

Benoît Carteron
Maître de conférences en ethnologie, IPSA-UCO Angers
Espace et Sociétés (ESO) Angers, UMR 6590
benoit.carteron@uco.fr

Colloque Néo-ritualisations et construction des identifications collectives, Montpellier, 2-3 octobre 2008

**La cérémonie du Mwâ Kââ en Nouvelle-Calédonie : l'instauration incertaine d'une
« communauté de destin »**

Avertissement

Cette analyse concerne une expression symbolisée de la mise en œuvre de l'accord de Nouméa et des rapports politiques en Nouvelle-Calédonie en s'arrêtant à la période 2005-2008. Compte-tenu d'un contexte politique mouvant et d'évolutions rapides, elle fera l'objet d'une actualisation dans un texte ultérieur, notamment autour de la prise en main de la cérémonie par le gouvernement calédonien depuis 2009.

Résumé

L'initiative du Mwâ Kââ a été lancée en 2003 par une association de la mouvance indépendantiste kanak à l'occasion du 150^{ème} anniversaire de la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie par la France. Le monument et la cérémonie commémorative auquel il donne lieu ont alors été placés sous le signe de l'accord de Nouméa afin de symboliser l'avenir partagé avec les autres communautés, invitées à participer à la construction de « la grande case du pays ». Cependant, les obstacles qui ont entouré l'initiative et la contestation de son bien-fondé dévoilent les tensions politiques récurrentes, l'absence de consensus sur la citoyenneté calédonienne et les signes susceptibles de traduire une identité plurielle.

Cet écrit traite de l'efficacité d'un nouveau rituel dans un contexte postcolonial marqué par l'incertitude du devenir politique de la Nouvelle-Calédonie. Notre interrogation porte la transposition de la symbolique kanak d'un contexte à un autre et la possibilité de faire de cette symbolique un support d'identification à une « nation » en germe. En associant le culturel au politique, l'initiative du Mwâ Kââ peut-elle être vue comme l'expression d'une identité offensive dont l'enjeu est d'opérer, à partir des référents kanak, un décroisement entre des groupes historiquement hostiles ?

Mots clés

Nouvelle-Calédonie ; néo-ritualisation ; monument ; commémoration ; identité pluriculturelle ; identification nationale ; citoyenneté ; rituel politique ; cérémonie

Introduction

Le « Mwâ Kââ » est un poteau sculpté de 12 mètres, érigé à Nouméa à l'initiative du mouvement indépendantiste kanak. Il fait l'objet depuis 2003 de cérémonies rassemblant les différents groupes culturels chaque 24 septembre, devenu officiellement « journée de la citoyenneté ». Installé sur une place de Nouméa, le poteau s'accompagne d'une autre sculpture monumentale : un vieux barreur dirigeant une pirogue, « l'homme du pays » qui en représente toutes les composantes, s'élevant au-dessus des différences et invitant les « communautés » non-kanak à prendre place aux côtés des Kanak dans la « grande pirogue du destin commun ». Le poteau est posé au centre de la pirogue dont il représente le mât. Au côté, un passage du préambule de l'accord de Nouméa¹ est gravé sur une plaque de nickel. L'ensemble est disposé au bout d'une allée de pins colonnaires, parmi un aménagement paysager qui associe chaque végétal à une composante ethnoculturelle.

Par le rassemblement cérémoniel et la prolifération symbolique, le Mwâ Kââ est une des initiatives visant à faire entrer l'idée d'un destin commun et d'un pays en construction dans le paysage urbain et la vie quotidienne des habitants. L'initiative est légitimée par l'accord de Nouméa de 1998, qui inaugure une nouvelle organisation institutionnelle et redéfinit le processus d'accès à l'indépendance de la Nouvelle-Calédonie. L'accord s'ouvre par un préambule reconnaissant officiellement la civilisation kanak, son antériorité sur le territoire et le traumatisme de la colonisation. Il légitime, en parallèle, la présence des populations allochtones et appelle à fonder « une nouvelle souveraineté, partagée dans un destin commun ». Le Mwâ Kââ et son cérémoniel sont ainsi une manifestation concrète et ostensible de la volonté de « vivre ensemble », en dépassant les clivages politiques et les tensions issues des affrontements du passé.

Cependant, les obstacles qui ont entouré l'initiative et la contestation de son bien-fondé² ont plutôt d'abord été emblématiques de tensions politiques récurrentes et de l'absence de consensus sur la manière de concevoir le destin commun et la citoyenneté calédonienne. En dépit d'une volonté affirmée de vivre ensemble, les tensions demeurent vives entre les deux principaux groupes, kanak et calédonien-européen, qui structurent les rapports sociopolitiques. L'appartenance ethnoculturelle, généralement affirmée avec force, se mêle étroitement aux disparités socio-économiques et aux oppositions politiques, principalement autour de la question de l'accès à l'indépendance.

La communication s'appuie sur les entretiens réalisés dans le cadre d'une recherche portant sur les représentations réciproques des groupes culturels et le sentiment d'appartenance à la Nouvelle-Calédonie³. Il s'avère que les passerelles culturelles existent de longue date en Nouvelle-Calédonie, mais elles sont faiblement reconnues et peinent à donner naissance à une « créolisation » tout comme à la manifestation d'un sentiment d'appartenance culturelle commune dans laquelle se retrouverait la plupart des habitants. Une volonté de vivre ensemble est cependant de plus en plus affirmée. Mais dans un contexte d'inégalités

¹ « *Le passé a été le temps de la colonisation. Le présent est le temps du partage par le rééquilibrage. L'avenir doit être le temps de l'identité dans un destin commun* ».

² Initiative prise par les Kanak sans concertation, « oubli » des groupes non-kanak dans les motifs sculptés sur le poteau, refus de la mairie de Nouméa d'accueillir le poteau, refus de partis « loyalistes » de reconnaître la journée de la citoyenneté...

³ Enquête par entretiens menée auprès de 66 habitants adultes de Nouméa et du Grand Nouméa entre mars 2005 et mai 2006 (cf. Carteron, 2008). Nous y ajoutons ici l'analyse d'articles de presse et de discours prononcés lors des cérémonies du Mwâ Kââ.

socio-économiques persistantes et de vives tensions politiques, mêlées aux revendications de reconnaissance des spécificités ethnoculturelles, comment peuvent se construire les références communes nécessaires à l'édification du pays ? En témoigne la difficulté à s'entendre sur les « signes identitaires » qui touchent de trop près à une symbolique nationale : nom du pays et drapeau, dont la création est pourtant prévue dans le cadre de l'accord de Nouméa.

Le Mwâ Kââ exprime la volonté d'affirmer une identité commune. Par son actualité, il a été régulièrement évoqué au moment des entretiens, soit comme une avancée de la communauté de destin, soit comme une nouvelle occasion ratée d'établir une entente entre les groupes. Comme tentative de susciter de nouveaux mythes fondateurs et d'exprimer des liens fédérateurs entre les groupes, le monument du Mwâ Kââ et la cérémonie du 24 septembre posent ainsi, à travers les débats et oppositions suscitées, la question de l'efficacité symbolique d'un nouveau rituel commémoratif, dans un contexte post-colonial marqué par l'incertitude du devenir politique de la Nouvelle-Calédonie, l'absence de consensus sur les référents historiques et culturels communs ainsi que sur les signes susceptibles de traduire l'identité calédonienne.

