvernance émergent concernant la gestion environnementale de la commune. Suite à des inventaires faunistiques et floristique réalisés dans les années 2000 par *Maruia trust* et *Conservation international* à la demande de la province, la réserve fait l'objet d'attentions particulières. Pour protéger le site, le rapport basé sur l'état des lieux propose la création d'une « aire coopérative de gestion » gérée par un comité rassemblant « tous les organismes ou personnes intéressées et où les plus hautes responsabilités seraient confiées aux habitants » (Maruia Trust, 2003).

En 2002, un partenariat Maruia trust-CI est signé pour 5 ans afin de mettre en place une aire coopérative de gestion nécessitant la constitution d'un comité de gestion représenté par ONG internationales, province Nord, commune, clans des tribus, organismes scientifiques. Mais le responsable du service de l'environnement de la province ne valide pas le choix de la structuration du comité en association de loi 1901 car cette organisation ne correspond pas au modèle hiérarchisé de la gouvernance kanak.

L'association DAYU BIIK dont l'un des objectifs est de lutter contre les espèces invasives voit le jour en 2004. Il s'en suit un différend dans les objectifs initiaux : le développement de l'écotourisme, initialement prévu, est supplanté par des approches de conservation et de sensibilisation à l'environnement. Le territoire est scindé en projets différents portés par des acteurs hétérogènes ayant des visions pas forcément compatibles. Ainsi, la gestion de la réserve du Mont-Panié revient à l'association DAYU BIIK et à CI, l'aménagement touristique à la mairie et le dossier aires marines protégées (l'espace marin étant aussi un objet de mise en valeur) à WWF, CRISP (initiative pour la protection et la gestion durable des récifs coralliens dans le Pacifique Sud)<sup>82</sup> et l'UNESCO.

---

<sup>82</sup> Il s'agit d'une initiative engagée par la métropole visant à protéger les récifs coralliens dans le Pacifique Sud en 2002. Ses objectifs sont la réalisation de diagnostics des récifs coralliens, la protection et la gestion des écosystèmes coralliens, la valorisation économique de ces récifs, la transmission d'informations et de savoirs à l'échelle locale, nationale et internationale.

L'implication de ces acteurs hétérogènes dans le développement communal n'est pas sans influence sur les malentendus entre prestataires de tourisme et touristes. Selon le coordinateur des aires marines protégées de la côte Nord-Est de la Nouvelle-Calédonie<sup>83</sup>, les désaccords entre clans de plusieurs tribus sur la mise en place d'un sentier sous-marin génèrent de vives tensions.

*« Cela fait des mois que j'ai commencé à mettre en place un sentier sous-marin et pour cela il faut demander des autorisations coutumières aux différentes tribus par lesquelles le sentier passe. La propriété foncière chez les kanak s'étend au niveau du marin, c'est une particularité qu'il faut prendre en compte. Il y a eu beaucoup de désaccords entre les différents clans, certains n'étant pas d'accord avec la mise en place de ce sentier et après avoir demandé toutes les autorisations et participé à beaucoup de palabres, j'y étais presque. Mais voilà que la semaine dernière, la coutume que j'avais faite dans une tribu m'a été retournée ce qui signifie que le conseil coutumier de la tribu en question refuse. C'est fatigant. Il faut tout reprendre. Les tensions sont vives, il y a des désaccords mais aussi des jalousies car les tribus de la vallée ne trouvent pas leur compte. La mise en place d'actions de valorisation et de protection du lagon attire les touristes et dans la vallée, il n'y a pas de lagon. Vous voyez ce que je veux dire ? » (Entretien réalisé avec le coordinateur des aires marines protégées, Hienghène, 2009).*

Ainsi en 2009, à la tribu de Ouyaguette, les habitants échangent avec les touristes sur leur perception du développement économique de la commune de Hienghène. Certains touristes vivent mal l'ambiance collective, je le décrirai dans la partie ethnographique.

Il y a également les problèmes claniques qui interviennent dans les difficultés à parvenir à des consensus sur le développement communal. Il est ainsi parfois compliqué de mettre en place des activités liées à l'écotourisme.

*« Henri Blaffart a voulu ouvrir un sentier dans une tribu où les clans se déchirent. Cette tribu vit un conflit sur une histoire de violence et de vengeance. Sur ce drame, nous arrivons avec notre développement touristique mais c'était hors de propos. Les conflits claniques sont fréquents. Un autre exemple dans une autre tribu concerne la mise en place d'un sentier dans la mangrove. La personne chargée du projet était contente car tout se passait bien. Mais un conflit a surgi au niveau d'un clan qui se sentait exclu du projet et du coup le projet n'était plus*

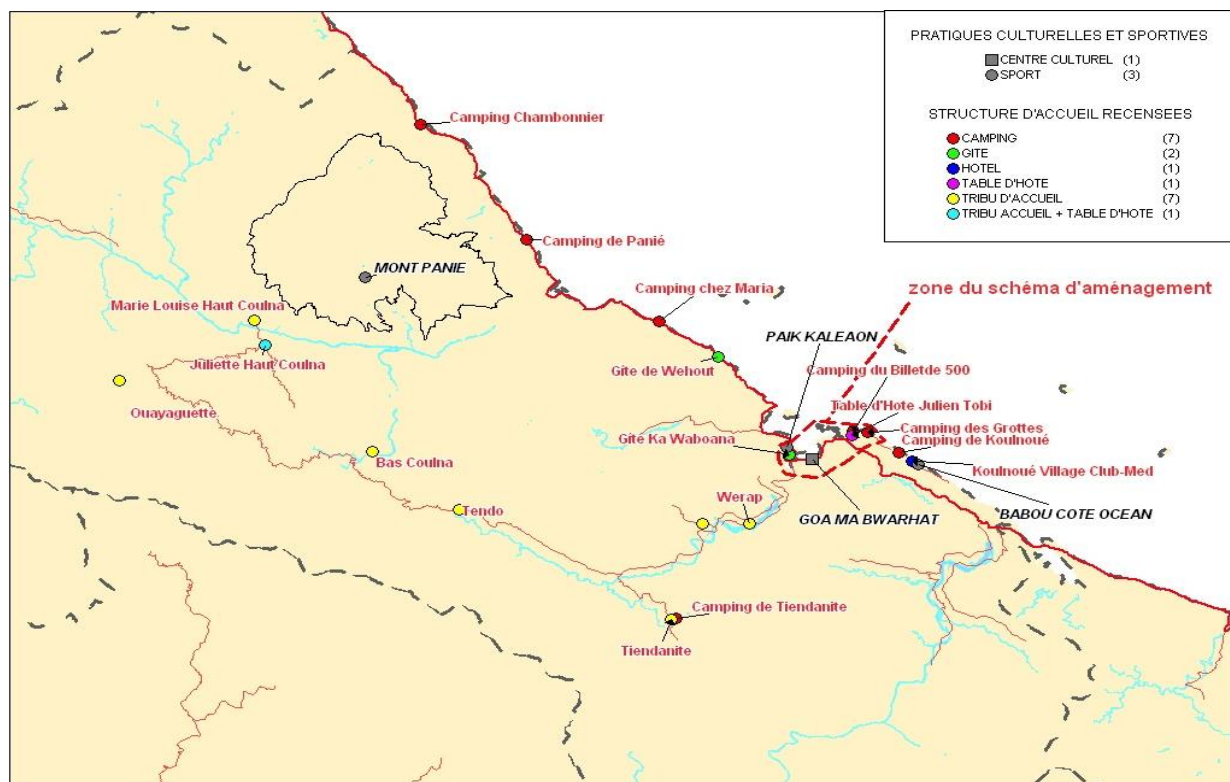
---

<sup>83</sup> Dans le cadre du programme CRISP, Sébastien Faninoz coordonne depuis 2007 avec le WWF et la province Nord un projet de création d'Aires Marines Protégées (AMPs) de la côte Nord-Est de la Nouvelle-Calédonie. Sur la commune de Hienghène (Hyehen), deux AMP existent dans le lagon. L'AMP de Do Himen (3.700 ha) aux portes de l'océan, préserve un site important sur le plan biologique et écologique mais également sur le plan spirituel et culturel pour les communautés locales. L'AMP de Yeega (660 ha) proche de la Terre, est le premier parc provincial de la province Nord. Outre les objectifs de conservation, cette AMP affiche un objectif pédagogique et récréatif qui se traduit par la création d'un sentier botanique d'îlots, des aménagements touristiques ainsi que le premier sentier sous-marin de la province Nord.

*possible car le sentier passait sur les terres du clan mécontent » (Entretien réalisé avec la secrétaire de l'association DAYU BIIK, Hienghène, 2009).*

### III - APPROCHE EMPIRIQUE DE LA TRIBU DE LE WERAP

#### 1. La tribu de le Werap



**Carte n°7 : Diagnostic Hienghène. Données de cadrage socio-économiques. Source : Emergences, 2006.**

La tribu de le Werap est éloignée de seulement sept kilomètres du village, elle est facile d'accès, via une route goudronnée, ce qui présente des potentialités touristiques certaines. Les touristes n'ont pas toujours des véhicules adaptés pour accéder à la vallée. Fort de ce constat, les acteurs communaux y compris l'office de tourisme invitent les clans de le Werap à faire de l'accueil en tribu. La particularité de cette tribu est de recevoir un nombre important de touristes en comparaison avec Ouayaguette, la plus éloignée du village, trois heures de pistes qui, bien souvent en raison des pluies, deviennent impraticables. En 2002, à la tribu de le Werap, plusieurs familles reçoivent des touristes mais les tensions au sein de la population suite à des désaccords mettent fin à l'activité. Des croyances locales autour de la sorcellerie empêchent parfois le développement de projets au sein des tribus. Dans le système des représentations kanak, les accidents, les échecs se comprennent par les relations que l'individu entretient avec la société. Parfois, la cause de ces divers malheurs est liée au fait que l'individu a transgressé une règle, commis un interdit et dans ce cas, la contraction d'une

maladie par exemple est attribuée à une origine sorcellaire (Godin, 2001). Dans ce système de croyance très présent<sup>84</sup>, il convient donc que les touristes soient symboliquement protégés. Si quelqu'un au sein du clan ou de la tribu du prestataire n'est pas d'accord avec la mise en place de son activité touristique, le touriste peut aussi être victime d'un mauvais sort. C'est pour cela qu'il existe des systèmes symboliques de protection du touriste. Des tiges de cordyline sont érigées de part et d'autre du seuil d'entrée de leur case. Non ornementales mais dotées d'une fonction symbolique, elles visent à chasser les mauvais esprits de cette communauté. C'est le chef du village qui redonne une impulsion à l'activité touristique après avoir construit trois cases d'accueil. L'entreprise est gérée par la famille nucléaire (parents et enfants) puis élargie (oncles, tantes, neveux). Cette forme d'accueil, moins communautaire qu'auparavant est privilégiée afin d'éviter les discordes relatives à la redistribution des revenus aux différents clans de la tribu.

L'une des raisons pour lesquelles le prestataire de tourisme de la tribu de le Werap fait de l'accueil touristique est de prévenir les départs des jeunes vers Nouméa et d'éviter le déclin de la culture kanak. A Hienghène, commune fortement rurale, le taux de chômage s'élève à 43% en 2004 (diagnostic de Hienghène. Présentation des données de cadrage socio-économique, cabinet Emergences, 2006). Face à ces conditions économiques difficiles, de plus en plus de jeunes sont tentés de quitter la tribu pour aller chercher du travail ailleurs y compris à Nouméa. Dans le cadre de la création d'une microentreprise touristique, il s'agit pour le prestataire de permettre à ses enfants d'exercer une activité professionnelle en tribu afin de les y retenir et les détourner de l'envie d'aller à Nouméa.

*« Les jeunes partent à Nouméa, ils s'occidentalisent et quand ils reviennent, ils ne savent même plus parler la langue. Si toute la jeunesse part à Nouméa, c'est tout notre mode de vie qui est menacé. J'ai essayé de trouver une solution et je me suis dit que si mes fils avaient de l'argent, ils resteraient. Voilà, chacun a une case et je leur donne l'argent des touristes. Moi je garde l'argent de la coutume. Je m'occupe de l'accueil, ma femme de la cuisine et les enfants vont pêcher et chasser pour nourrir les touristes »* (Entretien réalisé avec le chef de village de la tribu de le Werap, Hienghène, 2009).

L'autre raison de la mise en place de sa structure touristique est d'ordre politique. Il s'agit pour le prestataire de véhiculer un message indépendantiste auprès des touristes et de les y sensibiliser.

*« C'est sûr que si je peux, je discute avec eux de l'indépendance. Je leur explique pourquoi je suis indépendantiste parce que je pense que les touristes c'est comme*

---

<sup>84</sup> Ce type de croyances est aussi présent chez les Caldoches qui pour certains consultent des guérisseurs kanak lorsqu'ils se sentent attaqués et frappés par le malheur.

*les journalistes, les ethnologues comme vous, ils peuvent dénoncer l'injustice qu'on vit au quotidien. C'est comme ça pour moi qu'on peut faire changer les choses. C'est le vieux Jean-Marie qui disait que l'indépendance ne s'obtiendrait pas par le sang. C'est pour ça qu'il nous a conseillé de faire du tourisme. Cela permet de savoir ce que pense le visiteur. Nous savons qu'il est de notre côté s'il vient chez nous. Venir en tribu n'est pas anodin. Jamais, vous ne verrez un caldoche de Nouméa nous rendre visite. Ce sont les métropolitains qui viennent et qui relaient nos messages en province Sud et en métropole » (Idem).*

## **2. Ethnographie d'une pièce de théâtre en train de se faire**

Dans le cadre de mon terrain à Hienghène, je rencontre 53 touristes à la tribu de le Werap dans laquelle je séjourne un mois. Je mène des entretiens de type semi-directif et partage les activités touristiques proposées par le prestataire. Cela me permet de constituer une typologie avec trois catégories de touristes.

- « Les touristes en quête d'authenticité absolue »,
- « Les touristes en capacité réflexive »,
- « Les touristes en quête de vérité »,

### **a) Des touristes pas comme les autres ? L'espoir déchu des quêteurs d'authenticité absolue**

« Les touristes en quête d'authenticité absolue » viennent découvrir le mode de vie kanak et sont fortement imprégnés par le discours sur l'autochtonie. Ils affichent des déceptions fortes au terme de leur séjour quant à leur expérience touristique. Ce sont majoritairement des touristes métropolitains qui n'ont pas de famille sur le territoire. Ils viennent en Nouvelle-Calédonie car cette destination est volontairement choisie comme un pays de découverte touristique. Dès leur arrivée à l'aéroport de Tontouta, ils prennent le chemin de la province Nord afin de se rendre en tribu. Ils aspirent à découvrir les paysages mais ce qui leur importe le plus c'est d'échanger avec la population locale sur sa culture, sur la protection des minorités et les problèmes de (dé) colonisation. Ils se sont souvent préalablement imprégnés de lectures sur les peuples autochtones et aspirent à découvrir un mode de vie en rupture avec les codes occidentaux. Ils sont critiques envers la modernité, leur but est de se ressourcer auprès d'une population locale qui selon eux, a de vraies valeurs.

*« Les kanak ont conservé leur mode de vie communautaire, c'est merveilleux, ils ne sont pas altérés par la modernité » (Femme, 30 ans, Hienghène, 2009).*

Le choix de la venue en Nouvelle-Calédonie est motivé quasi exclusivement par la découverte du monde kanak. Ils imaginent être des protecteurs et des médiateurs de la cause autochtone.



« Nous, on vient en tribu pour leur dire qu'on comprend leur situation, la colonisation, ce qu'ils ont subi, le fait qu'ils ne sont pas maîtres dans leur propre pays. Ce n'est pas juste après tant d'années de souffrance, ça continue » (Homme, 35 ans, Hienghène, 2009).

« On aimerait leur dire qu'on est pour l'indépendance si on a l'occasion d'aborder avec eux la question politique » (Homme, 40 ans, Hienghène, 2009).

Ils projettent sur le monde kanak l'image d'un peuple traditionnel, et qui doit le rester. D'emblée, il y a une nette séparation entre la modernité et la tradition et les projections sont tellement ancrées que si la réalité sociale de la tribu n'est pas en adéquation avec leurs représentations, les déceptions sont fortes.

« Jamais je n'aurais imaginé voir ça. Ah ça non, je ne m'y attendais pas, c'est terrible. Il n'y a rien de vraiment traditionnel. Quand on marche un peu dans la tribu, on voit des cases en tôle. Dans la case où on prend nos repas, il y a un congélateur. Cela veut donc dire qu'ils ne redistribuent plus les denrées alimentaires. Je suis vraiment déçue, j'ai le sentiment d'être arnaquée » (Femme, 32 ans, Hienghène, 2009).

#### **b) Des touristes en capacité réflexive mais des vacances qui se transforment en questionnement existentiel**

« Les touristes en capacité réflexive » viennent pour les mêmes raisons mais ils sont en capacité de déconstruire les déceptions qu'ils peuvent vivre en prenant de la distance par rapport à leur mode de représentation. Ce sont des touristes qui viennent en Nouvelle-Calédonie rendre visite à leurs familles ou à des amis expatriés. Ils en profitent pour découvrir le territoire, des trois provinces de la grande Terre aux îles Loyauté afin de visiter la Nouvelle-Calédonie dans son intégralité. Les milieux culturels visités sont hétérogènes, du monde tribal kanak aux gîtes ruraux des caldoches. En revanche, les hôtels ne constituent pas un mode d'hébergement privilégié car l'intérêt est plutôt de découvrir la Nouvelle-Calédonie à travers les modes de vie des habitants.

« Nous sommes basés à Bourail chez des amis métropolitains qui sont arrivés en Nouvelle-Calédonie il y a quatre ans. Comme ils travaillent la journée, on en profite pour visiter. Le problème c'est que si on veut tout voir, on ne peut pas partir à la journée. On s'est donc organisé. Une semaine avec eux, quinze jours de circulation pour nous, une autre semaine avec eux et retour en métropole. Cela nous permet d'avoir un aperçu global de la Nouvelle-Calédonie. On aime bien prendre un peu notre temps et comme nous préférons aller chez l'habitant ça veut dire avoir un peu de temps devant soi si on veut prendre le temps de discuter avec lui » (Femme, 38 ans, Hienghène, 2009).

Je qualifie ces touristes de réflexifs car même si leur discours sur la tradition et la modernité est proche de celui des « touristes en quête d'authenticité absolue », ils sont en mesure de prendre de la distance quand ils éprouvent des déceptions vis-à-vis du prestataire et de sa culture et tentent de comprendre ce qui se passe lorsqu'au fur et à mesure du séjour, ils sont déçus.

*« Il faut bien comprendre que nous n'avons pas les mêmes façons de faire. Et oui c'est vrai je m'étais imaginé vivre quelque chose de différent, je vois bien que la modernité est là à portée de main mais ça ne veut sûrement pas dire qu'ils ont abandonné les traditions. Je crois qu'il faut qu'on arrête d'être déçu quand on ne trouve pas ce qu'on était venu chercher. Le mieux, c'est sûrement de comprendre pourquoi on s'est fait une fausse idée. Ce n'est pas la peine de condamner ceux qui reçoivent, comme Amandine qui est dépitée et qui a l'impression que tout est folklorique. Je pense que c'est beaucoup plus complexe » (Femme, 40 ans, Hienghène, 2009).*

### **c) Des « touristes en quête de vérité » et en crise identitaire**

« Les touristes en quête de vérité » sont des touristes locaux qui vivent sur Nouméa ou en province Sud et qui viennent pour la plupart se confronter au mode de vie kanak car ils questionnent leur légitimité à vivre sur le territoire. Ce sont des touristes locaux résidant à Nouméa, majoritairement des femmes, établies en Nouvelle-Calédonie depuis trois ou quatre ans. Certaines d'entre elles vivent en couple avec des caldoches ou des métropolitains. Certaines parmi elles viennent en tribu pour déconstruire les discours négatifs qu'elles entendent de leur compagnon et de leur environnement social.

*« C'est impossible de venir en tribu avec lui, il a plein d'idées reçues. Je sais bien que pour les caldoches ce n'est pas facile non plus, les événements et tout ça mais j'en ai assez d'entendre des critiques négatives sur les Mélanésiens et d'être cantonnée au monde métropolitain et caldoche. Pour moi ce n'est pas ça la découverte d'un pays. J'ai l'impression de passer à côté de tout. Je suis venue seule pour voir par moi-même et quand je rentrerai, je leur dirai à tous que non les Mélanésiens ne sont pas des sauvages mangeurs d'hommes, qu'ils ne sont pas dangereux et violents » (Femme, 30 ans, Hienghène, 2009).*

D'autres viennent dans une optique différente. Elles ont honte de recevoir des salaires indexés, de faire comme si la Nouvelle-Calédonie se résumait à Nouméa parce que, disent-elles, ça les arrange bien et qu'ainsi elles ne se posent pas de questions. Elles viennent en tribu car elles s'interrogent sur leur légitimité à vivre sur le territoire et considèrent être, malgré elles, des actrices de ce qu'elles appellent la néo-colonisation.

*« Ça me travaille depuis un certain temps. Je vis en Calédonie depuis presque trois ans maintenant. Et c'est la première fois que je viens en tribu. Le week-end,*

*on a tendance à rester à Nouméa, entre nous. Un coup les îlots, la plage et tout ça puis la semaine redémarre. Je suis infirmière et je gagne bien ma vie et quand je vois la pauvreté qui existe chez les Mélanésiens de Nouméa, je me dis que ce n'est pas juste. Je profite d'un système qui favorise les blancs et je me sens vraiment coupable. Je me suis donc dit que j'avais un salaire élevé et que je faisais comme si c'était chez moi mais ce n'est pas chez moi. Il y avait un peuple ici à la base, le peuple kanak et je me dis que la moindre des choses, c'est d'aller vers lui, dans le nord et de partager du temps à ses côtés. C'est cette ignorance qui me dérange. C'est dédaigneux de notre part. Nous n'avons pas le droit de faire ça. Si je n'étais pas venue en tribu pour faire connaissance avec le monde tribal, je serais repartie en métropole. Ma démarche a été difficile parce qu'à Nouméa, on entend parler des viols, de la consommation de cannabis et d'alcool, on dit que c'est dangereux d'y aller » (Femme, 33 ans, Hienghène, 2009).*

Ces différents touristes partagent des préoccupations communes, ils se présentent souvent comme des voyageurs capables de s'affranchir de leurs propres normes pour se mettre à niveau des populations locales. Sorte de faire-valoir, ce discours leur sert à légitimer la différence au regard des touristes qui vont dans les hôtels.

Mais il existe des tensions entre un idéal de vie et ce qu'ils sont à même de supporter. « Les touristes en capacité réflexive », les plus enclins à se distancier de leurs représentations, ont des difficultés à accepter des normes d'hygiène qui ne correspondent pas aux leurs. En même temps, si les prestataires leur offrent tous les avantages de la modernité avec la douche carrelée, la déception est forte et l'expérience tribale n'est plus assez « traditionnelle ». La dialectique du monde moderne et du monde traditionnel ne cesse d'opérer, il est nécessaire pour ces touristes de trouver un équilibre entre les deux, sans trop faire ressortir les signes tangibles de la modernité car ils leur sont insupportables. Ce qu'ils recherchent, c'est la rupture au sens culturel du terme.

*« C'est pareil si on compare à Pouebo, on était dans une case, il y avait de l'électricité, des lits avec des matelas. Je pense qu'il y a un compromis à trouver entre les deux. Mais attention si on arrive et qu'on voit la douche carrelée ça ne va pas non plus. On a le sentiment de se laver comme à la maison et ça ne nous plaît plus » (Homme, 42 ans, Hienghène, 2009).*

Finalement, le bain à la rivière au mois de juillet où les températures sont fraîches n'est pas si appréciable, le manque d'intimité puisqu'il faut le partager avec autrui crispe ces touristes, déçus de ne pouvoir vivre ce qu'ils s'étaient imaginé. De même, les « quêteurs d'authenticité absolue » affichent des ambivalences. En fait, la difficulté éprouvée face au manque d'hygiène les renvoie à leur incapacité à adopter tous les codes de la population

locale. Le fait de ne pouvoir se résoudre à agir comme ils l'ont imaginé avant de vivre l'expérience pour « de vrai » leur procure un véritable sentiment d'échec personnel.

*« Pour dire la vérité, ce n'est pas si facile de vivre comme eux. Je me déçois moi-même. Je vous dis ça parce que je pense à l'hygiène. J'ai du mal par exemple à manger là où ils cuisinent. Tous les chiens malades affalés autour, la façon dont ils cuisinent, je ne sais pas ça me dérange en fait » (Idem).*

Outre la problématique de l'hygiène, l'éloge de la différence rapproche aussi ces touristes. Le thème de la perte des traditions est fédérateur par rapport aux différents protagonistes impliqués dans l'expérience touristique. Il n'y a pas que des querelles, des échanges constructifs permettent de créer du lien. Lorsque le prestataire convoque la tradition dans son discours, les tensions survenues durant la journée, que ce soit au niveau du partage des activités ou des discussions politiques, disparaissent. Lorsque le prestataire présente la culture kanak aux touristes, tous sont ravis, ils ont une sensibilité commune à la découverte de la médecine traditionnelle, à l'organisation tribale, aux mythes, cosmologies, contes, légendes et langues vernaculaires. À de nombreuses reprises, j'assiste aux échanges entre touristes et prestataires le soir près du feu. À chaque fois que le prestataire invoque la culture pour interagir avec les touristes, les relations s'en trouvent apaisées. Il y a une compréhension collective toutes catégories de touristes confondus lorsque la perte des traditions est abordée et tout le monde s'accorde à dénoncer les mauvais aspects de la modernité y compris les « touristes en capacité réflexive » qui prennent de la distance « avec leur société de consommation ».

*« Hier soir, le chef de village a un peu discuté avec nous avant d'aller se coucher. Il racontait ce qui avait été perdu chez les anciens et les jeunes notamment en ce qui concerne la pharmacopée et le respect des plus vieux. Cela l'embête cette perte de traditions mais il dit qu'il ne peut rien faire. Sa fille fait des études à Nouméa et il dit que quand elle revient, elle ne sait plus parler la langue. Bien c'est dommage et il ne sait pas quoi faire pour y remédier. Il a l'air désolé mais est impuissant. Il nous a parlé d'une dame qui vend la médecine traditionnelle. On était d'accord avec lui, il y a des secrets qui ne se vendent pas. Cela doit rester dans les tribus. Sinon, c'est gagner de l'argent sur le dos de la tradition. Peu de personnes ont parlé parce que qui ne dit mot consent et peut-être que ça fait réfléchir tout ça. Enfin, on se pose autour du feu et on pense à qui nous sommes. À un moment donné, Christine a quand même dit qu'en France, la société changeait et que l'éducation des enfants était de plus en plus problématique aussi » (Femme, 29 ans, Hienghène, 2009).*

Aborder la perte des traditions, notamment à travers l'exemple de la jeunesse, ne soucie aucunement les touristes. Il y a comme une identification, une compréhension mutuelle d'un

phénomène de société qualifié de partagé : du point de vue des représentations occidentales également, une jeunesse qui se perd dans les méandres de la modernité et des outils de communication ainsi qu'une tendance de plus en plus prononcée à consommer de l'alcool, du cannabis et autres psychotropes. Les discussions tournent autour des comparaisons entre jeunesse kanak et jeunesse française, remontant le fil du passé en tentant d'expliquer les contextes historiques ayant favorisé les problèmes sociétaux contemporains ici et là-bas. La compassion manifestée par les touristes semble rassurer le prestataire notamment lorsqu'il explique combien il lui est difficile d'accepter que sa propre fille perde peu à peu la connaissance de la langue locale.

### 3. Des prestataires sous tension

#### a) Ce n'était pas prévu, contenter des touristes exigeants

Les touristes entretiennent des relations complexes et il y a comme un jeu de médisance entre eux, de remise en cause, de quête de légitimité, pour savoir qui est le plus proche du prestataire et de sa culture. Les tensions entre les « touristes en quête d'authenticité absolue » et les « touristes en capacité réflexive » sont particulièrement palpables. Ces derniers sont vite agacés de constater que les premiers s'approprient la culture kanak comme s'ils la connaissaient par cœur.

*« C'est incroyable cette façon d'être. Ils se prennent pour des kanak, font comme s'ils savaient tout et du coup ils se permettent de faire tout ce qu'ils veulent sans demander quoi que ce soit. Ils n'ont vraiment rien compris. Cela m'énerve, ça fait trois ans que je suis là et même si ça ne date pas vraiment, j'ai quand même le sentiment de mieux connaître la Nouvelle-Calédonie et les problèmes qu'il y a » (Homme, 40 ans, Hienghène, 2009).*

Il est arrivé que les échanges se passent mal et que le prestataire, au milieu de tensions qui le dépassent, préfère ne pas intervenir laissant les touristes entre eux tandis que c'est justement parce qu'ils sont dans l'entre soi que les tensions sont exprimées. Ils ne viennent pas en tribu pour voir des touristes, disent-ils et sont agacés par la situation. Certains touristes en couple ou entre amis ne partagent pas la même lecture de l'expérience touristique ce qui peut générer des discordes et des fâcheries.

*« Bon décidément, avec Laure, ça ne le fait pas. Je suppose qu'elle dira que ça a été les deux pires nuits de sa vie, que les conditions d'hygiène sont lamentables. Moi je n'en peux plus. Ça me gâche tout. On avait prévu de rester une semaine mais je suis allée dire au chef de tribu que nous partirons demain. Il voit bien, de toute façon, comment elle se comporte. Je pense que pour lui ce sera un soulagement de la voir partir. Elle a fait la gueule toute la journée et n'a pas dit*

*bonjour aux gens de la tribu quand ils la saluaient » (Femme, 36 ans, Hienghène, 2009).*

### **b) Passer de la scène aux coulisses et prévenir des discordes à l'échelle de la tribu**

Lorsque les touristes arrivent, ils sont timidement avertis de l'interdiction de se promener à l'intérieur de la tribu. Mais très vite, ils ont l'impression d'être confinés et circulent à leur guise. Comme c'est la loi du silence, le prestataire n'ose rien dire tout en sachant que la situation lui serait néfaste.

*« Je ne sais pas comment faire avec eux. Ce n'est pas facile. À part la visite du potager, s'ils ne font pas d'activités, les touristes vont et viennent, veulent se promener. Ça ne plaît pas à la tribu. Tout à l'heure, il y a quelqu'un qui est venu me voir pour me dire que des touristes passaient sans arrêt devant chez lui et qu'il n'était pas d'accord. Moi si je leur dis aux touristes, ils ne vont pas comprendre. Pour calmer la situation, j'essaie d'intégrer la tribu dans mon activité. J'achète la nourriture à lui, l'autre vient faire le tressage mais ce n'est pas facile parce que les gens ne veulent pas vraiment faire des activités avec les touristes. Ils disent que je gagne de l'argent mais eux ils ne font rien et ils ne veulent pas faire » (Entretien réalisé avec le chef de village de la tribu de le Werap, Hienghène, 2009).*

Ceci n'est pas sans créer des frustrations chez les « quêteurs d'authenticité absolue » qui très vite, se sentent privés du sens de leur voyage.

*« On voit bien qu'on ne peut pas trop aller où on veut. On le fait quand même. On ne va pas rester toute la journée dans la case entre nous sinon ça ne sert à rien de venir en tribu. Autant aller dormir à l'hôtel et faire des activités la journée. Là on ne se sent pas bien. On a l'impression de déranger et quand on va un peu dans la tribu marcher, ça fait zoo quoi. Je n'aime pas moi » (Homme, 27 ans, 2009).*

« Les touristes en capacité réflexive » ont le même sentiment et pour beaucoup, ils reconnaissent que cette situation est invivable, et pour les touristes, et pour la tribu. Sans compter les jalousies que subit le prestataire de la part des autres clans. Selon le chef (de la tribu), la case d'accueil touristique d'une femme de la tribu a été brûlée parce qu'il y a des désaccords sur son activité. Elle réitère l'expérience en ce moment mais avec méfiance et inquiétude.

*« Oui, c'est vrai que cette femme-là qui a voulu faire du tourisme n'a pas pu. Il y a des jaloux mais aussi je pense que c'est parce que sa case était dans la tribu. Ce n'est pas facile pour les gens de la tribu de voir toujours des touristes chez eux. Moi ça va, c'est à l'entrée de la tribu donc ça dérange moins » (Entretien réalisé avec le chef de village de la tribu de le Werap, Hienghène, 2009).*

### c) L'exigence d'une « vraie » rencontre

Tous les touristes ne partagent pas le même rapport au temps. « Les touristes en capacité réflexive » sont plus posés, moins pressés, ne réclament pas une consommation frénétique d'activités tandis que les touristes « en quête d'authenticité absolue » ne veulent aucun moment de flottement. Quant aux « touristes en quête de vérité », ce n'est pas grave de leur point de vue de ne pas tout faire en un temps restreint, ils ont la possibilité de revenir facilement.

*« C'est sûr, on devait faire du tressage, je crois qu'il y a un problème. Ça fait une heure qu'on attend. Le chef de village me dit que la dame qui s'en occupe est absente mais qu'il va pouvoir trouver quelqu'un d'autre. Il est parti il y a une heure. Comme on ne reste pas longtemps, on aurait aimé que ça aille plus vite pour faire autre chose en plus. Mais ce n'est pas grave. On vit ici, on reviendra »* (Homme, 54 ans, Hienghène, 2009).

Le principe du court séjour n'est guère adapté ni pour le prestataire ni pour le touriste. Le prestataire préfère avoir moins de touristes et qu'ils restent plus longtemps. Il a le sentiment que les relations deviennent plus naturelles, que tout le monde est plus libre et peut s'organiser comme il le souhaite.

*« C'est vrai que moi ce que j'aime c'est quand les touristes restent au moins une semaine. C'est arrivé que certains restent un mois. C'était bien. Au début, c'était un peu dur et puis après ils ont fait leur vie. On se retrouvait le soir pour manger, je n'avais pas l'impression que je devais être tout le temps avec eux. On a appris à se connaître. Quand ils partent ces touristes, je plante des arbres et je leur donne leur nom. Il y a l'arbre Céline là-bas »* (Entretien réalisé avec le chef de village de la tribu de le Werap, Hienghène, 2009).

En ce qui concerne les touristes, il en est de même. Plusieurs d'entre eux sont dans le même cas, après une semaine passée à la tribu avec deux premiers jours critiques.

*« Ça fait une semaine que nous sommes là. On va rester encore une semaine mais au début on voulait partir. Les deux premiers jours ont été durs. Être avec tous ces touristes, l'hygiène, la journée, pas d'occupations. Au bout de deux jours, on a commencé à créer des liens. Ils sont vraiment gentils mais c'est vrai que de prime abord, on ne dirait pas. On a l'impression qu'ils s'en foutent alors que non »* (Femme, 41 ans, Hienghène, 2009).

## 4. Le chercheur, accaparé par une pluralité de rôles assignés

### a) Un touriste à part pour le prestataire

À mon arrivée à la tribu de le Werap, les prestataires n'arrivent pas clairement à m'identifier si ce n'est qu'en tant que touriste de passage. Je partage mon premier repas dans

l'une des cases avec les autres touristes puis passe ma première nuit dans une autre. C'est seulement lorsque je clarifie mon identité, les raisons de ma présence en ces lieux que le dialogue commence à s'instaurer. Les touristes ne passant généralement qu'une ou deux nuitées, ils ne tissent pas des liens privilégiés avec le prestataire, d'autant plus qu'ils sont nombreux et que, de prime abord, l'accueil ressemble à un mécanisme routinier : réservations, arrivées, repas, nuitées. Mon statut de « touriste à part » et mon intention de rester un moment auprès de la population locale m'offrent certes quelques privilèges qui sont mêlés de sentiments de méfiance et de distanciation à mon égard. Je me trouve dans un rapport ambivalent car, selon les contextes, on m'accorde de l'importance ou on m'ignore totalement. Le chef de tribu perçoit l'utilité de ma présence.

*« Vous voyez, pour moi, c'est important que les touristes viennent chez nous. C'est comme vous en fait, vous êtes comme monsieur Godin, vous pourrez dire ce qui se passe pour de vrai en tribu et aussi expliquer pourquoi on veut l'indépendance. Si les gens savent, ils comprendront »* (Entretien réalisé avec le chef de village de la tribu de le Werap, Hienghène, 2009).

Mais les membres de la tribu m'ignorent le plus souvent. Une arrivée difficile dans un environnement non familier où le terrain fait naître des sentiments contradictoires ; la satisfaction d'avancer dans la recherche, la joie de découvrir des richesses du point de vue géographique mais surtout humain, des agacements, déceptions voire énervements quand je me sens rejetée et reléguée à un statut d'étranger malgré tous mes efforts et ma bonne volonté pour socialiser au sein du groupe. Je négocie et renégocie ma place en permanence, me distancie, me rapproche du prestataire, des membres de la tribu, des touristes. Subir des épreuves initiatiques d'entrée dans la société étudiée comme certains anthropologues ont pu le faire ne suffit pas à être pleinement intégrée. Parfois, je dois m'investir puis à d'autres moments m'effacer. L'inclusion se fait par le biais de l'assignation d'un rôle de médiateur, d'ambassadeur de « la cause kanak » et des orientations politiques indépendantistes. Plus qu'une « touriste à part », je suis identifiée comme scientifique et estampillée anthropologue avec toutes les représentations qui peuvent lui être attribuées : garant des traditions locales, protecteur des peuples autochtones, dénonciateur des entreprises post et néocoloniales, défenseur des minorités ethniques. Si les touristes sont considérés comme importants dans leur rôle de médiateur, le prestataire privilégie la communication avec les journalistes, sociologues, ethnologues et médecins car il considère que certaines catégories socioprofessionnelles accèdent davantage que d'autres la thèse de « l'exploitation kanak » dans l'opinion internationale. Il s'agit aussi pour lui de renverser les stéréotypes négatifs



véhiculés en province Sud et qui selon lui, freinent considérablement le développement du tourisme.

*« Nous sommes restés très longtemps sans touristes. Ce n'était pas le mauvais sort mais la province Sud qui décourage les gens de venir dans le nord. Ce sont les grosses têtes qui ont des hôtels à Nouméa qui nous présentent comme des sauvages. Alors, moi je suis heureux de recevoir plein de monde pour montrer qu'à Hienghène, c'est tranquille. Quand vous rentrerez à Nouméa, vous transmettez le message »* (Entretien réalisé avec le chef de village de la tribu le Werap, Hienghène, 2009).

Des acteurs politiques et institutionnels aux prestataires de tourisme de Hienghène, on compte sur moi pour promouvoir la commune.

*« Quand j'ai eu votre message, je me suis dit que votre thèse pouvait faire la promotion de Hienghène, renverser les stéréotypes »* (Entretien réalisé avec la directrice de l'office de tourisme de Hienghène, 2009).

*« Nous sommes jugés négativement, le nord, la tribu. Les préjugés sont tenaces et néfastes pour le développement touristique de la province Nord. Votre thèse est l'opportunité de dire publiquement que ce n'est pas vrai. Nous ne sommes plus à l'heure des évènements, il n'y a pas de danger, la population est accueillante »* (Entretien réalisé avec l'adjoint au maire en charge du tourisme, Hienghène, 2009).

#### **b) Le chercheur : aventurier, psychologue ou imposteur pour les touristes**

Pour les « touristes en quête d'authenticité absolue », la présence du chercheur sur le terrain de leur expérimentation touristique ajoute de la valeur à la recherche d'exotisme. Beaucoup d'entre eux me témoignent une forme de reconnaissance à travers le travail effectué, qui selon eux, leur rappelle la lecture de récits d'aventuriers à la découverte de contrées lointaines. Cet intérêt n'est pas toujours aisé à gérer puisque ces interlocuteurs ne cessent de poser des questions sur le rôle de l'anthropologue et les véritables raisons de ma présence. Révéler mon objet biaiserait l'ethnographie car cela influencerait probablement les comportements des touristes. Mais la dimension éthique entre en ligne de compte car l'identité masquée c'est-à-dire le fait pour le chercheur de ne pas dire qui il est et ce qu'il fait est une forme d'intrusion et une faute déontologique. Je choisis alors de me présenter aux touristes comme doctorante en anthropologie qui fait une étude sur le tourisme en tribu et fais le choix délibéré de ne pas en dire davantage sur mon objet de recherche. La manière dont je me présente n'est pas neutre sur les représentations que les différents acteurs ont de moi.

Je suis constamment épiée dans mes faits et gestes, prise à partie, interrogée, sollicitée entres autres pour alimenter la quête exotique de ces touristes en mal d'aventure et de

tradition. Les touristes métropolitains résidant en Nouvelle-Calédonie vivent quant à eux ma présence comme intrusive, surtout ceux qui sont animés par l'intérêt de se démarquer des visiteurs métropolitains en jouant d'une forme de proximité avec la population locale. L'identification prend la forme d'un jeu visant à exclure l'étranger qu'il soit chercheur ou touriste de la construction d'une relation privilégiée au prestataire. Je suis parfois un peu malmenée recevant des critiques acerbes selon lesquelles par exemple : « *il est malsain d'avoir comme objet d'étude des humains et de les voir évoluer comme des animaux dans un zoo* »<sup>85</sup>. Bien que ces remarques soient peu agréables, il est en revanche aisé de comprendre du point de vue sociologique combien les enjeux de légitimité sont affirmés. Comme dans une sorte de concours, il s'agit de remporter la victoire de celui qui est le plus proche de la population locale et le représentant du voyageur idéal car selon la formule consacrée : « *le touriste c'est toujours l'autre* » (Urbain, 1991). Prise dans les méandres de « ces affrontements », je représente une menace pour certains. Pour les « touristes en quête de vérité » à savoir ceux s'interrogeant sur leur légitimité à vivre sur le territoire, je suis l'objet d'un transfert au sens psychologique du terme. Les entretiens menés principalement auprès de femmes sont souvent, pour elles, l'opportunité de confier leur désarroi, leur peine et leurs questionnements existentiels. « Rester ou partir ? », « cautionner un système inégalitaire en continuant à percevoir des salaires indexés ? », telles sont leurs questions récurrentes. En tout cas, à ma position de scientifique élaborant une enquête ethnographique se substitue un rôle de psychologue où « le patient » réclame une écoute attentive et des réponses à ses questions. Au milieu de tous ces acteurs, je suis donc tour à tour médiatrice de la cause kanak, fabricante d'exotisme, usurpatrice, inquisitrice. Endosser tant d'étiquettes est une expérience éprouvante car il est difficile de savoir à l'avance comment mes relations avec les touristes vont évoluer ; d'autant plus que je fais le choix délibéré de ne pas renverser les représentations car elles sont porteuses de sens et qu'il faut les décrypter jusqu'au terme de l'expérience des touristes en tribu.

Des sentiments très contrastés, une pluralité des rôles attribués, des représentations diverses, tant positives que négatives, ne peuvent qu'ébranler la confiance du chercheur car la méthode d'observation participante l'insère dans un groupe de manière concrète. Bien que dans une posture scientifique, le chercheur est aussi imbriqué dans les enjeux de reconnaissance de son statut.

---

<sup>85</sup> Remarque faite par un « touriste en quête d'authenticité » lors d'un repas partagé avec des touristes et en l'absence du prestataire.

## 5. Silence et non-dits, des modalités de communication qui en disent long sur les malentendus

### a) Taire pour ne pas blesser, la question de l'héritage colonial, honte chez le prestataire et culpabilité chez le touriste

Le silence plane comme une menace constante dans les relations. Le prestataire n'ose pas refuser ou contrarier la demande des touristes quitte à proposer des activités dont il sait par avance que l'expérience se soldera par un échec. Les touristes déçus n'osent cependant rien dire. Ceci est d'autant plus vrai pour ceux qui ne supportent pas le discours mobilisé par le prestataire autour de la colonisation et de ses méfaits car ils se sentent responsables, dépositaires de cette culture européenne, descendants de ceux qui leur font honte. Les représentations de l'hygiène sont un facteur de départ anticipé chez les touristes qui ne disent pourtant rien au prestataire car ils portent en eux la culpabilité du poids colonial.

*« C'est pour ça qu'on ne se permettrait pas de leur dire que chez eux c'est un peu sale, qu'il faudrait faire un peu de ménage. C'est nous qui sommes chez eux. Ce n'est pas à nous de dire de faire le ménage. Nous ne sommes pas des colons, hein » (Homme, 42 ans, Hienghène, 2009).*

Les différents exemples ethnographiques relatés ci-dessus révèlent combien le concept de « travail de figuration » de Goffman est pertinent pour comprendre comment la communication entre individus peut être mise à mal. Garder la face à tout prix et sauver les apparences constituent une modalité d'être, partagée par les prestataires et par les touristes. Les premiers, préférant par exemple mener de front des activités qui n'ont plus de sens pour eux plutôt que d'avouer aux touristes leur incapacité à le faire. Les seconds, pour certains, préférant occulter devant le prestataire les normes d'hygiène qui ne leur conviennent pas, de peur de passer pour des néo-colonisateurs donneurs de leçons. Si les touristes entre eux perdent souvent la face, griefs et reproches fusant de toute part, il en est autrement lorsqu'il s'agit des relations entretenues avec le prestataire et réciproquement. Le prestataire utilise plusieurs formes de silence. La première vise à préserver la culture locale, ne pas tout dire, « garder un pied dans la case », la seconde relève d'une stratégie d'autoprotection pour éviter tout jugement de valeur de la part du touriste et la troisième reflète une nécessité de toujours faire plaisir au touriste et par extension « au Blanc » avec cette idée chez certaines personnes âgées qu'il détient une forme d'autorité naturelle. À cet égard, le directeur du centre culturel de Hienghène évoque une sorte de réminiscence d'un sentiment d'infériorité de la population kanak à la fois dans le rapport colonial mais aussi religieux.

Concernant la première modalité silencieuse, celle consistant à préserver son identité dans la relation à l'autre, le chef de village me répète souvent qu'il faut garder « *un pied dans la case* », métaphore signifiant l'importance pour lui de préserver sa culture et d'en garder une partie pour soi. Il prend l'exemple d'une femme de Canala tombée gravement malade, après avoir révélé des secrets de médecine traditionnelle à une journaliste. Lors de ce terrain, je constate que les stratégies de mise à distance du touriste au regard de la culture locale balisent le quotidien. L'exemple le plus significatif concerne l'agencement des cases construites pour héberger les touristes. Normalement, la porte d'entrée des cases est relativement basse de sorte que lorsque les habitants y entrent, ils ont le dos courbé, prêts à honorer le poteau central qui représente les ancêtres. L'entrée de la case des touristes est volontairement surélevée ; ainsi, y entrent-ils sans être courbés et ne participent pas au rituel local. C'est en observant l'organisation des lieux mais aussi l'architecture que m'apparaissent les différences de hauteur entre les entrées des cases du prestataire et celles destinées aux touristes. Afin de savoir si ces observations font sens, j'interroge, durant mon séjour, le prestataire sur cette différence. Il me sourit et me dit qu'en effet, la différence de construction des entrées n'est pas un hasard mais a été préalablement réfléchi. Très symbolique, cette stratégie de mise à distance montre combien la tension est importante ; il faut satisfaire le touriste et sa quête de découverte de la culture locale sans en divulguer tous les secrets. Les touristes n'ont pas conscience que l'entrée de leur case est plus haute que celle des prestataires et des autres membres de la tribu.

### **b) Le chevauchement de la sphère publique et privée**

L'organisation des repas cause également un certain nombre de crispations notamment chez les « touristes en quête d'authenticité absolue » pour qui le partage avec les prestataires est fondamental. Le soir, les touristes dînent entre eux dans une case aménagée, le repas leur est servi par le prestataire et sa famille qui discutent autour du feu. Lorsque les touristes s'en approchent pour engager la conversation, les enfants et les amis quittent rapidement les lieux, gênés par ce qu'ils considèrent être une forme d'intrusion dans leur intimité. Quand la situation se produit, les touristes se vexent de ne pouvoir discuter avec la population dont la culture les a attirés en tribu. C'est alors l'incompréhension la plus totale.

*« C'est vraiment rageant. Tu arrives pour nouer le dialogue et tour à tour tout le monde s'en va. J'ai eu l'impression de les faire fuir, de les déranger, d'être de trop »* (Femme, 28 ans, Hienghène, 2009).

Ce malentendu créant chez le touriste un sentiment de frustration est en fait lié à l'organisation des espaces touristiques. Il n'y a pas de séparation entre les espaces d'intimité

des prestataires et les espaces touristifiés dans le sens où la cuisine (sphère privée) est attenante à la case où les touristes prennent leurs repas (sphère publique). Les prestataires considèrent que le lieu où ils font la cuisine est un lieu d'entre-soi, ils y discutent, consomment du cannabis et de l'alcool entre eux.

*« Ce n'est pas facile en fait de vivre sur le lieu de travail. Dès fois, nous avons besoin d'un peu de tranquillité. Nous aimons rester le soir autour du feu, les oncles passent, les amis et on peut allier moments de détente et travail car ma femme pendant ce temps fait à manger. Nous sommes tous ensemble. Mais souvent les touristes viennent pour discuter et je comprends, c'est normal. Mais nous aimerions rester entre nous. C'est vrai que c'est gênant car dans ce cas, la famille et les amis s'en vont et les touristes ne sont pas très contents. En même temps, ils ne veulent pas consommer de l'alcool ou du cannabis devant eux, ils ont un peu honte. Et moi, je n'ai pas envie d'avoir de problèmes avec ça. Ce n'est pas simple »* (Entretien mené avec le chef de village de la tribu de le Werap, Hienghène, 2009).

Cette organisation spatiale faite d'une promiscuité sphère privée/sphère publique et d'une méconnaissance des codes et des limites a des incidences négatives sur les relations entre les touristes et les prestataires. Les frontières ne sont pas matérialisées ce qui génère des malentendus. Si les prestataires trouvent une solution pour canaliser les visiteurs à leur arrivée et empêchent leur déambulation au sein même de la tribu, la disposition des infrastructures est un frein à la communication et engendre des échanges forcés, du point de vue de la population locale. Les touristes, eux, se sentent frustrés.

*« Je ne comprends pas très bien pourquoi quand on arrive, tout le monde s'en va. Moi je pensais pouvoir échanger avec les gens de manière naturelle mais là je me rends compte que ce n'est pas gagné ! Si ça continue comme ça, on part demain matin au réveil et on ira ailleurs. On ne va pas rester comme ça à ne pas savoir quoi faire et à avoir le sentiment d'être de trop »* (Homme, 29 ans, Hienghène, 2009).

Ce qui est encore plus frustrant pour les « touristes en quête d'authenticité », c'est de partager leur repas avec « leurs semblables », c'est l'incompréhension la plus totale. Un soir, alors que je partage moi-même le repas avec sept touristes dans la case conçue à cet effet, une femme s'énerve.

*« Je suis vraiment déçue. Je n'ai rien contre vous. Mais je ne m'attendais pas à parler de l'Est de la France, du pays Basque ou de la région parisienne. Moi je voulais partager les repas avec eux. C'est quand même un moment important de convivialité. Mais là je n'en reviens pas. Cela m'énerve. J'ai envie de leur dire mais je me retiens. Cela ne sert à rien de faire des histoires. On partira demain matin et c'est tout »* (Femme, 27 ans, Hienghène, 2009).

A la question, qu'auriez aimé vous faire et que n'avez-vous pas fait, une des jeunes femmes répond en ces termes :

*« Cela aurait été de partager les repas avec eux. Pour nous dans notre culture, le repas c'est le moyen de communiquer, je suis donc peut-être trop imprégnée de ce que j'aime. J'aurais aimé partager le repas avec eux pour qu'on le vive ensemble, qu'on puisse communiquer. Ce qui m'aurait vraiment plu aussi c'est de faire le repas avec eux, ça aurait été génial. Se promener davantage dans leur mode de vie même si on reste un peu en retrait » (Femme, 27 ans, Hienghène, 2009).*

A l'inverse, « les touristes en capacité réflexive » se distancient de ces jugements sans pour autant cacher leur déception.

*« Bon les repas, c'est vrai ils ne mangent pas avec nous et c'est décevant mais bon c'est leur mode de fonctionnement alors respect. Christine trouvait ça dommage qu'ils ne mangent pas avec nous. Non, ils ne font pas comme ça. Chez nous quand on accueille c'est la grande tablée, tout le monde ensemble. Et bien ici c'est séparé, ce n'est pas la même organisation voilà tout » (Femme, 43 ans, Hienghène, 2009).*

A l'inverse, il est rassurant pour tous les touristes d'être pris en charge à leur arrivée par le prestataire qui les invite au potager à l'entrée de la tribu. Par cette visite avant le repas du soir le prestataire peut vaquer à ses occupations sachant que les touristes ne déambuleront pas au sein de la tribu et ainsi ne dérangeront pas ses habitants.

*« Quand les touristes arrivent, on va jusqu'au potager, sur le trajet, je leur montre les plantes, leur explique un peu à quoi elles servent tout ça et après on rentre, je leur dis de s'installer avant le repas. Comme ça ils ne vont pas n'importe où quand ils arrivent et ça m'évite des problèmes avec les clans. Vous savez, on reçoit beaucoup de monde alors si tous, tour à tour, se promènent avec leurs appareils photos, les gens sont vite agacés. » (Entretien réalisé avec la femme du chef de village de la tribu de le Werap, Hienghène, 2009).*

Les touristes sont ravis, ils apprécient la promenade, n'ont pas le sentiment de déranger, ni d'être « cadrés » parce qu'on les y amène tout naturellement.

### **c) Touristes en déroute ou quand la libre circulation fait entrer les autres clans sur scène**

Un autre élément ethnographique marque ce terrain, celui concernant la vente de la monnaie kanak, objet doté d'un rôle social et symbolique important.

*« La monnaie de perles enfilées Thewe est avant tout un objet d'échanges. Par sa symbolique, son statut, sa valeur sociale et ses modalités de circulation, elle nous convie à un effort de réflexion sur le système économique et social kanak du 21ème siècle. Présente dans les grandes cérémonies coutumières, elle consacre le*

lien entre l'homme et ses actes dans les domaines sociaux, économiques et religieux. Au Nord de la grande Terre, il était et redevient important d'avoir sa monnaie, de constituer "son panier à richesses", afin de parer à toutes les cérémonies coutumières, lieux privilégiés des échanges. En offrant la monnaie, la personne affirme et confirme le principe d'égalité sociale entre les hommes, entre les esprits et pérennise celui de l'égalité des échanges dans l'espace où il vit. Pour le kanak, la notion de richesse conduit à l'acte d'échanger, de la même manière que le prestige s'accroît aux nombres des échanges effectués. La présence de la monnaie traditionnelle dans les différentes catégories d'échanges sociaux en fait le marqueur palpable du phénomène de don et de contre-don, fait social total, tel que décrit par le pionnier de l'ethnologie Marcel Mauss au début du 20ème siècle » (Gony et Lagarde, 2015, p. 2).

Thewe accompagne la parole et scelle les échanges, représentant l'image des ancêtres et le sang puis la vie qui circule entre eux et les vivants. La monnaie de coquillages est offerte à l'occasion de naissances, de deuils mais aussi de transactions foncières, constructions de cases, de pirogues, d'adoptions. Aujourd'hui, avec l'igname, elle représente la monnaie la plus sacrée dans la société kanak. Au sein de la tribu, un homme vend de la monnaie de coquillages aux touristes pour la somme de 2000 francs Pacifique soit l'équivalent d'un peu plus de 16 euros.

Hormis quelques sculpteurs locaux, ce sont des personnes d'origine asiatique à Nouméa qui reproduisent les objets et les vendent dans des échoppes autour de la place des cocotiers. Les touristes présents dans cette tribu sont ainsi ravis d'acheter localement des objets fabriqués artisanalement et dont la portée symbolique est de la plus haute importance.

*« Tout à l'heure, on nous a dit qu'un vieux monsieur fabrique et vend la monnaie kanak un peu plus loin dans la tribu. On va y aller ce soir. Pour moi, c'est important de pouvoir acheter local et pas dans les magasins à Nouméa où on trouve des objets kanak aussi mais des faussaires »* (Femme, 34 ans, Hienghène, 2009).

Le lendemain, les touristes ayant fait la transaction s'inquiètent de ne plus retrouver leur monnaie de coquillage rangée dans un coin de leur case. Le scénario se répète à plusieurs reprises. Les monnaies achetées au vieux monsieur kanak disparaissent mystérieusement alors que les objets de valeur (ordinateurs portables, appareils photographiques) ne sont jamais volés. Après quelques temps d'observations et de réflexions, je m'aperçois que la vente de la monnaie de coquillage n'est jamais proposée par le prestataire de tourisme mais par un membre du clan de la monnaie kanak. Je comprends alors que ces monnaies achetées par les touristes leur sont « reprises » car il n'y a pas, semble-t-il, de consensus autour de la marchandisation de cet objet symbolique. Pourtant, les touristes de retour à l'entrée du

village, dans la case touristique, ne sont pas informés de ces désaccords, le prestataire restant silencieux et arborant une mine peu réjouie de les voir revenir satisfaits de cet achat. Le mécanisme se répétant à plusieurs reprises, achat puis subtilisation, le prestataire m'explique la raison pour laquelle c'est lui qui « confisque » la monnaie aux touristes.

*« Ce n'est pas possible de leur dire. Ils ne comprendraient pas. Il vaut mieux faire comme si de rien n'était. Ils n'ont pas besoin de savoir ce qu'il se passe entre nous, les problèmes que nous rencontrons. On ne peut rien dire car chaque clan s'occupe de ses affaires. Ici à le Werap, il y a le clan chasseur, le clan pêcheur, le clan de la monnaie kanak. La monnaie kanak, c'est sacré, on ne la donne pas à n'importe qui. Si un jour mon fils se marie à Nouméa et que je ne suis pas là, je donnerai la monnaie à ma sœur qui transmettra et même si je ne suis pas présent, je le serai à travers la monnaie kanak »* (Entretien réalisé avec le chef de village de la tribu de le Werap, Hienghène, 2009).

Les silences et absences de communication avec les touristes créent à maintes reprises des suspicions et des départs anticipés.

*« Du coup, ça me refroidit, je suis sûr de l'avoir rangé là, elle ne s'est pas volatilisé quand même ! Je préfère partir car je vais toujours me demander si on ne va pas me voler autre chose quand je ne suis pas là. C'est dommage, vous voyez, j'avais prévu de rester cinq jours en tribu et bien je vais aller ailleurs et j'espère que ça ne se reproduira plus »* (Homme, 46 ans, 2009).

#### **d) Quand le chercheur devient médiateur, des malentendus remédiables dans la plupart des cas**

Ma position professionnellement distanciée dans le déroulement de la pièce de théâtre peut influencer sur les représentations qu'ont les touristes du prestataire. À l'arrivée d'un jeune couple de « touristes en quête d'authenticité absolue », la femme s'indigne de la présence d'un réseau électrique, de l'utilisation de fusils et non d'arcs pour chasser le gibier. Fortement imprégnée par l'imaginaire de traditions immuables et de peuples non occidentaux restés à l'état de « nature », elle est amèrement déçue. Les liens que je tisse avec ce couple nous amènent à initier de fructueuses conversations autour de la thématique de la mondialisation. Petit à petit, par nos interactions, la jeune femme modifie ses perceptions. Si au début du séjour, elle se sent dupée et prisonnière d'une relation exclusivement économique à l'égard du prestataire, ce sentiment évolue progressivement vers une plus grande compréhension de la complexité de l'accueil touristique en milieu kanak. À la fin du séjour, de « la quête d'authenticité », un glissement s'opère vers une plus grande forme de réflexivité et de capacité de prise de distance.



Un matin, un autre couple de touristes sollicite avec insistance le prestataire pour aller ramasser des crabes de palétuvier dans la mangrove. L'activité n'est pas proposée sur la liste mais les touristes ont entendu à Nouméa que la pêche au crabe dans la mangrove est une activité traditionnelle kanak particulièrement intéressante à découvrir. Les touristes sont pressés et pressants, insistant particulièrement pour que le prestataire peu réjoui les amène dans la mangrove. Résigné, celui-ci accepte tout en sachant qu'il sera incapable de les contenter. Je suis conviée à participer au périple, comme si j'étais ici d'emblée incluse pour servir de médiatrice en cas de problèmes. Nous partons, touristes, prestataires, femme et enfants, et moi, à la recherche du sentier menant à la mangrove. L'opération n'est pas un succès : tout d'abord, le prestataire n'a pas une bonne connaissance des lieux, ne trouvant pas l'accès et une fois sur le bon chemin, nous nous perdons, revenant finalement bredouille. Si les touristes sont en premier lieu amusés, très vite se manifeste un agacement puis une certaine colère se soldant par un silence particulièrement pesant. Les prestataires, gênés par la situation, se retournent vers moi me demandant implicitement de les aider. La femme du prestataire de tourisme vient m'avouer que cette activité n'a pour eux plus de sens : « *On le faisait avant mais plus maintenant* » me dit-elle alors d'une voix basse et timide. Si la scène peut paraître insignifiante, banale ou encore sans importance, il me semble au contraire qu'elle reflète une absence de communication dans cette situation de rencontre. L'absence de communication dans cet échange de la vie quotidienne engendre une forte déception des touristes, pour qui la tradition n'est plus, en fait, que la manifestation folklorique d'une culture locale pour des raisons économiques.

*« La tradition a le dos large. J'ai l'impression qu'ils sont prêts à tout pour gagner de l'argent. Le problème, c'est que ce n'est pas sincère. On a payé 2500 francs pour se perdre dans la mangrove »* (Homme, 36 ans, Hienghène, 2009).

Les touristes les plus réflexifs sont beaucoup moins sévères et critiques, prenant leurs distances, tentant de comprendre, malgré leurs déceptions. Pour eux, ce qui est incompréhensible, c'est que le dialogue soit rompu et que le silence s'installe faute d'explications de la part du prestataire sur les transformations de la société kanak.

*« C'est sûr, c'était un peu galère, je n'avais pas imaginé ça de cette façon mais bon ça me fait mal au cœur quand même tout ça. Pourquoi ne le disent-ils pas qu'ils ne le font plus, ce n'est pas grave. Ça éviterait que tout le monde s'énerve inutilement. Vous avez vu le couple de touristes, il nous a dit qu'il passait la nuit et qu'il repartait demain matin tellement ils sont déçus »* (Femme, 38 ans, Hienghène, 2009).

Mais personne ne dit rien, pas même ceux qui prônent le dialogue. Les déçus quittent les lieux assez rapidement sans passer une autre nuit en tribu, les autres restent un peu gênés et dubitatifs et les prestataires sont terriblement mal à l'aise de la situation.

Les activités de tressage se déroulent à l'entrée du village. Les femmes s'y rendent afin d'éviter que les touristes « envahissent » l'intimité des familles. Le mode de transmission du savoir-faire au touriste se fait par une méthode d'observation et de reproduction de la gestuelle. Non seulement, certains touristes sont déçus de s'initier à la vannerie à cet endroit ayant le sentiment de rester marginalisés de la vie sociale tribale mais le mode de transmission non verbal ne les satisfait pas non plus. Les attentes d'explications sur les gestes à effectuer n'étant pas à la hauteur de leurs attentes, les visiteurs manifestent souvent une certaine forme de mécontentement. Le fait que l'animatrice en charge de la vannerie parle le français ajoute aux déceptions et aux sentiments de « duperie ».

*« L'expérience de la vannerie n'a pas été très satisfaisante. Je trouve cela dommage, pas d'explications malgré les questions. C'est comme si elle se fichait de nous et qu'elle était là par défaut. Si elle n'avait pas parlé français, j'aurais compris mais ce n'est pas le cas. Elle nous a montré, nous a dit de faire comme elle et comme on n'y arrivait pas, elle est partie nous disant que nous avions la méthode mais qu'il fallait s'entraîner. Nous avons trouvé cela un peu limite. Une séance de vingt minutes à 2500 francs donne un peu l'impression d'être pris pour des pigeons » (Homme, 52 ans, Hienghène, 2009).*

Le tourisme n'est pas uniquement une expérience individuelle, l'expérimentation d'une rupture avec son quotidien, d'un temps de repos mais celle d'un jeu social qui se structure dans un espace de socialisation théâtralisé. Les acteurs construisent leurs identités de manière ambivalente entre projections (ce qu'ils veulent être ou voudraient être) et la réalité (ce qu'ils n'arrivent pas à être et/ou ce qu'ils n'arrivent pas à comprendre). Au terme d'observations, d'entretiens, de participation aux activités, complétées par des discussions informelles, mon terrain a questionné l'objectivation des différences culturelles et leurs conséquences sur les difficultés relationnelles qui peuvent survenir entre les acteurs d'une situation touristique. Ce ne sont pas tant les différences qui génèrent des incompréhensions, des crispations, des déceptions, que les modalités par lesquelles s'instaurent les relations : les non-dits, les sentiments de culpabilité mais aussi les déceptions y compris de soi, sèment trouble et confusion, débouchant sur une expérience peu concluante pour les touristes comme pour les prestataires. Si les non-dits, le travail de figuration, les déceptions en tous genres entachent les relations entre protagonistes, j'en viens aussi à m'interroger sur le concept de différence culturelle si souvent mis en avant pour expliquer les problèmes de communication entre des individus de cultures différentes. Comment concevoir l'altérité ? Comme la manifestation tangible d'une réalité objective ? Comme une construction sociale dangereuse pour la communication interculturelle ? Comme la preuve d'une incapacité du peuple kanak à accueillir l'étranger et gérer des entreprises touristiques ? Si des discours autour des différences culturelles sont convoqués par les individus pour justifier des positions dans une société (être visibles dans le regard d'autrui en contexte pluriculturel) ou des pouvoirs, ce sont aussi les anthropologues qui ont longtemps nourri le mythe d'une altérité parfois d'une manière excessive. Le chapitre 5 traite dans un premier temps de la déconstruction de l'hypothèse culturaliste en proposant une réflexion sur la manière dont la culture peut être appréhendée dans le cadre de l'analyse des interactions structurant les situations touristiques. Dans un second temps, il présente le cadre théorique sur les identités qui permet d'expliquer en partie les malentendus. Selon la posture de Claude Dubar, l'identité est un processus dynamique qui allie les cadres sociaux agissant les individus et leurs trajectoires personnelles. Ainsi entendu, l'identité représente la transaction entre trajectoires sociales et individuelles. Je présente dans ce chapitre 5 comment, en fonction des contextes, les malentendus sont construits tantôt en fonction de normes sociales que les acteurs ne partagent pas, tantôt en fonction de la non-satisfaction de leurs attentes, leurs désirs, leurs projections personnelles. Il s'agit également de s'interroger sur le sens du tourisme à partir des enquêtes ethnographiques. En effet, l'expérience touristique est un espace de socialisation identitaire qui démontre que les individus ne partent pas uniquement pour visiter, se reposer, consommer des prestations.

Ils sont aussi dans une quête d'altérité avec des questions et l'espoir d'y donner du sens et de trouver des réponses. De la même manière, les prestataires ne sont pas uniquement motivés par la rentabilité économique de cette activité et exercent leurs micro-activités touristiques pour d'autres raisons aussi, politiques, sociales et identitaires.

## **CHAPITRE 5. DE LA DÉCONSTRUCTION DE L'HYPOTHÈSE CULTURALISTE AU CADRE THÉORIQUE SUR LES IDENTITÉS**

En Nouvelle-Calédonie, le concept de culture est parfois politiquement utilisé pour discréditer la quête indépendantiste. Il est fréquent d'entendre que les kanak ont des valeurs trop traditionnelles pour accéder à une pensée économique occidentale et que par conséquent ils ne sont pas capables de gouverner leur pays. Le concept de culture est dans ce cas mobilisé dans un sens ultra-relativiste à des fins idéologiques, mais bien que la différence culturelle n'ait qu'une faible valeur explicative dans la construction des malentendus, elle renvoie plus ou moins explicitement à une ethnicisation des rapports sociaux, préjudiciable à la construction d'une communauté de destin. Le concept de culture en Nouvelle-Calédonie relève inextricablement du politique et sa polysémie peut entretenir des confusions. L'autre raison pour laquelle je choisis de prendre quelque distance avec ce concept concerne la dimension épistémologique.

L'invention de l'autre pour reprendre le titre de l'ouvrage de Kilani (1994), marque de fabrique de l'anthropologie structurale, a construit des stéréotypes toujours opérants selon lesquels les cultures sont stables, figées. Dans le sens commun, la culture est souvent représentée comme structurante, immuable ce qui justifie toutes les représentations d'une altérité radicale. Ceci est d'autant plus marqué aujourd'hui en Europe où l'afflux des migrants est perçu comme une menace économique pour les habitants de l'Union européenne. Les imaginaires du danger portés par les représentations d'une altérité radicale légitiment la montée exponentielle des nationalismes. Mais d'un point de vue anthropologique, dans une perspective dynamique, les représentations de la permanence culturelle sont erronées bien qu'elles aient des effets performatifs indéniables et de ce fait exercent un effet de vérité. Ce chapitre ne vise pas à nier la culture ou toute forme de relativisme. Je préfère utiliser les termes d'habitus, de normes, de valeurs qui me semblent plus efficaces d'un point de vue heuristique pour appréhender les malentendus.

Certains malentendus renvoient à la pluralité des habitus (du latin « habere » qui signifie avoir) des touristes et des prestataires qui ne partagent pas les mêmes représentations de la réalité sociale. Concept central de l'analyse sociale de Pierre Bourdieu, l'habitus renvoie à l'incorporation progressive des structures sociales (Bourdieu, 1979 ; Bourdieu et Wacquant, 2014). Ces dernières sont intériorisées fonctionnant comme des principes inconscients de réflexion et d'action.

D'autres malentendus sont davantage liés aux trajectoires individuelles des acteurs en dehors de tout habitus de classe, de genre.

À travers la construction des malentendus, c'est le concept d'identité qui nécessite d'être interrogé. Le concept d'habitus de Bourdieu met en exergue un cadre théorique envisageant l'identité comme l'intégration des normes et des valeurs qui peuvent néanmoins se transformer, se restructurer en fonction des trajectoires individuelles. Les résultats de mes enquêtes ethnographiques démontrent que l'identité peut être envisagée dans un double processus de trajectoires de socialisation et de trajectoires biographiques singulières. La posture de Pierre Bourdieu concernant les identités rejoint celle de Claude Dubar.

À partir du cadre théorique de Dubar, les trajectoires individuelles des touristes rencontrés en Nouvelle-Calédonie interrogent les définitions et le sens du tourisme dont les transformations témoignent du passage de l'acte social : droit à la découverte, à la récréation, à la rupture avec les temporalités professionnelles, aux congés payés, à la mise en abyme de la quête de soi, à trouver du sens à sa vie dans une société individuelle, reformuler le lien à la collectivité à l'échelle familiale ou plus largement sociétale.

## **I - DOUBLE DISTANCIATION ÉPISTÉMOLOGIQUE ET ÉTHIQUE SUR LE CONCEPT DE CULTURE**

---

La coutume est souvent dénoncée par les habitants (non kanak) de Nouvelle-Calédonie comme le diktat de temps ancestraux en décalage avec les exigences de la modernité. Les kanak seraient incapables d'accueillir les touristes chez eux, ne savent pas recevoir, ne savent pas gérer leurs entreprises touristiques, ignorant tout de la culture du projet, de l'anticipation, du capitalisme ou encore du rationalisme et du pragmatisme. En témoignent ces propos d'un prestataire de tourisme caldoche qui ne renvoient pas à des épiphénomènes mais démontrent comment le concept de « relativisme culturel » peut être réapproprié par « le sens commun » à des fins politiques.

*« Ces gens sont incompréhensibles dans leur mode de fonctionnement et pourtant ça fait vingt ans que je les côtoie dans le cadre du développement du tourisme de notre région. On les forme mais ils n'arrivent pas à adopter la mentalité européenne. Comment peuvent-ils alors réclamer l'indépendance ? Ils ne sauraient pas développer économiquement le pays »* (Entretien réalisé avec un prestataire de tourisme caldoche dans la commune de Voh en province Nord, 2009).

Ethnocentrisme et relativisme se rejoignent ici dans le sens où ils renvoient communément à l'idée d'une population kanak enfermée dans des modes de fonctionnements archaïques.

La posture relativiste qui préconise le respect des cultures et la nécessité de les maintenir inchangées, peut servir à ceux qui stigmatisent la différence, à justifier l'incapacité des populations « traditionnelles » à répondre aux exigences « de la modernité ». Mes enquêtes de terrain sur les interactions touristiques ne valident les théories ultra relativistes, elles n'accréditent pas la thèse d'une population trop différente pour intégrer l'économie de marché et « une mentalité occidentale » pour reprendre les termes d'un informateur. Je cherche toutefois à anticiper les réactions consistant à m'enfermer dans la catégorie « pro-kanak ». Je suis d'ailleurs souvent mise en garde sur les risques d'« enkanakement », terme utilisé tantôt sur le mode de la dérision, tantôt comme s'il s'agissait d'une véritable pathologie virale. En dehors de la considération des postures ultra relativistes déconstruites dans le cadre de mes terrains, le concept de culture est aussi remis en question car les faits sociaux sont souvent culturalisés et de fait, le mot culture est aujourd'hui galvaudé (Bensa, 2006). Il revient dans les cadres sportif, artistique, professionnel, étatique. Tout est explicité par la culture, faits de violence et échecs scolaires compris, ce qui génère en fin de compte une forme de suspicion au regard du concept de culture (idem).

Culture, relativisme culturel et ethnie peuvent donc être instrumentalisés du point de vue politique. Concernant l'ethnie, le recours à l'étiquette ethnique dans sa version essentialiste peut tout autant servir à être reconnu culturellement par autrui que favoriser les intégrismes les plus dangereux, sous couvert d'une altérité radicale.

## **1. L'invention de l'autre**

L'exotisme et « l'invention de l'autre » pour reprendre le titre de l'ouvrage de Mondher Kilani (1994) est, même si les philosophes ont de tout temps érigé l'altérité comme une interrogation existentielle, la marque de l'anthropologie. Entre fascination de l'autre en situation ethnographique, dans des contrées lointaines et non occidentales, et espoirs déçus

d'approcher l'altérité<sup>86</sup>, les récits d'anthropologues, de voyageurs, de littéraires n'auraient-ils pas contribué à fabriquer une altérité exacerbée chez les populations lointaines et non occidentales ? Les contextes historiques se doivent d'être considérés. Aujourd'hui, dans un contexte de plus en plus mondialisé, les marques de l'altérité sont sans doute moins prononcées et bien différentes par rapport aux temps où James Cook découvrit l'archipel en 1774 (Idem).

La séparation groupe-individu, tradition-modernité doit être déconstruite (Entretien mené avec Bernard Rigo, anthropologue à l'université de la Nouvelle-Calédonie, 2009). D'ailleurs, selon lui, le concept d'individualisation des peuples « autochtones » océaniens dans le contexte contemporain est inopérant car l'individualisation a toujours existé dans cette région du monde. Plutôt qu'une individualisation du monde kanak, il s'agit d'un affaiblissement des logiques communautaires dans un contexte où les interactions avec l'Occident sont de plus en plus prononcées (Idem). Concernant le monde kanak, Leenhardt, ethnologue et missionnaire a décrit une structure mentale kanak homogénéisante et essentialisante<sup>87</sup>.

En Nouvelle-Calédonie, la contre argumentation est apportée, entre-autre, par Alban Bensa lorsqu'en 1973, il analyse la signification des récits de la future aire coutumière de Paicî Cèmuhi (Bensa, Bobbé et Alphandéry, 2014). Une dimension stratégique s'en dégage malgré le caractère extraordinaire du mythe et des discours narratifs emphatiques les accompagnant. Derrière la symbolique, on identifie une logique pratique et pragmatique : se positionner au regard des autres clans, défendre des intérêts sociaux et politiques. Les représentations d'une altérité radicale servent d'ailleurs l'exotisme comme support à la mise en scène dans l'industrie touristique et le marketing du voyage du 21<sup>ème</sup> siècle. Au-delà d'une altérité objective, démontrée, calculée, mesurée, l'exotisme et ses imaginaires contribuent à assombrir et dénaturer les rencontres entre touristes et sociétés locales ; « Les quêteurs d'authenticité absolue » évoqués dans la partie précédente entrent en conflit avec les prestataires car ils projettent la rencontre avec un peuple traditionnel, figé, authentique, inaltéré par les valeurs occidentales et en opposition avec le monde moderne. Si, dans le regard des touristes, la coutume est dénaturée et la tradition mise à mal, j'y perçois la possibilité d'une reconfiguration dynamique de ses contenus dans une forme contemporaine

---

<sup>86</sup> Claude Lévi-Strauss et ses tristes tropiques en 1955, Michel Leiris et son expérience contée dans le journal l'Afrique fantôme en 1934.

<sup>87</sup> Dans *Do Kamo*, paru en 1947, Leenhardt présente des éléments structurels de la mentalité kanak tels que mythe et rationalité à partir de l'analyse de l'individuation kanak (Leenhardt, 1985 [1947]).



hybridée. Dans le monde du voyage, « l'exotisme différentiel »<sup>88</sup> peut devenir la marque d'un voyeurisme malsain dont fait état Franck Michel dans son ouvrage *Désirs d'ailleurs* (2004) tandis que « l'exotisme idéalisant »<sup>89</sup> tend à magnifier l'autre surtout quand il n'appartient pas au monde occidental.

## 2. Des lectures essentialistes aux lectures dynamiques du fait culturel

Du point de vue épistémologique, comment objectiver les différences culturelles entre individus ou groupes sociaux ? Les scientifiques de l'étude des traditions « authentiques », inaltérées par le monde occidental, caractérisant des sociétés « froides » ou « a historiques » révisent leur jugement quand ils prennent en compte les dynamiques identitaires dans les sociétés « exotiques ». Par exemple, histoire et formes d'organisation politiques en Océanie existent dans la société précoloniale (Wittersheim, 2006).

Pour l'anthropologie dynamique, l'altérité est changeante, non figée. Les différences sont relatives, elles varient en fonction des contextes, se durcissent ou disparaissent (Idem). Pour d'autres, cette posture gomme les spécificités culturelles de la population kanak.

*« Le fait que les cultures soient aujourd'hui en interactions de plus en plus intenses ne change pas le fait qu'elles gardent des spécificités prononcées, la proximité dont fait état Alban Bensa est illusoire car les différences sont marquées. »* (Entretien réalisé avec Patrice Godin, anthropologue à présent à l'université de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 2009).

C'est le terme de différence qui semble surtout poser problème, car appliqué à l'anthropologie, il renvoie dans les représentations à l'expression d'une altérité difficilement objectivable et parfois instrumentalisée. Notamment, le concept de relativisme culturel peut amener l'idée qu'il n'y a pas de communication possible entre les humains qui vivent différemment les cultures<sup>90</sup>. Certes, le courant culturaliste crée une rupture épistémologique avec la perspective évolutionniste. Mais pour d'autres chercheurs, dont je partage les représentations étayées par mes enquêtes ethnographiques, le « pattern » en référence au courant « culture et personnalité » entendu comme cadre mental construit par la socialisation tend à enfermer les individus dans une culture unique, stable et homogène (Amselle, 2018). Or, avant même la colonisation, les cultures africaines, par exemple, sont dynamiques (idem, 2018).

---

<sup>88</sup> Terme utilisé par Francis Afférgan qui s'intéresse au thème de la rencontre des cultures dans son livre *Exotisme et altérité : essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie* (1987).

<sup>89</sup> Terme utilisé par Tzvetan Todorov qui fait état de l'exotisme dans sa version péjorative dans « la conquête de l'Amérique, la question de l'autre » (1991 [1982]).

<sup>90</sup> Entretien réalisé avec Bernard Rigo, anthropologue, Université de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 2009.

De plus, l'anthropologie s'est dégagée à bien des égards de la dichotomie universalisme/relativisme. Il n'y a plus d'intérêt à classer les cultures hiérarchiquement en fonction de leurs différences (évolutionnisme), pas plus que de reconnaître ou postuler leur caractère irréductiblement singulier (culturalisme).

Seule l'observation des échanges sur un mode relationnel et contextuel démontre l'hétérogénéité des définitions et des représentations de la culture. La dimension émotionnelle et psychologique entre aussi en ligne de compte, l'appartenance à une culture ne va pas de soi, c'est avant tout un sentiment (Carteron, 2008). Dans une conception constructiviste de la réalité sociale, ce sont les acteurs qui façonnent et fabriquent des contenus et orientations pour définir ce qu'est leur(s) culture(s) avec des ajustements et redéfinitions quand c'est nécessaire. Le syncrétisme se substitue à l'authenticité et au fixisme (Rigo, 2004). Partant du postulat que la production culturelle est dynamique et non consensuelle, il est impossible pour le chercheur de donner une définition de la culture et d'observer si les acteurs s'y conforment ou non. Plus précisément, le terrain, à partir de l'observation des échanges entre les prestataires de tourisme et les visiteurs, révèle l'hétérogénéité des conceptions de la culture. Ainsi, la culture envisagée comme catégorie analytique n'est pas opérante, mais comme catégorie émique, elle permet de prendre en considération les représentations sociales des acteurs.

Même s'il est pour moi primordial de prendre de la distance au regard du concept de culture, il s'agit tout de même de prendre en considération un certain nombre de facteurs liés à des normes et à des valeurs collectives (appartenances de classe, de genre) afin de mieux interpréter les malentendus.

## **II - MALENTENDUS, IDENTITÉ ET TOURISME**

---

### **1. Les identités de Dubar ou la transaction société-individu**

Les malentendus renvoient aux définitions de l'identité. Si j'envisage la culture dans une acception émique, je fais de même avec l'identité. Ainsi, culture et identité sont appréhendées comme processus et non comme résultats, et considérées comme dynamiques. C'est à l'approche sociologique de Claude Dubar (2002), à travers son analyse de la construction des identités sociales et professionnelles, que je me réfère pour comprendre et interpréter les malentendus touristiques. Dubar s'attache à analyser les dynamiques identitaires dans le champ professionnel en prenant en considération, avec beaucoup de distance, les théories culturalistes et structuralistes et celles qui articulent ce double déterminisme : d'un côté, les habitus liés aux processus de socialisation primaire et secondaire

et de l'autre ceux liés aux structures et aux institutions. Si l'identité renvoie à une normalisation collective, Dubar préconise d'observer les trajectoires des individus, leurs parcours de vie, leurs reconversions. Les processus identitaires se comprennent par l'articulation des trajectoires sociales et individuelles. Il s'agit dans une approche phénoménologique de s'interroger sur les modes de perception de l'individu du monde qui l'entoure. Quel rapport entretient-il aux institutions, à son avenir ? Comment articule-t-il contraintes et désirs ? Comment met-il sa vie en récit ? Du point de vue théorique et méthodologique, Dubar rejette l'idée selon laquelle les socialisations secondaires seraient strictement déterminées par des socialisations primaires<sup>91</sup>. Ainsi, les identités sont la résultante de socialisations successives, non stables, non homogènes, non linéaires.

« Le résultat à la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurel, des divers processus de socialisation, qui, conjointement, construisent des individus et définissent des institutions » (Dubar, 2002, p.113).

La posture de Dubar au sujet des identités fait sens dans l'analyse des malentendus naissant des interactions et situations touristiques. Excluant les approches qui envisagent l'identité dans une dimension uniquement psychologique autant que celles qui mettent exclusivement l'accent sur la détermination des normes et des valeurs, il s'agit de dépasser le clivage et de rendre compte de la manière dont la transaction individu-société fabrique l'identité. Dubar invite à d'autres méthodes sociologiques et déconstruit la dichotomie tradition-modernité qui démontre la multiplicité des modèles de références pour l'individu.

« La sociologie s'est longtemps considérée comme une discipline surplombante qui était destinée à dévoiler les rapports sociaux et leur logique inconsciente sur l'apparence des relations interindividuelles et des consciences individuelles. Lorsque dominant les structures communautaires et les croyances collectives (cf Durkheim), cela peut se justifier. Les individus sont avant tout membres de collectifs qui leur imposent leur place et leurs rôles. Mais lorsque ces structures et croyances se décomposent sous l'effet du capitalisme et de la modernité prônant la suprématie (libérale ou démocratique) de l'individu, les choses se compliquent : les multi appartenances se développent, les ruptures biographiques aussi. » (Dubar, 2002, p. 133).