Notre interrogation porte sur la transposition de la symbolique kanak d'un contexte à un autre. Est-il possible de faire de ces symboles un support d'identification à une « nation » en germe ? Comment s'assurer du partage de symboles kanak dans un cadre urbain largement occidentalisé ? D'un côté, la symbolique kanak peut sembler faire pâle figure lorsqu'elle est importée de la Brousse à Nouméa. La culture y est d'autant plus emblématisée, avec l'exacerbation de l'ethnicité et les migrations urbaines, qu'elle se vide partiellement de son contenu initial et que les liens ne sont plus ressentis par les individus sous le mode de l'évidence naturelle et de l'impératif absolu. Il ne s'agirait plus là que d'une récupération affadée de la culture, sans impact véritable sur les consciences et confinant au spectacle folklorique. D'un autre point de vue, l'initiative est vue au contraire comme une façon d'imposer les références culturelles kanak dans un univers urbain dominé par les Européens. D'autant que l'adoption de symboles communs issus du monde kanak n'est pas partagée par tous. Elle dépend en partie chez les autres habitants d'une attitude favorable ou non aux Kanak et expose au reproche des concessions faites à l'indépendantisme.

Dans cette seconde perspective, ce n'est plus tant l'interprétation des symboles en référence au monde coutumier kanak, son univers culturel intrinsèque, qui donne sens et définit la portée du Mwâ Kââ. Les significations de l'objet et de la cérémonie que je vais essayer de mettre à jour seraient plutôt à rechercher dans le rapport de force contemporain qui se joue à propos du poteau et, inversement, dans une communauté réunifiée que les habitants tentent d'exprimer à travers lui.

Une recréation de la culture kanak au service d'un projet politique

L'installation du Mwâ Kââ avec l'ensemble de son aménagement s'est étalée sur deux ans. Elle ne s'est pas faite sans heurts, même si elle a pu bénéficier d'un changement politique favorable avec l'arrivée au pouvoir d'une nouvelle coalition au gouvernement en 2004. L'initiative du Mwâ Kââ a été lancée par le Comité « 150 ans après »⁴, à l'occasion en 2003 du 150^e anniversaire de la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie par la France, que les Kanak avaient transformé en « journée de deuil national » (perte de leur souveraineté) avec la

⁴ Créé en juin 2003 sous l'égide du Sénat coutumier, et du Conseil National du Droit des Peuples Autochtones (CNDPA) qui organise les commémorations kanak du 24 septembre depuis 1993. Son président, Pierre Zéloua, est aussi le président du Sénat coutumier. Outre l'organisation de la commémoration du 24 septembre, l'action du Comité « 150 ans après » à d'emblée été tournée vers la reconnaissance des droits du peuple autochtone.

création du FLNKS⁵ en 1984. L'implantation du Mwâ Kââ sur la place des Cocotiers, le centre historique de Nouméa, a été refusée par la municipalité de Nouméa. Le leader du Rassemblement-UMP⁶, Jacques Lafleur, avait alors temporisé en accueillant provisoirement le poteau sculpté dans les jardins du siège de la province Sud, avant de se raviser et d'exiger le déménagement du poteau avec les tensions marquant l'approche des élections provinciales en février 2004. L'installation sur un espace proposé par la ville, face au musée de Nouvelle-Calédonie, avait cependant déjà été lancée, puis confirmée plus tard par les collectivités territoriales après une période d'interruption du projet d'aménagement. En 2004, le Mwâ Kââ rejoignait son emplacement définitif. En 2005, il était inauguré officiellement avec son aménagement paysager et l'adjonction du vieux barreur. Dans le même temps, la place qui l'accueille a été rebaptisée place du Mwâ Kââ et la journée du 24 septembre déclarée « journée de la citoyenneté » par le nouveau gouvernement du Pays⁷.



Fig. 1 Poteau du Mwâ Kââ et l'allée paysagée. Photo de l'auteur, 2006

Lucienne Moréo-cee, une des responsables du Comité « 150 ans après », explique qu'en prenant le relais des partis politiques pour célébrer le 150^e anniversaire de la prise de possession par la France, le Comité s'est demandé « comment intégrer ces 150 ans d'histoire dans la dynamique de l'Accord. Les politiques ont signé un document en mai 1998, mais nous, la société civile, comment on signe ? Comment on enterre ce passé douloureux ? »⁸. Les

⁵ Front de Libération National Kanak Socialiste.

⁶ Nom adopté en 2002 par l'ex Rassemblement Pour la Calédonie dans la République (RPCR), parti loyaliste majoritaire dans la province Sud et au Congrès de Nouvelle-Calédonie jusqu'en 2004.

⁷ Désignée Pays d'Outre-mer avec la loi organique de 1999, la Nouvelle-Calédonie est dotée d'un gouvernement issu des majorités élues aux assemblées de provinces et au Congrès et peut voter des « lois du pays » pour les compétences transférées progressivement par l'État

⁸ Interview de Lucienne Moréo-cee, *Les Nouvelles Calédoniennes*, 23 septembre 2003.

non-Kanak ont alors été invités à venir porter le poteau, « tous ceux qui se reconnaissent dans la grande case du pays que l'on veut construire. Que ce soit clair, on ne veut pas construire un pays seuls, on veut construire un destin commun »⁹. L'objectif est de « faire le deuil d'une histoire souvent douloureuse pour regarder vers l'avenir » en changeant la signification d'une date historique, devenue un jour férié diversement fêté au cours du temps et selon les groupes.

Le 24 septembre 2003, la cérémonie commémorative kanak a ainsi été placée sous le signe de l'accord de Nouméa afin de symboliser l'avenir commun entre Kanak et non-Kanak. Le poteau figure « le pilier central de la grande case du pays de demain. Un pays que nous voulons construire avec tout le monde »¹⁰. La grande case en question, ici réduite à son poteau central, est simplement figurée par une sculpture au sommet. Il n'en demeure pas moins que l'image de la case ou de la maison commune est sans cesse reprise, y compris dans les discours des représentants politiques et ceux des groupes non-kanak. Ainsi la présidente du gouvernement estimait en 2004 que « ce Mwâ Kââ représente la case de tout le monde. C'est peut-être plus fort qu'un accord politique ». On assiste ici à la transformation d'un message politique, ancré dans une lutte d'émancipation, en un discours exprimant le rapprochement des groupes à l'aide de symboles empruntés à la mythologie kanak.

Ces symboles sont associés pour les Kanak à la réaffirmation de leur primauté et de leur unité. Réalisées par différents artistes, les sculptures qui ornent le poteau représentent les huit aires coutumières kanak, ultérieurement accompagnées de flèches faitières plantées sur le flanc et à son sommet. A raison d'un mètre par aire coutumière, les sculptures entremêlent des références aux mythes fondateurs et à l'histoire de la colonisation. Se lisant de bas en haut, deux mètres du poteau sont enterrés, représentant la part des ancêtres, la fondation kanak du pays, tandis que le sommet est la part du vivant, « la case où tout le monde doit se retrouver »¹¹, et représente le futur du pays. La colonisation est rappelée dans les sculptures de deux aires coutumières : Hoot Ma Whaa Hap en bas, qui a vu arriver les bateaux européens, Djubea Kaponé, au sommet, qui a ressenti le plus vivement la colonisation avec la fondation de Nouméa sur ses terres. Le sculpteur de cette dernière a ainsi représenté un vieux guerrier les armes à la main pour signifier qu'il ne les a jamais déposées, même si c'est une histoire qu'on enterre pour bâtir une époque nouvelle. Le rappel du drame kanak est ainsi une nécessité qui transparait dans l'initiative du Mwâ Kââ. La représentation d'une liane d'igname sauvage à l'arrière du poteau, fait la jonction entre les sculptures des différentes aires coutumières en les encerclant et signifie l'unité du peuple kanak. Ainsi, la construction du pays et l'invitation des autres composantes ethnoculturelles ne peuvent se penser en dehors d'une réaffirmation de la primauté et de l'unité kanak, préalable à l'accueil des autres populations.