Dans ce cadre, il envisage une démarche pluridisciplinaire plus appropriée.

---

<sup>91</sup> Dans le processus de socialisation des individus, les sociologues distinguent la socialisation primaire et la socialisation secondaire. La socialisation primaire correspond à l'enfance et à l'adolescence essentiellement construite par la famille. La socialisation secondaire correspond à l'âge adulte et aux différents milieux sociaux que fréquente l'individu. La distinction entre socialisation primaire et secondaire renvoie au fait que dans les premiers moments de socialisation, l'enfant est affectivement dépendant des adultes qui représentent pour lui les uniques référents (Berger et Luckmann, 1997). Si la socialisation familiale est constitutive de l'individu adulte (Bourdieu, 1980), elle ne s'y réduit cependant pas ce que souligne Dubar.

« On voit bien que c'est le processus d'individualisation qui oblige à dépasser les frontières disciplinaires pour multiplier les approches de l'individu sociétaire » (Dubar, 2002, p. 134).

La psychosociologie est une discipline pertinente pour appréhender « l'individu sociétaire » et complète les approches interactionnistes de Goffman, elles-mêmes en lien avec celles de Dubar.

« Il y a parfois plus de convergence entre les approches de type interactionniste et compréhensives mises en œuvre par des spécialistes de disciplines diverses (sociologues, psychologues, historiens, anthropologues) qu'entre des approches de sociologues structuralo-fonctionnalistes et celles qui se réfèrent au courant constructiviste » (Dubar, 2002, p. 133).

Et en effet, Goffman et Dubar se rejoignent sur la construction dynamique des rapports humains où l'identité s'envisage dans une double articulation : « pour soi » et « pour autrui »<sup>92</sup>. L'identité « pour autrui » renvoie aux représentations qui sont attribués à un individu par les autres (acteurs sociaux, institutions...) et a une importante dimension sociale. L'identité « pour soi » correspond à la manière dont l'individu va intérioriser ou pas ces représentations à son égard. L'individu valide-t-il ou non l'image qu'autrui lui renvoie ? Tente-t-il de la contourner, de la modifier ? Comment s'accommode-t-il de cette image ?

Finalement, le recours aux cadres théoriques et méthodologiques de Goffman et de Dubar exclut la considération d'identités culturelles au profit d'identités sociales renvoyant à des normes, des valeurs, des habitus mais aussi à des ruptures biographiques, des conversions, des mises en récit de soi.

Parfois, les trajectoires individuelles des touristes et des prestataires éclairent les malentendus. D'autres fois, ce sont les trajectoires sociales qui entrent en ligne de compte. Il s'agit ici d'une perception collective de ce qu'est la réalité, le bien et le mal, l'acceptable et l'inacceptable, le tolérable ou l'intolérable que partagent l'ensemble des membres d'une société.

---

<sup>92</sup> Le concept « d'identité pour soi » et « pour autrui » pourrait être articulé à celui de « mêmété » et « d'ipséité » de Ricoeur (1990). L'identité « mêmété » représente une forme de noyau stable et celui « d'ipséité » renvoie à une plus grande dynamique dans le sens où l'individu s'adapte continuellement à ses interlocuteurs, modifie ses comportements, ses manières d'être. L'identité est ainsi « narrative » dans la mesure où elle se construit au fur et à mesure des différentes façons que l'individu se raconte à autrui.

## **2. Les faits de violence : des représentations issues des trajectoires de socialisation**

L'un des axes de recherche, portant sur la violence<sup>93</sup>, celui qui la considère comme objet empirique (sociologie explicative de Durkheim, interprétative de Weber, interactionniste de l'école de Chicago), permet de comprendre normes et valeurs d'une société tout en se distanciant des jugements. Cependant, des questions d'ordre moral et éthique se posent et mettent en lumière une injonction paradoxale. Il s'agit de comprendre sans juger mais jusqu'à certain point, et on revient alors à la dimension éminemment subjective de la considération des faits de violence. Durkheim (2009 [1895]) semble étayer le paradoxe lorsqu'il dit que le crime ne peut être compris en termes de construction d'une identité pathologique, du moins jusqu'à un certain seuil. Cette injonction paradoxale consistant à regarder sans juger tout en n'y arrivant pas complètement m'accompagne tout au long de mes terrains. L'expérience de Christine Salomon dans son enquête sur les pratiques du viol collectif en Nouvelle-Calédonie met en lumière une forme de difficulté pour le chercheur.

« Regarder en face la violence à l'encontre des femmes provoque souvent un certain malaise auquel n'échappent pas les anthropologues. Il est certainement plus confortable de se préoccuper uniquement du dispositif imaginaire et symbolique qui sous-tend la domination masculine. C'est même là une des tendances actuelles de l'anthropologie mélanésienne des sexes (Bonnemère, 2002). Pourtant les conséquences sociales de ce dispositif n'ont rien d'imaginaire, ni de seulement symbolique » (Salomon, 2003, p.4).

Il m'est plus facile de considérer les violences liées aux disqualifications sociales que celles que j'appelle violences situées, comme par exemple les violences physiques. Encore une fois, Christine Salomon cite l'expérience d'un chercheur<sup>94</sup> qui éprouve des difficultés à se confronter à la normalisation des viols de rue liés à la socialisation des adolescents.

« Il explique comment il a été tenté d'éliminer cet élément de son champ de description et de réflexion parce qu'il était dérangeant pour lui et que rapporter l'omniprésence du viol risquait d'alimenter le racisme contre les jeunes Portoricains » (Salomon, 2003, p.4).

En Nouvelle-Calédonie, il y a une propension à essentialiser la violence représentée comme une caractéristique kanak ou plus largement océanienne. L'instrumentalisation politique de cette lecture doit être prise en considération car plus objectivement, la violence en

---

<sup>93</sup> L'autre axe de recherche prend en considération la dimension critique du concept de violence en l'observant à l'aune des processus de domination sociale et culturelle produites par les institutions.

<sup>94</sup> Philippe Bourgeois parle de son expérience dans le livre en quête de respect (2001), issu de ses enquêtes ethnographiques sur les revendeurs de drogue Portoricains d'East Harlem à New-York.

Nouvelle-Calédonie, et plus spécifiquement en milieu kanak, n'est pas un trait relevant de la culture mais doit être considérée par rapport à un contexte socio-historique complexe.

*« Cette violence n'est pas traditionnelle même s'il y a des composantes anciennes, elle est aussi dans cette colonisation qui a entraîné une image dépréciative. Je sais qu'il ne faut jamais prendre les discours au pied de la lettre mais les replacer dans l'ensemble de l'économie de la violence qu'elle soit discursive ou pratique de façon à bien saisir ce qui se joue. On se représente la société kanak comme violente mais on oblitère les violences qu'elle subit à tous les niveaux, d'injustice, d'exclusion. On est dans des luttes symboliques, la Nouvelle-Calédonie est le pays de la disqualification de l'autre et le monde kanak continue à le porter. Toute cette vision de la violence dans le monde kanak et l'appréciation de cette violence parce qu'elle explose, c'est vrai aussi qu'elle explose, est à resituer dans ce contexte historique. Ce n'est pas réellement différent des violences qu'on retrouve aux États-Unis. Loïc Wacquant parlait de phénomène d'auto destruction et c'est ce qu'on retrouve dans le monde kanak » (Entretien réalisé avec Patrice Godin, anthropologue à présent à l'Université de la Nouvelle-Calédonie, centre des nouvelles études sur le pacifique (CNEP), 2009).*

La violence est d'ailleurs un fait social qui concerne la Nouvelle-Calédonie dans son ensemble.

*« Dès le départ, on est dans une société extrêmement violente, la société calédonienne n'est pas encore maintenant une société de droit. En fait on pourrait dire que cette société de la France des droits de l'Homme et de la République a mis du temps à s'installer et qu'elle ne s'est réellement mobilisée qu'au moment des événements justement où tout d'un coup, le fait colonial lui revient dans la figure et on s'interroge alors sur les relations intercommunautaires, de ce que peut être l'État de droit, la communauté de destin, en fait des choses très récentes. Quand je suis arrivé en 1982, le racisme était ordinaire, les rapports de force également. Il faut imaginer qu'entre 1970 et 1984 à savoir la période des conflits fonciers, il y a plusieurs dizaines d'assassinats de kanak dont aucun ne donnera lieu à des poursuites. Je ne parle même pas de condamnations. On est dans une société où en apparence depuis les accords de Matignon et de Nouméa, les rapports apparaissent comme très policés mais ce n'est pas du tout le cas » (Idem).*

La dimension essentialiste de la violence en milieu kanak est relayée dans la presse locale qui, de manière emphatique, met en scène l'atrocité des faits qu'ils concernent des violences conjugales, sexuelles ou interethniques.

*« La violence est très médiatisée par la presse ici de façon unilatérale et laisse dans l'ombre d'une part les violences conjugales qui existent dans les autres communautés et elle joue sur les aspects effrayants, le sabre, le fusil en omettant de resituer cette violence dans le contexte à la fois social et historique. Il y a*

*beaucoup de questions à se poser sur la façon dont les faits sociaux sont rapportés par la presse, c'est inquiétant » (Idem).*

Ainsi, reconnaître et retranscrire ce que le terrain révèle interroge dans la mesure où quoi qu'il en soit, la question de l'instrumentalisation des violences se pose.

*« Vous relatez des faits de violence en contexte touristique, vous voyez bien, ils (les kanak) ne peuvent pas faire de tourisme en tribu, la violence est en eux » (Entretien réalisé avec un prestataire de tourisme caldoche à Voh, province Nord de la Nouvelle-Calédonie, 2010).*

Cacher, nier, révéler, dénoncer ? Il existe un certain malaise qui relève, au-delà de la recherche et de son objectivation, d'un engagement éthique. Je m'interroge aussi longuement sur la nécessité de « dire » et tenter une réflexion autour de la violence - directe et indirecte - dans les rencontres en contexte touristique plutôt que de la « taire » dans le but de ne pas nuire. Cette compréhension se révèle pourtant nécessaire et objectivable à partir du moment où on considère que les phénomènes de violence sont des révélateurs sociaux.

*« La violence n'est donc pas dans notre propos une catégorie ontologique, une figure tragique de la misère de la condition humaine. Elle constitue un levier heuristique pour aborder les rapports sociaux dans leur singularité en même temps que dans leur banalité » (Naepels, 2013, p.12).*

L'approche socio-anthropologique vise à comprendre les logiques de construction de la violence résultant de causes multifactorielles. La perception des violences par les touristes ne concerne d'ailleurs pas uniquement la société kanak.

De la même manière, les touristes éprouvent, selon eux, des formes de violences au sein de la société européenne, dans les discours que ses membres peuvent tenir sur autrui ou dans leur rapport au monde. À nouveau, il ne s'agit pas d'une spécificité culturelle mais l'analyse des violences perçues et ressenties par les visiteurs, qu'elles soient réelles, projetées, symboliques ou fabriquées, doit se faire en rapport avec le contexte colonial et sociopolitique de la Nouvelle-Calédonie.

L'ethnographie des violences a, bien entendu, aussi une part de subjectivité. Dans ces paradoxes, soulevés autour des frontières entre l'acceptable et l'inacceptable, comment alors décrire objectivement des faits violents qui ne sont pas considérés comme tels par tous les acteurs sociaux ? L'écriture de la violence est extrêmement difficile car, plus que pour tout autre objet de recherche, le chercheur doit esquiver le double écueil de la fascination et de l'euphémisme. Dans le cadre de mes enquêtes ethnographiques, la caractérisation des différentes formes de violence appartient aux acteurs rencontrés sur le terrain, émanant de

leurs perceptions et de leurs représentations. Je ne vais pas sur le terrain avec une liste pré établie de faits de violences potentielles mais je laisse émerger la catégorie violence sous ses différentes acceptions dans le cadre des entretiens. Le terrain permet alors de révéler plusieurs types de violences dont la hiérarchisation établie chez les touristes en fonction de critères d'acceptabilité des seuils donne à comprendre dans quelle mesure et à quelles conditions la communication peut être rompue entre les acteurs. Ce qui relève des données ethnographiques, c'est que les différents types de touristes, parfois en désaccord sur leurs expériences touristiques, s'accordent dans la hiérarchisation des faits de violence qui génèrent en fonction des seuils d'acceptabilité, des sentiments de mal-être chez les touristes ou des départs anticipés. Plus précisément, si les violences symboliques sont mises potentiellement à distance, revues, reconsidérées, les violences physiques sont toujours considérées comme intolérables.

### 3. Les différents types de violences émanant des discours des touristes

Catégories de violences symboliques	Catégories de violences physiques
Terminologiques	Envers la nature
Verbales	Envers l'animal
Disqualifiantes	Envers l'humain
Discursives	Envers l'environnement

**Les différents types de violences émanant des discours des touristes. Source : Sarah Bellec, tableau numéro 1.**

Les violences symboliques sont assez hétérogènes et rassemblent ce qui a trait aux terminologies employées, aux rhétoriques discursives, à la stigmatisation ou à la disqualification sociale. Concernant les violences terminologiques, le terme « réserve » inscrit souvent les touristes dans un profond désarroi d'une part parce que l'imaginaire de la tribu dans une version exotique s'effondre et rend l'expérience moins enchantée et d'autre part parce que le terme « réserve » renvoie à la représentation d'un processus colonial insupportable.

*« J'ai dit au touriste hier que le mot tribu venait du mot tribal, que c'était une invention de la colonisation, de l'administration coloniale. Avant ça n'existait pas. Les vieux faisaient des guerres de clans puis il y avait des terres d'accueil. Il y avait ceux qui allaient à la chasse, ceux qui faisaient les champs d'igname. Quand je lui ai expliqué, il était choqué avec le mot réserve. Il avait l'impression*



*d'avoir participé à la colonisation comme s'il se sentait responsable* » (Entretien réalisé avec une prestataire de tourisme à la tribu de Oui Poin, la Foa, 2010).

Le mot réserve renvoie aussi dans l'imaginaire à une dimension non humaine.

*« Oui, je peux parler d'une réserve d'animaux, d'une réserve botanique mais pas d'une réserve humaine »* (Femme, 30 ans, La Foa, 2010).

La terminologie touriste-opérateur/prestataire de tourisme est souvent perçue également comme une catégorie violente dénaturant la rencontre.

*« Parler de tourisme, de stratégie de développement tue le naturel, la simplicité des échanges et on devrait trouver d'autres termes. C'est comme une imposition des valeurs européennes »* (Femme, 50 ans, Bourail, 2013).

Tout ce qui relève de la disqualification ou de la stigmatisation de l'autre est également perçu comme une violence.

*« J'ai parlé avec le directeur de l'hôtel hier et il disait qu'il n'arrivait pas à trouver des gens pour travailler car ils sont fainnants, ils veulent des grosses voitures et de l'argent sans travailler. J'ai été choquée car l'hôtel est la première porte vers la culture. C'est raciste ce genre de réflexions. Tous les gens blancs avec lesquels je discute disent qu'il n'y aura pas d'indépendance. Le directeur de l'hôtel disait hier que s'il y avait l'indépendance, il avait des armes et j'ai été choquée surtout que c'est un métropolitain »* (Femme, 29 ans, Poindimié, 2013).

*« Il a partagé son repas avec nous car c'est un gîte chez l'habitant. Il a parlé de son passé et c'était glauque. C'est quelqu'un qui détient une certaine animosité envers les kanak, un caldoche très aigri car son frère a pris une balle et a perdu un œil. Mais qu'est-ce qu'on y peut ? C'est trop violent pour moi ce genre de discours racistes »* (Femme, 30 ans, La Foa, 2010).

Les violences symboliques perçues par les touristes se cristallisent souvent dans les discours que tiennent les prestataires sur la colonisation. Ces discours dont l'objet est de rendre le touriste sensible au message indépendantiste sont d'ailleurs embarrassants pour ceux qui les prononcent.

*« Ce n'est pas facile car pour expliquer pourquoi on veut l'indépendance, je suis obligé de dire ce qui s'est passé, la colonisation, les événements et tout ça. Dès fois ça ne passe pas toujours très bien. Je vois bien que certains ne veulent pas en parler »* (Entretien réalisé avec le chef de village de la tribu de le Werap, commune de Hienghène, 2009).

Si « les touristes en quête d'authenticité » dans leur dynamique de dénonciation du monde moderne et de protection des peuples autochtones sont sensibles à ces discours – « Vous voyez bien que ce qu'il est en train de nous dire montre bien que les occidentaux sont

*prêts à tout pour avoir le pouvoir. J'ai honte de nous »<sup>95</sup>, les « touristes en quête de vérité » sont très mal à l'aise et même s'ils font la démarche de venir en tribu pour « savoir », ils ont du mal à supporter les discours historiques qui relatent comment les Kanak ont été maltraités depuis l'arrivée des Européens sur le territoire. Lorsque le prestataire parle du régime de l'indigénat ou qu'il se rapproche dans le temps pour évoquer les événements de 1984-1988 et les relations entretenues avec les caldoches, ces touristes sont très perturbés. Une femme me confie, alors que nous nous entretenons dans la case, qu'elle sait à présent ce qu'elle va faire.*

*« Je m'en vais. Je n'ai pas envie de cautionner tout ce système, il est inégalitaire. Si je reste, je ne trouverai jamais ma place. Mais je suis contente d'être venue car au moins ça m'a aidé à prendre ma décision. Je reviendrai en vacances et du coup j'aurai un autre point de vue. Je ne serai pas mal à l'aise par rapport à ces discours, enfin moins et je pourrai faire le tour de toutes les tribus de la côte Est pour échanger véritablement. Là je suis trop imprégnée par mon histoire de vie, je ne peux pas écouter plus. C'est bon, je sais maintenant. Retour en France. Comme je suis infirmière, je n'aurai pas de souci pour retrouver du travail » (Femme, 31 ans, Hienghène, 2009).*

Les « touristes en capacité réflexive » considèrent pour la plupart que la mobilisation de ce discours revient trop souvent et que donc, même si c'est pertinent de savoir ce qui était advenu dans le passé et comment les relations « interethniques » se formalisent maintenant, ils pensent que le touriste vient avant tout pour se détendre, découvrir et pas nécessairement se sentir coupable de quelque chose dont il n'est pas responsable.

*« On est quand même là pour décompresser. Ici, ça se passe très bien mais dans d'autres tribus, nous sommes restés une journée et une nuit parce que les accueillants insistaient trop sur les événements. Ils donnaient des détails un peu macabres sur ce que pouvaient leur faire les gendarmes. Je comprends bien cette nécessité pour eux d'en parler mais bon. Vous avez vu d'ailleurs Amandine, la jeune métropolitaine qui travaille à Nouméa, elle a quitté la table. On ne l'a plus revue de la soirée » (Homme, 45 ans, Hienghène, 2009).*

Les violences situées (nature, animal, autrui) sont vécues par les touristes comme les plus insupportables. Plus précisément, les violences perpétrées à l'encontre d'autrui, celles engageant l'intégrité physique des personnes génèrent des départs anticipés. Le premier degré d'un seuil de non acceptabilité concerne les violences faites à la nature tant du point de vue de la flore que de la faune. La plupart des touristes rencontrés dit être choquée par certaines pratiques locales notamment le fait que les prestataires et les habitants des tribus jettent leurs mégots de cigarettes et leurs canettes de bières par terre.

---

<sup>95</sup> « Une touriste en quête d'authenticité », Hienghène, 2009.

*« Je suis très choquée de voir qu'ils jettent leurs clopes partout, par terre. Je suis allée avec le prestataire au village tout à l'heure. Il a carrément jeté toutes les cigarettes du cendrier par la fenêtre. Je n'aurais jamais imaginé ça. Et c'est tout le monde qui fait ça. Ça me rend mal à l'aise, gros décalage avec ce que j'imaginai et je ne cautionne pas car je trouve ça super violent pour la nature » (Femme, 33 ans, Hienghène, 2009).*

Concernant les animaux, le second seuil de non-acceptabilité est à la limite de générer maintes fois des départs anticipés. L'exemple qui suit est assez révélateur des formes de représentations sociales de l'animal. En juillet 2010, je participe à une randonnée équestre avec des touristes qui s'y sont inscrits. Nous partons de la tribu de Oua Tom et rejoignons celle de Oui-Poin de l'autre côté du village de la Foa. Nous sommes attendus par des femmes kanak qui nous ont préparé le repas du soir. L'une des touristes, inscrite depuis des années dans un centre équestre en France, plutôt bavarde à son arrivée, se réfugie très rapidement dans un mutisme une fois la randonnée commencée. Les pauses qui balisent cette randonnée de quatre heures n'y font rien faire. Elle reste à l'écart, sans mot dire et le décalage entre la jovialité du départ et l'absence de communication du moment m'interroge. Après le repas du soir, elle me confie spontanément que la manière dont le guide de randonnée équestre traite son cheval lui est insupportable et que cette expérience est très désagréable. La violence du guide perçue par la femme est un prisme que lui ne partage peut-être pas.

*« Ce qui me choque c'est qu'ils prennent des chevaux comme un moyen, une voiture et qu'ils n'ont pas de relations avec eux, pas d'affection. Ça me perturbe et ça me fait de la peine. Ils n'ont pas de grain, ils trinquent un peu quand-même. C'est moyen ! Si c'était mon cheval, je mettrais des protections, je lui donnerais à manger parce qu'ils font de sacrés efforts. En arrivant, je l'aurais passé sous l'eau parce qu'ils sont transpirants. Mais pour eux, ça reste des animaux de travail. Ça me blesse profondément. C'est super violent » (Femme, 28 ans, Hienghène, 2009).*

Le troisième seuil de non-acceptabilité concerne les violences physiques. Il arrive dans le cadre de mariages coutumiers, que les touristes soient invités aux cérémonies surtout aux îles Loyauté et précisément à Lifou. Des fortes consommations d'alcool, des conflits latents entre individus engendrent parfois des échauffourées où les touristes sont pris à partie. Les touristes peuvent aussi parfois subir des violences physiques en cas de désaccord entre clans sur l'activité touristique. Certaines tribus s'ouvrant au tourisme par la construction de cases d'accueil se ravissent comme celle de Ganem à Hienghène où les faits de violence répétés à l'encontre des touristes génèrent un abandon de l'activité par le prestataire. Je me souviens lors de mes premiers terrains être arrivée tard le soir à la tribu de Haut-Coulina à Hienghène. On m'avait prié d'arriver avant la nuit mais ayant mal évalué la durée du trajet depuis le

village, ne connaissant pas les difficultés d'accès au niveau des routes, je suis arrivée à la nuit tombante. La femme qui m'accueillait dans le cadre d'un entretien était tendue, pressée, distante. J'étais censée dormir dans une case d'accueil mais au terme de nos échanges, elle me demanda de retourner au village, me dit que ce n'était pas le bon moment, qu'elle avait peur que je me fasse agresser pendant la nuit. Elle me demanda de ne rien dire afin qu'elle n'ait pas de problèmes et je repartis en pleine nuit trouver un autre hébergement au village distant de trois heures de la tribu.

Les violences liées au décor, à la scène, à l'environnement au sens large du terme en dehors du contexte tribal génèrent des départs anticipés également. Je repense ici aux terrains effectués sur la commune de Poindimié où les touristes qui vont faire leur course au supermarché ne supportent pas de voir à la sortie du magasin des hommes jeunes et moins jeunes, ivres et gisant sur le sol. Il y a là la matérialisation d'une société en perte de repères et qui désenchante l'expérience touristique.

Il est aussi important de prendre en considération le miroir inversé des représentations de la violence dans la mesure où les prestataires perçoivent les comportements de certains touristes comme violents. La violence symbolique la plus difficilement vécue et revenant au gré des entretiens et des terrains ethnographiques concerne l'essentialisation d'une identité traditionnelle figée. Les prestataires et, de manière plus générale, les membres de la société kanak me confient combien il leur est difficile d'être estampillés gardiens des traditions et d'accepter la projection d'une image qui empêche de considérer la société kanak ici et maintenant : les transformations, les difficultés matérielles, les situations politiques, le système éducatif, la parité, les problèmes sociétaux. Si les mégots (de cigarettes) jetés en nombre à terre par les prestataires représentent une action de violence faite à la nature pour les touristes, le fait que ces derniers foulent des zones taboues est peut-être perçu comme la violation d'une « identité pour soi » chez les prestataires, donc une autre forme de violence, mais une violence bien réelle.

### **III - DES TRAJECTOIRES INDIVIDUELLES QUI INTERROGENT LES DÉFINITIONS ET LE SENS DU TOURISME**

---

Ce type de tourisme, chez l'habitant en milieu kanak interroge le sens du tourisme au-delà du cas néo-calédonien. Cette interrogation plus globale sur les définitions et le sens du tourisme se construit ici à partir de mes terrains qui accèdent davantage la dimension

identitaire, au-delà de la relation économique qui anime la rencontre entre prestataires et touristes.

Si le tourisme est une construction socio-culturelle remontant à l'antiquité mais qui trouve son origine moderne dans la société aristocratique britannique du 18<sup>ème</sup> siècle, sa démocratisation est portée très tôt par les mouvements de contre-culture. Ils prônent alors le droit au tourisme pour tous<sup>96</sup> et au fur et à mesure de la démocratisation des loisirs et des voyages, de nouveaux lieux de découverte, de nouvelles formes de tourisme et de pratiques sont à inventer par souci de distinction. Les jeunes aristocrates anglais du 19<sup>ème</sup> siècle, lorsqu'ils effectuent leur « tour » d'Europe ou les écotouristes aujourd'hui ne sont pas uniquement habités par l'expérience initiatique que revêt la découverte des capitales européennes pour les uns ou la préservation des nature et culture pour les seconds. Le tourisme actuel n'existe que parce que ses anciennes formes ont été mises à distance par les élites sociales. De nouveaux segments (tourisme de luxe, tourisme de bien-être, tourisme de shopping) et de nouveaux territoires (Birmanie, Corée du Nord, Albanie) sont recherchés/proposés par les tour-opérateurs qui ont bien compris la mécanique ostentatoire que revêt l'industrie touristique.

« ...Alors, pour se distinguer, on va se rendre en Birmanie-pardon, au Myanmar-ou pire en Corée du Nord, pour ne prendre que quelques exemples symptomatiques. Membre de l'Organisation Mondiale du Tourisme depuis 1987, la République démocratique de Corée propose un tourisme très « soviétique » que l'on pensait définitivement rangé dans le tiroir de l'Histoire depuis la fin de l'URSS et la reconversion au libéralisme de la Chine Maoïste. Des formules « découvertes » de ce dernier bastion du marxisme-léninisme-dans ce qu'il a de moins lénifiant « offrent » à des prix exorbitants des visites programmées jusque dans les moindres détails et placées sous haute surveillance. Les clients ? Peu de militants nostalgiques des lendemains qui chantent mais plutôt des curieux excités à l'idée de découvrir le visage de la dernière « vraie » dictature communiste... Ils avaient déjà fait l'Irak en son temps, l'Afghanistan sous la botte talibane, la Birmanie déjà trop touristique à leur goût, et l'Iran l'année passée, bref, il restait à « voir » un must qui figure dans ce tableau de chasse des destinations risquées : la Corée du Nord. » (Michel, 201, p.2).

Si de nouveaux lieux toujours plus insolites et de nouvelles pratiques toujours plus novatrices sont révélateurs de cette quête de distinction des classes sociales aisées au regard

---

<sup>96</sup> C'est la contre-culture en marche héritée des scientifiques et des marxistes qui amène progressivement à la démocratisation touristique. Dans la même lignée que Thorstein Veblen (*The Theory of the Leisure Class : An Economic Study of Institutions*, 1899), le chercheur Dean Maccanell (1999) dénonce cette pratique ostentatoire cantonnée à une riche classe sociale. Avant Veblen, Paul Lafargue (gendre de Karl Marx) écrit un pamphlet en 1853 intitulé *Le droit à la paresse* au sein duquel, il réclame le droit des travailleurs à s'arrêter de travailler pour le plaisir et non pas dans l'unique optique d'être plus rentables une fois reposés (Lafargue, 1999 [1853]).

des classes sociales populaires, des formes de stigmatisation entrent aussi en ligne de compte à travers la terminologie employée. A la dimension héroïque des aventures de voyageurs des siècles passés ayant marqué l'imaginaire collectif se substitue la figure pâle du touriste accusé de tous les maux : un consommateur qui ne réfléchit pas aux conséquences de ses actes et à qui personne ne veut ressembler car selon la formule consacrée de Jean-Didier Urbain, « *le touriste c'est toujours l'autre* » (1991). La dichotomie est sans appel, d'un côté, le voyageur responsable, intelligent, réflexif et de l'autre le touriste spoliateur, voyeuriste, égoïste dont l'image a pu être relayée dans l'industrie cinématographique comme dans le film de Patrice Leconte sorti en salles en novembre 1978 et interprété par la troupe du Splendid qui a adapté le scénario d'une pièce de théâtre intitulée *Amour, coquillages et crustacés* parodiant les clubs de vacances tels le club Med. Ainsi, le film *Les bronzés* est une véritable caricature de ceux considérés comme des « français moyens » ou des « beaufs », davantage préoccupés par eux-mêmes que par la société locale, issus des classes populaires ayant eu « le privilège » d'accéder à la démocratisation de l'industrie touristique. Si la caricature est à l'œuvre, la stigmatisation l'est tout autant et avec elle le renforcement de la dichotomie voyageur/touriste. Du point de vue de la recherche en sciences sociales, cette dernière est inopérante à moins de la considérer comme une catégorie émique. Mais il est aussi nécessaire de bien saisir que la distinction entre touristes et voyageurs relève de stéréotypes.

« [...] persévérer dans la pensée qu'un voyageur modèle: un sujet absolu du voyage, ait un jour existé, ou qu'il soit seulement possible, procède de la croyance. C'est un mythe. Il faut s'en débarrasser, et s'interroger maintenant, en marge des préjugés, sur le statut du touriste dans notre société » (Urbain, 1991, p.254).

L'enquête ethnographique menée dans le cadre de ce doctorat montre que le touriste n'est pas un et indivisible, pas plus que le voyageur. Les touristes qui se rendent en milieu kanak ne sont pas tous animés par les mêmes quêtes et surtout ils sont plus ou moins capables de se distancier de leurs propres représentations et d'accepter de réparer la communication rompue. Finalement, les « touristes en capacité réflexive » dans le cadre de ma recherche renvoient aux « touristes de l'interstice » de Jean-Didier Urbain, capables de (re)questionner l'altérité au cœur du quotidien. L'ethnologue, lui aussi, a longtemps été confronté à la confusion générée par sa présence sur le terrain d'autant plus qu'il n'avait aucunement le désir d'être pris pour un touriste. Malgré tout, de nombreux chercheurs comme Crick en 1995 démontrent que la distinction n'est pas toujours évidente (Crick, 1995 ; Doquet et Evrard, 2008).

La morosité, la lassitude, la fatigue du quotidien favorisent le voyage qui devient alors un outil de guérison et revêt une forte dimension identitaire.

« Face à tout cela donc, il y a pour qui en veut encore, la plénitude du monde. Il y a son intérêt inépuisable, son usage roboratif. Il y a son envie et ce « manque moteur » qui nous fait partir, revenir, et repartir encore, ne serait-ce qu'en imagination, une fois admis que le bonheur, jusqu'à un certain point du moins, peut se trouver là, dans ces allers et ces retours, ces périples, ces séjours... Pour l'heure, il n'y a pas lieu de philosopher davantage sur l'envie du monde. Elle est la réponse parfaite à « cette insuffisance centrale de l'âme », qui réclame au voyage sa part de densité, de sens pour s'emplir de vie. C'est pourquoi, au-delà du voyage par nécessité, dicté par l'impératif vital, on voyage encore. Comme le rappelle Paul Morand, « on voyage pour exister » (Paul Morand, *le voyage*, Monaco, op.cit. : 13). Et la réalité de ce vide évoqué par Nicolas Bouvier est aussi la nôtre. Chacun a ressenti ce vide en son for intérieur, mais sans le dire ou l'écrire, sans en parler, sans décrire la sensation de manque qu'il suscite, sans même vouloir y penser. Pourtant, nous l'exprimons tous à travers nos voyages » (Urbain, 2011, p.254).

Certes, la mobilité touristique est devenue une sorte d'injonction à un point tel que ceux qui n'ont pas les moyens de partir en voyage s'enferment dans une cave pendant plusieurs semaines pour faire croire aux voisins qu'ils sont effectivement partis en congés (Urbain, 2003). La violence symbolique que véhicule l'industrie touristique est massive, ne serait-ce par exemple que par une bien moindre réciprocité des mobilités des pays du sud vers les pays du nord. Il est plus aisé pour un Européen de partir en vacances au Sri Lanka que pour un Srilankais de faire le voyage jusqu'en Europe. Le cas échéant, la nature de la mobilité est souvent différente. Il y donc, en fonction des individus, des voyages choisis ou des voyages subis pour des raisons politiques, climatiques, économiques. Mais la quête d'altérité représente aussi une thérapie qui permet de se réparer soi, de trouver chez l'autre des réponses existentielles. Les nouveaux territoires d'exercice touristique et les pratiques qui les accompagnent sont sociologiquement cruciaux car ils peuvent démontrer à quel point cette quête d'identité et parfois les crises identitaires sont prégnantes. Le tourisme de guerre ou encore le tourisme misérabiliste où des cars déferlent dans les rues des plus pauvres cubains afin que les touristes puissent se réassurer sur leur condition de vie est une forme paroxystique d'une quête de soi au miroir de l'autre. Le *dark tourism* a donné lieu à diverses études sur des terrains variés comme sur le camp d'Auschwitz ou à l'après Katrina en Nouvelle-Orléans. La pluralité des conclusions sociologiques sur les motivations qu'ont les touristes à pratiquer le *dark tourism* mettent malgré tout en avant la dimension identitaire du tourisme, elle-même hétérogène en termes de représentations. Les prestataires kanak peuvent tout autant appréhender leur activité touristique dans une perspective économique (gagner de l'argent)

que politique (véhiculer des messages), sociale (s'ouvrir au monde) ou culturelle (faire perdurer la coutume). De la même manière, les touristes dans cette quête d'altérité sont animés par des motivations hétérogènes mais tous se rejoignent sur le fait de venir en tribu kanak pour aller à la rencontre d'eux-mêmes.

Le tourisme comme opportunité de donner sens à sa vie (Graburn, 1983) permet d'être autre ailleurs, de s'autoriser ce qui ne serait pas possible chez soi, de sortir des cadres sociaux habituels, des interdits potentiels qui les balisent.

La rupture géographique comme expérimentation d'une autre facette de soi ne me semble pas animer les touristes qui se rendent en tribu en Nouvelle-Calédonie. Ils viennent expérimenter leur « moi profond », leur capacité à jouer le rôle qu'ils se sont préalablement imaginés tenir et non se muer dans un temps donné en un personnage relevant d'une autre facette de leur personnalité, parfois à l'opposé d'eux-mêmes, de leurs valeurs, de leur système de représentations. Mais que l'on aille braver des interdits sociaux, expérimenter de nouvelles facettes de soi parfois incongrues, transgressives ou bien tester, questionner, déconstruire ce que l'on pense être chez soi, la dimension identitaire est toujours centrale et prégnante.

« Véritable expérience qui sort de l'ordinaire et bouleverse nos habitudes, événement parfois propice à nous plonger dans des histoires et des aventures inconnues, le voyage et dans une moindre mesure le tourisme invitent voire incitent à rompre avec l'épuisante monotonie de nos modes de vie usés. Pour certains, c'est sûr, le voyage représente l'ultime recours pour éviter le suicide. Pour d'autres, beaucoup plus nombreux, il n'est que l'antidote – avec un effet placebo indéniable – pour ne pas déprimer chaque matin de chaque jour de l'année qui passe. Le simple fait de partir, même le temps des vacances, est donc souvent un geste thérapeutique que l'on s'accorde, un acte de foi aussi pour reprendre foi en soi. Rien que pour ces derniers points, la sécurité sociale devrait méditer sur le bien-fondé de rémunérer les valides mais déjà potentiels patients en les mettant sur les routes plutôt que sous médicaments. N'est-il pas étonnant d'observer la joie de vivre des peuples roms, ces « gens du voyage » tellement sédentaires, et cependant pourchassés, traqués, battus et expulsés à tous les carrefours des grands chemins ? » (Michel, 2001, p.8).

Les définitions institutionnelles du tourisme sont ainsi incomplètes, restrictives et normatives. Le touriste est quelqu'un qui passe au moins une nuit et au plus un an en dehors de son environnement habituel<sup>97</sup>. Selon L'OMT en 1993, le tourisme comprend « *les activités déployées par les personnes au cours de leurs voyages et de leurs séjours dans des lieux*

---

<sup>97</sup> Je renvoie ici au site du gouvernement, [tourisme.gouv.fr](http://tourisme.gouv.fr).



*situés en dehors de leur environnement habituel à des fins de loisirs, pour affaires ou autres motifs ».*

Les définitions institutionnelles prennent en considération les temporalités : le touriste se déplace à minima 24 heures de chez lui, les motifs qui sont hétérogènes : loisir, professionnel, affinitaire et de mobilité : pour être un touriste, il faut opérer un déplacement.

Les définitions données par les chercheurs en sciences sociales relèvent d'une dimension plus sociologique. Pour Boyer, tourisme et voyage ne font qu'un et renvoient aux séjours effectués par des personnes hors de leur domicile quand ces déplacements sont liés à la satisfaction d'une quête de loisirs, d'un besoin culturel de civilisation industrielle (Boyer, 1999). Pour Michaud, il s'agit de déplacements d'une durée minimale d'une nuit en dehors du domicile habituel pour motifs d'agrément, d'affaires, de santé, de travail, de sport (Michaud, 1983).

L'époque de l'avènement du tourisme, celle de la civilisation industrielle est présentée chez Boyer tandis que la dimension économique est évoquée par Michaud. Mais la dimension marchande de l'activité touristique n'est pas explicitement relevée. Or, quelles que soient ses motivations, la durée de ses déplacements, ses lieux de visites, ses pratiques, le touriste paie et la quête d'altérité se monnaie, l'échange « altérité » contre « paiement » procède de la démarche touristique, même si parfois on peut le remettre en cause.

## **1. La micro-économie morale du tourisme**

Il me semble que la seule objectivation possible de la définition du tourisme concerne son caractère économique ce qui n'est pas sans créer de désarroi chez le touriste enfermé entre catégorisation socioculturelle et catégorisation économique. Le « malentendu », le désenchantement, la frustration ressentis par le touriste s'expliquent parfois par la marchandisation de la rencontre avec la population kanak. Si le tourisme est une quête ostentatoire, une lutte symbolique des classes sociales, il représente également, dans les situations touristiques néo-calédoniennes, une injonction quasiment paradoxale entre la quête de soi dans la rencontre de l'autre et la nécessité de la monnayer. Il y a dans l'expérience touristique une ambivalence entre la volonté de ré-enchantement de soi et du monde pris dans les méandres d'une économie capitaliste et le fait d'y participer, de la dénoncer en même temps que de la consolider.

Cette ambivalence est présente tout au long de mes enquêtes ethnographiques et, indépendamment de la catégorie de touristes, tous se trouvent dans cet inconfort. D'ailleurs, si

certaines touristes locaux ne viennent pas consommer des prestations touristiques en tribu kanak et qu'ils préfèrent expérimenter cette rencontre à travers l'évènementiel (la fête de l'avocat à Maré par exemple), c'est aussi lié à cette ambivalence non assumée. L'exemple de la coutume est intéressant dans le sens où il illustre un certain paradoxe. Le geste coutumier à l'hôte : le don d'un manou<sup>98</sup> au sein duquel se trouve un billet de 500 ou de 1000 francs pacifique est remis en cause par le touriste s'il n'est pas satisfait par la rencontre. Il réinterprète alors le don comme une arnaque et non plus comme un rite d'entrée dans la société kanak. C'est comme s'il était prisonnier entre "économie de la relation" et « économie de la transaction » (Winkin, 1996).

Du côté prestataire, cette perception ambivalente de la relation marchande et amicale est moins tranchée même si l'enquête ethnographique démontre la difficulté à accueillir l'autre contre rémunération car cela renvoie à une certaine forme de dénaturation de l'accueil coutumier ou même de dégradation. Mais dans son système de représentations, la relation au touriste n'est pas que marchande, ce qui se retrouve dans le contexte métropolitain des chambres d'hôtes.

« Les invitations et cadeaux entre touristes et accueillants peuvent amener à nouer des relations de plus en plus étroites, à partager des confidences de plus en plus personnelles. L'engagement dans la relation avec les touristes n'est pas que pur service: les motivations avancées par les accueillants pour justifier le choix de cette activité sont en effet aussi marquées par l'ambiguïté puisqu'ils insistent à la fois sur la dimension économique ou patrimoniale (entretien du bâti) et sur l'ouverture sociale et culturelle que cette activité rend possible (pour les femmes surtout), c'est une possibilité de sortir de l'isolement de la vie à la campagne et d'avoir des conversations qui ne sont pas exclusivement centrées sur l'exploitation » (Giraud, 2007, p.30).

Le moment du paiement est assez révélateur d'un malaise dans la relation au prestataire.

« Il constitue un moment de dissonance cognitive car il rappelle le cadre institutionnalisé de la relation qu'un travail d'euphémisation a émoussé » (Giraud, 2007, p.29).

Cette « dissonance cognitive » est donc moindre chez le prestataire de tourisme kanak moins impacté par la marchandisation de l'accueil. D'une part, le prestataire est conscient que ce complément d'activité économique le fait vivre et d'autre part, il semble plus en capacité que le touriste d'articuler les dimensions marchande et amicale. Par ailleurs, si le touriste s'inscrit uniquement dans une quête identitaire personnelle, le prestataire pense la rencontre dans des sphères différentes mais complémentaires (économique, politique, sociale). Les

---

<sup>98</sup> Le manou est un coupon d'étoffes.

femmes kanak perçoivent leur activité touristique comme une ouverture sur le monde de même que les femmes de Charentes Maritimes dont fait mention Giraud peuvent sortir symboliquement, par la rencontre avec l'autre, de leur territoire d'exercice agricole.

Dans le sens où la rencontre se monnaie inévitablement, la dimension économique est la seule qui peut être objectivante pour définir le tourisme. Pour certains, il s'agit d'une « économie de l'altérité ».

« ...Car in fine qu'est-ce que le tourisme du point de vue de l'anthropologie? On pourrait le définir comme une « économie de l'altérité ». En effet, la valeur de ce qui s'échange en contexte touristique tient à la relation, à la pratique ou à l'imaginaire d'altérité suscité par ce contexte ». (Cousin et Apchain, 2016, p.15).

## **2. Tourisme, altérité et rite de passage**

Comme je l'ai précédemment évoqué, bien d'autres dimensions entrent en compte pour appréhender le tourisme d'un point de vue socio-anthropologique. Ce qui relève des émotions (Pearce, 1981) et des sensations vécues par les touristes (Condevaux, 2015) donnent des grilles de lecture appropriées pour la compréhension symbolique du tourisme. Le rapport au corps est un vecteur par lequel il est possible de comprendre comment les individus vivent leur expérience touristique. Les touristes en Nouvelle-Zélande et à Tonga, par leur participation à la vie locale et spécifiquement les danses, les chants s'impliquent affectivement par leur corps dans la relation à l'hôte (Condevaux, 2015). Sensations, émotions, pratiques, représentations sont autant de prismes qui enrichissent les interprétations et analyses de l'activité touristique.

Mon enquête ethnographique révèle que le tourisme (le voyage), dans sa composante identitaire, est une forme de rite de passage. Dans son étude sur les rites de passage, Van Gennep (1924) présente le voyage comme une quête initiatique où l'on quitte le profane (le connu) pour aller vers le sacré (l'inconnu). Le rite de passage suggère une idée de transformation, de changement suscité par une nouvelle expérience, un changement de lieu, d'état, de position sociale (le passage de l'adolescence à l'âge adulte, du statut de célibataire à marié, de professionnel à chômeur...). Cette idée de dynamique est évoquée métaphoriquement par Bouvier dans *L'usage du monde* qui dit que le voyageur se leurre sur son intentionnalité.

« On croit qu'on va faire un voyage mais bientôt c'est le voyage qui vous fait ou vous défait » (Bouvier, 1963 : 12).

Selon Van Gennep, ces transformations se font dans un rythme ternaire: préliminaire, liminaire et postliminaire. Du point de vue de l'individu, il s'agit de traduire ce rythme ternaire en trois phases qui sont la séparation, la marge et l'agrégation. La séparation évoque une rupture avec quelque chose de connu, la marge constitue cet entre-deux où l'individu n'a pas encore atteint sa nouvelle position, son nouvel état ou statut. La phase de marge représente une menace potentielle pour l'identité de la personne qui peut se trouver dans un moment d'incertitude. La phase d'agrégation est celle qui permet de parfaire le rite de passage et symbolise « l'arrivée ».

Il peut s'agir d'un rite de passage individuel où le voyage devient une initiation personnelle qui permet de trouver un sens à sa vie.

« Pour de nombreux jeunes, partir en voyage revient à passer un rite d'initiation qui le prépare ensuite à mieux affronter un monde de plus en plus perturbé et au destin incertain. Par ailleurs, il n'existe pas de voyage sans mythe de voyage préliminaire. Le voyage est aussi une école de la vie pour les uns ou une quête de survie pour les autres. De plus en plus de jeunes fraîchement sortis des écoles de commerce les plus réputés "exécutent" ce rituel pour parfaire leur formation en quelque sorte. D'aucuns partent en stop pour deux ans dans le but d'accomplir un exploit nourri de rencontres humaines avant de créer une ONG internationale et de fonder une famille, d'autres s'aventurent dans le domaine très convoité de l'humanitaire dans l'espoir de re(trouver) une apparence d'humanité perdue lors des rudes années de formation au libéralisme, puis s'en vont diriger telle ou telle entreprise occidentale au bout du monde » (Michel, 2006, p.1).

L'exemple des séjours de rupture à l'étranger à destination de jeunes désocialisés et placés en centre d'éducation renforcée traduit l'expérimentation du changement. Leur voyage en Afrique est un rite de passage par le biais de l'apprentissage de la vie sur un bateau, de raids sportifs, de séjours parmi des populations locales où ils allient découverte des cultures avec re-scolarisation ou formation. Il s'agit de créer une rupture géographique, affective, symbolique, familiale pour des jeunes en souffrance et ayant un casier judiciaire. Le voyage devient ici l'école de la dernière chance après qu'ils aient expérimenté et épuisé les dispositifs d'aide des services sociaux chez eux. L'expérience « sacrée » suscite ainsi une transformation mais n'est pas toujours gage de réussite puisque le retour se fait dans l'espace « profane » qui redevient potentiellement celui de la délinquance (Trémentin, 2008).

Il est possible de faire un parallèle entre ces jeunes et les touristes rencontrés dans le cadre de ma recherche. Les « touristes en quête de sens » ne reviennent pas tout à fait « indemnes » de leur expérience en milieu kanak lorsqu'ils rentrent en métropole. Pour certains, la relation à l'hôte va influencer sur leur trajectoire personnelle, leur choix et mode de

vie, de changement de statut social. Je développerai cet aspect dans la troisième partie dont l'ethnographie met en avant le rite de passage de l'expérience touristique pour les acteurs qu'ils soient touristes ou prestataires.

Le rite de passage permet aussi au touriste (voyageur) de se (re)connaître dans une communauté de pairs.

« A bord des navires de croisière, des rites de passage marquent le début du séjour. Dès leur embarquement, les passagers de la compagnie du Ponant se voient offrir une parka rouge portant le logo Polar Expedition. Un terme qui ne laisse planer aucun doute sur le sens donné par le croisiériste à son produit : plus qu'un simple séjour touristique, il s'agit d'une aventure. Une fois qu'ils ont revêtu leur veste, les passagers forment un groupe. Tous semblables, ils partagent la même aspiration : vivre l'aventure » (Delmas, 2017, p. 28).

C'est aussi une réalité dans le cadre de mes terrains. Un certain nombre de touristes rencontrés viennent en tribu par désir d'intégration chez un peuple proche de la nature qui comprendrait leurs questionnements existentiels sur la société de consommation, leurs critiques sur le capitalisme. Ils projettent sur leurs hôtes une nouvelle communauté de pairs voire une famille de substitution, leur propre famille ne comprenant pas qu'ils puissent par exemple quitter un statut social confortable pour devenir agriculteurs.

Le malentendu que je qualifie *in fine* de touristique et non de culturel est aussi constitutif d'un rite de passage. Il intervient dans la phase de marge lorsque les interactions et le travail de figuration des touristes est menacé par les prestataires et vice et versa. Il convient de rappeler ici que selon Goffman, toute interaction est potentiellement source d'un conflit en devenir (Goffman, 1974). Je rejoins d'ailleurs Gluckman (1962) qui souligne que Van Gennep n'a pas considéré que les rites de passage tendent à résoudre les conflits ou les tensions sociales. En effet, j'interprète l'expérience des touristes en milieu kanak comme la possibilité d'une réconciliation avec eux-mêmes, avec leurs familles, leurs amis ou plus largement avec la société.

Dans ce chapitre 5, j'explique au lecteur les raisons pour lesquelles je prends de la distance avec le concept de culture, préférant utiliser ceux de normes, valeurs, habitus qui semblent plus neutres. Le concept de culture a parfois comme chez les kanak une portée idéologique qui peut les enfermer dans un carcan traditionnel et légitimer le fait qu'ils ne sont pas en capacité de s'adapter aux exigences de la modernité. Certains malentendus renvoient à la pluralité des habitus chez les touristes et chez les prestataires ; je ne nie ainsi pas l'existence de différences sociales entre les acteurs. D'autres malentendus renvoient en revanche à des trajectoires individuelles, des parcours biographiques qui interrogent par ailleurs le sens du tourisme dans nos sociétés contemporaines. Le tourisme actuel témoigne du passage d'un acte social renvoyant aux premiers congés en France à une quête de soi plus individuelle. Découverte et récréation se substituent parfois à des démarches plus existentielles où le tourisme et le voyage peuvent devenir des outils thérapeutiques.

## CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

---

C'est bien l'individualisation du social qui participe de la multiplication des malentendus auprès d'acteurs hétérogènes. Les malentendus ne se résolvent plus uniquement dans la sphère politique et plus spécifiquement dans le cadre des relations entre gouvernements. Afin d'améliorer la productivité sociale, le monde de l'entreprise s'y intéresse aussi. Au sein de la famille, médiations, thérapies de couple, programmation neurolinguistique, techniques de communication non violente sont des outils proposés pour remédier aux malentendus. Outre le fait que le malentendu devient un objet de commercialisation thérapeutique ou stratégique, il semble être aussi constitutif de la communication entre les individus qu'ils appartiennent à la même société ou non. Pour Goffman, malgré le travail de figuration performé par les acteurs dont le but est de rendre les échanges acceptables en fonction de règles de bienséance, il ne faut pas oublier que toute interaction est potentiellement menaçante (Goffman, 1974). Le malentendu fait donc partie des interactions quotidiennes et dans le contexte touristique néo-calédonien, il n'est en rien extraordinaire. Les malentendus remplissent une fonction sociale et symbolique constitutive d'échanges qui se font et se défont en fonction de contextes. Ces dynamiques de communication permettent parfois des réajustements, une meilleure compréhension d'autrui pouvant rendre les individus plus réflexifs ou résilients. Les terrains que j'ai réalisés dans le cadre de l'accueil chez l'habitant en milieu kanak démontrent que la productivité des malentendus permet ces réajustements dans la communication soulignant par ailleurs les interdépendances entre touristes et prestataires. De fait, le tourisme, comme cela est souligné dans la partie qui suit est un espace de socialisation identitaire. L'individualisation du social en général et les trajectoires personnelles des individus rencontrés dans le cadre de mes enquêtes de terrain démontrent que le tourisme est un rite de passage. Ces considérations sont étayées dans la partie qui suit et qui présente des données ethnographiques collectées lors de terrain effectués de 2013 à 2015.

### **PARTIE 3 : LA SYMBOLIQUE DES MALENTENDUS ET DE L'EXPÉRIENCE TOURISTIQUE**

Bien que la culture puisse être envisagée dans une perspective dynamique à savoir comme un foyer de ressources d'identifications et de négociations identitaires (Vinsonneau, 2002), je maintiens mon choix de prendre de la distance avec le concept de culture. Le concept d'interculturalité n'est pas non plus sociologiquement satisfaisant parce que ses usages tendent à être normalisés par les expertises sur la communication dans le champ des sciences sociales. En effet, souvent, ces expertises répondent à des commanditaires dont les préoccupations sont liées aux malentendus et aux conflits dans le domaine de l'entreprise. Il s'agit de mettre en place des stratégies visant à favoriser la bonne entente entre les acteurs et cette intention masque parfois la réflexion fondamentale sur le concept d'interculturalité et la volonté de résorption des malentendus ou conflits présente une portée idéologique de ce qu'est la bonne communication.

Le postulat quelque peu stéréotypé de la communication interculturelle selon lequel les différences génèrent du conflit semble parfois légitimer l'intervention sociale. Mais la communication est aussi un acte banal et quotidien et le malentendu en est un élément structurant (Servais et Servais, 2009). Il est porteur de sens c'est à dire de signification sociale indépendamment de ses conséquences.

À partir des enquêtes ethnographiques, les chapitres 6 et 7 montrent que la prise en compte de la fonction sociale et symbolique des malentendus permet de comprendre les interactions entre les touristes et les prestataires et révèle que ces acteurs sont interdépendants. C'est à partir des objets : culture, développement et genre, que les terrains donnent à voir la dimension identitaire du tourisme.

Dans chacun des chapitres 6 et 7, je présente des éléments de cadrage théorique sur l'anthropologie du patrimoine, de l'économie et du genre en préalable des données ethnographiques issues de mes terrains.



## **CHAPITRE 6. DES MALENTENDUS QUI INTERROGENT LES CADRES ANTHROPOLOGIQUES DE LA COMMUNICATION**

L'analyse des malentendus en contexte touristique ne peut pas faire l'impasse sur une réflexion autour de la communication. Avant même d'en arriver à élaborer une ethnographie des malentendus, il est nécessaire de s'interroger sur les différentes définitions de la communication. Se « mal-entendre » est une forme de communication en soi et le malentendu est une modalité fréquente dans les interactions entre individus.

« A partir du moment où la parole et l'écoute sont possibles, chacun peut transformer l'autre dans un processus d'inter-apprentissage qui fait voler en éclats que la culture est une prison. L'expérience ethnographique n'est pas autre chose que ce travail de co-apprentissage par lequel pour l'ethnologue comme pour ses hôtes, l'étrange devient familier. Rien d'universel qui ne soit particulier. Rien de particulier qui ne soit universel. Cette unité de l'être humain s'incarne pour l'ethnologue dans l'amitié. Les relations amicales et affectives nouées sur le terrain prouvent que les clivages culturels ne sont que des tigres de papier. La communication entre les hommes se fait au-delà de l'illusion culturaliste. Rien de ce qui est humain ne saurait être étranger à un autre humain » (Bensa, 2006).

Le malentendu est avant tout productif d'un point de vue social, que la communication soit « réussie » ou pas, que le travail de figuration soit atteint ou non. Comme ce chapitre le montre, le secret culturel n'explique pas les malentendus. En d'autres termes, la question du secret en milieu kanak, alimentée en partie par des représentations collectives stéréotypées de la société néo-calédonienne, est exagérée de manière générale par les néo-calédoniens. Ce sont plutôt les silences et les non-dits qui permettent une interprétation des malentendus.

### **I - DES MALENTENDUS PORTEURS DE SENS**

---

#### **1. La communication, acte social et quotidien**

Ma recherche se construit dans une perspective inductive, empirique. Bien que mon analyse des interactions entre touristes et prestataires ou encore la découverte de la culture locale aient suscité chez moi de l'étonnement, et un sentiment de nouveauté, j'aborde la

rencontre touristique comme un évènement ordinaire. Il s'agit d'éviter « d'exotiser » la rencontre touristique, ce qui permet également de ne pas biaiser l'analyse par une surinterprétation de la réalité.

Le concept de « contexte de conscience » (*awareness context*) élaboré en 1965 par Glaser et Strauss me semble pertinent pour décrire la communication entre les touristes et les prestataires (Glaser et Strauss, 2016). Ce concept a été expérimenté sur un tout autre terrain à la fois géographique (les États-Unis) et ethnographique (l'hôpital). Il était question de s'interroger sur la communication entre patients atteints de cancer et l'équipe médicale, plus précisément sur la capacité d'informer le patient des probabilités de décès et de sa capacité à entendre le diagnostic. Les différents niveaux de contexte de conscience identifiés (« ouverte », « fermée », « suspectée », « prétendue ») sont pertinents dans la caractérisation des interactions entre individus ne partageant pas les mêmes univers sociaux, que ce soit kanak-touristes ou médecins-patients. Ces groupes d'individus n'ont pas la même façon d'appréhender le monde tout simplement du fait qu'ils ne remplissent pas les mêmes fonctions sociales et n'ont pas les mêmes connaissances. Il n'est pas question d'extrapoler ici la relation médecin-patient à celle de touristes-prestataires kanak mais de constater un processus commun dans la construction des contextes de conscience.

« Le contexte de conscience ouverte » caractérise des individus qui communiquent sans rien se cacher. En tant que « touriste à part », du point de vue du prestataire, je m'inscris dans ce « contexte de conscience ouverte ». La temporalité joue un rôle dans cette construction, le long séjour favorisant une meilleure interconnaissance. Bien entendu, cela ne signifie pas, pour autant, que le prestataire me livre tous ses secrets, ni ses relations aux autres clans. En ce sens, ce niveau de « contexte de conscience ouverte » ne se caractérise pas tant par le partage d'une « vraie » transparence l'un au regard de l'autre que par le fait que les deux individus savent et acceptent que l'autre ait ses propres secrets.

« Le contexte de conscience fermée », cas où l'un des deux acteurs ne connaît pas les intentions de l'autre, crée un décalage dans la communication, ce qui peut générer des malentendus. Les « touristes en quête d'authenticité » et les prestataires sont chacun porteur de projections qui ne correspondent pas à la réalité, ils s'inscrivent dans ce niveau de « contexte de conscience ».

Le prestataire lui-même peut se trouver dans un niveau de « contexte de conscience suspectée » c'est-à-dire que les touristes peuvent se méfier de ses intentions, des raisons pour lesquelles il propose une activité touristique. Par exemple, lorsque le prestataire se réfère

beaucoup à la colonisation et raconte des événements historiques relatant des violences à l'encontre des Kanak, les touristes peuvent soupçonner une forme d'instrumentalisation de leur présence à des fins politiques. Plus précisément, ils se sentent sous pression car ils ont l'impression qu'on attend d'eux de dénoncer auprès du grand public une société colonialiste.

Sur un autre registre, le « contexte de conscience suspectée » renvoie aussi au fait que les touristes n'expriment pas leur mécontentement et incompréhension. Mais les interactions non verbales en disent long sur les émotions négatives des touristes que peut capter le prestataire, ce qui l'amène à s'adapter en permanence par un travail de figuration (*face work*) qui peut le déstabiliser.

Parfois, les protagonistes s'inscrivent dans un « contexte de conscience prétendue » où chacun sait mais où tous font semblant de ne pas savoir. Revient ainsi en force cette notion « d'enchantement touristique ». Elle est tellement prégnante dans le cadre de l'expérience que les « touristes en quête d'authenticité absolue », la veille de leur départ de la tribu, font parfois comme si tout s'était déroulé à merveille.

## 2. La productivité des malentendus

D'un point de vue socio-anthropologique, l'ethnographie du malentendu interroge son (in)efficacité symbolique : quelle est sa nature et à quoi sert-il ? Est-il « productif » ou « improductif » ? Ne serait-ce finalement pas un concept utile pour ne pas reconnaître ses torts ? Ainsi, parfois, le recours au malentendu comme catégorie productrice d'incompréhension entre soi et l'autre est plus confortable en ce qu'il permet de ne pas reconnaître ses propres responsabilités à l'échelle individuelle ou collective. La mort de Cook<sup>99</sup> est souvent brandie comme la résultante d'un « malentendu culturel » (Rigo, 2002). Cook n'aurait pas compris que le non-respect du « contrat social érigé » dans l'implicite par la société hawaïenne lorsqu'il quitte l'île en 1779 allait engendrer sa perte. En faisant demi-tour suite à une avarie, il aurait remis en cause l'équivalent du rituel de la mort de Lono (Dieu de la fertilité) correspondant à son départ, cette mort étant nécessaire pour transférer le pouvoir au guerrier Ku à son représentant humain le chef Kaliamopu'u (idem). En revenant, il remet en cause la passation de pouvoir et donc les structures religieuses et politiques, ce qui entraîne sa mise à mort réelle et non plus symbolique. Cette interprétation liée à « un malentendu culturel » nie une autre réalité bien moins mythique et exotique. L'attitude de Cook pas plus que celle des Hawaïens n'ont engendré un malentendu mais furent davantage liées à une

---

<sup>99</sup> Cook est un marin, hydrographe et explorateur du 18<sup>ème</sup> siècle. En atteignant Hawaï le 18 janvier 1778, il devient le premier explorateur français à y débarquer. Lorsqu'il y reviendra en 1779, il y trouvera la mort.

agression objective. Le malentendu peut servir de prétexte à la justification des attitudes violentes (Rigo, 2002).

Les qualifications du malentendu sont hétérogènes mais toutes s'accordent sur le fait qu'il est « productif » d'un point de vue heuristique dans le sens où il dit quelque chose de la société au sein de laquelle il survient, il crée et/ou révèle des liens sociaux, des relations, des filiations, des échanges, des conflits. Le développement du protestantisme à Tahiti se construit sur des malentendus qui structurent et donnent sens aux relations entre missionnaires et populations locales malgré des rapports sociaux fortement déséquilibrés entre les protagonistes que ce soit d'un point de vue économique ou politique (Baré, 1985). Le malentendu peut aussi être « productif » en contexte touristique d'un point de vue de l'interaction et de ses acteurs lorsque les mensonges à soi-même participent de l'enchantement. Le lien avec le niveau de « contexte de conscience prétendue » évoqué plus haut fait sens car le « pacte de feinte ignorance » permet de mieux vivre une expérience sociale décevante. Le seul registre de contexte de conscience au sein duquel le malentendu chemine véritablement est celui qui est « fermé ». Les autres niveaux de conscience, « ouvert », « prétendu » ou « suspecté » marquent une certaine clarification des rapports sociaux. Dans le premier cas, les acteurs savent et dans les deux autres, il s'agit d'un jeu subtil où tout le monde sait sans dire. La communication, si elle est alors mise à mal, ne peut pas être reliée à un malentendu en tant que tel mais plutôt à un désaccord sur les manières d'être et de faire de l'autre.

Que faire alors de ces malentendus ? Doivent-ils être ignorés si l'on considère qu'ils génèrent conflit et violence ? Sont-ils un principe de la construction identitaire et ainsi nécessaires ? Du point de vue littéraire, si le malentendu est indispensable pour se comprendre (Baudelaire, 1996), il est aussi celui qui produit un langage à double sens, entretenant confusion, mettant en valeur l'incommunicabilité et menant absurdement à la mort (Camus, 1958). Du point de vue des sciences sociales, le malentendu est inévitable et conditionne une « vraie » rencontre, devenant ainsi un « malentendu bien entendu » (La Cecla, 2002). Sans en faire l'éloge, la compréhension des malentendus et ce qui a trait à « l'art de ne pas se comprendre » est une question fondamentalement sociale mais surtout intrinsèque à la construction identitaire (idem). De même, la « mésinterprétation constructive » permet de s'interroger au regard de l'autre et ainsi de se redécouvrir (Mary, 1993). « Le quiproquo assumé » marque également une dimension constitutive de l'identité ou encore une stratégie identitaire pour des tziganes gabori de Transylvanie leur permettant de construire la catégorie romanès en réponse aux stéréotypes qu'on leur colle à la peau (Olivera, 2014). De la même

manière, la mise en scène de la pauvreté au cirque romanès correspond à un « quiproquo assumé » où il s'agit de jouer sur le misérabilisme afin de provoquer chez le public des émotions et une proximité avec l'image tzigane.

Mais la « productivité » générée par le malentendu n'est pas toujours perçue positivement tandis que l'improductivité du malentendu peut l'être. Les « malentendus productifs » et « bien entendus » favoriseraient l'enchantement de la rencontre, la mystification du tourisme solidaire, l'acquisition d'avantages tant du point de vue matériel que psychologique dénaturant malgré tout une rencontre basée sur une interconnaissance (Chabloz, 2007). À l'inverse, « les malentendus improductifs » peuvent susciter une meilleure connaissance réciproque (idem).

Les malentendus construits en contexte touristique néo-calédonien que les discours de « sens commun » ou les pouvoirs publics qualifieraient « d'improductifs » puisqu'ils génèrent des incompréhensions, frustrations, déceptions et parfois des conflits sont, du point de vue socio-anthropologique, éminemment productifs. Ils sont en effet porteurs de sens (déconstruction des stéréotypes, des préconçus sur l'autre, reconnaissance de ses propres paradoxes) à condition qu'ils s'inscrivent le plus possible dans un niveau de « contexte de conscience ouvert » partagé par tous les acteurs, touristes et prestataires. Ce n'est pas le malentendu en tant que tel qui pose problème mais la manière d'y réagir, qui va conditionner cette « productivité ». Ce que l'enquête ethnographique permet de révéler c'est qu'à partir du moment où les déceptions et désaccords sont traduits par la parole ou par les gestes, les tensions s'amenuisent et la « vraie » rencontre opère. Finalement, parfois, le désenchantement touristique, lorsque le « travail de figuration » (*face work*) ou « le pacte de feinte ignorance » tombe, permet de ré-enchanter l'expérience. L'illusion touristique suscitée par la quête d'enchantement devient moins mythique, moins exotique et réinscrit la rencontre dans une altérité où la distorsion entre la relation et sa monétarisation est moins prononcée<sup>100</sup>.

« Une distorsion entre un représentant de l'économie de la relation venu trop vite à l'économie de la transaction (Hassan le guide) et un représentant de l'économie de la transaction qui a voulu se croire trop vite dans une économie de la relation » (Winkin, 1996, p.214).

---

<sup>100</sup> La monétarisation de la rencontre n'engendre pas des malentendus mais génère un malaise chez le touriste comme chez le prestataire car cette forme de modalité relationnelle peut être perçue chez eux comme antinomique avec une véritable expérimentation de l'altérité.

## II - DES REPRÉSENTATIONS DE LA CULTURE QUI PEUVENT INFLUER SUR LES RELATIONS ENTRE LES PROTAGONISTES

---

### 1. Les îles Loyauté : « une culture qui se cache est une culture qui se meurt »

Aux îles Loyauté, province et populations s'inscrivent dans le développement d'un tourisme culturel. Des réflexions institutionnelles aux considérations de la population locale, la marchandisation et la folklorisation de la culture sont discutées. Les acteurs réfléchissent à ces questions parce qu'elles ramènent, selon eux, à leurs propres identités. Lors des entretiens, ils émettent le souhait d'éviter tout folklore afin de ne pas dénaturer et rendre mensonger le rapport entretenu à l'étranger, au visiteur, au touriste. Il y a la volonté d'une représentation d'une culture ouverte et transparente.

*« On ne perd rien au contact de l'autre. Vous connaissez le gendarme citron ? Il a filmé la vie des kanak à l'île des Pins dans les années 1950. Il y a des gens qui n'étaient pas d'accord mais maintenant ils sont contents, ils revoient les anciens, la coutume. Certains ont même fait revenir certaines formes de la coutume qui avaient disparu. S'il n'y avait pas eu le gendarme citron, on aurait perdu toute cette richesse. Les copains à l'île des Pins, ils sont émus quand ils regardent le documentaire du gendarme citron. Et les touristes, ils viennent découvrir la culture. Ils viennent pour la nature bien sûr, pour faire une rupture avec leur quotidien mais il y a aussi la richesse de la rencontre avec l'autre et il ne faut rien leur cacher » (Homme, 30 ans, tribu de Mou, Lifou, 2014).*

*« Et dans l'hôtel, il ne faut pas que valoriser la culture kanak. Parfois le terme de culture kanak est une exclusion, comme si cela voulait dire que les autres n'existent pas. Sur les îles, il y a nous les Kanak mais aussi des Martiniquais, des Wallisiens, des Tahitiens, des Guadeloupéens. Tout le monde a son rôle à jouer. Il y a aussi les Javanais et les Caldoches qui viennent travailler. Le Caldoche est chez lui, il fait aussi partie du paysage. Mais le terme de culture me dérange. Oui, c'est vrai que ça permet une distinction mais est-ce qu'on a besoin de mots pour se distinguer ? On le fait de manière naturelle. Je pense que c'est une culture commune dans ce cas qu'il faut construire parce que si vous voulez quand j'entends culture kanak, je trouve que les autres sont exclus. Il faut de l'harmonie entre nous tous, il faut savoir dépasser nos différences » (Idem).*

*« Je me sens plus à l'aise à Lifou qu'à Hienghène. C'est plus facile je trouve les rapports sociaux avec les kanak. Je ne sais pas comment dire, c'est plus transparent, on sait à quoi s'en tenir, ce qu'on peut faire ou pas. Et puis les échanges sur la culture kanak sont plus simples. Ce n'est pas que je veux tout savoir mais à Hienghène, on sent que tout est énigmatique » (Homme, 40 ans, tribu de Mou, Lifou, 2014).*

La culture se conjugue aussi au présent et non dans une version passéiste. Il s'agit de dire au touriste qui l'on est aujourd'hui.

*« Derrière le mot culture, je mets le mot être, c'est l'identité. Il faut d'abord considérer l'être et ensuite l'avoir. Il faut s'appuyer sur les structures traditionnelles car on peut tout construire à partir d'elles. La culture c'est l'identité au quotidien »* (Homme, 50 ans, tribu de Drueulu, Lifou, 2014).

*« Notre culture c'est notre identité, ce que l'on est, notre souffle et beaucoup de kanak en sont privés désormais. Ce n'est pas l'exposition au musée mais ce que l'on vit au quotidien à travers les échanges, les regards, les coutumes, les mariages. Elle n'est pas morte cette culture, elle est vivante, elle est dans notre sang. Cela ne veut pas dire que l'on est contre la mondialisation mais il faut respecter les bases »* (Homme, 60 ans, tribu de Nang, Lifou, 2014).

Deux tendances se dégagent dans le cadre des enquêtes ethnographiques à Lifou.

La première s'inscrit dans un cadre universaliste dans le sens où la culture quelle que soit la définition donnée par les acteurs, peut-être partagée avec les touristes. Cette représentation de la culture revient en force.

*« Pour moi, le secret n'a pas lieu d'être. On n'a rien à cacher aux touristes car une culture qui se cache est une culture qui se meurt. Il y a assez de tabous comme ça. S'ouvrir à l'autre, c'est échanger et partager sans mensonges ni cachoteries »* (Homme, tribu de Nang, Lifou, 2014).

*« C'est vrai qu'il y a ce qui relève du folklore et ce qui relève de l'identité. Mais il faut partager les valeurs, il n'y a rien à cacher et à garder. Ce n'est pas parce qu'on montre que l'on va perdre la culture mais il faut faire attention car certains font n'importe quoi. Je milite pour l'idée qu'on soit mieux compris et cela passe par le dialogue des cultures. Je parle donc de valeurs communes : le respect, la solidarité. Nous les vivons autrement que les européens mais ce sont les mêmes »* (Homme, 40 ans, tribu de Dreulu, Lifou, 2014).

Les craintes de la population locale sont plutôt liées aux questions de propriété intellectuelle avec le souhait de construire des certifications et des labellisations afin de protéger patrimoine naturel et culturel.

*« Les sculpteurs ne peuvent pas vendre aux australiens. Il n'y a pas de certificat phytosanitaire disant que les objets sont traités et ne pouvant pas vendre, cela n'aide pas au développement des pratiques. Mejine Wetr achète des sculptures made in Taiwan pour les vendre aux croisiéristes. Il y a la culture mais les politiques culturelles n'existent pas. Il y a aussi une tension entre la volonté de vendre des sculptures par exemple et la peur d'être copié, volé, spolié. Il faut un statut juridique. Les sculpteurs vendent mais sans garantie de ne pas être copiés. Il faut aussi un statut juridique pour tout ce qui est pharmacopée, botanique, contes, légendes »* (Femme, 32 ans, tribu de Dreulu, Lifou, 2014).

« Vous avez vu Océane distribution ? Made in Taiwan, c'est la maladie de la copie. C'est de notre faute aussi, nous avons laissé faire les choses, je parle du kanak en lui-même. Nous n'avons pas fait l'effort nécessaire d'en faire du commerce. Nous n'avons pas l'âme de commerçants » ( Homme, 54 ans, tribu de Luecila, Lifou, 2014).

La seconde tendance s'inscrit dans un cadre relativiste où il faut bien réfléchir à la transmission de sa culture aux étrangers. Cette seconde posture est moins fréquente et montre bien que ce sont les hiérarchies sociopolitiques locales et leur reconnaissance qui sont en jeu dans cette transmission.

« Je prends la grande chefferie qui est visitée. Ça ne me dérange pas. Mais ce qui me pose problème, c'est que certains kanak amènent les touristes alors que ce n'est pas leur rôle traditionnel. Tous les clans ne parlent pas à la grande chefferie, ils ne sont pas médiateurs et gardiens du temple. Chacun entre de plus en plus n'importe comment à la grande chefferie et je ne suis pas d'accord. Nous pouvons emmener les touristes et si ce sont les gens qui sont des clans et qui sont dans leurs droits, non seulement les touristes sont satisfaits et les clans concernés sont valorisés. Pour la fête des ignames, on ne rentre pas n'importe comment à la grande chefferie. Il y a un clan qui souffle la conque et qui dit c'est l'heure de rentrer. Il y a un autre clan qui ferme la porte. Ensuite nous pouvons entrer. Vous savez certains clans n'ont pas accès à la grande chefferie. Ce n'est pas un musée et il faut garder ces rôles. Il faut passer par les gardiens de la porte de la grande chefferie et les touristes ne le savent pas. Puis c'est notre faute aussi, on néglige et on perd la coutume. On peut intégrer les touristes dans notre culture mais il faut organiser et parler de tout ça collectivement » (Homme, 38 ans, tribu de Hunoj, Lifou, 2014).

« Il y a des aspects que l'on ne doit pas montrer aux touristes, c'est mon point de vue. Ce n'est pas que c'est de l'ordre du secret mais il y a des choses qui nous appartiennent. Le touriste peut aller partout s'il respecte la coutume mais ce n'est pas pour autant que nous devons tout lui dire. Les coutumes un peu sacrées et intimes sont celles de la grande chefferie. Les femmes n'y vont pas déjà. Il faut que les coutumes restent à Lifou, que Lifou garde quelque chose à elle. Il y a des coutumes que l'on peut partager et pas d'autres » (Femme, 38 ans, Tiendanite, 2015).

Ces deux citations renvoient à la crainte des kanak de se voir dépossédés d'une partie de leur identité que ce soit par la biopiraterie concernant les savoirs vernaculaires ou via la standardisation évoquée plus haut de certains objets culturels qui ont une fonction sociale et symbolique importante ou encore la folklorisation touristique. Chez la population locale des Loyauté, en tout cas chez les habitants rencontrés dans le cadre d'entretiens, elle manifeste la nécessité de ne pas fermer la culture à l'étranger mais en revanche de bien réfléchir collectivement à la préservation de toutes les formes de savoirs vernaculaires quelles que



soient leur nature. En 2017, l'application du protocole de Nagoya<sup>101</sup> en Nouvelle-Calédonie est notamment portée par Subama Mapou, femme kanak de la tribu d'Unia dans le sud de la grande Terre. Son objectif, à partir de ses travaux doctoraux<sup>102</sup>, est d'agir concrètement et de valoriser les savoirs locaux tout en les protégeant. Ainsi, elle co-fonde en 2017, l'association IKAPALA (l'institut kanak des plantes, de l'artisanat et des langues autochtones) avec des associations culturelles de femmes, des jeunes et des coutumiers de Pouebo, Canala, Touho et Yaté. Bien que les terrains effectués en province Nord montrent que la représentation de la culture y est moins relativiste que chez les kanak des Loyauté, tous se rejoignent sur le fait de protéger le patrimoine naturel et culturel.

## 2. La Province nord : « il faut garder un pied dans la case »

Il arrive souvent sur la Grande Terre que la gestion de la sphère publique au sens large du terme pose souci, l'incapacité à dire non pour diverses raisons laisse alors la place au cheminement de malentendus d'autant plus que les représentations de la culture (de ce qui se dit ou pas, se transmet ou non) apparaissent plus « conservatrices », peut-être plus floues également, et surtout ne faisant pas consensus ou n'étant tout simplement pas débattues au sein des espaces de socialisation kanak.

*« On a tendance à dire à Hienghène que plus tu vas montrer à l'homme blanc, plus tu vas perdre de la valeur. C'est pour ça qu'on ne veut pas tout donner de notre culture. La monnaie kanak ne se vend pas. Plus tu montres et plus tu t'affaiblis. Les gens chez nous qui perdent la raison, c'est à cause de ça. Tu deviens fragile et vulnérable et tu deviens fou. On parle de maladies des blancs mais non c'est parce qu'on en dit trop de ce que l'on est et il ne faut pas »* (Femme, 38 ans, Tiendanite, 2015).

*« C'est un peu compliqué car dans la société kanak, certaines choses restent secrètes et pour la médecine, on ne doit pas tout dire. Ce que l'on redoute à travers ça c'est que les multinationales tirent profit de nos savoirs et fassent des bénéfices comme en Amazonie. Les médicaments appartiennent aux clans et si c'est pour enrichir les laboratoires, ça ne va pas. Après, il y a les médicaments que tout le monde connaît mais il y a des choses qu'on doit garder pour soi »* (Homme, tribu de Ouayaguette, 40 ans, Hienghène, 2015).

*« On la vit cette culture, le kanak appartient à la terre, c'est tout un processus, c'est une structure et quand la colonisation française est arrivée, nous étions bien*

---

<sup>101</sup> Mapou Subama, « Étude phytochimique d'espèces végétales utilisées dans la cosmétopée de la Nouvelle-Calédonie ». Perspectives et valorisation. Thèse de doctorat en cours sous la direction d'Édouard Hnawia, école doctorale du Pacifique (Faaa).

<sup>102</sup> Le protocole de Nagoya est un accord international sur la biodiversité entré en vigueur le 12 octobre 2014 dont l'objectif est de favoriser un partage équitable des avantages découlant de l'utilisation des ressources génétiques dans un but de recherche, de commerce ou pour tout autre motif. Il est question de lutter contre la biopiraterie.

*structurés et maintenant il y a des problèmes. Je te parle en tant que kanak, je connais mon discours. Tu veux savoir quelque chose, tu es accueillie, je suis l'accueillant mais je ne peux pas tout te dire ne serait-ce que parce que mes structures linguistiques ne correspondent pas aux tiennes. La culture est à l'intérieur en fait » (Femme, tribu de le Werap, 32 ans, Hienghène, 2015).*

Dans la région de Bourail (nord de la province Sud), il apparaît que la culture est difficile à caractériser, à matérialiser et pas uniquement en milieu kanak. Il y a tout d'abord une désillusion culturelle, dans les représentations, le métissage aurait tué la culture et provoqué une perte identitaire. Certains kanak s'interrogent en ces termes : « le kanak existe-t-il encore ? ».

*« Au Canada, tu as visité les villages tribaux ? C'est la version folklorique, les cars qui arrivent dans les villages. Les jeunes jouent les grands chefs apaches et ce n'est pas naturel. Cela m'a choquée en tant que mélanésienne. J'ai vu le spectacle ou le grand chef avait les yeux bleus et ça m'a fait drôle. Les indiens n'ont pas les yeux bleus. Il a été gêné et est venu me dire qu'il était métis. Il a joué un rôle c'est tout, ce n'était pas un vrai indien. Tout est métissé maintenant et on va faire quoi avec tous ces métis ? Il n'y a plus de culture kanak, tout a disparu mais chez les autres aussi, la culture est morte » (Femme, 70 ans, col des roussettes, Bourail, 2013).*

Il apparaît cependant, en fonction des mobilités sociales et géographiques des personnes, qu'à côté de la représentation d'une culture en perte, il y a celle plus réflexive qui voit la culture comme pouvant/devant être valorisée à des fins touristiques et/ou patrimoniales. En d'autres termes, les individus qui vivent en dehors du monde tribal et qui ont des emplois en lien avec des projets de micro-développement touristique en tribu perçoivent la culture dans une perspective extrinsèque, tandis que les individus qui habitent en tribu, sans bagage scolaire et ne travaillant pas à l'extérieur vivent leur culture sur un mode intrinsèque.

La culture n'est ainsi pas convoquée de manière stratégique car elle est vécue au quotidien.

*« Pour moi, la culture kanak, c'est manger le manioc, les anguilles, les choux kanak, aller dans les coutumes, les mariages. Si tu es kanak et que tu ne fais pas la coutume de mariage, d'enterrement, ce n'est pas la peine de dire que tu es kanak. Plus tu participes, plus les gens t'estiment. S'il t'arrive quelque chose et que tu vis à Nouméa, si tu reviens à la tribu, personne ne va t'aider » (Homme, 45 ans, tribu de Bouirou, Bourail, 2013).*

La culture fait partie de soi et est intrinsèquement liée à la nature, à la terre nourricière.

*« Ma culture, c'est le champ, la nature, la pêche. On est kanak quand on a un champ, une terre et que l'on vit ensemble avec les autres. C'est notre vie. Les blancs nous proposent du travail mais nous c'est la nature, la barre à mine et la pioche » (Homme, 28 ans, tribu de Moméa, Bourail, 2013).*

Quand il s'agit de mettre des mots et d'y réfléchir, la majeure partie des interlocuteurs se montre dubitative. Après un entretien avec une femme kanak de la tribu de Bouirou qui confectionne et vend des objets artisanaux au musée, elle se demande si cet artisanat représente sa *culture*.

*« J'aimerais leur faire découvrir la forêt, il y a des belles choses dans la nature. J'expose au musée mes petits poissons, mes pinces à cheveux, mes petits oiseaux. Cela représente notre culture à votre avis ? C'est quoi au juste ma culture ? Il faut que vous me l'écriviez car ce n'est évident pour nous de savoir ce que ça regroupe exactement. Nous nous posons des questions. Je ne sais pas par exemple si je dois dire kanak ou indigène ? Nous sommes des indigènes ? On dirait que je ne sais pas en fait. C'est quoi le kanak au juste ? » ( Femme, 40 ans, tribu de Pothé, Bourail, 2013).*

### **3. Liens entre représentations de la culture et interactions touristes-prestataires**

Les différentes données ethnographiques et analyses anthropologiques réalisées en province Nord et des Îles montrent qu'en fonction des représentations que les kanak ont de leur propre culture, les relations entre touristes et prestataires sont plus ou moins spontanées. Aux îles Loyauté, à Lifou plus précisément, les touristes relatent des expériences assez éloquantes comparées à celles vécues en province Nord. La propension des Loyaltiens à rendre la culture, au sens où ils emploient le terme, accessible et à prôner le discours de l'ouverture enchante l'expérience des touristes tandis que celle des gens de la grande Terre qui consiste à « garder un pied dans la case » rend les échanges plus opaques, plus timorés, moins spontanés.

*« C'est plus évident la communication avec les kanak ici à Lifou si je compare à Hienghène. Les relations sont plus cool, plus naturelles. C'est peut-être lié au fait que les gens qu'on a rencontrés nous ont fait part de leur culture. Pour eux, il n'y a rien à cacher. Je trouve qu'il a une pensée un peu commune avec nous les métropolitains. On se rencontre pour échanger et on peut parler de tout même de ce qui fâche ou de ce qui est délicat. Mais si je reviens à la culture, je trouve que les gens sont vraiment ouverts. Les kanak chez qui on était nous ont amené partout. A Hienghène, c'était moins évident. J'avais toujours cette impression bizarre que les kanak qui nous hébergeaient nous cachaient des éléments de leur culture mais sans le dire en fait. Ca me rendait mal à l'aise » (Homme, 32 ans, Hienghène, 2014).*

Cependant, ces ressentis ne sont ni la cause ni la conséquence de la construction des malentendus. Les touristes se rejoignent majoritairement, sauf quelques irréductibles touristes en quête d'authenticité, pour reconnaître que ne pas tout dire de sa culture semble tout à fait normal et compréhensible.