Mwâ Kââ signifie la grande case en langue djubea du sud de la Grande Terre. C'est déjà le nom donné à l'espace coutumier kanak reproduit au centre culturel Tjibaou. L'érection du poteau à Nouméa reprend les formes cérémonielles et la symbolique mises en oeuvre dans la création de l'espace Mwakaa¹² du centre Tjibaou, mais en franchissant des étapes supplémentaires : le passage d'une expression du pays kanak à un ensemble intégrant les non-

⁹ *ibid.*

¹⁰ Françoise Caillard, membre du Comité « 150 ans après », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 25 septembre 2003.

¹¹ *Les Nouvelles Calédoniennes*, 26 septembre 2003.

¹² Nous respectons l'orthographe donnée par le centre Tjibaou. L'espace Mwakaa reproduit les grandes cases de chefferies traditionnelles des trois provinces calédoniennes, disposées à l'intérieur d'un « espace coutumier » dont les barrières délimitent matériellement la séparation entre l'extérieur profane et l'intérieur, lieu sacré des cérémonies et de la parole. L'allée centrale de l'espace conduit à la porte de la grande case au fond et en hauteur.

Kanak, l'implantation du poteau en plein cœur de Nouméa¹³. Entre création artistique originale et référence au patrimoine kanak, l'initiative adapte des éléments coutumiers au monde contemporain. Elle s'inscrit ainsi dans le fil de l'action du centre Tjibaou qui consiste, selon Caroline Graille, à « présenter la création artistique kanak et océanienne contemporaine comme le patrimoine culturel de la Nouvelle-Calédonie en train de se faire » (Graille, 2001, p.15). Le Mwâ Kââ touche des publics qui en font une lecture différenciée. Le monument commémoratif et les cérémonies du 24 septembre inscrivent de manière positive le patrimoine kanak dans l'histoire et le devenir du pays. Comme oeuvre artistique prenant l'allure d'un mât-totem, il satisfait au goût pour l'exotisme de traditions mélanésiennes esthétisées et « conformes à une certaine vision occidentale et passéiste de l'authenticité culturelle autochtone » (Graille, *ibid.*, p.14).

La filiation avec l'espace coutumier du centre Tjibaou ne s'arrête pas là. Dans les cérémonies qui ont accompagné l'installation du poteau et à chaque commémoration du 24 septembre, la place centrale est occupée par les clans du sud de la Grande Terre, considérés comme les chefferies propriétaires du lieu. La veille des manifestations, leurs représentants accueillent, avec les membres du Comité « 150 ans après », ceux des autres aires coutumières. Dans l'espace Mwakaa du centre Tjibaou, la grande case des gens du sud occupe le haut de l'espace coutumier, position qui symbolise l'ancienneté. Les représentants du pays djubea kaponé sont ainsi devenus dépositaires du nom Tjibaou, reçu des chefferies du nord lors de la cérémonie précédant l'inauguration du centre en 1998, avant de le confier à leur tour à l'ADCK¹⁴ (cf. Kasarhérou, 2000). De plus, le même artiste, Narcisse Décoiré, membre de la tribu de Saint Louis aux portes de Nouméa, a sculpté le poteau central de la case des gens du sud du centre Tjibaou, a été un des initiateurs du Mwâ Kââ au sein du Comité 150 ans après, puis a supervisé la réalisation du poteau et d'autres sculptures de l'espace du Mwâ Kââ.

Dans les sociétés kanak, la grande case, ou grande maison, est la demeure des ancêtres et la maison de la parole où se réunissent les hommes et se prennent les décisions. Fait traditionnellement dans un bois de houp imputrescible, le poteau central est le symbole architectural de l'aîné du clan, la métaphore du chef, l'axe autour duquel se construit la maison avec la participation des clans alliés. Le vieux houp choisi pour le Mwâ Kââ est considéré comme antérieur à l'arrivée des Européens. Le poteau lui-même est parfois appelé « le vieux » et certains s'adressent directement à lui dans leurs discours, comme ce représentant coutumier lors de la cérémonie de restitution du poteau par la province Sud au Comité « 150 ans après » en 2004 : « Vieux, prépare-toi à continuer le voyage. Lève-toi et marche à l'autre bout dans ta nouvelle demeure, pour protéger le pays, les populations et surtout les enfants à venir dans le destin commun ».

Le mode d'expression symbolique du Mwâ Kââ poursuit les efforts déployés pour inscrire la culture kanak dans le monde contemporain en donnant un sens actuel aux éléments coutumiers, même les plus anciens et disparus, que ce soit à travers la création artistique, la reformulation permanente de l'identité et les accords politiques officialisant la culture kanak. Le poteau du Mwâ Kââ peut ainsi être vu comme une manifestation supplémentaire de l'inversion que soulignait Caroline Graille : « le rapport de domination, maintenu au profit de l'ethnie européenne dans les champs économique et politique, semble s'être inversé en ce qui concerne le champ culturel » (2001, p. 16). Or, cette inversion se heurte à la critique caldoche qui récuse « une identité calédonienne qui serait trop exclusivement emprunte de références à

¹³ Tandis que le centre Tjibaou, implanté sur le lieu du festival Mélanésia 2000 de 1975, fondateur dans l'expression de la culture kanak, reste pour beaucoup relégué à la périphérie urbaine.

¹⁴ Agence de développement de la culture kanak, gestionnaire du centre culturel Tjibaou.

la culture kanak, et négligerait les autres ethnies du Territoire » (ibid., p. 17). Il en va de même du Mwâ Kââ comme création artistique monumentale et symbole de puissance qui s'impose visuellement dans le paysage urbain.

La symbolique traditionnelle est cependant réinvestie pour exprimer la vision d'un pays calédonien pluriculturel, « communautés » rassemblées comme autant de poteaux périphériques autour du « peuple » kanak qui constitue l'axe central de la case commune. En parallèle avec la distinction établie dans le préambule de l'accord de Nouméa, entre « un peuple d'origine » et « les autres communautés », le poteau du Mwâ Kââ représente un « peuple kanak » assimilé au clan aîné à l'échelle du pays multiculturel, celui qui accueille les autres et leur donne une place. Situés au « centre » du dispositif institutionnel dans l'accord de Nouméa, les Kanak se conçoivent avec un double attribut : présider aux destinées du pays en vertu de leur antériorité historique et de leur légitimité culturelle, accueillir les communautés « périphériques » à partir de cette primauté reconnue¹⁵. Cette double prérogative kanak peut être rapprochée de l'organisation des groupes qui constituent la Grande Maison dans la société Arama au nord de la Grande Terre (Monnerie, 2001 et 2005). Le groupe identifié à la Grande Maison¹⁶, celui qui porte l'antériorité et accueille les autres, est en même temps une des Maisons qui compose la totalité. Ce qui lui accorde un double statut hiérarchique : première des Maisons représentées, ainsi qu'unité englobante, point focal à partir duquel est organisé l'ensemble de la société locale.

Une implantation spatiale diversement appréciée

Vouloir que le Mwâ Kââ soit implanté sur la place des Cocotiers¹⁷, en plein centre-ville, revêtait une grande importance pour ses concepteurs comme confirmation de la reconnaissance kanak. Nouméa représente toujours la « ville blanche », une « forteresse européenne en pays kanak ». Autrefois interdite aux Kanak, elle est maintenant très fréquentée par ces derniers, notamment la place des Cocotiers. Cette place et les rues avoisinantes témoignent de la présence française et de l'ancienne puissance coloniale : statue du gouverneur ayant réprimé « la grande révolte » de 1878¹⁸, noms rappelant les héros nationaux et les victoires françaises, commerces de mode métropolitains et boutiques de luxe¹⁹.

Le maire de la ville, Jean Lèques, a refusé l'implantation du poteau sur la place des Cocotiers, officiellement sous couvert de difficultés techniques, mais sans cacher sa préférence pour renvoyer l'embarrassant Mwâ Kââ du côté du centre culturel Tjibaou, en périphérie de la ville²⁰. Pour les initiateurs du Mwâ Kââ, il s'agissait de représenter la culture

¹⁵ Il s'agit d'interprétations qui dépassent le propos explicite du texte de l'accord de Nouméa et qui appuient une partie des divergences autour de l'accord.

¹⁶ Notion se référant à la fois au bâtiment, à l'organisation sociale et à tous les êtres d'un territoire délimité.

¹⁷ Centre historique de la ville et nom générique donné au regroupement de trois petites places, fondues dans une même esplanade paysagée.

¹⁸ Statue du gouverneur Olry au pied de laquelle se trouvait une plaque montrant les chefs kanak se soumettant à genoux au pied du colonel qui a été retirée à la fin des années 1970.

¹⁹ Nouméa demeure une ville aux quartiers bien distincts : les uns dominés par la population européenne, dans le centre et dans les quartiers résidentiels du bord de mer au sud. Tandis que les quartiers périphériques de l'est et du nord sont à dominante mélanésienne ou multiethnique.

²⁰ Déclaration de Jean Lèques aux *Nouvelles Calédoniennes*, 10 octobre 2003. Le centre Tjibaou a été construit sur une ancienne zone marécageuse jouxtant Nouméa où avait eu lieu le festival Mélanésia 2000 (1975), emblématique du réveil culturel kanak.

kanak là où elle est matériellement absente. Selon Lucienne Moréo-cee, « on avait choisi la place des Cocotiers car beaucoup de Kanak viennent s'y reposer mais il y a aucune représentation de leur culture, contrairement à la Foa »²¹, un village européen de la côte Ouest dont le parc central est orné d'un ensemble de poteaux sculptés réalisés par des artistes kanak.

Pour sortir de l'impasse, les membres du Comité « 150 ans après » ont proposé d'installer le poteau sur un vaste parking jouxtant le centre-ville, à proximité du musée de Nouvelle-Calédonie consacré à l'ethnographie kanak et océanienne. Sur ce lieu, le poteau a été dévoilé au public au cours de la cérémonie de commémoration du 24 septembre. La participation était estimée entre 4 à 5000 personnes, dont une majorité de Kanak. Le poteau a été porté par 150 à 200 personnes, en faisant le tour de la baie dans une procession rythmée par des danses kanak et décrite alors comme « chargée d'émotion »²².

Le maire de Nouméa, ainsi que les dirigeants de la province Sud et du gouvernement, ont rapidement souscrit à l'idée de mettre le poteau sur le parking Moselle. D'autres réactions ont fait état de doutes quant au bien fondé du choix de l'emplacement. Ainsi, en 2005, le LKS²³ estimait toujours que le Mwâ Kââ avait été relégué face au musée de Nouvelle-Calédonie, alors que la statue d'Olry, symbole de la négation du peuple kanak, était toujours bien présente place des Cocotiers²⁴. Interviewée en 2007, une habitante de la tribu de Saint Louis, à proximité immédiate de Nouméa, estimait qu'il n'y a rien dans la ville qui rappelle qu'on se trouve sur une terre kanak et que le Mwâ Kââ aurait du être implanté place des Cocotiers. Un jeune kanak de Nouméa considérait que « ça ne symbolise plus rien », le poteau ne faisant que réactiver la négation des Kanak :

« J'ai porté le Mwâ Kââ en 2003, quand ils l'ont sorti de la province Sud. Aujourd'hui, quand je le vois sur un parking, ça m'embête. Normalement, ça devait symboliser notre lutte, construire quelque chose. Mais posé entre des voitures, comme ça, ça ne symbolise plus rien du tout. C'est comme si on nous disait qu'on n'allait jamais y arriver. Comme si on nous posait dans un coin de Nouméa et qu'on disait : reste là, tais-toi »²⁵.

Le sentiment d'une mise à l'écart de la culture kanak ne tient pas seulement au fait que le poteau a été éloigné d'un centre-ville considéré du point de vue indépendantiste comme un bastion européen et un symbole de la présence française. La proximité immédiate du musée de Nouvelle Calédonie tend également à faire assimiler le poteau aux objets exposés dans le musée : simples traces d'une culture matérielle disparue ou en voie de disparition. Si les abords du musée sont un point de passage et tiennent même lieu de rassemblement pour les jeunes Kanak venus de la Brousse, le musée lui-même attire en premier lieu les métropolitains expatriés et les touristes, mais n'est guère plus fréquenté par les Kanak eux-mêmes que par les autres Calédoniens²⁶. Le poteau se confond en quelque sorte avec des objets témoins du passé, considérés sous un angle exotique et esthétique, mais détachés de l'expression d'une résistance culturelle. La perception serait contraire à l'ambition des concepteurs du Mwâ Kââ : manifester la vitalité de la culture kanak, sa primauté et sa capacité fédératrice au service d'un message politique.

²¹ *Les Nouvelles Calédoniennes*, 23 septembre 2003.

²² *Quotidien Les Nouvelles Calédoniennes*, 25 septembre 2003.

²³ Parti de Libération Kanak Socialiste, dissident du FLNKS, dirigé par le grand chef maréen Nidoish Naisseline. Ce parti ne s'associe pas au Mwâ Kââ jugé en 2006 la cérémonie comme une mascarade folklorique.

²⁴ *Les Nouvelles Calédoniennes*, 23 septembre 2005.

²⁵ *Les Nouvelles Calédoniennes*, 25 septembre 2007.

²⁶ Témoignage recueilli auprès d'une guide du musée.



Fig 2 La pirogue et le musée de Nouvelle-calédonie dans le fond. Photo de l'auteur, 2009

Comme le patrimoine culturel n'a de sens que réinvesti dans un projet de société, le centre Tjibaou remplit plus efficacement qu'un musée une fonction d'adaptation des cultures kanak à la modernité, car la création artistique, le recueil et le réinvestissement de la mémoire sous différentes formes (expositions, revue, spectacles, stages...), se substituent à l'exposition inerte d'objets. Mais qu'en est-il du poteau du Mwâ Kââ ? Il témoigne du renouvellement d'une création artistique puisant dans le patrimoine culturel kanak, tandis que la cérémonie commémorative du 24 septembre n'a finalement suscité à ses débuts qu'une adhésion mitigée au symbole politique qu'elle était censée porter.

Deux années de consensus

Le 15 septembre 2004 lors d'une cérémonie, le poteau a été restitué au Comité « 150 ans après » par les représentants de la province Sud qui en avaient la garde. Le Mwâ Kââ a alors été conduit vers son emplacement définitif et posé sur une pirogue en ciment. Avec cette nouvelle étape, si le Mwâ Kââ représentait toujours une présence visible de la culture kanak dans Nouméa, il a été également confirmé comme un témoin de la place faite aux autres par le peuple premier et comme une préfiguration des signes identitaires communs.