*« C'est logique pour moi de ne pas tout dire. On sent bien qu'ils cachent et ils savent qu'on sait au final. Un vrai jeu de piste ou du chat et de la souris. Ce ne nous dérange pas du tout. Mais cette sensation de mal à l'aise est ailleurs. C'est comme si on n'était pas dans une communication naturelle. Je ne sais pas si vous voyez ce que je veux dire ? »* (Femme, 30 ans, Hienghène, 2014).

### **III - DES MODALITÉS DÉTERMINANTES DE COMMUNICATION DANS LA PRODUCTION DES MALENTENDUS**

---

#### **1. Une distinction fondamentale : le secret et le silence**

Les malentendus émergent lorsqu'une certaine fluidité dans la communication est troublée par des silences concernant la démarcation des sphères publique et privée. L'incapacité du prestataire à dire au touriste qu'il n'a pas le droit d'aller se promener dans tel endroit sacré, qu'il dérange lorsqu'il vient le soir autour du feu quand sa famille est présente sont des éléments qui génèrent des malentendus. C'est ainsi que les interactions non verbales sont tout aussi fondamentales que les paroles comme l'écrit Goffman (1974) car le langage est aussi corporel. En effet, bien que les prestataires fassent silence sur ce qui les dérange, les touristes ressentent un profond malaise qui leur donne le sentiment d'être exclus ou non bienvenus. Ainsi, les malentendus ne renvoient pas au secret culturel mais aux silences. Silences et non-dits peuvent porter atteinte au travail de figuration. Au-delà des supposées différences culturelles génératrices de troubles et déconstruites précédemment, il y a cette manière d'être à l'autre, la fuite en avant par le verrouillage de la parole, le retranchement, l'évitement, le repli, le non-dit.

Secret et silence ne représentent pas la même chose. Concernant l'enquête ethnographique en milieu touristique kanak, la différence entre le secret et le non-dit est fondamentale car d'une part, elle permet de déconstruire l'essentialisation culturelle du secret comme catégorie opérante et surtout inhérente au monde kanak. D'autre part, elle illustre plus clairement la construction des malentendus dans l'espace de socialisation touristique.

Aux Loyauté, à Lifou plus précisément, les prestataires de tourisme rencontrés manifestent une plus grande capacité à dire non aux touristes, concernant par exemple l'impossibilité d'accéder à tel lieu tabou, à tel espace de socialisation kanak.

*« J'amène les touristes dans les mariages et je fais la coutume avant. Au niveau de la chefferie, ce n'est pas pareil. Je ne crois pas que les touristes peuvent venir mais il faut le dire, il faut être clair avec eux sur les raisons pour lesquelles ils ne peuvent pas venir. Les explications apportent de la clarté. C'est pareil pour moi quand je vais quelque part. Je ne sais pas toujours ce que je peux faire et je suis contente quand on me le dit. Il faut dire les choses et ne pas taire sinon ça crée des problèmes »* (Femme, 34 ans, tribu de Wedrumel, Lifou, 2014).

*« Quand ils arrivent avec des idées préconçues, il faut couper l'herbe sous le pied. Avec la grotte d'Ouvéa, certains pensent que les kanak à grosse barbe sont méchants. L'image stéréotypée de l'indépendantiste kanak extrémiste »* (Homme, 41 ans, tribu de Luecila, Lifou, 2014).

Il est à préciser que j'abandonne ici également la lecture culturaliste du silence et du non-dit, ces derniers étant souvent présentés comme une particularité kanak et plus globalement calédonienne, le fameux pays du non-dit de Barbançon (1992) étant révélateur d'un refus de la population caldoche de se confronter au passé pénal jusque dans les années 1980-1990. Le non-dit dans ce cas n'est pas une caractéristique inhérente à une population habitée par la culture du secret mais bien une stratégie identitaire qui, par l'oubli ou le déni, plus ou moins consciemment, vise à se construire positivement et effacer les stigmates. De la même manière en milieu kanak, le secret est révélateur de la construction de positions sociales. Les clans sont positionnés en fonction de leur importance dans les hiérarchies coutumières fondées sur des critères d'autorité et de fonctionnalités politiques. Certains clans ont à voir avec la fondation d'une chefferie traduisant un modèle politique hiérarchisé en clans de rangs plus ou moins élevés mais interconnectés. D'autres plus en retrait lors des discours politiques officiels ont néanmoins leur place (Demmer, 2009). Les secrets sont fonction d'une hiérarchisation sociale, certains concernant des personnes importantes dans la tribu, d'autres relevant d'unités segmentaires patrilinéaires, d'autres encore revenant à l'intégralité du groupe social (idem).

## **2. L'idéologie de la transparence**

L'idéologie de la transparence appliquée au contexte touristique néo-calédonien, peut, elle aussi participer des malentendus entre touristes et prestataires. Globalement, l'avènement d'une communication tout azimut s'ancre dans un code moral occidentalisé où toute opacité (du secret au mensonge) est perçue comme néfaste et l'acte d'individus malveillants et manipulateurs. L'idéologie de la transparence devient obsessionnelle et se situe à divers niveaux (Bryon-Portet, 2011).

Si je me rends compte à travers les entretiens que les représentations des kanak à propos de leur culture diffèrent selon les provinces, je m'interroge également sur l'intentionnalité d'une rhétorique articulée autour de la transparence culturelle aux îles Loyauté. Le processus de colonisation moins traumatique dans les îles Loyauté serait-il la seule hypothèse explicative des représentations sociales d'une culture ouverte ? Il apparaît au terme de mes enquêtes qu'il y a plutôt une mise en scène d'une culture ouverte qui est orchestrée par les pouvoirs publics en charge de la communication touristique.

« Plages immaculées, falaises escarpées, forêts profondes, grottes immenses...la variété des paysages de Lifou-Drehu en langue locale-trouve écho dans la nature ouverte et entreprenante de ses habitants » (site internet GIE tourisme, destination îles Loyauté).

« ...depuis toujours, les Maréens ont intégré les nouveaux venus sur l'île, ce qui explique leur métissage très marqué et leur caractère à la fois ouvert et bien trempé » (idem).

Il apparaît également que cette mise en scène est réappropriée plus ou moins consciemment par la population locale qui accrédite la thèse de l'ouverture et de la transparence culturelle des Loyaltiens. Pour autant, il y a là une co-construction population locale-province et l'idée défendue ici est que mise en scène ne signifie pas mensonge. J'en reviens à Goffman qui dans sa dramaturgie invite à se méfier de la dialectique du vrai et du faux.

En contexte touristique néo-calédonien et plus particulièrement aux îles Loyauté, la population locale ne reproduit pas l'idéologie de la transparence promue par l'institution touristique. La « mise en scène » des kanak, non pas de leur culture en tant que telle, mais de ses représentations (celles d'une culture ouverte) n'est pas une manipulation du touriste auquel serait proposé un discours de complaisance. Les acteurs rencontrés sur le terrain pensent que la culture ne doit pas être folklorisée mais partagée "naturellement" avec les visiteurs. De leur point de vue, la culture ne se réduit donc pas à une idéologie de la transparence touristiquement marketée pour attirer des visiteurs. Ce que révèle avant tout le terrain, c'est que ce qui engendre des malentendus relève davantage des silences et non-dits que de la transparence et des secrets. La capacité des prestataires à dire aux touristes ce qu'ils ont droit de faire ou pas suffit à faire en sorte qu'ils se sentent bien et apprécient leur expérience touristique. Certains kanak verbalisent le fait que la communication est importante afin d'éviter les incompréhensions.

*« Le français dit je mange la soupe, nous disons je bois la soupe. C'est une métaphore mais ce que je veux dire c'est qu'il faut communiquer et donner des informations sur ce qui nous différencie avec les touristes pour que l'incompréhension ne se manifeste pas entre nous » (Homme, 30 ans, tribu de Nang, Lifou, 2014).*

Quoi qu'il en soit, les malentendus sont productifs, porteurs de sens, permettant ainsi de remettre en cause des stéréotypes, des préconçus. Ils montrent que le tourisme est un espace de socialisation identitaire, une expérimentation de soi au regard de l'autre. Le chapitre 7 décrit et analyse les interdépendances entre les touristes et les prestataires.

## CHAPITRE 7 : LA QUÊTE DE SOI AU MIROIR DE L'AUTRE

À partir des résultats des enquêtes ethnographiques, le chapitre 7 propose de montrer que les touristes et les prestataires nouent des relations d'interdépendance. Certains touristes s'interrogent sur leur vie et viennent chercher chez les prestataires une écoute attentive leur permettant, par exemple, de faire des choix professionnels une fois de retour en métropole. Ils souhaitent s'inscrire dans des modes de vie alternatifs et ne sont pas satisfaits de leur parcours de vie. Leurs attentes dans la rencontre avec la population kanak sont très fortes. Ainsi, le prestataire n'est pas un simple hôte mais une porte d'entrée vers une nouvelle communauté de pairs.

L'évolution des profils touristiques constatée sur les terrains de 2013 à 2016, par rapport à ceux de 2009, illustre bien la double spécificité du tourisme : un espace de socialisation identitaire et un rite de passage. Les touristes rencontrés depuis 2013, pour beaucoup en quête de sens, sont plus réflexifs sur leurs déceptions que les quêteurs d'authenticité de Hienghène en 2009. Ils verbalisent d'ailleurs le fait d'être dans un système d'interrelations et d'expérimenter dans la relation au prestataire une partie d'eux-mêmes.

Pour les prestataires, de la même manière, leur activité d'accueil touristique ne se réduit pas à une démarche économique mais permet aussi d'éviter le départ des plus jeunes vers les villes, Koné en province Nord et Nouméa en province Sud. L'opportunité de véhiculer des messages indépendantistes au touriste et de lui expliquer la nécessité de rompre le lien politique avec la France se substitue aussi parfois à d'autres motivations. Au-delà de la dimension politico-économique contenue dans l'activité touristique du prestataire, ce dernier considère aussi le touriste comme un artisan de la construction identitaire locale. Le touriste participe alors au maintien du système coutumier, permet aux femmes de plus s'ouvrir au monde et redéfinit la citoyenneté locale. Mais cette altérité monnayée invite à réfléchir à la question de la marchandisation de la relation dans le sens où le touriste en tant qu'acheteur d'une prestation touristique ne se sent pas totalement intégré à la population locale.



## I - DES TOURISTES « EN QUÊTE DE DÉCOUVERTE » PUIS D'AUTRES « EN QUÊTE DE SENS »

---

### 1. Évolution des profils touristiques

Les enquêtes ethnographiques réalisées à Poindimié, Bourail et Lifou mettent en perspective des évolutions concernant les motivations touristiques sur la période 2013-2016. Je précise ici d'emblée que je m'inscris toujours dans le cadre idéal type wébérien et que cette typologie des touristes permet de comprendre les relations qu'ils entretiennent avec les prestataires. Il ne s'agit donc pas d'une galerie d'individus isolés mais de catégories d'acteurs qui se rejoignent dans des attentes communes en fonction de leurs représentations, trajectoires, expériences.

Comme à Hienghène en 2009, je rencontre en 2013-2016 beaucoup de touristes français résidant en Nouvelle-Calédonie ou en métropole mais aussi, cette fois, des touristes natifs du territoire : des Calédoniens, des Caldoches, des Kanak. La rencontre de ces touristes en province Nord vivant et/ou étant nés sur le territoire est peut-être la résultante du développement d'un tourisme local encouragé par les pouvoirs publics et les stratégies de développement et de communication allant dans ce sens. À cette période, l'approche du référendum d'autodétermination et la construction de la communauté de destin jouent peut-être aussi un rôle dans les mobilités locales et le décloisonnement des frontières. Dans le cadre de conversations informelles, plusieurs personnes me confient la nécessité de franchir la frontière de la province Sud et d'éviter une forme de ghettoïsation qui maintient des stéréotypes négatifs sur le monde kanak. Une autre hypothèse concerne aussi le développement économique de Koné, chef-lieu de la province Nord qui, par les activités minières, a attiré un nombre certain de travailleurs. Ce fait participe probablement au développement d'un tourisme de résidence.

Les raisons pour lesquelles les touristes viennent en tribu sont quelque peu différentes désormais. Les catégories idéaltypiques construites à Hienghène ne sont plus tout à fait opérantes. Le triptyque : « touristes en quête d'authenticité », « touristes en capacité réflexive » et « touristes en quête de vérité » se transforme en diptyque. Ainsi, il y a d'un côté « les touristes en quête de découverte » nés en Nouvelle-Calédonie ou venant de métropole et de l'autre « les touristes en quête de sens ». « Les quêteurs d'authenticité » ne sont presque plus présents, ce qui ne veut pas dire que désormais les touristes ne véhiculent plus de stéréotypes culturalisés. J'émetts l'hypothèse que les « touristes en quête d'authenticité absolue » rencontrés à Hienghène viennent spécifiquement dans cette commune car elle

représente dans l’imaginaire l’archétype de la lutte indépendantiste avec la figure mythique de Jean-Marie Tjibaou, natif de la tribu de Tiendanite. La spécificité des « touristes en quête d’authenticité absolue » – et ce qui les relie – est l’établissement de comparaisons avec les autres peuples “traditionnels”, selon une échelle évolutionniste en quelque sorte inversée.

*« On a visité des tribus au Mozambique et là c’était vraiment authentique. Ici, j’ai l’impression de voir des tribus embourgeoisées. Ils ont un pied dans le troisième millénaire et tant mieux pour eux. Mais moi, je suis déçu. Pour moi, l’authenticité, c’est la nature, vivre sans électricité avec les produits et les croyances du terroir et les soins locaux »* (Homme, 62 ans, Poindimié, 2015).

De 2013 à 2016, je ne rencontre plus de touristes en quête de vérité sauf une femme de 40 ans, éducatrice de jeunes enfants à Nouméa. Sa situation est identique aux touristes rencontrés à Hienghène. En couple avec un Caldoche et habitant Nouméa, elle vient également en tribu pour questionner sa légitimité à vivre sur le territoire et percevoir un salaire indexé.

« Les touristes en quête de découverte » et « les touristes en quête de sens » se rejoignent sur leur capacité à être réflexifs, à prendre de la distance par rapport à leurs déceptions dans la relation au prestataire. Aussi, la catégorie « des touristes en capacité réflexive » identifiée et présente en 2009 n’est plus pertinente sur les terrains de 2013 à 2015 dans la mesure où tous les touristes développent à présent des compétences réflexives plus affirmées.

Si les frontières ne sont pas fermées entre ces deux catégories, les entretiens menés confortent l’idée d’une différence dans les attentes des touristes sur l’expérience touristique en milieu kanak. Je postulerais que la différence se manifeste par rapport au fait que « les touristes en quête de sens » sont dans une recherche identitaire plus prononcée que « les touristes en quête de découverte ».

## **2. Des quêtes multiples et variées**

### **a) Participer à des projets sociaux et sociétaux**

Les « touristes en quête de découverte » sont animés par la volonté de découvrir le pays mais cette découverte et les interactions avec le monde kanak visent surtout à mieux le comprendre. Les entretiens révèlent que les touristes locaux ont le sentiment de se trouver dans une société « en chantier » et qu’il est nécessaire de mieux se connaître (les uns et les autres) afin que chacun trouve sa propre légitimité à vivre sur le territoire, que celui-ci devienne indépendant ou non. Ces touristes locaux « en quête de découverte » ne souhaitent

pas être considérés comme des touristes mais comme des citoyens responsables capables de participer à la construction du pays. L'étiquette touriste les renvoie à un statut d'étranger d'autant plus inconfortable dans une société pluriculturelle où les groupes de population résidant sur le territoire sont dans une quête de reconnaissance et d'intégration à part entière dans la société néo-calédonienne.

L'acte marchand les ramène à un statut de consommateur qu'ils ne souhaitent pas endosser et ils ne sont donc pas toujours enclins à assumer le système économique d'offre et de demande et de consommation tarifée.

*« Il y a plusieurs formes de tourisme comme le tourisme participatif, ce sont des niches mais c'est un tourisme qui intéresse des gens qui veulent laisser une trace de leur passage. Des gens de Nouméa qui viendraient et ce serait par exemple une forme de troc, de découverte en aidant à la construction de la case, surtout que certains prestataires ne sont pas à l'aise avec l'acte marchand. Ils ont l'impression de voler la personne si c'est une visite du champ. Si on veut aller dans l'extrême, le coco, le chapeau deviennent des produits. Le touriste qui vient pourrait prendre ces cocos sans payer » (Femme, 38 ans, Poindimié, 2015).*

Ce constat est surtout prégnant chez les touristes locaux qui vivent en brousse. Certains caldoches rencontrés sur le terrain ressentent de l'ambivalence à découvrir le monde tribal en tant que touristes. D'un côté, ils ont le sentiment que ça favorise une meilleure interconnaissance entre les groupes sociaux mais de l'autre ils disent qu'avant les « Évènements », il n'y avait pas besoin de rentrer dans ces modalités de rencontre pour interagir avec les kanak.

Cette période des « Évènements » revient comme le marqueur d'une rupture relationnelle sur le thème récurrent du « avant, ce n'était pas comme ça », l'État français, selon eux, étant responsable de cette division.

*« C'est vrai que c'est un peu étrange pour moi de venir en tribu en payant parce que quand j'étais petit, il n'y avait pas besoin de faire le touriste. Il y avait plus de mélanges et si tu voulais apprendre quelque chose, tu pouvais t'arrêter à la tribu, demander. Les vieux étaient contents de raconter. À la fin des années 1980, tout a changé à cause de l'État, qui pour servir ses intérêts nous a divisés. Même si je suis non indépendantiste, j'ai bien conscience de ça. Là, c'est pour les petits enfants que je fais la démarche. Les enfants ont besoin de savoir, comprendre et il faut sortir du racisme qui bouffe tout le pays » (Homme, 68 ans, Bourail, 2013).*

Les touristes métropolitains en « quête de découverte » résidant en Nouvelle-Calédonie, préféreraient ne pas devoir découvrir le monde tribal en ouvrant leur portefeuille.

*« Ce n'est pas pour des raisons économiques, par manque d'argent ou par radinerie mais je ne suis pas à l'aise avec ça. Je pense que c'est parce que ça me ramène à un statut d'étranger alors que je vis dans ce pays. Déjà, je n'ai pas le droit de voter donc je ne suis pas citoyen. Et je crois que ce n'est pas facile cette situation. Je préférerais découvrir le monde tribal comme les militaires le font : venir aider à faire la case commune, réparer la chapelle, des choses comme ça. Ce me donnerait le sentiment d'être plus d'ici »* (Femme, 30 ans, Bourail, 2013).

Ce double sentiment d'exclusion est marquant, mal vécu et exprimé comme tel à savoir ne pas être citoyen à part entière et devoir payer pour rencontrer l'autre.

*« Ce n'est pas facile de vivre ici. Moi, je pensais pouvoir rencontrer les kanak facilement mais ce n'est pas comme ça. Il faut payer, venir consommer une prestation. Ça me met mal à l'aise. C'est peut-être aussi parce que déjà on ne fait pas partie du pays parce que je n'ai pas le droit de vote. Pourtant, ça fait dix ans que je vis là mais je ne suis pas intégrée »* (Femme, 50 ans, Poindimié, 2015).

*« C'est sympa d'être venu visiter la cascade. J'habite La Foa et venir à la tribu de Ny à Bourail est une belle découverte. En même temps, je me dis que ça pourrait être autrement que par le biais du tourisme classique où tu consommes un produit. Ça ne me paraît pas normal de devoir faire comme ça pour rencontrer les gens. Il y a quelque chose de faux là-dedans. Mais c'est vrai aussi que je ne fais pas parti du pays, je ne peux pas voter et je ne me sens pas vraiment intégré »* (Homme, 54 ans, Bourail, 2013).

Puisque cette étiquette de touriste est difficile, délicate à assumer, peu plaisante à endosser, plusieurs d'entre eux disent que dans le cadre de la communication touristique, il faut changer les termes « touristes » et « prestataires » pour minimiser le rapport marchand. Ils ont conscience de celui-ci mais symboliquement, il s'agit de le dissimuler afin de laisser la place à l'enchantement touristique.

*« Le terme touriste et celui de prestataire de tourisme me dérangent. C'est trop brut et ça casse tout dans la rencontre. On sait bien qu'on paie au final mais peut-être que ça ferait plus rêver si on trouvait autre chose. Je ne sais pas moi, visiteurs et accueillants, quelque chose comme ça »* (Homme, 40 ans, Bourail, 2013).

*« Je préfère parler de visiteurs car le terme touriste me met mal à l'aise, il renvoie trop à la dimension commerciale »* (Homme, 32 ans, Bourail, 2013).

Concernant les touristes kanak « en quête de découverte », il y a au contraire un enjeu de taille à revêtir le rôle de touriste qui sert à rompre avec les liens coutumiers pour un temps. Il s'agit alors d'investir des structures touristiques et de refuser les hébergements proposés par les clans auxquels ils sont affiliés. Il est ainsi prépondérant de s'extraire au sens large du terme de la coutume afin de se muer en véritable touriste découvreur de lieux.

« Je viens de Lifou, du district de Mou. Sur les Îles, on ne connaît pas la Grande Terre à part Nouméa mais c'est tout. Il y a beaucoup de préjugés qui empêchent de connaître le pays. C'est chez les kanak aussi que ça se passe. Sur la grande Terre, on dit qu'on est des arrivistes, qu'on prend tous les postes à responsabilités et qu'on devient des blancs. On nous traite de « planche à voile » et sur les îles, on dit que les kanak de la grande Terre sont fermés à cause de la colonisation et que les jeunes sont dans la délinquance, qu'il n'y a plus de coutume. Je viens découvrir les paysages mais aussi d'autres tribus. Par contre, j'aurais pu aller chez un tonton à la tribu de Napoémien mais je ne voulais pas parce que c'est bien aussi de sortir des liens familiaux. Là on passe deux jours à l'hôtel de la plage et après on va à la tribu de Tiendanite » (Homme, 40 ans, Poindimié, 2015).

### **b) Des prestataires sommés par les touristes de les soutenir dans leurs quêtes identitaires**

Les « touristes en quête de sens » le sont à différents degrés. Certains s'interrogent sur un registre existentialiste mais sans que cela se transforme en souffrance.

« La question dans cette rencontre avec l'autre, c'est de savoir qui je suis. J'essaie de trouver un peu de moi à travers le kanak, le polynésien. C'est une démarche universaliste et humaniste. Je n'ai pas besoin de voir les autres comme différents pour éprouver un voyage mais j'ai besoin de voir ce qui nous est commun, en quoi nous nous ressemblons car ça me permet de savoir qui je suis » (Homme, 60 ans, Poindimié, 2015).

D'autres sont marqués par des ruptures biographiques qui leur donne envie de fuir le plus loin possible.

« Je suis arrivée suite à un drame en France avec mes deux enfants. Je suis venue me reconstruire en Nouvelle-Calédonie avec eux et la Nouvelle-Calédonie me reconstruit. J'avais besoin de prendre de la distance par rapport à ce drame et j'ai tout de suite vu que c'était une île magique qui aide à vivre, à reconstruire, à partager autre chose. Je ne dirais pas à tous les gens qui vivent des choses dramatiques de venir en Nouvelle-Calédonie mais ça m'a aidée. Je me demandais ce qui était le plus loin pour oublier et un endroit où il y a la mer » (Femme, 42 ans, Poindimié, 2015).

D'autres encore se disent « victimes » des médias dans lesquels des émissions présentant la Nouvelle-Calédonie comme un eldorado économique les ont faits tomber dans un guet-apens. Ils arrivent en Nouvelle-Calédonie pensant trouver facilement des emplois rémunérateurs en profitant des plages paradisiaques (de sable blanc). C'est ignorer la protection de l'emploi local. À titre d'exemple, l'émission *Capital* diffusée le 4 janvier 2009 et dont le thème était « jobs, salaires, la réussite au soleil » n'est pas étrangère à l'afflux de jeunes métropolitains à la recherche d'un emploi. Les portraits, dont celui d'un jeune

informaticien qui a trouvé du travail dès son arrivée sont plutôt attirants. Ces personnes, rencontrées au gré des terrains, se disant prises au piège, désirent faire un tour de Nouvelle-Calédonie et troquer une carte de résident contre celle de touriste avant de rentrer en métropole. Ils incarnent des acteurs frustrés qui prennent de plein fouet les réalités d'une société encore ségréguée. D'autres sont en « reconversion identitaire » dans la mesure où il ne s'agit plus seulement de changer d'emploi mais aussi de philosophie de vie. Certains d'entre eux rêvent d'acquérir une parcelle afin de cultiver, devenir autosuffisant, se fondre dans la nature, mais ils méconnaissent les réalités foncières en milieu kanak.

*« Mon objectif était de découvrir un pays assez isolé du reste du monde où il y a encore beaucoup d'espaces vierges. Où on peut circuler dans la nature. Il y avait le contexte tribal aussi. C'est intéressant de découvrir une autre façon de vivre qu'à l'européenne et accrocher la nature. C'est ce qui nous a attiré ici. Maintenant, en métropole, devoir trouver ton terrain, c'est un peu la croix et la bannière. C'est ce que je recherchais en venant ici, trouver des terrains où il ne faut plus rembourser sur vingt ans. Mais les choses ne sont pas déroulées comme prévu. Je n'avais aucune idée de tout ce qui se passe avec la rétrocession des terres aux kanak ni même que la terre était inaliénable. Enfin c'est l'histoire des quatre i, les terres sont donc inaliénables, incommutables, insaisissables, incessibles » (Homme, 29 ans, Poindimié, 2015).*

De toute manière, cette quête du foncier est parfois anéantie par la prise de conscience a posteriori d'une réalité historique bien particulière qui les fait changer d'avis.

*« Beaucoup de jeunes générations kanak arrivent et je me sens comme un colon en fait. J'abandonne donc mon projet ici. Je repars dans les Pyrénées. On a failli se lancer mais au moment où, j'ai voulu couper court. Toutes les discussions avec les kanak me revenaient. On a eu pas mal de discussions avec les jeunes sur les terres. Ils ont été mis de côté car les terres ont été distribuées aux bagnards » (Homme, 28 ans, Poindimié, 2015).*

Il y a cette même propension que les touristes rencontrés à Hienghène en 2009 à se sentir coupable et porter le lourd fardeau de la colonisation. Il y a aussi « les touristes en quête de sens » qui sont en rupture avec des modes de vie qu'ils considèrent être édictés par la société de la performance.

*« Je ne me sentais pas bien en France et ça faisait un bout de temps que ça durait. J'avais envie de changer d'ambiance, de mode de vie, de philosophie de vie. Je n'avais plus envie de faire semblant et de courir après une ascension sociale » (Homme, 40 ans, Poindimié, 2015).*

*« C'est dur à dire ce que je recherche. Je suis parti de France car je n'aime pas ce côté trop développé, trop civilisé. Je ne trouvais pas ma place dans le système. C'est bien de vivre autre chose que cette vie toute tracée d'avance par la société.*

*Quand tu travailles, il n'y a pas d'improvisation. Je suis parti avec X pour fuir ce système, je n'allais pas très bien, ça n'allait pas bien avec ma copine et je cherchais un sens à ma vie » (Homme, 30 ans, Poindimié, 2015).*

La quête de sens des touristes est corroborée par la population kanak qui, avec réflexivité et empathie, se met à la place du touriste.

*« Et le touriste vient chercher ce qu'il n'a pas chez lui ou quelque chose qu'il a perdu. Ce n'est pas que de la visite pour moi le tourisme. C'est une question d'identité, on vient pour se construire avec les autres, chercher des réponses par rapport à sa vie. Je suis sûr et certain que quand le touriste part de chez lui, ce n'est pas forcément pour visiter. Peut-être il n'est pas complet et il voyage pour combler ce manque. C'est pour cela qu'il faut l'accueillir à bras ouvert, lui dire que c'est la famille. Il faut dépasser la barrière de la race, de la langue parce que si vous voulez je fais référence à moi-même. Je ne suis pas d'ici, je viens de Gomen sur la grande terre. Ma mère est d'ici. Et c'est ce qui manque sur la grande Terre, c'est l'accueil et même si tu es kanak, tu restes un étranger. Ici, c'est différent, j'ai été bien accueilli et c'est très important de l'être, qu'importe la race, la couleur de la peau » (Homme, 42 ans, tribu de Drueulu, Lifou, 2014).*

*« Les touristes sont attirés par ce contact et je le constate. Ils ont besoin de retrouver un accueil convivial, familial, qu'on s'occupe d'eux. Il n'y a pas que le paysage mais aussi l'envie d'appartenir à quelque chose. Ils ont envie de se ressourcer et souhaitent se reconnaître en quelqu'un. C'est mon avis. Quand ils savent qu'on s'occupe d'eux, ils sont rassurés, ils se sentent utiles, ils retrouvent du sens. Je ne sais pas comment dire ? Certains arrivent comme parachutés, perdus et ne savent pas pourquoi ils viennent à Lifou. Ce sont des gens qui viennent de Nouméa mais aussi des métropolitains » (Femme, 30 ans, tribu de Kedaigne, Lifou, 2014).*

Les prestataires de tourisme kanak se trouvent aussi parfois désarmés et violentés par des « touristes en quête de sens » bien particuliers qui veulent imposer leurs démarches, n'étant dans le fond nullement préoccupés par la société locale en tant que telle. Un soir de mai 2015, un couple de touristes (elle 56 ans, lui 60 ans) arrive dans l'hôtel de Poindimié où je réside. Ils viennent y déposer leurs valises pour deux jours et sont terriblement amers d'avoir failli dans leurs missions de convertir la population kanak à la philosophie indienne. Ils font partie d'une ONG dont le siège social est en Inde (*Brahma kumaris spritual university*), ont traversé la planète pour répandre la bonne parole, au Mexique notamment, où ils organisent des conférences sur la « pensée positive » et les « valeurs humaines », ces dernières étant très ethno-centrées. Leur projet est d'investir mairies, maisons de quartiers à Nouméa mais ils échouent et désormais ils se tournent vers les tribus de brousse. Ils retournent à Nouméa sous peu car ils y font une conférence intitulée « un esprit clair et tranquille pour se détacher de tout ce qui alourdit ». L'homme est très imprégné de

stéréotypes, de poncifs, de lieux communs et présente son expérience tribale néo-calédonienne comme chaotique ne cessant de tout ramener à l'Inde.

*« Nous n'avons pas eu d'expérience profonde, de vraie rencontre humaine. Et la chaleur, on n'arrive pas à dormir et on n'est pas disponible à rentrer en contact. Nous n'avons pas passé de nuit en tribu car il fait trop chaud et il y a trop de moustiques. C'est un pays qui est lourd, il y a de la peine ici. Les chiens sont d'une tristesse inimaginable. En Inde, il y a le sourire, les gens font des efforts pour cultiver. Ici, j'ai l'impression de ne pas voir de motivation. L'indien est très énergique et travailleur. Les gens sont plus légers en Inde. Leur esprit est beaucoup plus relié à leur philosophie. L'indien est plus attachant. Cela faisait très longtemps que je voulais venir ici et apporter quelque chose. Nous sommes surtout venus apporter un message et une aide bénévole. Pour le moment, nous sommes allés à la journée de la femme et nous avons rencontré une tribu. Il y avait un marché artisanal, des hommes qui jouaient aux boules. Ils n'ont pas d'empathie pour nous, l'étranger est étranger. Au niveau subconscient, les empreintes sont là » (Homme, 60 ans, Poindimié, 2015).*

La femme, davantage réflexive et parfois agacée par les propos de son mari lui suggère de ne pas généraliser.

*« Il ne faut pas faire de généralités Pierre. Peut-être, peut-être pas. Peut-être qu'ils n'ont pas envie de communiquer avec nous, peut-être qu'ils n'ont pas besoin de nos supports. Est-ce que c'est bien au final de vouloir les aider s'ils ne veulent pas ? On n'arrive pas à briser la glace. Si on revient, ce serait pour faire des programmes socio-culturels comme on en fait en France depuis 26 ans. Cela va faire deux jours que nous sommes à Poindimié et nous partons. Ce matin, on a essayé mais il n'y a personne. On est entré sur des petits chemins mais on sent que l'on dérange » (Femme, 56 ans, Poindimié, 2015).*

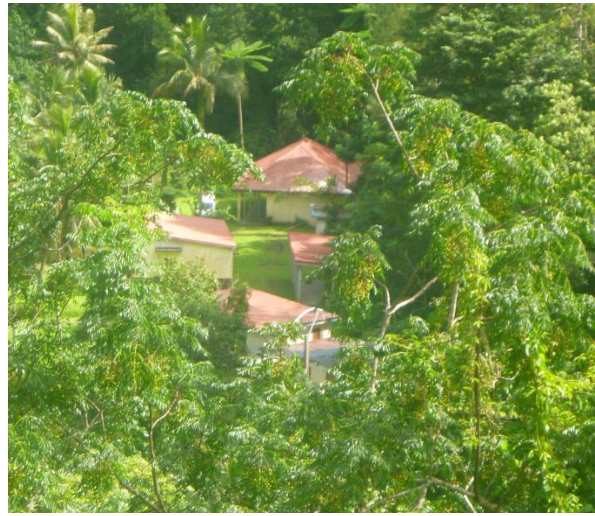
Ces jugements hâtifs sans être venus en tribu me donnent l'idée de les convier le lendemain à rencontrer le chef de la tribu de Napoémien, prestataire de tourisme. Nous faisons une randonnée d'une heure trente rythmée par une évocation de la colonisation, mais aussi des essences végétales bordant le chemin, de la cuisine collective, de l'espace de confection du bougnat<sup>103</sup>, des pétroglyphes (Cf. Photos ci-contre).

La comparaison avec d'autres contrées, à chaque explication du guide kanak sur sa culture revient sans cesse : « *Le tarot, en France, c'est un jeu de carte* » s'exclame l'homme après que le chef de la tribu explique la fonction symbolique du tubercule. Sa femme prend le relais en ramenant l'utilisation du lait de coco dans la cuisine kanak à la culture indienne : « *Dans le sud de l'Inde, ils cuisinent aussi le coco râpé et tout est cuit avec de l'huile de coco*

---

<sup>103</sup> Le bougnat est un plat traditionnel où les aliments sont enveloppés dans des feuilles de bananiers et cuits à l'étouffée dans un four à pierres chaudes.





**Photo n°3 : Randonnée avec Jehudit Pwija, chef de la tribu de Napoémien, (photos de l’auteure, 2015). De gauche à droite et de bas en haut : Jehudit Pwija chef de la tribu de Napoémien ; Habitations ; Cuisine commune (coin vaisselle) ; Cuisine commune (marmite) ; Pétroglyphe ; Four traditionnel kanak.**

*puis des épices. Ils mettent des clous de girofle, du curcuma, du piment* ». Finalement, ni l'un ni l'autre n'est dans une écoute active de ce que le prestataire a à dire de sa culture. Ce couple arpentant les marchés du sud de la France pour vendre leurs objets, sont obnubilés par la philosophie indienne et leur démarche qu'ils qualifient d'humanitaire et d'humaniste semble servir davantage à leur propre catharsis qu'à celle des autres. Cependant, cette expérience génère une forme de réflexivité car de retour à l'hôtel, l'homme se pose plus distinctement la question de la légitimité de « sa bonne action » percevant qu'elle n'a peut-être pas de valeur universelle.

D'ailleurs, entre les « touristes en quête de sens » résidant en métropole et leurs amis et parents qui vivent en Nouvelle-Calédonie, les relations ne sont pas toujours sereines. Certains se plaignent de leurs amis dénonçant un côté colonisateur.

*« Les amis de Nouméa ne sont pas du tout intéressés par le monde tribal. Il y a un petit côté colon quand-même. Ils sont agacés par le rythme de vie local. Pour eux, les kanak ne sont pas rentables, efficaces, ne savent pas travailler. Ils ont un rapport social qui ne me plaît pas. Et moi, je voulais venir ici pour trouver un sens autre, des rapports plus fraternels, plus de compréhension. Elle est avocate et lui boulanger. L'île des Pins, c'était compliqué. Ce n'était pas possible pour lui de repartir sur le Betico sans s'être douché. Ils ont un rapport à l'argent, au capitalisme, à la réussite qui ne les empêche pas de tout trouver trop cher sachant qu'ils ont un double salaire » (Femme, 30 ans, Poindimié, 2015).*

D'autres sont atterrés par le comportement des membres de leurs familles.

*« C'est terrible mais j'ai vécu quelque chose de personnel et de troublant il y a trois mois. Ma petite sœur est arrivée de métropole. Elle a grandi dans les cités, elle a vu les gens les plus barbares et les plus sauvages dans cette jungle urbaine. Elle est restée ici un mois sans sortir de la maison. C'était de la xénophobie pure et dure de sa part. Elle m'a fait honte. Plusieurs personnes de mon entourage m'ont dit de lui expliquer que c'était les ancêtres qui mangeaient les gens. Je n'ai pas pu m'expliquer avec elle. Nous nous sommes fâchés deux ou trois fois. À Nouméa, elle avait aussi ce comportement là quand on allait dans les restaurants. Alors que si elle savait qu'ils sont bien plus civilisés que nous » (Homme, 40 ans, Poindimié, 2015).*

Il y a aussi ceux qui sont en conflit avec leur famille en métropole, celle-ci ne validant pas leur nouveau choix professionnel ou familial.

*« J'étais avocat avant. Une famille, des enfants et plus vraiment de sens. J'avais toujours été attiré par la mer, depuis petit mais j'avais suivi le schéma familial. Il y a cinq ans, j'ai pété les plombs, divorcé et passé un diplôme pour devenir skipper à l'école des métiers de la mer. C'était en formation continue. Je viens voir un peu en Calédonie comment ça se passe car c'est une destination voile*

*mais j'avais aussi envie de rencontrer cette population parce que je pensais qu'elle me ferait du bien, qu'elle me comprendrait elle qui vit au rythme de la nature. En France, ma famille m'a tourné le dos et le retour va être difficile. Là, je me sens bien, moi-même et j'aime cette population kanak qui m'aide beaucoup à comprendre qui je suis et qui, quelque part, me fait penser que j'ai fait les bons choix » (Homme, 55 ans, Poindimié, 2015).*

*« Alors moi, c'est compliqué la vie en France. Enfin, je suis heureuse dans mon travail mais je n'ai pas fait ce que mes parents voulaient que je fasse c'est à dire médecin. Ben, je suis devenue tatoueuse. Et je voulais venir dans le Pacifique Sud parce qu'il y a une culture du tatouage. Bon en Nouvelle-Calédonie, je m'aperçois que ce n'est pas pareil qu'à Tahiti. Ça me fait du bien d'être en tribu » (Femme, 28 ans, Poindimié, 2015).*

Quand ils sont en tribu, ces quêteurs de sens divers et variés perturbent le prestataire dans la gestion de son activité touristique dans la mesure où il est tour à tour témoin des disputes, d'une mauvaise humeur parfois généralisée, des tensions mais aussi parfois des larmes des touristes en errance qui n'ont pas choisi la Nouvelle-Calédonie comme destination. Cette jeune femme hollandaise par exemple, évacuée sur le territoire après le cyclone Pam au Vanuatu en mars 2015 me dit devoir se remettre de ce traumatisme et ne pas être rassurée à l'hôtel où elle réside.

*« Mon idée première était de traverser le Pacifique Sud pour aller en Amérique du Sud. Je me suis arrêtée au Vanuatu mais il y a eu le cyclone. C'était horrible. J'étais seule toute la nuit et j'ai cru mourir. J'ai été envoyée ici et cela fait dix jours que je suis en Nouvelle-Calédonie. C'était vraiment horrible. J'étais dans un hôtel à Port Vila et ça a été huit heures de peur. Et ici, ce n'est pas la fête non plus. Je suis choquée par les propos du directeur de l'hôtel où je suis restée pendant deux jours. Il disait qu'il n'arrivait pas à trouver des gens pour travailler car ils sont fainéants, qu'ils veulent de grosses voitures, de l'argent mais je suis choquée car l'hôtel est la première connexion avec le monde extérieur. C'est la porte vers la culture. Il disait aussi qu'il avait des armes et que si ça devenait indépendant, ça péterait. Alors moi, j'ai un peu honte d'être blanche ici. C'est une drôle de sensation. Quand j'étais au Ghana, il y avait beaucoup de Hollandais qui avaient plein d'esclaves avant et lors d'une visite, le guide m'a dit que je pouvais comprendre car j'étais hollandaise. Ça m'a mis mal à l'aise et je retrouve cette sensation ici. C'est pour ça que je suis en tribu depuis deux jours. Mais ça fait beaucoup, je n'arrête pas de pleurer, tu as dû voir et je sens bien que le prestataire ne sait pas quoi faire et qu'il est gêné » (Femme, 28 ans, Poindimié, 2015).*

### **1. Le touriste, un personnage qui participe à la patrimonialisation de la culture kanak et fait (re)vivre la coutume.**

Le développement du patrimoine kanak s'inscrit dans deux temporalités distinctes. La première, de 1970 à 1988, renvoie à la tentative d'une structuration nationaliste kanak. Jusqu'en 1988, il s'agit de faire reconnaître par l'État français la culture kanak précoloniale car elle est considérée comme l'archétype d'une culture « pure » représentant le symbole de l'identité kanak (Graille, 2015). Le nouveau discours politique des leaders indépendantistes kanak, pour sa part, use de la dialectique tradition-modernité au service des revendications politiques via une patrimonialisation de la culture kanak. Il ne s'agit pas d'une volonté de retour à la tradition mais plutôt d'une structuration identitaire kanak permettant la distinction d'avec les non-kanak. Sur un autre registre, il s'agit également de faire émerger une culture nationale kanak par la valorisation des objets, des sculptures, le recensement de traditions orales afin de favoriser un sentiment d'appartenance commune d'origine précoloniale. Ces logiques patrimoniales adhèrent aux représentations occidentales dans la mesure où il importe de muséifier ce qui pourrait disparaître avec la mondialisation. Outre les objets, il est aussi question de patrimonialiser les cérémonies coutumières, les danses, les langues vernaculaires, les lieux. Mélanesia 2000, le festival des arts mélanésiens qui a eu lieu en 1975 est un symbole fort d'une patrimonialisation culturelle à but politique (Graille, 2015).

La politique de rééquilibrage contenue dans les accords de Matignon favorise la création d'institutions en faveur de la culture kanak. L'article 85 du texte des Accords de 1988 stipule en effet qu'il est nécessaire de promouvoir le patrimoine culturel kanak et non-kanak. Il prévoit ainsi inventaire, protection et valorisation du patrimoine kanak et le soutien à l'audiovisuel<sup>104</sup>. Après les accords de Matignon, la patrimonialisation prend un nouveau tour au service du recensement et du développement de la création artistique contemporaine kanak et océanienne. Dès 1988, une délégation aux affaires culturelles (DAC), rattachée au Ministère de la culture française voit le jour. De même, les provinces et la mairie de Nouméa sont dotées de services de la culture et le Centre culturel Tjibaou sera inauguré en mai 1998. Cette seconde temporalité après les Accords de Matignon de 1988 génère une perspective plus consensuelle de la culture. La création du centre culturel Tjibaou, les nouvelles institutions artistiques et culturelles lissent la dimension politique du travail de mémoire collectif afin de

---

<sup>104</sup> Extrait du *Journal Officiel de la République française* du 10 novembre 1988, loi n° 88-1028 du 9 novembre 1988, Titre VIII, Art.85, 4°, disponible sur le site <http://www.mls.nc/accords/1988.shtm>.

faire advenir un État indépendant. La création de l'Académie des langues kanak en 2007<sup>105</sup> s'inscrit aussi dans cette seconde temporalité moins explicitement politisée et plus consensuelle. Plus récemment, en 2019, ont eu lieu les premières assises de la culture<sup>106</sup> de la Nouvelle-Calédonie. Comme pour celles consacrées au tourisme, il s'agit de mettre en place un plan stratégique de la culture à l'échelle pays.

Mais la patrimonialisation est polysémique, construite socialement, économiquement et politiquement, elle renvoie à des désaccords, à des particularismes régionaux importants en Nouvelle-Calédonie. Par exemple, des kanak rencontrés en province Nord me confient que le centre Tjibaou ne représente pas pour eux la culture kanak, qu'il y a une rupture entre une mise en scène institutionnalisée et la vie quotidienne. D'autres font part d'un désaccord sur le fait que le centre se trouve en province Sud et particulièrement à Nouméa, une ville qui selon eux n'a rien avoir avec la culture kanak et qui représente la culture « des blancs ».

Pour certains chercheurs d'ailleurs, la patrimonialisation culturelle kanak à des fins touristiques est considérée comme une instrumentalisation pour attirer des touristes en mal d'exotisme.

« Toutefois, dans certains cas, la notion de patrimoine peut se trouver détournée et servir, notamment, d'argument commercial, en conférant une valeur symbolique positive à des éléments dont l'authenticité culturelle - aussi discutable et insatisfaisant que soit ce terme - n'est pas vérifiée. En effet, le contexte politique qui s'établit après 1988 (paix civile, autonomie institutionnelle accrue, mesures en faveur du développement) engendre également de nouveaux enjeux économiques à l'échelle de la Nouvelle-Calédonie : l'aspiration des touristes occidentaux à des modes de loisirs plus proches de la nature et des peuples exotiques (tourisme ethnique, immersion culturelle, trekking sauvage etc.) devient le nouveau credo de l'industrie calédonienne naissante. L'adaptation locale des concepts et des modèles culturalistes nés en Occident s'accompagne d'une folklorisation du modèle culturel mélanésien: une troupe de danseurs kanak traditionnels sera par exemple créée à la demande des responsables hôteliers de Nouméa; des groupes d'artisans sculpteurs installés dans le centre de Nouméa ou sur le bord des routes de brousse proposent aux touristes en quête d'exotisme des reproductions d'objets traditionnels qu'on ne fabriquait plus faute de les utiliser (flèches faîtières, chambranles, masques, haches ostensoirs, vannerie...). Mieux encore "et c'est là,

---

<sup>105</sup> L'académie des Langues kanak (ALK) est un établissement public du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie issu de l'accord de Nouméa (1998) et crée par délibération n° 265 du 17 janvier 2007. Elle vise à valoriser et sauvegarder le patrimoine linguistique kanak.

<sup>106</sup> Les Assises de la culture ont lieu du 27 au 29 mars 2019 à Nouméa et visent à réfléchir à une politique culturelle à l'échelle pays pour les prochaines années. Plusieurs thématiques sont considérées comme celles relevant d'une meilleure préservation du patrimoine historique et archéologique, le développement de l'éducation artistique, l'amélioration des conditions d'exercice des artistes tant dans la création que la diffusion, la démocratisation de l'accès à la culture (site du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie).

écrit encore Jean-Hubert Martin, une autre conséquence de la loi du marché », les têtes de chambranle et les épis de faîtage, sont souvent reproduits en dimensions réduites pour mieux s'adapter aux bagages des touristes. Enfin, plus récemment, la Chambre de Commerce et d'Industrie de Nouméa a lancé, à la demande des trois provinces du Territoire, une mission d'évaluation des gîtes ruraux proposant des séjours en milieu tribal dans un cadre mélanésien « authentique », recrée ou amélioré pour la satisfaction des visiteurs (hébergement dans des cases traditionnelles, cuisine « typique » à base de produits locaux, activités spécifiquement « kanak », souvent axées sur l'artisanat ou la redécouverte de la nature, etc.). Conformément à une certaine vision occidentale et passéiste de l'authenticité culturelle autochtone, ces objets et ces concepts s'expriment dans des formes patrimoniales préétablies et constituent le pôle commercial de la culture en Nouvelle-Calédonie. Le détournement du patrimoine au profit de l'économie touristique du Territoire rappelle donc une fois encore les excès et les manipulations rendus possibles par le phénomène de patrimonialisation en cours – phénomène né de la modernité –, et souligne la limite fragile entre authenticité et folklore » (Graille, 2001 : 13 et 14).

Pourtant, les propos cités ci-dessus ne correspondent pas à mes enquêtes ethnographiques. Peut-être au début de l'institutionnalisation de la culture kanak, la patrimonialisation touristique a-t-elle pris, en partie, un visage consumériste et folklorique parce que la culture a bénéficié d'un intérêt prononcé de la part des pouvoirs publics locaux soutenus par l'État français. La reproduction des objets culturels mentionnée dans l'extrait ci-dessus est aussi, par ailleurs, l'opportunité de revitaliser la culture par la valorisation d'objets qui ne sont plus utilisés mais qui peuvent permettre de retrouver en partie du sens dans la société locale. Je repense ici à l'entretien mené en 2015 avec le secrétaire de l'aire Paici-Cémuki sur le sujet ; pour lui, la revalorisation d'objets anciens ne servant plus au quotidien permet néanmoins aux jeunes, par le biais d'ateliers de sculpture, de se réappropriier la culture kanak et de retrouver une meilleure estime de soi et une identité positive. D'autres acteurs rencontrés abondent dans ce sens.

*« Je crois qu'à travers le tourisme, on peut se réapproprier la culture. Il y a des richesses culinaires, linguistiques. Les jeunes ne savent plus parler la langue, ils la comprennent mais ne la parlent pas. Il vaut mieux peu que rien et intégrer la culture dans le tourisme est un bon moyen pour sensibiliser la jeunesse »*  
(Homme, 43 ans, tribu de Nang, Lifou, 2014).

Ce n'est pas uniquement le cas en milieu kanak. Si on se réfère à la littérature anthropologique et ethnographique, d'autres populations ont recours aux mêmes « stratégies » pour sauvegarder les pratiques locales dans le cadre de la mondialisation. Il n'est pas question de réfuter le caractère polysémique et malléable d'un concept tel que celui de tradition mais il est crucial de comprendre pourquoi et comment les éléments traditionnels sont réhabilités par

les populations locales et en quoi cela leur permet d'en faire sens. C'est ainsi le cas des Inuit du Nunavik qui, dans un modèle d'hybridation entre leur propre conception de la modernité et leurs institutions traditionnelles, redécouvrent des éléments de culture ayant disparu. Ils modernisent la chasse, non pas dans une logique commerciale, mais pour que le gibier puisse continuer à être partagé au sein des communautés. Aujourd'hui, on trouve des congélateurs communautaires dans chaque village du Nunavik. Le concept de « glocalisation »<sup>107</sup> permet ainsi de mieux comprendre comment ce peuple articule les logiques externes et internes.

Ainsi, la glocalisation représente :

« La somme des stratégies mises en place par les acteurs locaux pour maintenir un mode de vie distinct, tout en le rendant compatible avec la circulation de plus en plus commune des artefacts culturels et des valeurs propres des sociétés néolibérales » (Martin, 2003, p.11).

Ce concept de glocalisation est adapté dans le cadre des études sur le tourisme. Ainsi, Picard par exemple, dans son approche du tourisme international comme vecteur de globalisation pour les sociétés locales, met en avant la capacité des populations balinaises à localiser les processus globaux en utilisant le tourisme comme motivation de valorisation de leur culture (Picard, 2001).

Le concept de glocalisation pourrait aussi s'appliquer dans le cadre touristique néo-calédonien si l'on considère la deuxième temporalité de la patrimonialisation de la culture kanak. Dans les années 1980, l'intérêt pour la démocratisation de la culture en France, sous l'égide du ministre Jack Lang, va toucher l'Outre-Mer les années suivantes. La Nouvelle-Calédonie (et en particulier la population kanak) bénéficie alors de fonds budgétaires dans le cadre d'une politique de valorisation culturelle. Cet intérêt pour la culture du point de vue national aura donc aussi des effets au niveau local. Il est alors possible d'émettre l'hypothèse selon laquelle les populations kanak se saisissent de cette opportunité, non pas pour folkloriser leur culture à des fins économiques, mais pour la légitimer.

*« C'est l'histoire du chameau et du propriétaire. Il faisait froid et le chameau a demandé à son maître de mettre un pied dans la tente. Puis deux, puis il a expulsé l'homme de sa tente. Notre culture, c'est notre identité, ce que l'on est, notre souffle et beaucoup de kanak en sont privés désormais. Ce n'est pas l'exposition au musée mais ce que l'on vit au quotidien à travers les échanges, les regards, les coutumes, les mariages. Elle n'est pas morte cette culture, elle est vivante, elle est dans notre sang. Cela ne veut pas dire qu'on est contre la mondialisation mais il*

---

<sup>107</sup> Ce néologisme est d'origine japonaise. Il provient d'un concept dénommé Dochahuka qui renvoie aux techniques pour cultiver la terre en s'adaptant aux conditions locales. Il est introduit par le sociologue anglais Roland Robertson dans les années 1990.

*faut respecter les bases. Le regard et le vécu sont deux choses différentes en fait. Je ne sais pas si vous voyez ce que je veux dire? Il faut donner quelque chose d'authentique mais éviter le folklore. Il ne faut pas nous mettre au musée. C'est très difficile parce que la mondialisation est une grande machine qui nous broie. C'est comme l'histoire de la Fontaine avec le loup et le chien. Ils se rencontraient souvent et le loup aurait aimé être à la place du chien qui lui disait qu'on le nourrissait bien mais qu'il était attaché avec un collier. Heureusement, nous arrivons à nous insérer dans la mondialisation en gardant nos spécificités culturelles et nos coutumes locales ne disparaissent pas car nous nous adaptons. Et la mondialisation permet aussi de valoriser notre culture » (Homme, 50 ans, tribu de Nang, Lifou, 2014).*

Concernant mes terrains, le discours des interlocuteurs souligne que le tourisme et le touriste, par les interactions avec les prestataires, permettent de revitaliser la culture kanak.

*« Il faut faire briller la culture kanak et pas uniquement la culture française et le tourisme le permet. J'ai un camping, une table d'hôte et j'héberge les touristes qui viennent ici. Le but n'est pas seulement d'avoir des revenus mais de faire vivre les accords. Et je suis rescapé de l'embuscade de Tiendanite qui a eu lieu il y a vingt-trois ans. C'est ça aussi la culture kanak, c'est l'histoire qui l'a construite avec la colonisation » (Homme, 65 ans, tribu de Tiendanite, Hienghène, 2014).*

Chez les populations kanak rencontrées (sur le terrain), le terme de culture peut-aussi être considéré comme polysémique et le touriste est le médiateur par lequel les définitions de la culture peuvent être débattues dans l'espace public et aussi coutumier. Il m'arrive à Lifou de participer à des ateliers culturels en tribu où des touristes sont conviés. Il y a la découverte des cultures locales à travers la mythologie, la vannerie, la cuisine et aussi des discussions initiées autour de la culture et de ses déclinaisons.

De la même manière que pour les questions relevant de la patrimonialisation culturelle, celles liées à l'accueil et à l'hospitalité doivent être déconstruites car les discours qui sont liés sont parfois instrumentalisés, politisés.

*« Le discours traditionaliste qui glorifie la coutume et exhorte à une certaine orthodoxie coutumière (un retour aux valeurs typiquement kanak au nom d'une prise en charge par les peuples dominés et minorités sur leur devenir) idéalise un stéréotype social, le kanak honnête, sain, respectueux de la nature et des traditions séculaires, représentation qui n'est autre que le reflet inversé de la conception occidentale de l'indigénéité kanak et qui entérine par conséquent une vision essentialiste et ethniciste de l'espace social. De fait, aujourd'hui, la coutume constitue bel et bien un critère privilégié de perception de la structuration de l'espace social et semble fortement aller de soi aussi bien dans la représentation paternaliste et folkloriste des non kanak sur les kanak que dans celle plus*



mystique que les kanak ont ou veulent donner d'eux-mêmes » (Graille, 1999, p. 98).

Il est vrai que comme les provinces sont rentrées en concurrence les unes avec les autres, l'essentialisation de l'accueil et de l'hospitalité peuvent être des stratégies de distinction entre les Iles et le Nord. Les deux extraits d'entretien qui suivent montrent que ces discours se retrouvent aussi bien chez les acteurs en charge de la promotion touristique que les populations locales. Ainsi, l'argument du métissage biologique de même que l'absence de colonisation de peuplement<sup>108</sup> servent à légitimer une hospitalité qui serait en quelque sorte encodée génétiquement et culturellement. Il s'agit ainsi de se mettre à distance de la province Nord afin de ne pas être confondus lorsque les touristes se plaignent de leur expérience en milieu kanak.

« Aux îles, c'est différent. La colonisation a été moindre et nous avons ce sens de l'accueil, c'est dans le sang » (Entretien mené avec Jean-Jacques Ajapuhnya, directeur de la DIL, Nouméa, 2014).

« L'hospitalité est innée chez nous, nous avons l'accueil dans le sang. C'est très métissé avec l'arrivée des Polynésiens. Il y a des gens qui sont venus s'installer, des couples mixtes. L'étranger, c'est le roi et c'est par rapport à nos anciens. Quand quelqu'un rentre dans la case, tout le monde se lève et on laisse la place. C'est pour vous donner une idée de la coutume. Dans nos districts et tribus, vous serez étonnés de constater que l'accueil et le métissage font partie de nous » (Entretien mené avec André Gope-Iwaté, propriétaire foncier de la SCI Cap des Pins, tribu de Mou, Lifou, 2014).

Elle est rappelée par exemple dans la *Charte du peuple kanak*<sup>109</sup> qui présente l'importance de l'accueil et de l'hospitalité inhérente au système coutumier.

« La solidarité et le partage ainsi que l'accueil et l'hospitalité marquent les rapports socioculturels et donnent une vision généreuse, ouverte et souriante à la famille par rapport au clan et à la chefferie » (article 15, chapitre 1).

« La cohabitation des clans dans un espace donné renvoie aux alliances et aux règles préservant la vie, la solidarité et la cohésion. L'accueil des clans sur un territoire donné renvoie aux règles d'hospitalité, aux affinités claniques et à l'organisation sociale basée sur la complémentarité » (article 4, chapitre 2).

Mais l'essentialisation de l'hospitalité peut aussi être exempte de toute instrumentalisation et simplement refléter cette doxa, cette croyance collective selon laquelle l'accueil est l'un des piliers de l'identité kanak.

---

<sup>108</sup> Pourtant, les Loyauté ont bien été colonisées et profondément bouleversées par cette colonisation (évangélisation, villagisation, indigénat...)

<sup>109</sup> *Charte du peuple kanak, socle commun des valeurs et principes fondamentaux de la civilisation kanak*, Sénat coutumier, 26 avril 2014.

*« Si je reviens à l'accueil kanak, à la notion d'hospitalité, elle fait partie de la culture et il faut intégrer l'économie dedans désormais. Dans le temps, l'accueil allait de pair avec le respect des lieux tabous. On doit expliquer là où on peut aller et là où on ne peut pas. Je suis soumis à ces règles en étant de la tribu et celui qui accueille est celui qui détient l'autorité clanique. Et les règles sont explicitées ensuite par d'autres personnes. On commence par partager un repas, c'est à dire que la bouteille que je bois, le liquide doit pénétrer l'étranger qui arrive. Puis, on entre dans la dimension spirituelle de l'endroit. L'accueil est en nous, ça reste dans notre esprit, c'est fort » (Homme, 40 ans, tribu de Bouirou, Bourail, 2014).*

Les rapports sociaux sont ceux de l'altérité dans une structuration coutumière hiérarchisée autour des chefferies et des clans. L'accueil remonte à la période précoloniale et est une obligation sociale pour les individus. Le refus d'accueillir représente une transgression qui doit être réparée faute de quoi l'invisible se manifeste par des ancêtres en colère et des esprits vengeurs (Pipite, 2003).

Le devoir d'accueil prend sa source dans le foncier. Le clan de la terre est considéré comme le premier occupant d'un lieu et devient ainsi le fondateur de la chefferie.

C'est lui qui est habilité à recevoir des étrangers, des clans accueillis qui, en fonction de leur ancienneté sur le territoire, détiennent une autorité sur les autres. Les plus anciens des clans accueillis identifiés au mythe fondateur sont nommés « enfants de la lune » et les autres, « enfants du soleil » (Pipite, 2003) sont les clans migrants recevant titres de noblesse, terres, épouses en échange de services rendus aux hôtes. Le service rendu que représente l'accueil exige un contre-don et l'instauration d'un code de conduite. La coutume est réservée aux accueillants, possesseurs des lieux et ce qui relève du profane et du politique revient aux accueillis.

Mais l'accueil est transformé par deux grandes étapes que sont l'arrivée des missionnaires marquant le début de la colonisation puis bien plus tard, l'émergence des revendications indépendantistes kanak (Idem). Le concept d'accueil au sens « traditionnel » du terme se délite et se transforme dans le discours nationaliste.

Ainsi, lors de cette première grande étape, l'accueil « devoir » se transforme en accueil imposé par le pouvoir colonial, qui s'exerce sous contrainte sans tenir compte de l'avis des clans propriétaires. La confiscation des terres par l'administration coloniale oblige à une migration des habitants vers d'autres tribus où les clans maîtres des lieux les accueillent sans l'avoir ni choisi ni décidé. Il s'ensuit une confusion dans la mesure où l'administration

coloniale gomme les hiérarchies instituées. Les accueillis n'ont plus de repères et ont besoin de reconnaissance et de protection et demandent alors parfois à porter le nom des accueillants. Cette seconde grande étape marquée par l'avènement du nationalisme kanak inscrit le concept d'accueil dans une dimension politique particulière. L'accueil est un élément fondateur de la société kanak, dénaturée par le pouvoir colonial qui constitue un pilier dans l'accord de Nouméa. En effet, l'accueil des citoyens non kanak sur ce territoire en construction d'une communauté de destin doit être précédé par la reconnaissance des kanak en tant que peuple premier (voir Demmer, 2010, pp.375-402).

C'est aussi la base de l'accord de Nouméa. L'accueil des non kanak – la reconnaissance « symétrique » de leur citoyenneté - repose sur leur reconnaissance préalable d'une asymétrie historique.

Dans le discours de la population kanak, le touriste est souvent représenté comme l'étranger que l'on doit accueillir comme s'il faisait partie du groupe. Il y a donc cette représentation d'un devoir, d'une nécessité parce qu'historiquement, cela a toujours été ainsi. Ne pas perpétuer cette tradition de l'accueil reviendrait à mettre en danger l'identité kanak.

Il y a aussi une représentation philosophique, un principe moral qui veut que l'on doit accueillir son prochain quand celui-ci se trouve en difficulté. D'ailleurs, dans certains entretiens menés avec la population kanak, touristes, sans domicile fixe et personnes âgées sont mis sur un pied d'égalité.

*« Les touristes, on doit les accueillir, c'est un devoir mais aussi un geste d'hospitalité. Ils font 20000 kilomètres ceux qui viennent de France. Ce n'est pas un petit trajet. Si on les laisse sur le bas-côté de la route, ils seront perdus. Alors, il faut leur ouvrir les portes de la tribu. C'est comme les vieux. Chez nous, pas de maison de retraite comme chez vous. Et les sans domicile fixe, vous en avez vu dans la rue du village ? Non, on accueille et on aide l'autre. Les SDF qui sont à Nouméa, c'est parce qu'ils sont exclus coutumièrement ou qu'ils ont voulu quitter le système, c'est tout » (Homme, 43 ans, tribu de Moméa, Moindou, 2014).*

Il y a également la représentation d'un accueil qui est de bon augure. Ainsi, pour certains, le fait que les touristes arrivent à l'improviste dans une fête coutumière accentue le facteur chance.

*« Tu vois, une danse sacrée, importante, il y a du folklore à partir du moment où tu vas présenter à la foire parce que le contexte n'est pas approprié mais s'il y a quatorze touristes qui débarquent à la fête, on pense que c'est un bon présage. A la nouvelle igname, invites toi, tu ne seras pas rejetée car c'est une bonne chose d'avoir beaucoup d'invités ; ça signifie que l'année sera bonne. C'est comme*

*quand on met une assiette en plus, si quelqu'un arrive, c'est bon signe* » (Homme, 42 ans, tribu de Nessapoué, Poindimié, 2015).

Le touriste est aussi considéré comme un artisan de la construction du chemin coutumier.

*« Chez nous dans le monde kanak, le touriste est l'étranger et il est fondamental dans notre culture d'accueillir l'étranger. Vous verrez, chaque maison a une case destinée en partie à l'étranger qui passe et s'il n'a pas d'endroit où dormir, il peut y rester. J'ai vu beaucoup de touristes et ce que j'ai découvert, c'est qu'ils participent au maintien des liens coutumiers, aux échanges quand l'accueil est collectif. Ça permet de faire travailler les différents clans de la tribu main dans la main et ça donne des alliances* » (Homme, 50 ans, tribu de Xodre, Lifou, 2015).

## **2. Confusions autour de la marchandisation de la rencontre**

### **a) Quelques éléments théoriques préalables d'anthropologie économique**

La monétarisation de la rencontre touristique et les confusions qu'elle engendre chez les touristes comme chez les prestataires posent une question fondamentale qui nécessite de revenir sur les significations symboliques de l'argent.

*« The first thing these essays collectively emphasize is the enormous cultural variation in the way in which money is symbolized and in which this symbolism relates to culturally constructed notion of production, consumption, circulation and exchange »* (Bloch et Parry, 2000, p. 2).

D'un point de vue théorique, il importe tout d'abord de questionner les représentations stéréotypées où les sociétés traditionnelles échangeraient uniquement des biens non monétarisés à l'inverse des sociétés modernes. Les kanak, en articulant les logiques marchandes et non marchandes maintiennent un système coutumier <sup>110</sup> (Herrenschmidt et Le Meur, 2016).

Ainsi, le salariat et l'entrepreneuriat n'empêchent pas des réinvestissements sociaux dans l'économie coutumière. Les salaires servent à acheter des biens matériels mais ils sont également mis à disposition pour la valorisation des terres coutumières. Il y a alors une pluralité de logiques d'actions afin de concilier le marchand et le non marchand, l'individuel et le collectif en fonction des contextes et des enjeux comme cet entrepreneur de la tribu de Mou à Pohnériouen, qui en fonction de ses statuts multiples (chef de clan, diacre de tribu, agent communal de la DDEE, animateur OGAF au début des années 2000) développe des stratégies diversifiées (Idem).

---

<sup>110</sup> Cependant, les mobilités sociales ascendantes des kanak ainsi que l'apparition d'une classe villageoise dominante questionnent la pérennité du système.

D'un point de vue socio-anthropologique, il est alors fondamental d'observer les rapports à l'argent des populations (Faugère, 2002). Ces rapports ne sont pas indépendants de l'économie mondialisée mais des modèles hétérodoxes existent également comme le démontrent les exemples liés au salariat et à l'entrepreneuriat cités ci-dessus.

« Concernant près de 10% de la production agricole des ménages enquêtés mais plus du quart des produits de la chasse et de la pêche, le don répond clairement à des logiques sociales plutôt que marchandes et sous-tend le raisonnement stratégique de production et de valorisation des produits. Le don de biens agricoles, alimentaires et symboliques (igname) est une obligation coutumière. Les volumes dépendent des sollicitations cérémonielles (naissance, mariage) variables d'une année sur l'autre. Ces cérémonies et ces échanges qui les rythment, sont des actes sociaux déterminants qui participent au processus d'identification sociale. Il est difficile de s'y soustraire et la substitution par un don monétaire n'est pas toujours admise, d'autant qu'aucun prix n'est associé à ces biens. Les dons sont faits à des parents ou alliés qui retourneront à terme ce geste ; ils correspondent à un échange de réciprocité, voire de redistribution selon les acteurs concernés » (Bouard et Sourisseau, 2010, p.266-275).

Les significations peuvent donc se cantonner à la valeur monétaire du billet de banque comme à sa valeur sociale telle qu'elle est décrite ci-dessus. Plus concrètement par exemple, à Maré, le billet de banque utilisé pour acheter des produits au marché n'a pas la même valeur que celui échangé dans le cadre coutumier. Toutefois, cette enquête réalisée en 1994 relève que l'accumulation de l'argent dans la coutume affaiblit sa valeur sociale. En 2016, l'exemple des mariages coutumiers aux Loyauté corrobore les faits. La réforme du mariage coutumier vise justement à restreindre l'argent et éviter ainsi aux invités de s'endetter en contractant des crédits bancaires pour participer à l'union des membres de leur clan.

*« Avant, on ne donnait que des ignames mais depuis quelques années, c'est devenu ostentatoire et en fonction de ta place clanique, il faut que tu donnes plus ou moins. Moi, l'année dernière, j'ai dû emprunter à la banque pour le mariage d'une sœur. Moi, ça va, je travaille à la province et je gagne bien ma vie mais vous imaginez pour les autres. C'est vrai qu'avec la réforme, ça va changer. L'idée est d'arrêter de brasser autant d'argent en liquide et de revenir aux ignames ce qui relancerait aussi l'activité agricole » (Femme 35 ans, Lifou, 2014).*

#### **b) Des touristes qui refusent la marchandisation de la rencontre**

Dans le cadre de mes enquêtes, les touristes s'inscrivent dans bien autre chose que l'offre d'une prestation et la consommation d'un service ou d'un produit.

La plupart du temps, les touristes arrivent à comprendre la gêne du prestataire au moment du paiement parce que tout simplement, eux-mêmes redoutent cet instant.

*« C'est vrai que le départ a été un peu tendu avec cette histoire de paiement. Je pense que pour eux, ce n'est pas facile parce qu'ils ont toujours reçu des gens avant mais ils ne payaient pas. Nous aussi, c'est un peu étrange car le fait de payer nous renvoie à notre statut de touriste. Ce n'est pas une question d'être radin mais je crois que l'argent gâche tout »* (Homme, 33 ans, Poindimié, 2015).

La transaction marchande est parfois évoquée via la métaphore de la prostitution comme en témoigne cet extrait d'entretien réalisé avec une jeune touriste métropolitaine venant rendre visite à ses amis sur le territoire.

*« Pour dire la vérité, je me suis un peu fâchée avec mes amis qui sont à Nouméa et qui profitent bien de la vie sans se poser de questions. Faire des grands discours sur le monde kanak et ne pas connaître, ça me met les nerfs. On n'est pas du tout dans le même trip. J'avais envie d'être réconfortée en venant en tribu. Mais finalement pour moi, c'est un peu... Payer pour être réconfortée, c'est un peu comme payer une relation sexuelle. Y a un côté qui m'évoque la prostitution là-dedans »* (Femme, 30 ans, Poindimié, 2015).

Les touristes usent de stratégies pour masquer la transaction économique. Ils préfèrent utiliser les termes d'accueillis ou d'accueillants que les termes clients et prestataires.

Par ailleurs, les touristes locaux sont réticents à expérimenter un tourisme marchand en tribu kanak. Ils préfèrent ce qu'ils nomment un tourisme participatif débarrassé de tout échange monétaire. Ils viendraient volontiers apporter leur aide par la réfection des chapelles ou des cases communes en tribu tout en laissant un peu d'argent mais sous la forme d'un don. Je précise ici que les touristes locaux nés sur le territoire sont bien plus réticents à la marchandisation de la rencontre avec les kanak que les touristes métropolitains. Le fait de payer pour la rencontre leur donne le sentiment d'être des étrangers dans leur propre pays.

Mes enquêtes montrent que la dénonciation d'un accueil laissant à désirer devient un prétexte masquant les émotions négatives du touriste par rapport à cette monétarisation de la rencontre.



intentions. Et, les touristes déçus s'en prennent parfois au prestataire et changent de registre discursif. Il ne s'agit plus alors de parler d'hospitalité mais d'accueil et de revenir ainsi à des cadres plus normatifs de ce qui est attendu dans le cadre du tourisme : un hébergement propre, un bon matelas, des explications et une disponibilité totale de la part du prestataire. Ce changement de registre discursif semble refléter une certaine stratégie de mise à distance de la déception vécue dans la monétarisation au prestataire, en se focalisant sur la prestation elle-même.

Ces éléments ethnographiques montrent qu'il est nécessaire de considérer les différences entre accueil et hospitalité. Les plaintes des touristes par rapport à l'accueil touristique en Nouvelle-Calédonie et plus particulièrement en tribu, dans le cadre de conversations informelles, dans les médias, sur les blogs internet, sont souvent cantonnées à des considérations « matérielles », hygiéniques, organisationnelles. Par exemple, les espaces de vie sont trop exigus, les cuisines ne sont pas propres, l'eau froide coule de douches bricolées avec des rideaux de fortune ce qui empêche l'intimité, les activités préalablement réservées sont annulées. Ces plaintes renvoient à l'accueil en tant que service offert par un secteur économique, en l'occurrence le secteur touristique. En revanche, les remontrances des touristes sur l'hospitalité des prestataires sont beaucoup moins marquées à savoir que la gentillesse, le don de soi, la générosité, autant de qualificatifs associés au concept ne sont que très rarement mis en défaut.

Cette donnée remet en cause les conceptions des chercheurs anglais qui, à partir des années 1970, cantonnent l'hospitalité au repas et à l'hébergement et plus largement, aux aspects commerciaux, économiques et industriels (Brotherton et Wood, 2000). Le paiement transforme la relation en acte de consommation posant ainsi la question de la qualité et du service.

En France, l'hospitalité est très tôt perçue comme un don de soi (Mauss, 2007 [1923], p.264) renvoyant à la dimension existentielle de la rencontre et à sa gratuité (Montandon, 2001). Mais cette gratuité n'est jamais totale car si elle est exempte d'une quelconque transaction monétaire, elle appelle un contre-don qui pourrait avoir la fonction de maintenir des alliances dans les sociétés traditionnelles (Mauss, 2007 [1923], p.268). Le don amenant un contre don n'est pas l'apanage des sociétés dites traditionnelles (Idem, p.148).

L'hospitalité traditionnelle et l'hospitalité marchande sont parfois opposées de manière exagérée (Cova et Giannelloni, 2008). Et, dans cette quête de soi au regard de l'autre, l'accueil (au sens « logistique » du terme) n'est qu'une composante de l'hospitalité



(Gouirand, 1987, p. 43). Ainsi, les sphères émotionnelles, psychologiques et relationnelles entrent en ligne de compte. Il devient alors nécessaire de ne pas confondre accueil et hospitalité pour éviter les stéréotypes négatifs sur la société locale qui accueille les touristes. Si cette distinction est nécessaire du point de vue de l'analyse socio-anthropologique, elle l'est aussi du point de vue des politiques publiques notamment en termes de communication touristique. Accueil et hospitalité ne relèvent pas du même registre. L'hospitalité va au-delà de la rencontre monétarisée. Si elle est permise dans le cadre touristique par l'argent (Montandon, 2001), elle ne se résume pas à un produit mais représente un savoir-être des populations en lien avec des étrangers (Milon, 2001).

### **c) Des prestataires qui questionnent la marchandisation de la rencontre.**

Les prestataires, également dans une logique réflexive, s'interrogent sur la monétarisation de leur rencontre avec les touristes.

« Le tourisme c'est quoi ? Cela veut dire que le touriste vient passer quinze jours chez toi pour des intérêts qui sont les siens puis moyennant de l'argent, il obtient une relation qui est professionnelle et plus tout à fait amicale et c'est perturbant pour la société kanak. Je vois ça du côté davantage social et culturel qu'économique. L'accueil est naturel mais présenter une facture le lendemain, c'est difficile car l'argent entre dans le système de l'hospitalité. Je suis de culture protestante et on a l'habitude d'accueillir, les gens viennent et sont nos invités » (Entretien réalisé avec Gilbert Téin, sénat coutumier, Hienghène, 2015).

Les résultats de mes enquêtes ethnographiques montrent que le touriste revêt une importance symbolique pour la société kanak et qu'il ne représente pas uniquement un « porte-monnaie ». La monétarisation de la rencontre crée un désarroi pour le touriste tout comme pour le prestataire et pose inévitablement la question de la place de la coutume dans le développement touristique.

Différents travaux universitaires révèlent une forme d'hybridation entre coutume et développement. Très récemment, un collectif pluridisciplinaire de chercheurs a reconsidéré et actualisé l'analyse de l'économiste Freyss couvrant la période 1960-1989. Trois décennies plus tard, dans une perspective pluridisciplinaire, économistes, sociologues, géographes, anthropologues valident toujours les limites et dangers d'un système de double rente, étatique et minière même si le régime d'accumulation s'est tout de même modifié avec l'industrialisation du nickel. Cependant, ils remettent en question l'involution d'une société kanak qui se perdrait dans une mondialisation croissante. Ainsi, par exemple, l'agriculture vivrière a toujours une place importante à la fois dans le cadre de la vente au marché et dans les échanges coutumiers. L'économie domestique n'a pas disparu. De la même manière, les

tribus ne sont pas vidées et les kanak qui travaillent à l'extérieur reviennent régulièrement chez eux ou sont dans un système de multi-résidence.

« Les transformations des systèmes d'activité et en particulier le développement du travail sur mine (salarier, sous-traitance) ont des effets sur les stratégies résidentielles...On retrouve à Koniambo (commune de Koné) ce type de stratégies résidentielles plurielles, mais dans ce cas, selon un double mouvement, d'une part en direction des GDPL sous forme d'un habitat dispersé que l'on peut interpréter selon une double logique de reprise de contrôle territorial et d'évitement des conflits, d'autre part en direction du village, également dans le souci de se soustraire aux tensions mais aussi pour des raisons pragmatiques d'accès au travail et aux services. Dans ce cas, les personnes rencontrées gardent pour certains un logement à disposition à la tribu, tandis que d'autres le mettent en location » (Herrenschmidt et Le Meur, 2016, p. 40).

Pour les habitants, l'appui sur les structures traditionnelles n'est pas un frein au développement à condition que l'enrichissement personnel se fasse dans une certaine limite et donne lieu à une redistribution. Je reprends ici l'exemple de la réforme du mariage coutumier aux Loyauté. La population locale est consultée par les Conseils de districts qui lui demande de s'exprimer et de faire des propositions. Pour certains, ces processus de concertation et de démarche participative sont adaptés au développement touristique.

*« Nous pouvons structurer de manière à ce que tout le monde soit bénéficiaire. À un moment donné, on avait projeté de créer une société commerciale au niveau du district de Gaicha avec une direction et cinq actionnaires. Un promoteur pouvait venir d'ailleurs mais les cinq actionnaires seraient les quatre clans du district et le cinquième, le clan de la grande chefferie. Pour le plus petit clan, si chaque personne donnait entre 15 et 25 000 francs, les dividendes pouvaient être redistribués au regard de ces structures traditionnelles. Nous avons pensé à ceci de manière à ce que lorsque les promoteurs, les commerçants et ceux qui viennent ici dans un but économique, ils doivent se référer à la société commerciale du district qui parle au nom de la grande chefferie et de tous les clans. C'était bien avant l'hôtel de Peng que nous avons réfléchi à tout ça. Si un hôtel se construisait devant chez moi, je ne serais pas le premier interlocuteur, cela serait la société en question qui serait consultée. C'est pour cela que les projets échouent car souvent les discussions sont faites avec les propriétaires terriens et les limitrophes peuvent être eux en désaccord » (Homme, 50 ans, tribu Drueulu, Lifou, 2014).*

Cependant, la possibilité d'une hybridation entre des modèles coutumiers non marchands et des formes de développement monétarisé ne garantit pas la mise en place de projets touristiques en tribu. Les jalousies parfois mises sur le compte de l'entrée des kanak dans l'économie de marché peuvent générer des tensions. Les cases d'accueil destinées aux touristes sont parfois brûlées volontairement parce que la redistribution des gains

économiques n'est pas assez collective pour certains. Ainsi, l'activité touristique reste-t-elle dans le clan qui se partage les bénéfices et ne fait pas travailler la tribu de manière indirecte. La population kanak est parfois mitigée concernant la coutume et oscille entre dénoncer le poids coutumier et la peur de perdre les « traditions ».

*« Je fais un sentier pédestre chez moi mais je ne le dis pas trop car les gens parlent et cherchent à bloquer. Je suis une femme et j'ai beaucoup été bloquée par le conseil qui dit oui devant mais qui par derrière casse tout. Mais je suis sur une terre revendiquée donc il n'a rien à dire. Par contre, le chef de clan a son mot à dire, c'est mon beau-frère et il fait partie du conseil des clans. Il m'a empêché et je suis dégoûtée et révoltée. Je n'accepte pas l'hypocrisie et c'est une des raisons pour lesquelles je suis partie de la tribu. Avec mari et enfants, nous sommes venus habiter au village. La tribu, c'est lourd. Si on n'est pas d'accord avec ce que je fais, qu'on me le dise devant. C'est étrange parce que je veux faire du développement en faisant attention à maintenir la coutume mais en même temps cette coutume m'empêche de faire du développement » (Femme, 40 ans, tribu de Bouirou, Bourail, 2013).*

*« C'est vrai que le tourisme en tribu génère des conflits, l'organisation coutumière n'est pas simple. Il y a des confusions entre les rôles coutumiers et le développement de la tribu » (Homme, 32 ans, tribu de Borégaoh, Bourail, 2013).*

### **3. Le tourisme, une activité qui transforme les rapports de genre dans la société kanak**

La prise en compte des relations de genre (rapport hommes-femmes dans la société kanak/rapport femmes kanak prestataires-touristes) est essentielle pour la compréhension d'une activité touristique fortement féminisée dans le cas néo-calédonien. Il est aussi nécessaire de croiser les questions liées aux violences domestiques, conjugales, familiales avec celle de l'entrée des femmes kanak dans la micro-économie de marché pour analyser les interactions touristiques. Francesca Scrinzi (2008) démontre comment la différence des femmes minoritaires se construit par la représentation occidentalisée de l'oppression de la culture traditionnelle et patriarcale qu'elles subissent, ajoutant, par ailleurs, que la recherche ne s'intéresse que trop peu à la place des hommes dans la redéfinition des rapports sociaux de genre.

Ma recherche doctorale montre que le tourisme est un espace de socialisation qui peut transformer les rapports sociaux de genre en milieu kanak, au sein d'une société sur le chemin d'une décolonisation encore inaboutie.

L'entrée dans l'activité touristique peut être un pari risqué pour les femmes qui, si elles sont majoritairement accompagnées par leurs hommes (maris, frères, oncles...), se retrouvent parfois en situation d'échec si ces derniers ne sont pas d'accord avec leurs projets. Plus précisément, toujours au regard du contexte néo-calédonien post colonial, la capacité des femmes à interagir avec plusieurs espaces de socialisation (échelle du ménage, de la tribu, de la société « civile »), à multiplier les rôles (épouse, mère) crée une dissymétrie avec les hommes qui en fonction des tribus ne trouvent pas leur place dans un système coutumier fragilisé.

Est-ce à dire que cette potentielle dissymétrie entre les femmes et les hommes explique en partie les violences en milieu tribal dont peuvent d'ailleurs être témoins les touristes ? Répondre à cette question ici ne relève pas directement de la thématique centrale de ma thèse mais, néanmoins, il est fondamental de poser le cadre théorique permettant de traiter mes données empiriques en la matière. Je retiens ici les théories analysant les imbrications entre rapports de genre, de classe et de race, rassemblées sous le terme générique « d'intersectionnalité »<sup>111</sup>.

Selon les théories de l'intersectionnalité, appliquées à la société néo-calédonienne, les violences faites aux femmes kanak (domestiques, familiales, conjugales) ne seraient pas le simple reflet de rapports de domination des hommes (sur les femmes) mais doivent être resituées dans un cadre plus systémique d'une société post coloniale en situation de « décolonisation négociée ». Postcolonialisme et violences à l'égard des femmes kanak sont probablement liés.

Ainsi, du point de vue de Crenshaw (2005), les interactions entre diverses structures (classe sociale, race, genre...) permettent d'interpréter les violences subies par les femmes de couleur aux États-Unis. En Nouvelle-Calédonie, et plus précisément dans le monde kanak, les femmes exposées aux violences, quelles que soient leurs formes (physiques, symboliques, discursives), utilisent la rhétorique de la multiplicité des facteurs liés à la colonisation : l'annexion des terres fondatrices de l'identité kanak, la racisation, la discrimination, la disqualification ayant engendré un délitement social comme causes de l'augmentation de la violence à leur égard. Les résultats empiriques – c'est-à-dire l'analyse et l'interprétation des

---

<sup>111</sup> L'intersectionnalité ramène à une approche théorique transdisciplinaire qui exclut les dichotomies relevant de la différenciation sociale représentées par les catégories de sexe/genre, race, ethnicité, âge, handicap et orientation sexuelle. L'approche intersectionnelle dépasse la prise en considération des systèmes hétérogènes d'oppression faisant sens à partir de ces catégories et privilégie leur imbrication dans la production et la reproduction des inégalités sociales (Crenshaw 1989 ; Crenshaw & Kimberle, 2005 ; Collins 2000 ; Brah & Phoenix 2004).

entretiens menés avec les femmes – sont instructifs. Ces dernières, dans la mesure où si elles se disent victimes, invalident les catégories occidentales en matière de construction des genres (parité-équité, féminisme) et qui les enferment dans le mythe de la femme soumise à des structures déterministes de rapports genrés. Ainsi, le croisement des théories du genre et de l'intersectionnalité, de la multiplicité des effets de contexte dans la production des violences avec les représentations des femmes kanak permet de mieux comprendre la complexité de la violence. Par ailleurs, les théories de l'intersectionnalité démontrent que les thèmes genre et culture retenus ici pour l'analyse des malentendus fonctionnent sur un socle commun.