Les organisateurs ont entendu la principale critique qui leur était adressée : l'oubli des autres composantes de la population, absentes d'un poteau qui se veut le symbole du destin commun, mais dont les sculptures ne figuraient que le pays kanak dans une unité sans cesse réaffirmée. La première cérémonie se voulait déjà une invitation adressée aux non-Kanak,

mais avec une ambiguïté : il s'agissait d'une invitation à suivre les Kanak qui, prenant l'initiative, affirment leur place première, et non une démarche concertée inaugurant de nouveaux rapports. Raphaël Mapou évoquait ainsi en 2003, au nom du Comité « 150 ans après », la déception due au manque de participation des autres communautés : « nous avons été le poteau central de la nouvelle citoyenneté », « le Mwâ Kââ a été apporté par le peuple kanak, il restera notre oeuvre, mais il a été offert à l'ensemble des citoyens du pays. C'est à eux aujourd'hui de se l'approprier »²⁷. Cette logique est en phase avec une perception de l'affirmation identitaire kanak qui doit se prolonger naturellement dans la construction du pays tout entier. C'est parce que les Kanak se sont affirmés comme peuple uni et solidaire, et qu'ils ont renversé le cours de l'histoire par la revendication politique et culturelle, que leur démarche produit selon eux des effets positifs sur les autres composantes ethnoculturelles, en les incitant à trouver à leur tour leur place dans le pays (cf. Carteron, 2008).



Fig. 3 Détail des sculptures et flèches. Photo de l'auteur, 2006

La prise en compte des autres groupes est réalisée par l'adjonction de la pirogue, l'aménagement paysager qui a suivi et une présence visible et active des autres groupes lors des cérémonies. Pour la journée du 24 septembre 2004, le Comité a relancé la « cérémonie coutumière, politique et culturelle autour de l'idée de destin commun et de l'accueil des autres

²⁷ *Les Nouvelles Calédoniennes*, 03 octobre 2003.

communautés par le peuple premier de Nouvelle-Calédonie ». Deux heures de discours ont succédé à l'implantation des flèches des huit aires culturelles le long du poteau par des enfants. Ces derniers étaient placés en binômes, un jeune Kanak de l'aire concernée avec un enfant en tenue « traditionnelle » du groupe qu'il représentait, manifestant ainsi la place faite aux autres par les Kanak dans une séparation bien comprise des ensembles ethnoculturels. La matinée était structurée en deux temps : cérémonies avec l'accueil des représentants des aires coutumières par ceux de Djubea Kaponé et du Sénat coutumier, puis discours des autorités institutionnelles et politiques succédant aux gestes coutumiers²⁸. L'après-midi se présentait comme une fête populaire avec danses, animations musicales, lectures de poèmes.

Si le rituel est désormais fixé dans son déroulement temporel, l'adjonction d'objets et l'introduction de nouveaux acteurs montrent la plasticité et les possibilités d'adaptation du message délivré. Ainsi, de pilier central de la grande case du pays devient le mât de la grande pirogue du destin commun. De nouveau, la symbolique kanak est mobilisée à travers une image de la pirogue fréquemment utilisée dans les discours cérémoniels ; avec différentes significations : « chemins » maritimes reliant autrefois les différentes régions, stabilité assurée par le balancier de la « "représentation coutumière" » qui, avec la représentation politique, forment les deux éléments constitutifs assurant la stabilité de la nouvelle totalité institutionnelle » (Monnerie, 2002, p. 622). Une allée bordée de pins colonaires a été prévue pour mener à l'espace central, lui-même entouré d'un jardin « ethnobotanique » où chaque groupe est représenté par deux éléments végétaux choisis par leurs représentants.



Fig. 4 Portage du barreur. Photo Fondation des Pionniers de Nouvelle-Calédonie, 2005

L'inauguration officielle de l'aménagement et de la place, baptisée désormais place du Mwâ Kââ, a eu lieu le 24 septembre 2005. La sculpture du vieux barreur a été posée à l'issue d'un parcours en ville, portée d'abord par des Kanak, puis par des représentants de chaque

²⁸ Dépôt de présents dans un morceau d'étoffe. Manifestation de respect et de reconnaissance qui accompagne l'entrée en relation avec le groupe accueillant dans les sociétés kanak, le geste coutumier s'est largement répandu dans le monde calédonien, tant au niveau des rencontres privées que publiques et politiques.

groupe se joignant au cortège à différentes stations. Les groupes invités rappellent l'ordre chronologique d'arrivée dans le pays : Pionniers de Nouvelle-Calédonie (Calédoniens d'origine européenne), Kabyles, Ni-Vanuatu, Indonésiens, Japonais, Vietnamiens, Chinois, Wallisiens-Futuniens, Tahitiens, Antillais-Guyannais. Par le transport du Vieux, la cérémonie adapte de nouveau la symbolique associée à la construction d'une grande case dans l'ancienne société kanak, car « le transport du poteau central est un moment d'exaltation collective : tout au long du chemin, on renouvelle les alliances avec les territoires des clans traversés. L'implantation du poteau sur le tertre donne lieu à une grande cérémonie » (Kasarhérou, 2000, p. 28). Les porte-parole des communautés ont déposé des objets emblématiques et fait part de leur ancrage dans le pays à travers des discours évoquant leur histoire migratoire, leurs souffrances passées, leur contribution à l'édification du pays, les images qui font écho au Mwâ Kââ dans leur culture d'origine, leur volonté de participer au destin commun.

L'année 2005 a certainement marqué la plus large adhésion à l'initiative du 24 septembre. Les non-Kanak ont largement adhéré à la cérémonie à travers leurs amicales ou associations. L'adjonction du vieux barreur, nommé « Kamorw » (l'homme vivant²⁹), dirigeant la grande pirogue en veillant à ce qu'elle garde le bon cap³⁰, a conforté le sentiment partagé de former une mosaïque de populations devant nécessairement cohabiter. Ce vieux barreur est l'ancêtre dans lequel chaque communauté peut se reconnaître sans pour autant l'assimiler à une figure exclusivement kanak. Il permet de présenter désormais le Mwâ Kââ comme « l'homme debout », « l'homme du pays », à la fois un et multiple³¹.

Retour des tensions et déclin de la cérémonie

Depuis 2004 et l'arrivée au Gouvernement de l'Avenir ensemble, nouveau parti majoritaire, autonomiste et plus ouvert qu'auparavant à la cogestion avec les indépendantistes, l'initiative du Mwâ Kââ a été officiellement soutenue et a offert un support d'expression populaire au changement politique. Pour autant, passée l'adhésion de 2004 et 2005, les oppositions se sont accumulées. Elles ont continué à venir de la droite traditionnelle qui, s'appuyant sur la question épineuse de la définition du corps électoral³², a de plus en plus contesté la « lecture indépendantiste » de l'accord de Nouméa et son approbation par le gouvernement en place, dont le soutien au Mwâ Kââ est devenu pour elle une manifestation parmi d'autres. L'idée d'une « journée citoyenne » du 24 septembre, lancée en 2006 par Déwé Gorodé³³, a suscité de vives réactions du côté des loyalistes les plus fervents, lesquels

²⁹ Entretien avec Narcisse Découaré qui a donné le nom au vieux barreur.

³⁰ La symbolique de l'embarcation maritime touche chaque communauté dans ce contexte îlien. Ainsi, le drapeau de la province Sud, dominée par la communauté européenne, reproduit le dessin d'un voilier aux trois couleurs de la nation française.

³¹ Conversation en 2007 avec Adèle Buama du Comité « 150 ans après ».

³² Celui qui permettra de participer aux élections provinciales de 2009 et 2014, dont les représentants, qui composent le Congrès de Nouvelle-Calédonie, auront pouvoir d'organiser le référendum d'autodétermination. Imprécis sur ce point, l'accord de Nouméa a fait l'objet d'interprétations divergentes et de contestations. L'enjeu était d'autoriser (corps électoral glissant) ou non (corps électoral gelé) les électeurs arrivés après le référendum sur l'accord de Nouméa (novembre 1998) à participer au scrutin, avec l'idée que ces nouveaux électeurs, principalement des Métropolitains, adhéreraient plutôt aux thèses loyalistes. Un vote du parlement français a tranché, en décembre 2006 et janvier 2007, en faveur du corps électoral gelé. Ce qui ne modifie pas le fait que la participation au scrutin d'autodétermination supposait déjà quant à lui l'inscription sur une liste restreinte (électeurs qui ont pu déjà voter pour l'approbation de l'accord de Nouméa et ceux qui auront 20 ans de résidence en Nouvelle-Calédonie en fin 2014).