En province Nord, la gestion de l'activité touristique tribale est très féminisée bien que le porteur de projet soit en général l'homme.

*« Ce qui me surprend, c'est la demande du projet par un homme mais en réalité il est réalisé par la femme. Il y a une différenciation avec le côté officiel et le côté officieux. L'accueil est souvent géré par les femmes dans les faits. Et c'est avec elles que ça se passe le mieux. Elles ont peut-être une plus grande sensibilité à la relation à l'autre. Il y a une question de caractère aussi, ça ne se résume pas qu'à une question d'être homme ou être femme »* (Entretien réalisé avec Laurence Ribot, directrice de l'ADH, Hienghène, 2009).

Le fait que l'homme soit porteur de projet c'est-à-dire qu'il aille au-devant de l'institution pour une demande de financement par exemple, ne signifie pas nécessairement que la femme a un rôle subalterne. L'observation des interactions me permet de déconstruire un certain nombre de stéréotypes liés à l'idée de la soumission de la femme kanak à l'homme.

Fin 2016, je rencontre l'une d'entre elles, pilier du lancement de la mission de la femme peu après le vote des Accords de Matignon en 1988. Ces derniers ont favorisé la création des missions provinciales de la femme et l'intégration au mouvement des femmes du Pacifique. L'objectif est alors de créer un espace d'expression féminin autour de préoccupations communes liées à la santé, l'éducation et plus largement à la participation à la construction de la société néo-calédonienne. En 1990, les élus de la province Nord lui proposent de faire un mandat politique afin de mettre des actions en place. Cette même année, elle organise le premier rassemblement de femmes du pays à la tribu d'Oundjo dont elle est originaire. Les hommes sont réticents car ils craignent une action politique des femmes, bien plus nombreuses au rassemblement que ce qui était prévu. Pour elle cette démarche audacieuse était risquée.

*« Ce n'était pas évident. J'ai dû gérer cent femmes supplémentaires sur le site. Il y avait des réticences côté homme. L'alcool était interdit sur site. Et c'est drôle parce que nous étions constituées en petits groupes, on débattait de sujets*

*sociétaux et les hommes nous observaient à distance sans rien dire. Puis le chef de la tribu, alcoolisé est arrivé bien plus tard après avoir écouté et m'a dit : « je suis saoul, j'ai dû boire pour venir te dire que je te félicite de ce que tu fais. On a écouté et c'est très bien ce que vous faites, les échanges. On n'était pas trop pour parce qu'on avait peur d'un grand rassemblement politique » (Femme, 60 ans, Bourail, 2016).*

Après avoir évoqué ce qu'elle considère être une anecdote, elle m'explique tout le chemin réalisé depuis en faveur de l'expression des femmes mais me fait également part du fait que les Européens ont parfois des représentations d'une société kanak dominée par les hommes tandis que d'autres manières de considérer les rapports de genre existent dans le Pacifique Sud. Selon elle, certains objets culturels sont pris en otage, cachés, non réellement patrimonialisés car ils remettent justement en question ces stéréotypes en vigueur.

*« Tu connais la monnaie jupe ? C'est une forme de monnaie kanak qui n'est pas vraiment montrée dans les musées et très peu d'habitants en ont connaissance en Nouvelle-Calédonie. Cette monnaie remet en cause le système de croyance occidental, métropolitain selon lequel la femme ne marche que derrière l'homme et se tait. Elle déconstruit aussi l'idée que c'est intrinsèque à la société kanak cette domination de l'homme sur la femme. Car avant la colonisation, cette monnaie avait la fonction de relier les sphères masculine et féminine dans les palabres. Les hommes étaient de leur côté, les femmes aussi. Les hommes discutaient et quand la parole était scellée, ils allaient chercher une validation dans le groupe des femmes. Alors, l'une d'entre elles s'enroulait de cette monnaie jupe et intégrait le groupe de parole de l'homme pour faire le lien. Tu vois, c'est fondamental pour moi, ça veut tout dire » (idem).*

Il serait pourtant possible d'interpréter les discours de cette femme comme l'expression d'une domination masculine. Dans le cas cité ci-dessus, les femmes entérinent une décision préalablement prise par les hommes en s'enroulant dans la monnaie jupe. Encore une fois, je reviens à la perspective émique, celle qui s'intéresse au point de vue subjectif de l'acteur social.

Sur le terrain, les femmes s'accordent à dire que leur place a évolué dans les instances coutumières quand il s'agit de tourisme et que la prise de décision unilatérale de l'homme est un mythe qui alimente la quête exotique de découvreurs de sociétés « primitives ». Une femme rencontrée à la tribu de Kouma à la Foa évoque son agacement quand les touristes s'étonnent de voir son mari cuisiner. Elle éprouve aussi la nécessité « de remettre les choses à leur place » pour reprendre ses termes.

*« Je leur explique que c'est leur manière de voir la place de la femme qui est archaïque et je leur dis qu'il y a des rôles, des statuts tenus par les hommes et*

*tenus par les femmes et qu'en plus ce n'est pas partout pareil. Si les femmes, lors des coutumes, sont plus derrière les fourneaux, les hommes à la maison cuisinent. L'un n'empêche pas l'autre » (Femme, 42 ans, tribu de Kouma, La Foa, 2009).*

Une autre femme rencontrée à Poindimié sourit en me confiant que les touristes s'étonnent de la voir faire un métier d'homme.

*« C'est très drôle car pour les touristes hommes, souvent ils me disent que le métier de capitaine de bateau n'est pas un métier de femme. Je crois qu'ils sont d'autant plus étonnés qu'ils sont dans une société où ils considèrent que la femme est soumise à l'homme » (Femme, 30 ans, tribu de Tieti, Poindimié, 2015).*

Il est vrai qu'il y a un amalgame dans la représentation des rapports de genre que les étrangers ont de la société kanak dans la mesure où les phénomènes de violence conjugale réels et en nombre, sont souvent confondus avec la perception d'une position féminine inférieure dans le système coutumier. Ceci est à nuancer. Les phénomènes de violence conjugale traversent tous les groupes sociaux du territoire et deviennent de plus en plus une problématique sanitaire et sociale à l'échelle du pays. Les études réalisées font état de l'ampleur d'un fait de société alarmant où les ultramarins affichent de forts pourcentages en matière de violence. Les enquêtes nationales sur les violences envers les femmes (2000-2003) dans l'hexagone et en outremer montrent que sur tous les territoires d'enquête, la sphère conjugale ou du couple est prédominante dans le cadre de violences déclarées sur les douze derniers mois<sup>112</sup>. Les taux de violences physiques et sexuelles chez les néo-calédoniennes et les polynésiennes de 18 à 59 ans sont sept fois plus élevés que chez les réunionnaises et les métropolitaines (Brown, 2012). Plus précisément, si on s'en tient à la Nouvelle-Calédonie et qu'on observe les violences par groupes d'appartenance sociale et culturelle, aucun d'entre eux n'est épargné. Les femmes rencontrées dans le cadre d'une étude sur les représentations de la citoyenneté (Bellec, 2013) valident le fait que la violence n'est pas l'apanage de la société kanak. Quinze femmes sur dix-neuf d'origine caldoche, kanak, wallisienne, javanaise confient avoir subi des violences physiques et sexuelles de la part de leur conjoint et pour certaines en souffrir encore. Si les entretiens menés dans le cadre de l'étude démontrent l'hétérogénéité des appartenances « ethniques » des victimes, ils mettent en exergue que la violence n'a pas de frontière sociale, s'exerçant dans les milieux défavorisés comme aisés. Si ces femmes évoquent de manière très libre ces violences commises à leur égard, c'est parce que selon elles, la construction de la citoyenneté ne peut pas faire l'économie d'une réflexion

---

<sup>112</sup> Cette enquête réalisée en 2000 est faite par téléphone à partir d'un échantillon de 7000 femmes. Celle spécifique à la Nouvelle-Calédonie se déroule en 2003. Différentes sphères d'exercice de la violence sont retenues (les espaces publics, le travail et les études, la famille et les proches, le couple, les relations à l'ancien conjoint) sur différentes périodes de vie (au cours des 12 derniers mois, reste de la vie adulte, enfance et adolescence).

autour des violences bien que ce sujet soit tabou. Ce tabou est d'ailleurs si fort que parfois, les solutions proposées par les pouvoirs publics ignorent la dimension sociologique des faits de violence. La prise en charge par les pouvoirs publics infantilise les femmes et les aides se cantonnent à les insérer dans le tissu socio-économique, ce qui ne répond pas à la problématique des violences (Passa, 2012).

Pour autant, la violence en milieu kanak est réelle. L'explicitation des faits de violence au sein de la cellule familiale est parfois reliée à un contexte colonial au sein duquel les évolutions domestiques et coutumières, en lien avec les transformations sociétales, sont difficiles à vivre pour les hommes. Le taux élevé des violences commises sur les femmes s'explique pour certains par l'héritage d'une colonisation brutale qui n'a pas épargné les relations interpersonnelles et de genre (Hamelin et Salomon, 2004).

Dans le cadre de ces mutations sociales, les hommes sont moins habitués, peut-être du fait d'une prédominance de leur rôle coutumier, à s'insérer dans d'autres espaces de socialisation. Les femmes, elles, alternent désormais le rôle coutumier qui leur est attribué, la gestion de la famille nucléaire, de plus en plus le travail salarié ou indépendant, et des engagements associatifs. Elles évoquent pourtant le fait d'être encouragées par leur conjoint, frères, oncles dans la réalisation de leur projet.

*« En tant que femme, je ne suis pas empêchée, je peux avancer. Ici, les hommes encouragent les femmes parce qu'elles ramènent des pièces à la maison mais aussi parce que les femmes font la part des choses entre les deux systèmes »* (Entretien réalisé avec une femme, tribu de Wedrumel, Lifou, 2014).

Cette réciprocité du fait d'une certaine forme de respect des rôles attribués a priori modifie peu à peu les structures. Les femmes qui sont conviées à s'exprimer dans des instances de socialisation collectives masculines invitent les hommes à fréquenter leurs propres espaces de parole.

*« J'ai une association de loi de 1901 et une autre GDPL femmes. Nous avons un local et les femmes nous disent qu'on a de la chance mais on a demandé au conseil, on vend des légumes et on fait des repas pour nos vieux. Si on veut se promener, on va se promener. Il faut que je bouge sinon ça ne va pas. Le secrétaire, c'est mon mari et il y a deux autres hommes aussi. Toutes les femmes sont mariées et les mamans viennent facilement parce que les maris les laissent venir donc je dis qu'il faut qu'on prenne en considération les hommes. Les maris qui ne sont pas dans l'association suivent les femmes qui y sont. Les maris des filles du groupe les lâchent facilement »* (Femme, 60 ans, tribu de Napoémien, Poindimié, 2015).



D'ailleurs, elles expliquent que du fait de ce respect, elles obtiennent d'autres rôles dans le système coutumier, rôles jusque-là « traditionnellement » réservés aux hommes.

*« La place de la femme a évolué dans les tribus. Nous nous trouvons parfois dans les discussions autour du foncier alors qu'avant, ça n'aurait pas été possible. À l'époque des vieux, notre rôle était d'agrandir le clan avec les enfants. C'est aussi parce qu'on est respectueuse je pense. Les hommes voient qu'on n'avance pas trop vite et qu'on ne leur coupe pas l'herbe sous le pied »* (Femme 30 ans, Poindimié, 2015).

De plus, la représentation d'une stricte séparation hommes/femmes dans la société kanak est trop simpliste car il faut aussi prendre en considération les aspects de division sexuelle du travail et de réciprocité. Bien que la relation entre réciprocité et hiérarchie ne soit pas symétrique selon Dumont, le discours des femmes rencontrées sur le terrain met en exergue les liens de réciprocité qui les relient aux hommes et qui les amènent à réfléchir à des solutions pour qu'ils trouvent aussi leur place dans la société.

*« Les femmes sont plus impliquées. Les hommes sont en retrait, ils sont là mais absents en même temps et c'est peut-être à cause de l'évolution aussi. Mais ce n'est pas de leur faute, ils ne sont pas fautifs et nous devons les aider à trouver leur place, leur donner envie de faire des choses pour développer la tribu et qu'ils se sentent utiles »* (Femme, 40 ans, tribu de Pothé, Bourail, 2013).

Il y a aussi une remise en question d'une émancipation féminine à l'occidentale qui ne correspond pas à la conception locale des femmes kanak.

*« La femme souhaite que l'homme décide, elle n'est pas esclave. La femme décide seulement si l'homme ne bouge pas. Mais c'est normal que ça soit lui qui décide. Au conseil hier, j'ai pris la parole et le conseil cherche à ce que les femmes s'expriment. Le secrétaire du conseil a voulu prendre sa retraite et on m'a proposé d'être secrétaire. Je ne voulais pas, une autre sœur plus jeune a levé la main et le conseil a accepté que ce soit elle. Notre culture n'est pas faite pour la parité comme vous l'entendez en métropole, nous voulons que ce soit l'homme qui décide. Quand ils ne sont plus capables, ça nous fait mal, comme un pilier qui s'effondre. Je ne veux pas parler des histoires de violence, attention, ce n'est pas normal ça. Et ça arrive justement parce qu'ils ne savent plus où ils en sont »* (Femme, 60 ans, tribu de Napoémien, Poindimié, 2015).

Il y a une remise en question du concept d'égalité qui est considéré comme inadapté à la réalité par les acteurs locaux. L'égalité génère de la pression puisque du point de vue des femmes, il est hors de question de prendre la place des hommes mais de réfléchir avec eux à la construction d'une société plus équilibrée.

Dans le discours des femmes, les relations interpersonnelles et infra-familiales comptent tout autant que celles liées au genre dans la cadre de la mise en place de projets touristiques.

*« Pour moi, en tant que femme je n'ai pas de souci. Cela fait dix ans bientôt et je n'ai eu aucun problème parce que j'ai eu l'autorisation du conseil, du GDPL et de la famille. Il n'y a pas de problème de foncier car mon frère m'a donné un bout de terrain même si je suis avec un métropolitain. Si mon frère ne m'avait pas donné de terrain, je n'aurais pas pu faire mon projet touristique. Il me l'a donné parce qu'on s'entend bien. C'est plus les relations entre les gens qui bloquent que le fait d'être homme ou femme » (Femme, 60 ans, tribu de Napoémien, Poindimié, 2015).*

*« Les hommes encouragent les femmes quand on veut faire quelque chose. Ils sont toujours là derrière pour nous encourager, surtout les vieux que ce soit pour le tourisme ou pour la religion. Les garçons sont solidaires avec les filles, ils sont derrière nous. Les conflits sont plus familiaux. Les problèmes se situent entre les familles et ce sont les problèmes fonciers qui génèrent des bagarres. On a de la famille en conflit, deux frères contre un cousin » (Femme, 33 ans, tribu de Saint-Thomas, Poindimié).*

Cependant, une femme désirant se lancer dans un projet touristique en tribu ne peut pas faire l'impasse sur le fait que le foncier appartient à l'homme.

*« Et comme l'homme détient le terrain et bien s'il dit non, c'est non. Que j'ai un mari kanak ou non, mon frère me donne à moi et pas à mon mari. Si j'avais pris un mari noir, il ne serait pas de mon clan mais celui d'à côté ou d'une autre tribu et j'aurais dû partir. Mais si le mari vient dans ma tribu, le terrain est pour moi » (Femme 60 ans, tribu de Napoémien, Poindimié, 2015).*

Les blocages sont souvent dus aux femmes impatientes de réaliser leurs projets et contournant parfois l'intégralité des étapes requises par la dimension coutumière.

*« Moi j'habite sur un GDPL, j'ai une tante mariée chez nous qui a voulu faire un projet mais n'a pas respecté le chemin coutumier et là dans ce cas, c'est l'échec de la même manière que pour les hommes. C'est pareil pour eux, ils ne peuvent pas aller trop vite non plus » (Femme, 33 ans, tribu de Saint-Thomas, Poindimié, 2015).*

En outre, le statut aîné/cadet entre également en compte dans la faisabilité des projets ; le droit d'ainesse étant institué y compris chez les femmes qui peuvent aussi être légitimées dans leur projet car elles sont les plus âgées de la fratrie et qu'avant d'être mariées, elles ont beaucoup appris des vieux de leur culture.

À cela, il faut ajouter les mobilités sociales et géographiques que peuvent connaître certaines femmes, ayant des postes à responsabilité ou/et qui ne vivent pas en tribu toute la

semaine mais au village ou à la ville, ce qui est susceptible de générer des difficultés pour la mise en place de projets touristiques en tribu. Beaucoup de femmes évoquent ces freins les empêchant d'obtenir les autorisations coutumières nécessaires à la faisabilité de leur case d'accueil touristique. L'une d'entre elles, rencontrée à Bourail, cumule les « handicaps », à savoir qu'elle habite le village et qu'elle est conseillère municipale. Ainsi, le projet touristique qu'elle désire mettre en place à la tribu de Bouirou, malgré des demandes répétées, ne peut, selon elle, voir le jour.

Et, dans l'ombre, les femmes peuvent contrecarrer les projets touristiques de celles qui sont parties ou qui ont quitté le statut coutumier. Les femmes sont tout autant empêchées par d'autres femmes que par les hommes.

*« Je suis une femme mais comme je suis au village, je suis regardée d'un mauvais œil par les autres femmes qui vivent en tribu. Elles ne veulent pas être contredites et parfois elles me demandent de quoi je me mêle puisque je vis au village »* (Femme, 40 ans, tribu de Bouirou, Bourail, 2013).

Outre ces questions de mobilités géographiques et sociales, il y a aussi l'appartenance clanique. Les femmes appartenant aux clans d'origine délégitiment les projets de celles qui ont été accueillies à la tribu suite à leur mariage.

*« On voit bien les femmes qui ne sont pas de Bourail. Je ne suis pas d'ici en fait et ça me pénalise. Je suis bien avec mon mari mais avec les femmes, c'est compliqué »* (Femme, 50 ans, tribu de Bouirou, Bourail, 2013).

Les hiérarchies claniques représentent aussi des facteurs empêchant les projets.

*« Chez nous, la femme mariée ne dépend plus de son clan mais de celui de son mari. Avant, il y avait des associations de jeunes et le marché mais c'est terminé tout ça et pas à cause des hommes mais des femmes. Je suis toujours restée là avec mes huit enfants mais je reste une étrangère. Il y a le clan d'origine et le clan accueilli et en tant que clan accueilli, nous n'avons pas toujours le même droit à la parole. C'est une femme de la tribu qui a réussi à faire empêcher mon projet touristique car son mari est au conseil coutumier »* (Entretien réalisé avec une femme, tribu de Oua Oue, Bourail, 2013).

L'individualisation<sup>113</sup> des projets au-delà de l'identité sexuée intervient également dans le cadre d'empêchements de la part du collectif. D'autres enquêtes menées sur la commune de Ponérihouen, majoritairement basées sur l'entreprise individuelle révèlent que les projets sont mis à mal en cas de tensions.

---

<sup>113</sup> Selon Sidonie Chung (2013), la dimension individualiste doit cependant être nuancée car dans la réalité, elle entre en tension avec des logiques plus collectives. Il ne s'agit d'ailleurs pas de n'importe quel individu. Il est toujours situé socialement, coutumièrement.

« L'échec du projet de cette femme de Monéo est significatif à cet égard (entretien 28/12/12). Son projet de gîte et table d'hôtes sur les terres du GDPL Nano à Moneo, dont son père est le mandataire, a été rejeté, sur la base de plusieurs arguments : le tourisme est secondaire par rapport aux besoins d'habitat, son frère aîné aurait dû avoir la priorité et (surtout) elle a monté son projet seule, jusqu'à la demande d'autorisation foncière au GDPL, dont elle pensait que ce serait une formalité du fait de son appartenance au clan, alors qu'il aurait probablement été nécessaire d'inclure des membres du clan dès la définition du projet » (Chung, 2013, p.64).

Les conflits intergénérationnels portent tort au tourisme en tribu dans la mesure où les jeunes qui n'acceptent pas le système coutumier apportent parfois de la discorde dans les relations entre les prestataires et les touristes.

*« J'ai deux grands garçons mais il faut être derrière eux. Ils sont perdus en fait, ils ne parlent plus la langue. Quand les touristes arrivent, ils se font insulter. Il y a des gens qui ne veulent pas recevoir de touristes car les enfants caillassent les touristes. C'est donc depuis les années 1990, depuis que la langue n'est plus parlée que ça dégénère. J'ai des amis qui accueillent les touristes mais qui me disent qu'ils ne veulent plus revenir et c'est bien normal »* (Homme, 60 ans, tribu de Bouirou, Bourail, 2013).

Les touristes, dans les interactions avec les prestataires, reconfigurent les rapports de genre dans un cadre de mutations sociales. Ils permettent aussi aux femmes de s'ouvrir sur le monde par les « éductours » organisés par les chambres consulaires comme la CCI mandatée par les provinces. Ces échanges offrent l'opportunité aux porteurs de projets touristiques de rencontrer des prestataires sur l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie et d'avoir un retour sur expérience. Au-delà de la dynamique d'apprentissage, les femmes y voient un vecteur de sociabilités avec d'autres tribus situées dans des lieux qu'elles ne connaissent pas.

*« C'est une vraie chance, je suis allée à Lifou rencontrer les prestataires de Wetr. C'est la première fois que j'allais dans les îles et j'ai découvert de beaux paysages. Mais surtout, c'était l'occasion d'apprendre le métier et de découvrir d'autres personnes qui partagent ma culture mais qui n'ont pas forcément la même vision »* (Femme, 45 ans, tribu d'Oundjo, Koné, 2015).

Si par les éductours, le déplacement physique constitue un voyage, l'accueil du touriste chez l'habitant en constitue un autre. Dans les deux cas, les femmes disent se mettre à distance de ce qu'elles connaissent pour découvrir des mondes inconnus.

*« Quand les touristes arrivent, je suis heureuse car je sais que je vais voyager dans ma tête. C'est vrai quand ils expliquent comment c'est en métropole parce que je n'y suis jamais allée, j'ai l'impression d'y être. Ça coupe du train-train*

*habituel. Comme quoi hein, on peut partir en voyage en étant chez soi » (Femme, 62 ans, tribu de Napoémien, Poindimié, 2015).*

*« Les touristes se confient à moi et c'est riche. Ils me parlent de leur pays et je voyage, c'est une forme de voyage pour moi. Cela ouvre l'imaginaire. Je n'ai voyagé qu'une fois en dehors du territoire » (Femme, 35 ans, tribu de Keideigne, Lifou, 2014).*

Quêteurs de sens et quêteurs de découverte, prestataires hommes et femmes, tous sont autant d'acteurs qui vivent le tourisme comme une opportunité d'utiliser le regard de l'autre comme un miroir. Les touristes rencontrés en milieu néo-calédonien et plus spécifiquement en tribu ne sont pas ceux qui se rendent dans un village touristique constitué par le gouvernement du Myanmar où l'on peut immortaliser l'exotisme féminin sur papier. Ceux-là « *ne recherchent pas une véritable altérité mais plutôt la possibilité de flirter avec son mystère romantique* » (D'Hauteserre, 2009, p. 279). L'exemple birman n'est pas déconnecté du contexte néo-calédonien parce que se pose pour chaque touriste la question du sens qu'il donne à ses pratiques en la matière.

Bon nombre d'interlocuteurs kanak qu'ils soient prestataires de tourisme, habitants ou acteurs institutionnels se montrent perplexes face au choix de mettre le touriste complètement à distance de la société locale afin d'éviter les malentendus. En 2015, Je retrouve cette perplexité au-delà de la société kanak, en Mélanésie, dans l'archipel du Vanuatu.

Je me souviens d'un chef de village rencontré sur l'île de Pentecôte dans le cadre d'un projet de documentaire. Pour faire face à son incapacité à satisfaire les exigences de sa communauté qui souhaite de meilleures relations avec les touristes, il crée alors un espace traditionnel dans la montagne pour que les touristes vivent entre eux, nus, avec comme seule arme un *bushknife* pour aller chasser. L'idée que les touristes seront émerveillés de vivre l'expérience traditionnelle par contournement voire confinement en dehors d'interactions sociales avec la population est risquée. Toutefois, cette projection assez insolite d'une forme de « Koh-Lanta »<sup>114</sup> pour reprendre les termes du chef de village, est une stratégie de mise à distance physique et symbolique des touristes de la population locale.

Je n'ai pas rencontré d'interlocuteurs kanak qui se soient inscrits dans cette dynamique car malgré les difficultés de la rencontre, verbalisées dans le cadre d'entretiens ou de conversations informelles, les interactions avec les touristes, celles entendues comme quotidiennes et continues, sont importantes pour satisfaire leurs quêtes identitaires autant que pour vitaliser la culture locale ou faire vivre la coutume.

En outre, les prestataires kanak n'aiment pas ces villages reconstitués qui leur rappellent le cantonnement dans les réserves voire pour certains l'exposition au zoo de Vincennes en

---

<sup>114</sup> *Koh-Lanta* est une émission de télé réalité diffusée sur TF1 depuis le 4 août 2001. Les candidats doivent survivre sur une île inhabitée pendant 40 jours. En 2005, l'émission est tournée en Nouvelle-Calédonie, précisément à l'île des Pins.

1931<sup>115</sup>. Lors d'un entretien, une femme kanak de la tribu de Gouaro à Bourail évoque cette période historique avec grande émotion en faisant un parallèle avec le tourisme en tribu.

*« Ce n'est pas une bonne idée de constituer des villages où des touristes viendraient à la journée nous voir faire la cuisine, le champ d'igname. C'est folklorique pour moi et ça rappelle l'exposition de 1931 à Paris. Ils nous ont mis dans le zoo et nous ont obligé à manger de la viande crue. Mais nous, on mange de la viande fumée. Alors les kanak exposés n'ont pas pu manger »* (Femme 42 ans, tribu de Gouaro, Bourail, 2013).

Il est par contre nécessaire pour les prestataires d'améliorer les relations avec les touristes car ils verbalisent le fait que les touristes leur permettent de s'interroger sur le sens de leur activité touristique, sur leurs propres quêtes et représentations. Ils reconnaissent un système d'interdépendance qui ne s'inscrit pas dans une relation consumériste. De fait, bien qu'il soit parfois difficile pour eux, surtout sur la grande Terre, d'exprimer leur mécontentement aux touristes quand ceux-ci ne respectent pas les codes locaux, les prestataires souhaitent trouver des solutions afin de réduire les malentendus. Pour ce faire, ils évoquent différentes options : redéfinir les espaces publics, être aidés par les pouvoirs publics pour mettre en place une communication plus fluide sur ce que le touriste peut faire ou non, acter des droits et devoirs signés par les parties prenantes de l'expérience touristique<sup>116</sup>.

Le tourisme néo-calédonien comporte ainsi une dimension identitaire et ne peut pas être envisagé uniquement dans une logique économique. Puisque les touristes cherchent parfois chez les prestataires des réponses à leurs propres choix de vie et que le tourisme représente une quête d'altérité permettant de se définir soi, cette troisième partie met aussi en exergue que la marchandisation de la rencontre n'est pas « naturelle » et que la transaction économique de la rencontre désenchanté l'expérience.

Le tourisme est aussi un espace de socialisation qui permet d'entrevoir les transformations sociétales générant des dynamiques permises par la rencontre. Ainsi les femmes prestataires kanak, par leur activité touristique, modifient leur rapport à leur mari, oncles frères cousins. En leur offrant une reconnaissance sociale dans un système coutumier fragilisé, elles obtiennent elles-mêmes une forme de reconnaissance de leur part dans un système de réciprocité.

---

<sup>115</sup> En 1931, 111 kanak sont exhibés au zoo de Vincennes afin d'accréditer la thèse cannibale et satisfaire la quête d'exotisme de la société parisienne. Certains sont échangés contre des crocodiles d'un zoo de Francfort, d'autres resteront au jardin d'acclimatation de Paris obligés de manger de la viande crue pour satisfaire les visiteurs. Le livre *Cannibale* de Didier Daeninckx retrace cet épisode historique (Daeninckx, 1998).

<sup>116</sup> Il existe en Asie du Sud Est et notamment au Laos des petits livrets illustrés qui sont distribués aux touristes, rédigés en Français, Anglais et Chinois : « do and don't in Laos » qui explicitent clairement les règles de bienséances.





## CONCLUSION GÉNÉRALE

Si l'activité touristique a longtemps été décriée par les néo-calédoniens, lui préférant d'autres secteurs d'activité plus rentables comme la mine, comparant négativement le développement touristique par rapport aux destinations voisines plus attractives, critiquant l'accueil réservé aux visiteurs, c'est pour l'anthropologue, un champ de recherche prolifique et porteur car le tourisme traverse différents espaces de socialisation : politique, économique, social, culturel.

Ma thèse montre tout d'abord que le tourisme est un espace privilégié de socialisation permettant de comprendre la construction des rapports sociaux en Nouvelle-Calédonie et que l'approche holistique intrinsèque à l'anthropologie est appropriée pour mettre en lien les logiques économiques, politiques, sociétales à différentes échelles<sup>117</sup>. À un niveau macrosocial, bien que les provinces travaillent en concertation pour développer le tourisme néo-calédonien, elles ont des visions et des projets divergents quant à l'avenir du territoire. Globalement, la province Sud souhaite le maintien de la France dans la République tandis que provinces Nord et Iles veulent s'affranchir de la tutelle française. Les différents projets politiques et économiques renvoient à une série de représentations sociales, c'est-à-dire à la façon de concevoir le rapport à l'autre, au temps, à l'environnement, à la famille, pour ne citer que quelques exemples parmi tant d'autres. L'analyse des malentendus à une échelle microsociale, privilégiée dans ma démarche interactionniste, s'inscrit ainsi dans le contexte général d'un territoire en voie de décolonisation, avec le projet de construire une communauté de destin dans une société pluriculturelle dont les différents groupes sociaux ne partagent pas les mêmes aspirations. Contexte micro et macrosociaux sont interconnectés et indissociables de l'analyse des malentendus entre touristes et prestataires. Je reprends ici l'exemple des prestataires acteurs du tourisme dans une logique politique, cherchant chez le visiteur un médiateur, voire un soutien, de la cause indépendantiste kanak. Cette quête s'inscrit dans une perspective qui dépasse le seul exercice d'une micro-activité touristique. Les malentendus engendrés par cet objectif de médiation concernent la manière dont les touristes perçoivent la

---

<sup>117</sup> Je pense ici à l'échelle des provinces, de la Nouvelle-Calédonie, de l'interaction touristique en tant que telle à savoir le gîte, la tribu et ses environs.

communication du prestataire. La communication est parfois trop explicite et symboliquement violente lorsque le prestataire donne des détails accablants du processus colonial, générant alors une forte pression symbolique sur les touristes. La communication est parfois trop floue, il y a un trop grand implicite lorsque le prestataire demande au touriste de rallier la cause indépendantiste. Le touriste ne comprend pas très bien et ne sait pas comment baliser les contours de la relation. Entre une verbalisation considérée comme brute, du point de vue du touriste, et tout l'implicite teinté de silences et de non-dits, les malentendus cheminent. Si je rappelle cet exemple, c'est aussi parce qu'il permet de remémorer au lecteur l'interprétation que je fais dans l'analyse de la cause des malentendus. Ce sont bien les modalités de communication, plus que les différences socioculturelles entre touristes et prestataires, qui expliquent les malentendus dans le cadre des différents terrains réalisés dans les trois provinces. Ce que ma recherche doctorale montre aussi, à partir du cadre interactionniste de Goffman, c'est que la communication est un acte quotidien, banal, contre une tendance à l'exotisation présente dans le champ de l'interculturel où l'on a parfois tendance à penser la différence comme un frein à la compréhension de l'autre. Je prends d'ailleurs quelques distances avec culturalisme et interculturalité qui peuvent ramener à une forme d'essentialisation préjudiciable, les Kanak étant alors considérés comme intrinsèquement trop différents pour s'adapter aux codes de la modernité et s'insérer dans la société occidentale.

Les individus sont certes structurés par des habitus, conditionnés par des normes et des valeurs, des héritages sociaux, familiaux déterminant en partie leur trajectoire personnelle, voire collective. D'ailleurs, ce que ma thèse met en avant, c'est le fait que les malentendus s'interprètent soit en fonction des quêtes individuelles des touristes tout comme des prestataires (attentes, motivations, parcours de vie) soit en fonction d'appartenances sociales (habitus, normes, valeurs, héritages). En prenant de la distance avec le concept de culture et les écueils qui peuvent lui être associés, il ne s'agit donc pas de prôner un individualisme radical.

Le thème de la violence présent dans le cadre des micro-interactions touristiques en milieu kanak révèle bien une dimension normative de ce qui est acceptable ou non pour les touristes comme pour les prestataires. Par exemple, la difficulté pour les visiteurs à accepter que leurs hôtes jettent leurs mégots de cigarettes par terre considérant ce geste comme une violence à la nature relève probablement pour partie d'une représentation occidentalisée du développement durable. Il y a là une transmission collective et normative d'une forme de représentation de la nature, codifiée par la société.

Le cadre théorique de Dubar concernant les processus de construction identitaire me permet d'interpréter les malentendus entre touristes et prestataires mais m'amène également à reconnaître empiriquement l'existence de la différence culturelle d'un point de vue émique sans en faire un concept analytique.

Plus largement, le cadre théorique de Dubar sur les identités m'amène à interroger le sens du tourisme au-delà du contexte néo-calédonien. L'explication de malentendus par les trajectoires individuelles des touristes et des prestataires montre que le tourisme est bien plus qu'une sphère d'activité économique. Ainsi, la monétarisation de la rencontre touristique revient pour le touriste à une marchandisation d'une recherche à la fois d'altérité et d'identité, ce qui a pour effet pour lui de dénaturer l'enchantement touristique. Au-delà d'une activité marchande, le tourisme représente donc un espace de socialisation pertinent pour comprendre les transformations sociétales, les formes émergentes d'altérité, d'hospitalité. Le cadre théorique et méthodologique de Goffman, par son approche micro-interactionniste, démontre que les touristes en quête d'authenticité absolue, de vérité, de sens, de découverte également, viennent se questionner dans le regard du prestataire, s'inscrivant ainsi dans une forme de tourisme que l'on peut qualifier de non classique.

Sociologues, anthropologues dénoncent les méfaits du tourisme : déculturation, inégalités des pays nord-sud, prostitution, pressions anthropiques, destruction des environnements naturels, répartition inégales de bénéfices, renforcement des inégalités locales. Cependant, certains reconnaissent certes les effets négatifs mais tout autant que d'autres plus positifs, en fonction des contextes et des situations touristiques. En résumé, le développement touristique, dans un processus de mondialisation, est traversé par des dynamiques variant selon les contextes locaux, les modalités de mise en tourisme notamment. Pour Cousin et Réau (2009), le tourisme peut ébranler certaines structures traditionnelles et en renforcer d'autres, dissoudre les revendications identitaires ou les cristalliser, mettre en exergue des échanges culturels et économiques respectueux des traditions et des sociétés locales.

Le tourisme et les malentendus, construits dans ces espaces d'interactions que sont les tribus de Nouvelle-Calédonie, ne sont pas néfastes pour les Kanak. Ma thèse montre d'une part la productivité des malentendus qui sont porteurs de sens car ils permettent de comprendre ce qu'attendent touristes et prestataires de la rencontre. D'autre part, les malentendus ne veulent pas systématiquement dire que la communication est rompue mais

permettent davantage aux uns comme aux autres de se remettre en question, de déconstruire stéréotypes et préjugés.

Et c'est aussi le point central de mon travail : l'analyse des malentendus en contexte touristique vient déconstruire un certain nombre de stéréotypes négatifs sur le monde kanak. Il est utile de rappeler ici que le point de départ de la réflexion concerne la prise en compte de discours invalidant la capacité des Kanak à faire du tourisme parce qu'ils ne maîtriseraient pas les codes « occidentalisés » de l'accueil, de l'organisation, du rationalisme ou encore du pragmatisme. Ils ne sauraient pas recevoir, seraient trop timides, pas assez organisés, autant de représentations stéréotypées qui dénie à la population kanak ses capacités réflexives et son aptitude pourtant avérée à hybrider ses modèles avec d'autres, externes et plus globalisés. Il est aussi utile de rappeler ici qu'une partie de ma démonstration consiste à bien différencier les notions d'accueil et d'hospitalité. Un accueil considéré comme médiocre dans le sens où l'activité touristique n'est pas assez organisée et structurée à l'aune des standards touristiques en vigueur ne veut pas dire que l'hospitalité du prestataire est inexistante.

Il y a également des facteurs plus globaux à prendre en considération dépassant les normes d'accueil ou d'hygiène ce que je montre aussi dans ma recherche doctorale. Il est impossible de ne pas reconnaître l'insertion des kanak dans un processus de mondialisation économique portant la double marque de leur histoire coloniale et de leur projet d'indépendance. L'analyse des malentendus montre aussi que les difficultés pour les kanak à faire du tourisme sont liées au contexte sociétal néo-calédonien, influant sur leurs trajectoires. Au-delà de l'accueil et de l'hospitalité jugés médiocres, les problématiques sociales doivent être considérées pour envisager de meilleures relations entre touristes et prestataires. Ainsi d'une part, par exemple, l'hypothèse selon laquelle les néo-calédoniens pourront regarder différemment l'avenir après le référendum d'autodétermination n'est pas à exclure. De nombreux interlocuteurs kanak m'ont confié combien il leur était difficile de se projeter dans la construction de la Nouvelle-Calédonie tant que l'indépendance n'était pas actée. D'autres évoquent une situation néocoloniale empêchant un apaisement collectif et générant des conflits sociaux divisant même la population kanak. D'autre part, les interactions entre prestataires et touristes présentées dans ma thèse démontrent la prégnance d'une expérience très identitaire tant pour les uns que pour les autres. La question de certaines formes de violence (physiques plus précisément) ne relève plus seulement du malentendu. Il ne s'agit aucunement ici de stigmatiser les populations locales mais la question se pose en Nouvelle-Calédonie comme ailleurs : comment atteindre un sentiment de bien-être dans la relation à l'autre si cet autre – et indirectement sa société – est en souffrance ? Il ne s'agit pas de mettre

en pause la construction de structures et de projets touristiques en tribu le temps que les conflits de génération se résorbent, que les phénomènes de délinquance cessent, et que les problématiques autour des violences s'amenuisent. En revanche, il me semble que la prise en considération de ces phénomènes est fondamentale car il est légitime de se demander s'il s'agit bien de malentendus, et uniquement de cela, ou d'une certaine forme de mal-être sociétal qui vient dégrader les relations entre touristes et prestataires.

Ces constats suscitent plusieurs questions quant au développement du tourisme en tribu comme celle d'une réappropriation identitaire de la population avant de mettre en place un tourisme à l'année en milieu kanak. Si certain(e)s sont réticent(e)s à recevoir des touristes toute l'année en flux continu, ce n'est pas par paresse comme il est possible de l'entendre dans des conversations informelles et stéréotypées. Certaines tribus, particulièrement actives y réfléchissent et mettent en place des stratégies. Il s'agit par exemple de réaliser des résidences culturelles afin que les jeunes connaissent la coutume au sens large du terme.

*« Ces résidences viennent d'une décision de notre aire culturelle et c'est chaque aire qui décide en fait. Ces résidences font suite à la Charte du peuple kanak, la restructuration des activités coutumières, il faut plus de coutume avec les tissus. On montre le rôle de la fabrication de la monnaie et la signification du nom des os de roussette. On montre la monnaie spéciale pour les bébés qui naissent. Elle représente le souffle et quand le bébé mourra, on ira chercher les utérins pour qu'ils viennent rechercher le souffle. Il y a aussi un thème sur le discours généalogique, un autre sur l'igname, un autre sur le tressage. Quand tout ceci sera à nouveau réapproprié, on pourra recevoir des touristes. Pour le moment, les Kanak sont un peu perdus du point de vue identitaire et politique car rien n'est réglé »* (Entretien réalisé avec Alexandre Kumada, secrétaire général de l'aire coutumière Paici-Camuki, Poindimié, 2015).

Mais la résolution ou la prise en compte de la question d'ailleurs complexe de la réappropriation identitaire ou de la résorption des conflits entre groupes sociaux à l'échelle clanique ne suffit pas à développer le tourisme en tribu et à améliorer les relations entre touristes et prestataires. Plusieurs espaces de socialisations interconnectés à différents niveaux ont leur part de responsabilité. Par exemple, la communication touristique élaborée par les GIE à plus à y gagner à mettre en avant la dynamique du peuple kanak qu'une vision passéiste de cette société. Les quêteurs d'authenticité absolue ont aussi le sentiment d'être floués par leurs lectures préalables sur le monde kanak qui ne correspondent pas à la réalité.

A travers cet exemple de communication touristique, on comprend que la mesure de l'accueil et/ou de l'hospitalité ne se réduit pas à une bonne organisation de l'activité touristique ou à des sourires adressés par le prestataire aux visiteurs afin de les rassurer sur sa

gentillesse. Bien d'autres éléments entrent en ligne de compte. Or, ces problématiques autour de l'hospitalité renvoyant à l'altérité sont pour les sciences sociales de plus en plus importantes dans ce contexte mondialisé et pas uniquement dans le cadre touristique.