³³ Vice-présidente du gouvernement chargée « de la culture, de la condition féminine et de la citoyenneté »

estiment que la seule citoyenneté française est une réalité, rien dans l'accord de Nouméa n'indiquant que ce pays doit devenir une nation. Les tensions politiques se sont accentuées autour de l'accord et la question de l'indépendance au fur et à mesure de l'approche des élections présidentielle et municipales de 2007. Ces élections ont d'ailleurs été marquées par un effondrement de l'Avenir ensemble au profit du Rassemblement-UMP et par un retour à la bipolarisation loyauté/indépendance.

Prenant le relais du Comité « 150 ans après », le gouvernement a confié fin 2005 l'organisation de la cérémonie à Déwé Gorodé. Quoique membre du Palika, parti indépendantiste modéré, Déwé Gorodé adopte des positions intransigeantes au sein du gouvernement et se montre très proche du Sénat coutumier et des franges radicales de l'indépendantisme kanak. Son action a alors été marquée par une série de différends. L'improvisation et le manque de concertation lui était reproché. La cérémonie du 24 septembre a été avancée d'une journée en 2006. Officiellement, il s'agirait de contraintes d'organisation, officieusement elle est soupçonnée d'avoir favorisé ainsi une plus large participation kanak à une manifestation du Comité Rhéébu Nùù³⁴. Une cérémonie devant conduire à graver les paroles les plus marquantes de 2005 a été annulée. Des partenaires se sont alors retiré de la cérémonie pour ne plus y revenir depuis, comme la Fondation des pionniers de Nouvelle-Calédonie (représentants des Calédoniens d'origine européenne), pourtant très partie-prenante en 2004 et 2005.

En même temps, le Mwâ Kââ n'était plus un événement dans la presse en 2006. Tout en annonçant la manifestation, le quotidien *Les Nouvelles Calédoniennes* n'y a consacré aucun article les jours suivants, alors que la cérémonie avait été rapportée sur plusieurs pages en 2005. Passée l'inauguration en grandes pompes et avec le retour des dissensions, la cérémonie a perdu son pouvoir fédérateur et sa portée commémorative en a été réduite. Si en 2007 le cérémonial a été repris en charge par le Comité « 150 ans après », les organisateurs n'ont plus bénéficié d'un soutien franc du gouvernement calédonien, remanié à l'issue de la victoire du Rassemblement-UMP aux élections municipales. Sur fond de polémiques, on ne parlait plus que de centaines de participants dans la presse, pour une manifestation qui a été « marquée par l'absence des principaux responsables politiques » et des « représentants de presque toutes les institutions », lui donnant « des airs de rendez-vous manqué »³⁵.

L'ajout de nouveaux objets symboliques est allé à l'encontre du succès populaire à partir de 2006. Ainsi, le Mwâ Kââ a été choisi comme lieu de commémoration de l'abolition de l'esclavage en mai 2007, avec l'inauguration d'une stèle lors d'une cérémonie à laquelle participait Déwé Gorodé. A travers la Fondation des pionniers, les Calédoniens d'origine européenne ont condamné le détournement du symbole initial et l'amalgame opéré entre colonisation et esclavage. Pour le président de la Fondation, le contraste se révèle une fois de plus entre les discours d'ouverture et un arrière plan révélant que « ce symbole du Mwâ Kââ est de plus en plus dévoyé et utilisé à des fins politiciennes. Nous devinons d'autres intentions cachées derrière ce Mwâ Kââ. Nous les dénoncerons en temps utile »³⁶. En 2008, huit statues en bois, figurant les aires coutumières, sont disposées autour de l'arbre à la parole (ajouté en 2007). La manifestation redevient alors essentiellement kanak et le drapeau de la Kanaky indépendante, un temps contenu à l'écart, y fait son apparition, même si il est levé à côté du drapeau français.

³⁴ Manifestation d'opposition à l'implantation d'une nouvelle usine de retraitement du nickel (voir plus loin sur le Comité Rhéébu Nùù et ses ramifications).

³⁵ *Les Nouvelles Calédoniennes*, 25 septembre 2007.

³⁶ *ibid.*



Fig. 5 Monument dédié à l'abolition de l'esclavage sur l'espace du Mwâ Kââ. Photo de l'auteur, 2009

Le Mwâ Kââ et la place du même nom sont restés emblématiques de l'accord de Nouméa, mais surtout pour ceux qui y reconnaissent un accord préfigurant une nation calédonienne en devenir. Ainsi, au plus fort des tensions autour de la question de la définition du corps électoral en janvier 2007³⁷, les partisans du corps glissant se sont réunis place des Cocotiers pour marcher vers le Haut Commissariat, tandis que la contre-manifestation des partisans du corps gelé se déroulait place du Mwâ Kââ le lendemain. Plus fréquemment, ce sont les manifestations associées au rappel de la condition kanak qui se déroulent au pied du Mwâ Kââ : journée mondiale des peuples autochtones en août 2006, abolition de l'esclavage en mai 2007, festivités des mouvements indépendantistes à l'occasion des 20 ans de la poignée de main entre Jacques Lafleur et Jean-Marie Tjibaou en juin 2008³⁸. Le Mwâ Kââ plutôt conforté une de ses fonctions initiales : un support à l'expression de la culture et du combat kanak dans Nouméa.

Entre affrontement et commémoration : la ritualisation en question

L'impossibilité pour la cérémonie du Mwâ Kââ de devenir une célébration largement reconnue tient aux tensions qu'elle met à jour plus qu'elle endigue. Si le « vivre ensemble » et la « communauté de destin » agissent comme valeurs fédératives, elles n'acquièrent pas pour

³⁷ Voir infra, note 32.

³⁸ Où flottaient les drapeaux de la Kanaky indépendante, écartés des cérémonies consensuelles des 24 septembre 2004 et 2005. Tandis que les premiers signes identitaires du pays, devise, hymne et dessin des billets de banque, étaient révélés officiellement par le gouvernement en un autre lieu le même jour.

autant un statut d'idéologie transcendant les clivages entre les composantes ethnoculturelles, ce qui supposerait que la communauté politique imaginée soit plus largement celle d'une nation souveraine (cf. Neveu, 1997). Du coup, au même titre que le Mwâ Kââ n'efface pas les convictions divergentes derrière les gestes et images partagés, le rituel oscille entre les deux types de mise en scène du politique : le consensus et l'affrontement (cf. Abélès, 1997).

L'institutionnalisation du rituel pose également la question de l'autorité sur laquelle il s'appuie. Comme le montre la tentative avortée de 2004-2006, le gouvernement calédonien n'a pas pu s'approprier le rituel de manière durable pour en faire le symbole d'un nouveau contrat social. Si bien que la cérémonie du Mwâ Kââ est revenue à ceux qui l'ont initiée en reproduisant l'ambiguïté du départ : promouvoir la communauté de destin tout en prolongeant le combat kanak.

Le « Comité 150 ans après » est une association née dans la mouvance du Sénat coutumier, lui même créé dans le cadre de l'accord de Nouméa pour traiter les questions qui concernent l'identité kanak, mais dont les ramifications en font un véritable contre-pouvoir à la représentation politique issue des urnes. Plusieurs associations, animées en partie par les mêmes leaders, sont étroitement liées au Sénat coutumier. Comme Rhéebu Nùù, créée en 2002, qui lutte pour contraindre la multinationale construisant la nouvelle usine de traitement de Nickel dans la province Sud à prendre en compte les populations locales et l'environnement ; le Comité Autochtone de Gestion des Ressources Naturelles (CAUGERN) créé en 2004, qui milite pour la création d'un fonds de compensation à l'exploitation minière et industrielle du nickel pour les populations locales kanak. Le Conseil National du Droit des Peuples Autochtones, de création plus ancienne, a également rejoint cette mouvance depuis 1998. Ce qui caractérise cette dernière, selon Christine Demmer (2007), c'est l'appui des revendications sur le droit international en faveur des peuples autochtones, permettant de relier concrètement la question de la primauté kanak, reconnue par l'accord de Nouméa, avec celles de la défense de l'environnement et d'une identité que garantit la représentation coutumière dans les institutions. Face aux partis historiques du FLNKS : Union Calédonienne, et surtout le Palika, plus prompt à accepter l'entrée dans l'économie de marché comme gage de l'indépendance, cette mouvance reprend le noyau dur des revendications kanak³⁹.

Ainsi, selon Christine Demmer (2007), la question de l'indépendance n'est plus vraiment au cœur des enjeux dans cette opposition interne. Que la Nouvelle-Calédonie demeure française ou qu'elle évolue vers la souveraineté, il s'agit de renforcer la logique d'une préséance kanak contre une logique de rééquilibrage et de séparation de gestion se faisant sur une base territoriale (province Sud à dominante européenne d'un côté, provinces kanak de l'autre) ; une séparation à base ethnique en quelque sorte, appuyée sur les droits spécifiques à l'autochtonie (respect des coutumes, droits sur la terre, droits environnementaux et compensations financières en cas d'exploitation par des tiers). Il s'agit là d'un arrière-plan que sous-tendent à sa manière le Mwâ Kââ et les diverses manifestations dont il a été le point de rassemblement.

La concurrence des fêtes commémoratives

Le 24 septembre 1853 peut-il constituer une date de célébration préfigurant une fête nationale autour du destin commun ? Si la journée est fériée depuis 1872, la commémoration a d'abord été celle d'une prise de possession mettant à l'honneur la nation française dans son

³⁹ De même qu'en se constituant en parti politique en 2007, soutenu par José Bové et la ligue communiste révolutionnaire, l'USTKE (Union des Syndicats de Travailleurs Kanak et Exploités) confirme cette scission au sein de l'indépendantisme.

expansionnisme civilisateur. L'expression « jour de deuil kanak », qui inverse la signification de la date anniversaire, apparaît en 1979 avec la montée des contestations kanak. Après une première tentative d'en faire une « fête de la fraternité pluriethnique » en 1980, le 24 septembre n'a plus été célébré ou de manière discrète, tout en demeurant un jour férié.

Le CNDPA a donné une dimension nouvelle au 24 septembre. En lançant le Mwâ Kââ, il s'agissait de renouer avec la conciliation interethnique⁴⁰ contre les célébrations passées auxquelles renoncent les deux principales composantes : prise de possession par la France marquant l'arrivée de la Civilisation ou jour de deuil kanak. Pour autant, la date du 24 septembre reste problématique dans les esprits. La prise de possession est devenue une injustice du point de vue kanak et le signe d'un contentieux avec l'État français. Si cette injustice a été structurante et fédératrice pour les Kanak, elle demeure plus difficile à assumer pour les Calédoniens d'origine européenne. Pour beaucoup, renoncer à l'acte honorifique de prise de possession revient à renoncer à une fierté et à l'ancrage dans la nation française. Il s'agit aussi d'accepter une date consensuelle s'appuyant en partie sur le combat kanak de libération. Le 24 septembre suscite, comme l'accord de Nouméa, des sentiments mitigés chez les Calédoniens d'origine européenne : même reconnus dans leur propre légitimité historique, ils y jouent le mauvais rôle en tant que descendants de colons.

En 2003, les leaders du Rassemblement-UMP au pouvoir, Jacques Lafleur et Pierre Frogier, ont participé à la cérémonie du Mwâ Kââ et ont salué une initiative considérée comme un geste de générosité. Ce qui n'empêchait pas Pierre Frogier au même moment de contrer le 24 septembre en lançant l'idée du 26 juin, jour anniversaire de la poignée de mains entre Jacques Lafleur et Jean-Marie Tjibaou⁴¹, comme date de commémoration « pour entrer en confiance dans cet avenir commun », à partir « de ce geste que nous avons tous partagé, que nous avons en mémoire et qui fonde ce destin commun »⁴². L'hostilité qu'il manifesterait par la suite au Mwâ Kââ est argumenté explicitement comme un refus d'abandonner le 24 septembre comme date emblématique du rattachement à la France. On voit même réapparaître en septembre 2008, à l'initiative de municipalités du Grand Nouméa, et avec la participation du Rassemblement, des cérémonies célébrant le lien à la France avec dépôt de gerbes aux monuments aux morts. Tandis que les 20 ans de la poignée de main et de l'accord de Matignon ont permis de relancer l'offensive pour faire du 26 juin une date anniversaire de la réconciliation et un jour férié dépourvu de connotation nationaliste.

Dépolitiser la question culturelle ?

C'est en revenant aux positions et aux actions de la Fondation des pionniers de Nouvelle-Calédonie, cette amicale fédérant les descendants d'Européens et métis alliés⁴³, qu'on peut prendre la mesure de l'enjeu d'une dépolitisation des rapports ethnoculturels. La Fondation des pionniers se démarque des habitudes en prenant en charge la défense des

⁴⁰ qui donne l'occasion de ressortir le vieux slogan de l'Union Calédonienne : « *deux couleurs, un seul peuple* », tout comme l'arrivée de l'Avenir ensemble au gouvernement a rappelé les tentatives de conciliation de la FNSC (Fédération pour une Nouvelle Société Calédonienne) avec le gouvernement de coalition constitué au début des années 1980.

⁴¹ Signature de l'accord de Matignon qui a mis fin aux Événements de 1984-1988.

⁴² *Les Nouvelles Calédoniennes*, 25 septembre 2003.

⁴³ Créée en 2003, elle regroupe environ 700 adhérents, anime des rencontres, une revue, un site internet et se fait représenter dans les manifestations officielles et au sein de différents organismes (Conseil Économique et Social, commission chargée d'élaborer les signes identitaires...) en étant une force de pression auprès des institutions pour faire entendre la voix des Calédoniens d'origine européenne.

intérêts caldoches tout en refusant les choix politiques partisans. Elle cherche à dépassionner le débat en quelque sorte, en légitimant un « peuple colon fondateur » refusant d'endosser le complexe colonial tout en mettant en avant ses proximités historiques et culturelles avec le monde kanak dont elle reconnaît la primauté. La Fondation des pionniers souscrit ainsi à l'accord de Nouméa en prônant à sa manière une « troisième voie » consensuelle.

En 2004 et 2005, il s'agit de convaincre les adhérents que la célébration du Mwâ Kââ n'est pas un folklore suranné ou une revendication kanak supplémentaire. La volonté est de faire comprendre que les Calédoniens d'origine européenne partagent un même attachement à la terre, support de leurs racines depuis 150 ans, qu'il s'agit de partager avec les Kanak en tournant la page des cicatrices du passé. La date du 24 septembre est acceptée comme fête de la citoyenneté calédonienne. Ce qui n'empêche pas la Fondation de poser ses exigences face aux organisateurs : refus des drapeaux indépendantistes et du mot Kanaky dans les discours, porter le vieux barreur en seconde position en 2005. Il s'agit ainsi d'apporter sa contribution à la construction du destin commun sans laisser les Kanak monopoliser à eux seuls les symboles d'appartenance au pays en germe.