Je souhaiterais ici conclure et ouvrir la réflexion menée dans le cadre de ma thèse vers d'autres formes de mobilités plus touristiques mais contraintes. Dans le cadre de la jungle de Calais par exemple, Michel Agier (2018) montre comment différentes nationalités génèrent un système d'hospitalité dans un contexte de pauvreté absolue au sein d'un bidonville de fortune. Il pose ainsi des questions pertinentes pour la compréhension de nouvelles formes d'altérité. Il s'interroge, autant à partir des violences physiques et morales à l'encontre des habitants de la jungle que de la mise en place de systèmes de solidarités à leur égard, sur le rapport à l'autre dans un monde traversé par des mobilités. Ces nouvelles formes d'occupations et d'espaces politiques dont fait mention Agier se construisent aussi en dehors des camps et des structures d'accueil<sup>118</sup>.

De nouvelles formes d'altérité se dessinent aussi à l'extérieur des camps et des structures d'accueil, dans des villages ruraux comme par exemple ceux des Pyrénées orientales où interagissent populations locales et Soudanais, Syriens, Guinéens, Somaliens, ayant été contraints de fuir des régimes politiques dictatoriaux et/ou des mouvements génocidaires.

A l'issue de ma thèse, je m'interroge sur les liens potentiels entre mobilités choisies (touristiques) et mobilités contraintes, deux formes de mobilités de masse dans un contexte d'hyper-mondialisation. La mise en avant de ces liens, s'ils existent, est-elle même éthiquement recevable ? N'est-il pas incongru, voire indécent de comparer des trajectoires d'individus qui traversent la planète pour partir en vacances tandis que d'autres le font pour leur propre survie après avoir vécu l'horreur ?

Mais, en se mettant à distance de la violence symbolique que pourrait susciter une telle comparaison, n'est-il pas possible d'identifier des invariants entre ces deux formes de mobilités touristiques et contraintes ? Les unes comme les autres sont stigmatisées. De nombreuses populations mobiles (migrants, roms, manouches, circassiens, tziganes) sont mises à l'écart, car censées représenter une menace pour les États. Les touristes sont également déconsidérés par ceux qui sont réticents aux mobilités (Cousin et Réau, 2009).

---

<sup>118</sup> En France, depuis le démantèlement de la jungle de Calais en avril 2016, 7 400 migrants sont envoyés dans des centres d'accueil et d'orientation ou des centres pour demandeurs d'asile éparpillés sur le territoire national.

Outre ce parallèle, il y a la question des rites de passage semblant caractériser les mobilités touristiques et les mobilités contraintes. Déplacement géographique, découverte de soi dans le regard de l'autre, questionnements identitaires pour les touristes comme pour les migrants représentent un rite de passage dont les processus de construction et les modalités diffèrent très probablement. Une analyse comparative des mobilités touristiques et des mobilités contraintes semble être une question pertinente pour les sciences sociales. Cette analyse amènerait par ailleurs de creuser les différentes formes de tourisme non classique. Je pense ici au développement du *dark tourism*, forme controversée de tourisme dont l'objectif est de visiter des lieux étroitement liés à la mort ou aux catastrophes naturelles comme le camp de concentration d'Auschwitz-Birkenau en Pologne, le site des attentats du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis, le Murambi genocide Memorial centre renvoyant au génocide du Rwanda, la Nouvelle-Orléans après le cyclone Katrina. La mise en dialogue des mobilités choisies et contraintes constitue sans aucun doute une piste de recherche à prospecter.

## BIBLIOGRAPHIE

ABÉLÈS M., 2004, « Le terrain et le sous-terrain », dans GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*, Paris, Armand Colin, pp.35-43.

AFFERGAN F., 1987, *Exotisme et altérité : essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 296 p.

AGIER M., 2018, *La jungle de Calais*, Paris, PUF, 224 p.

AMSELLE J-L., 2018, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 320 p.

ANAUT M., 2015, *Psychologie de la résilience*, Paris, Armand Colin, 170 p.

AUGÉ M., 1997, *L'impossible voyage. Le tourisme et ses images*, Paris, Payot et Rivages, 187 p.

BARÉ J-F., 1985, « Les conversions tahitiennes au protestantisme comme malentendu productif (1800-1820) », *Cahiers de l'ORSTOM*, 21, 1, p 12.

BARBANÇON J-L., 1992, *Le pays du non-dit. Regards sur la Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, compte d'auteur, 133 p.

BAUDELAIRE C., 1996, *Mon Cœur mis à nu, journal intime*, Paris, Arcadia Éditions, 93 p.

BELLE C., 2014, « Le wadra bay au service du tourisme et de la valorisation culturelle à Lifou », Rapport de travail, Société de développement des îles Loyauté.

BENSA A., 2006, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 366 p.

BENSA A., 2006, « Usages politiques de la notion d'autochtonie » (Allocution orale), *Colloque international, l'autochtonie en question, regards croisés France/Québec*, EHESS, Paris.

BENSA A., 2009, « Usages politiques de la notion d'autochtonie », dans GAGNÉ N., MARTIN T., (Dir.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Québec [Montréal], Presses



de L'université de Laval DIALOG-le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (Collection Mondes autochtones), pp. 21-31.

BENSA A., BOBBÉ S. et ALPHANDÉRY P., 2014, « Un ethnologue en Nouvelle-Calédonie. Morale de l'engagement et pratique ethnologique. Entretien », *Communications*, 94, pp.149-160.

BENSA A., LEBLIC I., 2003, *En pays kanak*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 368 p.

BENSA A., 2014, WITTERSHEIM É., « En Nouvelle-Calédonie, société en ébullition, décolonisation en suspens » [En ligne], *Le Monde diplomatique* (juillet 2014), p.18-19 ; <https://www.monde-diplomatique.fr/2014/07/BENSA/50620>.

BERGER P., LUCKMAN T., 1997, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 285p.

BLOCH M., PARRY J., 2000, « Introduction: Money and the Morality of Exchange », dans BLOCH M., PARRY J., *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.1-32.

BOISSEVAIN J., 1996, *Coping with tourists, european reactions to mass tourism*, Berghahn Books, 272 p.

BONNEMÈRE P., 2002, « L'anthropologie du genre en Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, 161, p 205-224.

BOUARD S., 2011, *Les politiques de développement à l'épreuve de la territorialisation : changements et stabilités dans une situation de décolonisation négociée*, Thèse de Géographie, Montpellier, Université Paul Valéry, 472 p.

BOUARD S., 2013, *La ruralité kanak à la recherche d'un modèle décolonisé : une politique de développement à l'épreuve de la territorialisation*, Au vent des îles, 385 p.

BOUARD S., SOURISSEAU J.-M., 2010, « Stratégie des ménages kanak : hybridations entre logiques marchandes et non marchandes », *Nature et sociétés*, 18, 3 p. 266-275.

BOUARD S., SOURISSEAU J.-M. et PESTANA G., 2012, « Exposé de cas : Rééquilibrage et développement agricole et rural. Aménagement du foncier et innovation pour l'insertion et le développement », dans FABERON et MENNESSON, *Peuple premier et cohésion sociale - identités et rééquilibrages*, Presses Universitaires d'Aix Marseille, Aix-en Provence, pp. 361-378.

BOUARD S., SOURISSEAU J.-M., GERONIMI V., BLAISE S. et ROÍ L., 2016, *La Nouvelle-Calédonie face à son destin. Quel bilan à la veille de la consultation sur la pleine souveraineté*, Paris, Karthala, 2016, 528 p.

BOULAY R., 2000, *Kannibals et vahinés : imageries des mers du Sud*, Paris, l'Aube, 130 p.

BOUQUILARD S., 2016, *Comment faire du tourisme un appareil créateur de valeur pour la Nouvelle-Calédonie ?*, Mémoire de Master 2 Professionnel, HEC, Paris, 81 p.

BOURDIEU P., 1979, *la Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.

BOURDIEU P., 1980, « L'identité et la représentation : Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région » [En ligne], *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 35, pp. 63-72.

BOURDIEU P, WACQUANT L., 2014, *Invitation à la sociologie réflexive*, Paris, Seuil, 416 p.

BOURGEOIS P., 2001, *En quête de respect, le crack à New-York*, Paris, Seuil, 458 p.

BOUVIER N., 1992, *L'usage du monde*, Paris, Payot, 364 p.

BOYER M., 1999, *Du tourisme de l'an 2000*, Lyon, PUF, 265 p.

BOYER M., 2002, « Comment étudier le tourisme ? », *Ethnologie française*, 32, 3, p. 394-404.

BRAH A., PHOENIX A., 2004, « Ain't I a Woman ? Revisiting Intersectionality », *Journal of International Women's Studies*, 5 (3), pp.75-86.

BREAULT, S., 1982, *Le tourisme en Mélanésie, situation et perspective*, Thèse en droit et économie du tourisme, Université Aix Marseille.

BROTHERTON B., WOOD R-C., 2000, « Hospitality and hospitality management » in LASHLEY C. and MORRISON A.J. (Eds), *In search of hospitality: theoretical perspectives and debates*, Oxford, Butterworth-Heinemann, p.77-99.

BROWN E., 2012, « Les enquêtes ENVEFF sur les violences envers les femmes dans la France hexagonale et ultramarine », *Journal de la société des océanistes*, 30, 5, p. 170-172.

BRYON-PORTET C., 2011, « La culture du secret et ses enjeux dans la société de communication », *Quaderni*, 75, p. 95-103.

BUHOT M., 2016, *Les représentations sociales du tourisme dans les territoires insulaires ultra marins français, vers un tourisme durable, Guadeloupe, Martinique, Nouvelle-Calédonie, Polynésie Française, Réunion*, Thèse de Géographie (en préparation depuis 2016), Université de Polynésie française.

BUTERRI DE PREVILLE P., 1998, *Développement touristique intégré : le cas de la station thermale de la Crouen*, mémoire de Licence de Géographie, Nouméa, Université de la Nouvelle-Calédonie.

CAMUS A., 1958, *Le malentendu*, Paris, Gallimard, 256 p.

- CARRIER J., 1992, « Occidentalism : the world turned upside-down », *American ethnologist*, 19, 2, 1992, p. 195-212.
- CARTERON B., 2005, « La quête identitaire des caldoches », *Ethnologie française*, 45, 1, p. 155-156.
- CARTERON B., 2007, *Représentations de l'autre et sentiment d'appartenance en Nouvelle-Calédonie*, Paris, L'Harmattan, 284 p.
- CARTERON B., 2008, *Identités culturelles et sentiments d'appartenance en Nouvelle-Calédonie, sur le seuil de la maison commune*, Paris, L'Harmattan, 284 p.
- CHABLOZ N. ; 2007, « Le malentendu, les rencontres paradoxales du « tourisme solidaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 170, pp. 32-47.
- CHUNG S., 2013, *Développement économique et terres coutumières : le cas de la Commune de Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie)*, Mémoire de Master 2 spécialité Anthropologie et Métiers du Développement Durable, Aix-en-Provence, Université de Provence Aix-Marseille, 145 p.
- CLIFFORD J., 1996, *Malaise dans la culture, l'ethnographie, la littérature et l'art au 20<sup>ème</sup> siècle*, Paris, École nationale des beaux-arts, 391 p.
- COHEN E., 1973, « Nomads from affluence: notes on a phenomenon of drifter tourism », *Journal of comparative sociology*, 14, 1-2, p. 89-103.
- COLLINS H.P., 2000, *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics empowerment*, New-York, Routledge, 366 p.
- CONDEVAUX A., 2015, « Rencontres touristiques polynésiennes : Expérimenter par le corps, partager par les mots » dans DECROLY J-M., (dir.), *Le tourisme comme expérience : regards interdisciplinaires sur le vécu touristique*, Québec : PUF, 2015, p 89-100.
- COUSIN S., APCHAIN T., 2009, « Tourisme, une histoire de pouvoir », *Espace temps.net* [En ligne] ; <http://www.espacestems.net/articles/tourisme>.
- COUSIN S., APCHAIN T., 2016, « Tourisme et anthropologie : un tango de l'altérité », *Mondes du tourisme* [En ligne], 12 ; <http://journal.openedition.org/tourisme/1320>.
- COUSIN S., RÉAU B., 2009, *Sociologie du tourisme*, Paris, La découverte, 2009, 126 p.
- COVA V., GIANNELLONI J-L., 2008, « Hospitalité et consommation touristique », *Actes des XIII<sup>ème</sup> journées de recherche en marketing de Bourgogne* [En ligne] ; [www.u.bourgogne.fr/leg/CERMAB/z-outils/documents/actesJRMB:JRMB13-2008/Cova%20Giannelloni.pdf](http://www.u.bourgogne.fr/leg/CERMAB/z-outils/documents/actesJRMB:JRMB13-2008/Cova%20Giannelloni.pdf) .
- CRENSHAW K., 1989, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine », *Feminist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum, 140, p. 139-167.

CRENSHAW W., KIMBERLE., 2005, « Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Les cahiers du genre*, 39, p. 51-82

CRICK M., 1989, « Representations of international tourism in the social sciences : sun, sex, sights, savings and servility », *Annual review of anthropology*, 18, p. 307-344.

CRICK M., 1995, « The anthropologist as tourist: an identity in question », dans LANFANT M-F., ALLCOK J-B., EDWARD M., (Dirs.), *International tourism: identity and change*, Sage Books, p.205-223.

D'HAUTESERRE A-M., 2009, « L'altérité et le tourisme : construction du soi et d'une identité sociale », *Espace Populations Sociétés* [En ligne], 2009/2, pp.279-291.

DAUPHINÉ, J., 1989, « Du nouveau sur la première prise de possession de la Nouvelle-Calédonie par la France (1843-1946) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, Tome 76, n°284-285, pp.111-130.

DAENINCKX D., 1998, *Cannibale*, Paris, Verdier, 107 p.

DELMAS A., 2017, « Les logiques de construction d'une destination polaire : l'exemple de la ville D'Ilulissat (Groenland) », dans GRAVARI-BARBAS M., DELAPLACE M., (Dirs.), *Nouveaux territoires touristiques : inventions, reconfigurations, repositionnements*, Coll. « Tourisme », Presses de l'Université de Québec, p.35-52.

DEMMER C., 2009, « secret et organisation politique kanak. Pour sortir des catégories public/privé », *L'Homme*, 2, 190, 79-104.

DEMMER C., 2010, « Nouveaux enjeux fonciers et évolution du nationalisme kanak après l'accord de Nouméa, Nouvelle-Calédonie. Un éclairage sur des projets de société successifs », dans JACOB J-P., LE MEUR P-Y., *Politique de la terre et de l'appartenance. Droits fonciers et citoyenneté locale dans les sociétés du Sud*, Paris, Karthala, p. 375-402.

DEMMER C., 2017, « L'export du nickel au cœur du débat politique néo-calédonien », *Mouvements*, 3, 91, p. 130-140.

DEVEREUX G., 1980, *De l'angoisse de la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 476 p.

DHIE F., 2015, « Bourail, un drapeau qui monte et qui descend », *NC Presse Nouvelle-Calédonie - Web Média Calédonien* [En ligne], mis en ligne le 10 Août 2015 ; [https://www.ncpresse.nc/Bourail-un-drapeau-qui-monte-et-qui-descend\\_a4526.html](https://www.ncpresse.nc/Bourail-un-drapeau-qui-monte-et-qui-descend_a4526.html).

DOQUET A., 2010, « La force de l'impact : paradigmes théoriques et réalités de terrain », *EspacesTemps.net* [En ligne], Dossier « L'enquête à l'épreuve du Tourisme » ; <https://www.espacestemp.net/articles/force-impact/>.

DOQUET A., 2016, « Ethnologues et touristes au papier calque. Quelques effets de terrain en milieu touristique », *EspaceTemps.net* [En ligne], Dossier « Effets de terrain » ; <https://www.espacetemps.net/articles/ethnologues-et-touristes-au-papier-calque/>.

DOQUET A., EVRARD O. (Dir.), 2008, « Tourisme, mobilités et altérités contemporaines », *Civilisations – Revue internationale d’anthropologie et de sciences humaines* [En ligne], 57, 242p. ; <https://journals.openedition.org/civilisations/170>.

DUBAR C., 2002a [1991], *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin, 256 p.

DUBAR C., 2002b, « Entretien d’Annette Gonnin-Bolo », *Recherche & formation*, 41, p. 131-138.

DURET P., AUGUSTINI M., 2002, « Sans l’imaginaire balnéaire, que reste-t-il de l’exotisme à la Réunion ? », *Ethnologie française*, 32, p. 439-446.

DURKHEIM E., 2009 [1895], *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Payot, 231 p.

FAUGÈRE E., 2002, « La triple existence de l’argent dans les îles Loyautés (Nouvelle-Calédonie) », *Journal des anthropologues*, 90-91, pp. 145-169.

FRANCESCHINI R., 1996, « "Das, was man nicht beschreiben kann" (Bert) oder : die Verführbarkeit der Interkulturalitätserklärung », dans KOKEMOHR, R. & KOLLER, H-Ch. (Dir.), *Jeder Deutsch kann das verstehen*, Weinheim, Deutscher Studien Verlag, pp. 72-93.

FREYSS J., 1995, *Économie assistée et changement social en Nouvelle-Calédonie*, Paris, PUF, 452 p.

GARFINKEL H., 2007 [1967], *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, 473 p.

GAY J-C., 2009, *Les cocotiers de la France : Tourismes en outre-mer*, Paris, Belin, 136 p.

GAY J-C., 2013, « Les piètres performances du tourisme ultramarin et néo-calédonien », Dossier – Forces et Faiblesses de l’économie en Nouvelle-Calédonie, *Revue juridique politique et économique de Nouvelle-Calédonie*, 2013/01, 21, pp. 2-7.

GAY J-C., 2014, *La Nouvelle-Calédonie, un destin peu commun*, Marseille, IRD éditions, 238 p.

GAY J-C., 2017, *Un coin de paradis. Vacances et tourisme en Nouvelle-Calédonie*, Musée de la ville de Nouméa, 164 p.

GÉRAUD M-O., 2002, « Esthétiques de l’authenticité : Tourisme et touristes chez les Hmong de Guyane Française », *Ethnologie française*, 32, 2, p. 447-449.

GIDDENS A., 1994, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L’Harmattan, 186 p.

GIRAUD C. ; 2007, « Recevoir le touriste en ami : La mise en scène de l'accueil marchand en chambre d'hôtes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5,170, p. 14-31.

GLASER B., STRAUSS A-L., 2016, *La conscience de fin de vie*, Academia press Fribourg, 332 p.

GLUCKMAN M., 1962, « Les rites de passage », dans FORDE D., FORTES M. Et al. (Dir.), *Essays on the ritual of social relations*, Manchester University press, Manchester, pp. 316-324.

GODIN P., 1998, « L'enfant silencieux : une éducation kanak dans le monde en changement », dans IHAGE, W. (dir.), *Actes du 10<sup>ème</sup> colloque CORAIL « Éducation, culture et identité »*, Nouméa.

GODIN P., 2001, « Compte rendu d'ouvrage : Salomon Christine. Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanaks, 2000, Paris, PUF, INSERM (« Ethnologies »), 159p. », *Journal de la société des océanistes*, 113, pp. 222-224.

GOFFMAN E., 1974 [1967], *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 240 p.

GOFFMAN E., 1991 [1974], *Les cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de Minuit, 576 p.

GONY B., LAGARDE L., 2015, *Thewe : la monnaie traditionnelle kanak de la Grande Terre*, Nouméa, Éditions Expressions, 3 p.

GOUIRAND P., 1987, « L'accueil professionnalisé », *Les cahiers d'Espaces*, 8, pp.8-15.

GOYETCHE P., 1982, *La réponse de l'hôtellerie nouméenne face à l'essor du tourisme*, Maîtrise de géographie, Montpellier, université Paul Valéry Montpellier.

GRABURN N.H.H., 1983, « The Anthropology of Tourism », *Annals of Tourism Research*, 10, 1, pp. 9-33

GRAFF S., 2014, *Autodétermination et autochtonie en Nouvelle-Calédonie. L'effacement progressif de la question coloniale*, Thèse en Anthropologie, Institut des hautes études internationales et du développement, Genève, 299 p.

GRAILLE C., 1999, « Coutume et changement social en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la société des océanistes*, 109, 2, pp. 97-119.

GRAILLE C., 2001, « Patrimoine et identité kanak en Nouvelle-Calédonie », *Ethnologies comparées*, 2, pp. 13-14.

GRAILLE C., 2015, *Des militants aux professionnels de la culture : les représentations de l'identité kanak en Nouvelle-Calédonie (1975-2015)*, Thèse en Anthropologie sociale et ethnologie, Université Pau Valéry – Montpellier III,

GRAVARI-BARBAS M., 2016, *Nouveaux territoires touristiques : invention reconfigurations, repositionnements*, Québec, Presses Universitaires du Québec, 252 p.

GROCHAIN S., 2013, *Les dynamiques sociétales du projet Koniambo*, Païta, Éditions IAC, 207p.

GROCHAIN S., 2014, *Appréhension des impacts économiques et socioculturels du projet hôtelier Wadra Bay resort*, Rapport de recherche, Institut Agronomique néo-Calédonien (IAC)-SODIL, 92 p.

GUERREIRO A., 2001, « Tourisme, identité locale et développement à Kalimantan-Est sous l'ordre nouveau », *Anthropologie et Sociétés*, 25, 2, pp. 71-91.

GUILLE-ESCURET G., 2012, *Sociologie comparée du cannibalisme : La consommation d'autrui en Asie et en Océanie*, Paris, Presses Universitaires de France, 410 p.

HALBWACHS M., 1997 [1950], *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 267 p.

HAMELIN C., SALOMON C., 2004, « Parenté et violences faites aux femmes en Nouvelle-Calédonie, un éclairage sur l'ethnicité différenciée des violences subies au sein de la famille », *Espaces, populations, sociétés*, 1, p 307-323.

HARRISON S., 2006, *Fracturing resemblances : identity and mimetic conflict in Melanesia and the West*, EASA series. New-York, Berghan Books, 192 p.

HERRENSCHMIDT J-B., Le MEUR P-Y., 2016, *Politiques foncières et dynamiques coutumières en Nouvelle-Calédonie et dans le Pacifique Sud*, Province Nord, IRD éditions, 198 p.

HOFFER O., 2016, « Des stratégies de développement local volontaristes et différenciées », dans BOUARD S., SOURISSEAU J.-M., GERONIMI V., BLAISE S. et ROÍ L., *La Nouvelle-Calédonie face à son destin, quel bilan à la veille de la pleine souveraineté ?*, IAC-GEMDEV, Karthala, Paris, pp. 391-449.

INGHELIS E., 2011, *Le tourisme en Nouvelle-Calédonie, va, vis, deviens, demeure ou le désir d'essor d'une destination océanienne méconnue*, Thèse de géographie, Université de Paris IV.

JACQUIER Y., 1985, *Le tourisme en Nouvelle-Calédonie en 1984*, Maîtrise de géographie, Université d'Aix Marseille II.

KILANI M., 1994, « Du terrain au texte : sur l'écriture de l'anthropologie », *Communications* [En ligne], 58, pp.45-60.

LA CECLA F ; 2002, *Le malentendu*, Paris, Balland, 164 p.

LACOMBE P., CHLOUSS-DUCHARME, F., Le ROY N., BELLEC S., 2007, *La jeunesse wallisienne en 2007 : Entre traditions et changement social* (Rapport de travail), Ministère de l'Outre-Mer.

LACOMBE P., CHLOUSS-DUCHARME F., LE BARS C., BELLEC, S., 2008, *Réussir en Nouvelle-Calédonie* (Rapport de travail), Ministère de l'Outre-Mer.

LACOMBE P., CHLOUSS-DUCHARME F., Le BARS C., BELLEC, S., 2010, *Analyses d'itinéraires d'enfants du caillou* (Rapport de travail), CDPNC.

LAFARGUE P., 1999, *Le droit à la paresse*, Paris, Poche, 80 p.

LAMAND E., 2000, *Territoires et acteurs du tourisme en Province Sud de la Nouvelle-Calédonie : étude de cas, le parc provincial de la rivière bleue, la tribu de Oua Tom et l'anse Vata à Nouméa*, Maîtrise de géographie, Bordeaux.

LAPOMPE-PAIRONNE L., 2015 « L'expérience touristique, un fondement des tourisms alternatifs ? » dans DECROLY J.-M. (Dir), *Le tourisme comme expérience. Regards interdisciplinaires sur le vécu touristique*, Presses Universitaire de Québec, pp.79-92.

LAWSON S., 2013, « 'Melanesia': the History and Politics of an Idea », *Journal of Pacific History*, 48, 1, pp. 1-22.

LEENHARDT M., 1932, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie, 340 p.

LEENHARDT M., 1985 [1947], *Do Kamo. La personnalité et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 322 p.

LEITE N. et GRABURN N., 2010, « L'anthropologie pour étudier le tourisme », *mondes du Tourisme* [En ligne], 1, pp. 17-29.

LEIRIS M., 1988, *L'Afrique fantôme, de Dakar à Djibouti (1931-1933)*, Paris, Gallimard, 658 p.

LE MENESTREL S., 1999, *La voie des cadiens, tourisme et identité en Louisiane*, Paris, Belin, 431 p.

LE MEUR P.-Y., MENNESSON T., 2012, « Accords locaux, logique coutumière et production des politiques de développement en Nouvelle-Calédonie », *Revue politique et économique de Nouvelle-Calédonie*, 1, 19, pp. 44-51.

LEVACHER C., 2016, *De la terre à la mine ? Les chemins de l'autochtonie en Nouvelle-Calédonie*, Thèse en Anthropologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, 567 p.

LEVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 462 p.

LIUFAU P., 1999, *Le tourisme de nature en Nouvelle-Calédonie*, Maîtrise de géographie, Nouméa, Université de la Nouvelle-Calédonie.

LYOTARD J.-F., 1984, *Le différend*, Paris, Éditions de Minuit, 280 p.

MACCANELL Dean., 1999, *The tourist: a new theory of a leisure class*, University of California Press, 231 p.



MAPOU S., [En cours], *Étude phytochimique d'espèces végétales utilisées dans la cosmétopée de la Nouvelle-Calédonie, perspectives et valorisation*, Thèse de Chimie [En cours de préparation], Université de Nouvelle-Calédonie.

MARTIN T., 2003, *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavuk*, Presses Universitaires de Laval, 202 p.

MARUIA TRUST, CONSERVATION INTERNATIONALE et PROVINCE NORD, 2003, *Projet Mont-Panié, aire coopérative de conservation. Rapport d'activité et propositions*, Nouméa, Conservation International.

MARY A., 1993, « Le travail symbolique des prophètes d'Eboga : logiques syncrétiques et entre deux culturel », *Cahiers d'études africaines*, 132, p.613-643.

MAUSS M., 2007 [1923], *Essai sur le don : formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses Universitaires de France, 248 p.

MAZURIER., 1996, *Le tourisme en milieu tribal mélanésien : les exemples de Lifou et de l'île des Pins*, Maîtrise de géographie, Université de Bordeaux III.

MAZURIER D., 1998, *Hôtes et touristes au Sénégal : imaginaires et relations touristiques de l'exotisme*, Paris, L'Harmattan, 256 p.

MENDONÇA T.C.de M., 2011, « La tourismission des sites, découverte de pistes et cartographies des pratiques sociales », dans *Tourisme/Tourism : Concepts et méthodes à la croisée des disciplines / Concepts and methods at the disciplinary crossroads*, 1ères Doctoriales du Tourisme de la chaire « Culture, Tourisme, développement », 14-16 septembre 2011, 14p.

MERLE I., 1995, *Expériences coloniales : la Nouvelle-Calédonie (1853-1920)*, Paris, Belin, 479 p.

MERLE I., 2004, « De la "législation" de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question », *Politix*, p. 137-162.

MERLE I. et MUCKLE A., 2019, *L'indigénat. Genèse dans l'empire français, Pratiques en Nouvelle-Calédonie*, CNRS Éditions, 525p.

MICHAUD, 2001, « Anthropologie, tourisme et sociétés locales au fil des textes », *Anthropologie et Sociétés*, Vol.25, n°2, pp.15-33.

MICHEL F., 2005, *Désirs d'ailleurs : Essai d'anthropologie des voyages*, Presses Universitaires de Laval, 366 p.

MICHEL F., 2006, « Rites de voyage et mythes de passage », *L'autre voie*, n°2 (Printemps 2006).

MICHEL F., 2011, *Voyages pluriels : échanges et mélanges*, Paris, Livres du monde (Éd.), 189 p.

MICHEL F., 2011, « Sur le 'voyageurisme' et le tourisme extrême », *L'autre voie*, n°7 (Printemps 2011).

MICHON G., et MOIZO B., 2014, « Tourisme et environnement », *Revue de la villa méditerranée*, 2, pp. 230-237.

MILON A., 2001, « L'étranger dans la figure de l'hospitalité, rôle et place d'une anthropologie pragmatique » dans MONTANDON A. (Eds), *Lieux d'hospitalité, hospices, hôpital, hostellerie*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, pp 41-49.

NAEPELS M ; 1998, *Histoires de terres kanakes : conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Belin, 380 p.

NAEPELS M., 2013, *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, EHESS, 287 p.

NASH D., 1996, *Anthropology of Tourism, Tourism Social Science Series*, Oxford, Pergamum, Elsevier Science Ltd, 205 p.

NÉAOUTYNE, P., 2006, *L'indépendance au présent : identité kanak et destin commun*, Paris, Syllepse, 200 p.

OLIVERA M., 2014, « La production du romanès. "Quiproquo assumé" et dynamiques socioculturelles chez les Roms Gabori », dans COQUIO C. et POUEYTO J.-L., *Roms, tziganes, nomads, un malentendu européen*, Karthala, Paris, pp.493-512.

PASSA J., 2012, « Violences conjugales, des solutions à trouver », *Parole aux femmes*, 19.

PICARD M., 2001, « Bali, vingt ans de recherche », *Anthropologie et sociétés*, 25, 2, pp. 109-127.

PIPITE J., 2003, « Droit de l'endroit et droit de l'accueil en pays kanak », *Journal de la société des océanistes*, 117, pp. 203-212.

PITOISET A., 1999, *Nouvelle-Calédonie, Horizons pacifiques*, Paris, Autrement, 283 p.

PITOISET A., 2006, « Défiscalisation et tours de passe-passe », *L'Express* [En ligne], 15 juin 2006 ; [https://www.lexpress.fr/region/d-eacute-fiscalisation-et-tours-de-passe-passe\\_481481.html](https://www.lexpress.fr/region/d-eacute-fiscalisation-et-tours-de-passe-passe_481481.html).

PITOISET A., 2006, « Les fonctionnaires sont-ils trop payés ? », *L'Express* [En ligne], 15 juin 2006 ; [https://www.lexpress.fr/region/les-fonctionnaires-sont-ils-trop-pay-eacute-s\\_481484.html](https://www.lexpress.fr/region/les-fonctionnaires-sont-ils-trop-pay-eacute-s_481484.html)

POÉDI G., 1997, « Kanak », dans ANGLEVIEL F., *101 mots pour comprendre la Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, Éditions île de Lumière, pp. 117-118.

POIRIER P., 2008, *Vahiné, mythe et réalité* (Film), Grand Angle Productions, France Télévision, 28min.

RABINOW P., 1988, *Un Ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette, 143 p.

RAGUET D., 1991, *Bilan et perspectives du tourisme à Nouméa et dans sa région*, Maîtrise de géographie du tourisme, Paris, Université Paris I.

RANCIÈRE J., 1995, *La méésentente*, Paris, Galilée, 188 p.

RICOEUR P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 432 p.

RIGO B., 2002, « Des faux malentendus au vrai différend », *Hermès, La Revue*, 1-2, n°32-33, pp. 297-306.

RIGO B., 2004, *Lieux dits d'un malentendu culturel*, Papeete, Au vent des îles, 240 p.

RODARY E., 2010, « Créer du lien social par le tourisme, une utopie soutenable ? » dans FROGER G., (dir.) *Tourisme durable dans les Suds ?*, Bruxelles : P. Lang (Ecopolis ; 11), pp. 37-47.

SALOMON C., 2003, « Quand les filles ne se taisent plus : un aspect du changement post colonial en Nouvelle-Calédonie », *Terrain*, 40, pp. 133-150.

SAUSSOL A., 2011, « Retour à Hienghène : une vallée calédonienne de la colonisation à l'espace post-colonial en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 132, pp. 77-92.

SCRINZI F., 2008, « Quelques notions pour penser l'articulation des rapports sociaux, de « race », de classe et de sexe » [En ligne], *Les cahiers du Cedref*, 16, pp.81-99 ; <http://journals.openedition.org/cedref/578>.

SERVAIS C. et SERVAIS V., 2009, « Le malentendu comme structure de communication : questions de communications », *Questions de communication*, Dossier : pathologies sociales de la communication, 15, pp. 21-49.

SHIVJI I-G., 1973, *Tourism and socialist development*, Dar-Es-Salam, Tanzania publications house, 97p.

SOURISSEAU J-M., BOUARD S., PESTANA., G., 2008, *Ruralité et développement durable en Nouvelle-Calédonie : synthèse des ateliers de Poindimié et perspectives*, Païta, IAC, 179 p.

SOURISSEAU J-M., PESTANA., G., GAILLARD C., 2010, *A la recherche des politiques rurales en Nouvelle-Calédonie. Trajectoires des institutions et représentations locales des enjeux de développement (1853-2004)*, Païta, IAC, 120 p.

SPITZ J., WAISHITINE, L., 2007, *Le développement du tourisme à La Foa*, Licence de géographie, Nouméa, université de la Nouvelle-Calédonie.

TABOADA-LEONETTI I., 1990, « Stratégies identitaires des minorités : le point de vue du sociologue », dans CAMILLERI C., KASTERSZTEIN J., LIPIANSKY E.M., MALEWSKA-

PEYRE H., TABOADA-LEONETTI I., et VASQUEZ A., *Stratégies identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France, pp.43-83.

TCHERKÉZOFF S., 2001, *Le mythe occidental de la sexualité polynésienne, 1928-1999*, Margaret Mead, Derek Freeman et Samoa, Paris, Presses Universitaires de France, 225 p.

TERRIER C., 2010, *L'histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, Maison de la Nouvelle-Calédonie, 44p.

TEXIER M., 2000, *Le Tourisme en Nouvelle- Calédonie : mythe ou réalité ?*, Mémoire de DEA « Organisation et dynamiques des espaces », Paris, université de Paris I.

TODOROV T., 1991 [1982], *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Paris, Seuil, 352 p.

TOURENQ L., 1990, *Essai sur le tourisme à l'île des Pins : entre tradition et modernité*, Maîtrise de géographie.

TREMENTIN J., 2008, « Les séjours de rupture : des dispositifs efficaces » [En ligne], *Lien social, Quinzomadaire indépendant d'actualité sociale*, n° 886 (29 mai 2008) ; <https://www.lien-social.com/Les-sejours-de-rupture-des-dispositifs-efficaces>.

URBAIN J.-D., 1991, *L'idiot du voyage*, Paris, Plon, 271 p.

URBAIN J.-D., 2003, *Secrets de voyages, menteurs, imposteurs et autres voyageurs impossibles*, Paris, Payot, 468 p.

URBAIN J.-D., 2011, *L'envie du Monde*, Paris, Bréal, 2011, 266 p.

URRY J., 1990, *The tourist gaze*, New-York, Sage Publications, 176 p.

VAN GENNEP A., 1924, *Les rites de passage*, Paris, Librairie stock, 124 p.

VEBLEN T., 1899, *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*, Macmillian, 400 p.

VIGNE A., 2000, *Les terres coutumières et le régime foncier en Nouvelle-Calédonie*, Thèse en sociologie, Université Paris II.

VINSONNEAU G., 2002, *L'identité culturelle*, Paris, Armand Colin, 256 p.

WADDEL E., 1993, « Le rêve de J.-M. Tjibaou » dans CAPECCHI B. (dir.) « *La terre* », *Actes du 6<sup>ème</sup> colloque Corail*, 27-29 octobre 1993, Nouméa, CORAIL-UFP, p. 115.

WATCHEL N., 1978, « Hommes d'eau : le problème *uru* (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle) » [en ligne], *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 33, 5-6, pp. 1127-1159.

WEBER M., 1959 [1917], *Le savant et le politique*, Paris, Plon.

WEBER M., 1965, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.

WINKIN Y., 1994, « Émergence et développement de la communication interculturelle aux États-Unis et en France », dans KHADIYATOU LAH F., SIMEONI D. et VIGNAUX G., *Mots, représentations, enjeux dans les contacts interethniques et interculturels*, Presses Universitaires d'Ottawa, pp. 33-50.

WINKIN Y., 1996, « Le touriste et son double », dans WINKIN Y., *Anthropologie de la communication, de la théorie au terrain*, Bruxelles, De Boeck University, pp. 206-224.

WINKIN Y., 1996, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Bruxelles, De Boeck University, 240 p.

WITTERSHEIM É., 2006, *Des sociétés dans l'État : anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*, Montreuil, Éditions Aux lieux d'être, 198 p.

WHYTE W-F., 1996, *Street corner society : La structure sociale d'un quartier italo-américain* [Préface de Henri Peretz], Paris, La Découverte, 399 p.

## **ARTICLES DE PRESSE, SITES CONSULTÉS**

Destination îles Loyauté, catalogue touristique, 2006-2007, (en ligne) disponible sur <https://www.iles-loyaute.com>.

GIE tourisme Province nord, « charte coutume », (en ligne), disponible sur <https://www.tourismeprovincenord.nc>.

GIE destination îles Loyauté, « charte de bonne conduite de l'accueil en tribu », (en ligne), disponible sur <https://www.iles-loyaute.com>.

GIE tourisme province Nord, « brochure touristique Hienghène », (en ligne), disponible sur <https://www.tourismeprovincenord.nc>.

Guide Bonjour Nouvelle-Calédonie, 2007, plus référencé.

ISEE, institut de la statistique et des études économiques, recensement 2014, disponible sur [www.isee.nc/population/recensement](http://www.isee.nc/population/recensement).

LNC, 2005, « Clémence raconte son coup de cœur sur le net », les Nouvelles Calédoniennes.

LNC, 2005, « Sur les traces des aventuriers de Koh-Lanta », les Nouvelles Calédoniennes.

LNC, 2005, « Le tourisme est le nickel de Lifou, 2005 », les Nouvelles Calédoniennes.

LNC, 2006, « Carton jaune au tourisme calédonien », les Nouvelles Calédoniennes.

LNC, 2006, « Des rats dans la chambre », les Nouvelles Calédoniennes.

Livret Province nord, direction de culture, disponible sur <https://www.tourismeprovincenord.nc>.

L'express, 2006, Les fonctionnaires sont-ils trop payés ? disponible sur <http://www.l'express.fr>.

Plan de développement touristique de la Province nord, 2007-2010, 15 p.

Plan de développement touristique concerté de la Nouvelle-Calédonie, 2005, KPMG tourisme-Hôtellerie-loisirs, 135 pages.

Préambule de l'accord de Nouméa, 1998, *legifrance.gouv.fr*. JORF numéro 121, 27, page 8039, disponible sur <http://www.legifrance.gouv.fr/afftexte.do?cidtexte>.

Rapport Clary-Douglas, 1991, développement touristique de la Nouvelle-Calédonie.

Rapport annuel d'activité de la chambre territoriale des comptes de Nouvelle-Calédonie, 2008.

Revue *Mwa Vée*, 2015, disponible sur <https://www.adck.nc>.

Revue *Objectif magazine*, 2015, « Christiane Gambey au chevet du tourisme », (en ligne), disponible sur <http://www.objectif.nc.com>.

Revue *L'écho touristique*, 2006, GIE NCTPS, disponible sur <http://www.lechotouristique.com>.

Revue *L'écho touristique*, 2006, « Un espace commun de concertation », GIE NCTPS, disponible sur <http://www.lechotouristique.com>.

Revue *L'écho touristique*, 2007, GIE NCTPS, disponible sur <http://www.lechotouristique.com>.

Site internet *Province nord*, « les tribus jouent la carte du tourisme authentique », disponible sur [www.province-nord.nc](http://www.province-nord.nc).

Site internet *Vie Publique République française*, novembre 2018. Source : <https://www.vie-publique.fr/>

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

<b>Photo n°1</b> : Hôtel le Sheraton, (photo de l'auteur, 2016). .....	82
<b>Photo n°2</b> : Stèle de commémoration de l'embuscade de Tiendanite, (photo de l'auteur, 2015).....	115
<b>Photo n°3</b> : Randonnée avec Jehudit Pwija, chef de la tribu de Napoémien, (photos de l'auteur, 2015).. .....	201
<b>Photo n°4</b> : Echoppe kanak-Col de Gouaro, (photo de l'auteur, 2013).....	215

## TABLE DES CARTES ET SCHÉMA

<b>Carte n°1</b> : Localisation de la commune de Hienghène.....	15
<b>Carte n°2</b> : Carte de l’Océanie .....	38
<b>Carte n°3</b> : Carte de présentation géographique du territoire. ....	39
<b>Carte n°4</b> : Carte des provinces.....	61
<b>Carte n°5</b> : Carte des aires coutumières et langues de Nouvelle-Calédonie.....	116
<b>Carte n°6</b> : Carte interactive de Hienghène.....	116
<b>Carte n°7</b> : Diagnostic Hienghène. Données de cadrage socio-économiques.	126
<b>Schéma n°1</b> : Les interactions de la construction de la rencontre. Source : Sarah Bellec. ....	25



## RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

### *Résumé :*

A partir du constat empirique de la productivité des malentendus entre touristes et prestataires de tourisme kanak qui accueillent en tribu, cette thèse d'anthropologie sociale et culturelle interroge les définitions institutionnelles et le sens du tourisme. Les interdépendances entre les touristes et la population kanak de Nouvelle-Calédonie démontrent que l'activité touristique ne se cantonne pas à une dimension économique mais constitue un espace de socialisation où les quêtes identitaires individuelles et collectives sont prépondérantes.

### *Mots clés :*

Tourisme, communication, malentendus, interactionnisme symbolique, interdépendances.

## ABSTRACT AND KEYWORDS

### *Abstract :*

From the empirical observation of the productivity of misunderstandings between tourists and kanak tourism providers who host in tribes, this thesis of social and cultural anthropology questions the institutional definitions and the meaning of tourism. The interdependencies between tourists and the Kanak population of New Caledonia show that tourism activity is not confined to an economic dimension but constitutes a space of socialization where individual and collective identity quests are predominant.

### *Keywords :*

Tourism, communication, misunderstandings, symbolic interactionism, interdependence.