Tout en ne participant plus au Mwâ Kââ, la Fondation des pionniers a été invitée en mai 2008 à une cérémonie, se déroulant cette fois sur l'espace Mwakaa du centre Tjibaou, qui remet à l'honneur les groupes non kanak. L'anniversaire des 10 ans du centre Tjibaou, est l'occasion pour les responsables de l'ADCK de rappeler « l'ancrage kanak » du centre culturel dans un esprit d'ouverture où « le désir d'être ancré dans son identité doit stimuler le désir d'aller au-delà, vers l'autre »⁴⁴. La cérémonie reprend les mêmes ingrédients : présence de représentants des aires coutumières, discours d'accueil et de remerciement en retour, plantation par chaque composante ethnoculturelle d'un arbre emblématique dans l'espace coutumier, fête populaire et concerts. Comment ne pas voir un contrepois à une cérémonie du Mwâ Kââ désormais engluée dans les enjeux politiques et plus ou moins rejetée par la population ? Ici, le message du rapprochement culturel prédomine et va dans le sens d'une prise en compte de l'histoire des non-Kanak dans le centre culturel (expositions, conférences) comme de la promotion des rencontres artistiques et de spectacles cosmopolites. Dans son discours, le président de la Fondation des pionniers évoque « la preuve que la culture kanak se sent maintenant suffisamment forte pour qu'elle puisse tendre la main et envisager le métissage et donc la construction d'une culture calédonienne ». Il appelle les siens à se décroiser en acceptant le centre Tjibaou, tout en demandant à ce que des Calédoniens non-kanak entrent dans le comité scientifique du centre culturel.

Conclusions

Avec le Mwâ Kââ (et les tentatives concurrentes), on est bien dans ce processus de patrimonialisation d'une culture qui devient l'âme du peuple. Les traces matérielles et les manifestations spectaculaires de la culture prennent, dans une modernité calquée sur le modèle occidental, une fonction de « symboles d'appartenance ou d'identification à ces ensembles nouveaux, les nations, représentées comme communautés de culture » (Babadzan, 2001). Les monuments sont des marqueurs spatiaux d'un temps fondateur et d'une histoire érigée en mémoire commune. Ils participent à la construction des communautés nationales, selon Adriano Favole, « communautés imaginées », en reprenant l'expression de Benedict Anderson⁴⁵, pour lesquelles « les monuments sont des signes – relativement stables – ancrés dans le paysage, des points de repère pour s'orienter dans l'espace et dans l'histoire, et aussi

⁴⁴ Emmanuel Kasarhérou, directeur du centre culturel Tjibaou, *Les Nouvelles Calédoniennes*, 19 avril 2008.

⁴⁵ *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso, 1983.

de puissants instruments de communication. A travers les monuments, l'histoire et le pouvoir s'inscrivent dans le paysage » (2008, p. 426). A ceci près que la sacralisation de la culture : mythes de l'origine et de l'authenticité, objets du patrimoine muséographiés et esthétisés, rituels commémoratifs, suppose que le peuple se reconnaisse dans une nation d'essence supérieure aux communautés particulières qui le compose. En ce qui concerne la Nouvelle-Calédonie, on est encore loin du compte car on ne sait pas bien précisément de quel peuple, de quelle citoyenneté ou de quelle nation on parle ? Les logiques comme les symboles se concurrencent et renvoient invariablement à des choix de société opposés : rattachement à l'État français, ouverture à l'économie de marché, préservation des structures coutumières kanak... Là où l'occidentalisation laisse des marges de manœuvre dans ce que pourrait devenir une démocratie adaptée au contexte calédonien après l'indépendance (cf. Wittersheim, 2006 pour le cas du Vanuatu), se loge le grain de sable qui empêche la reconnaissance et la sacralisation d'une culture commune.

Au point de départ, loin de dissocier le culturel du politique, le Mwâ Kââ est l'expression d'une identité offensive dont l'enjeu est d'opérer, à partir des référents kanak, un décloisonnement entre des groupes historiquement hostiles. Pari en partie réussi, le Mwâ Kââ a été, pendant une période au moins, une de ces manifestations autour desquelles se négocient pas à pas les références communes (mythes, langage, signes distinctifs...) dans un face à face renouvelé entre les composantes ethnoculturelles ; sachant « que le pays est dans nouveau processus "d'invention des traditions" afin de créer des "mythes fondateurs" sur des bases qui relèvent peu de la science historique mais au contraire de la redéfinition des symboles » (Sand, Bolé, Ouetcho, 2003, p. 149). Ceux qui portent toujours la symbolique du Mwâ Kââ insistent sur le chemin nécessairement long et difficile vers le destin commun, supposant de prendre des risques et de croire « en l'âme et au cœur du pays »⁴⁶.

Construire la communauté de destin suppose ce « bricolage auquel se livre l'imaginaire collectif lorsqu'il s'approprie des éléments d'origine extérieure pour l'orienter vers ses propres finalités, dans un processus de construction identitaire » (Abélès, 2005, p. 14). En mêlant des éléments de modernité occidentale avec le répertoire coutumier kanak, l'invention d'une communauté de culture calédonienne n'est pas un simple processus d'homogénéisation. Elle relève d'une double « indigénisation », des Kanak vers les allochtones et inversement, qui contribue à constituer un nouveau « paysage d'identité de groupe » selon l'expression d'Arjun Appadurai (2005).

Ainsi, ce n'est pas un substrat culturel kanak qui donne sa force ou au contraire invalide la symbolique du Mwâ Kââ. L'efficacité serait plutôt dans le compromis qui s'établit entre, d'une part, la diffusion du patrimoine kanak et sa médiatisation dans un cadre de modernité occidentale et, d'autre part, l'acceptation de cette symbolique par les habitants des autres groupes. Lesquels tentent en même temps d'y introduire leurs propres références historiques et culturelles. Selon une distinction introduite par Appadurai (op. cit.), le Mwâ Kââ peut être considéré comme une « forme culturelle douce ». Dans ces dernières, la signification et la valeur peuvent se séparer de la performance pratique, au contraire des « formes dures » « qui s'accompagnent d'un réseau de liens entre valeur, signification et pratique qui sont aussi difficiles à briser qu'à transformer » (p. 144). Ainsi, le Mwâ Kââ, création monumentale et cérémonie empruntant au registre kanak, se détache relativement de son substrat culturel de pratiques, structures mythiques et pensées reproductives, pour devenir une forme adaptable au dialogue avec le passé colonial, à l'émergence de nouvelles

⁴⁶ Louis-José Barbançon, discours du 24 septembre 2006.

représentations et à celle d'un langage commun permettant de penser les passerelles entre les composantes ethnoculturelles.

Cependant, en réactivant le nœud gordien de la primauté kanak sur fond d'incertitude quant au devenir politique du pays, le cérémoniel et son cadre symbolique peinent à exalter la conviction d'une communauté unie, capable aussi bien de transcender les intérêts particuliers des groupes en présence que de s'affranchir de la tutelle française. La souveraineté kanak-calédonienne demeure bien un enjeu central dans cette affaire.

En l'absence d'un véritable consensus à son sujet, le Mwâ Kââ, entre objet du patrimoine et création artistique contemporaine, témoigne avant tout d'une présence kanak. Installé face au musée de Nouvelle-Calédonie, il a toutes les chances de se voir davantage considéré par les non-initiés comme la trace d'une culture disparue au sein de l'univers urbain que comme un monument commémoratif au service d'un pays en devenir. L'espace du Mwâ Kââ fait désormais partie des lieux de visite à Nouméa. Des photos du poteau, de l'aménagement paysager, des cérémonies, sont de plus en plus visibles sur les documents touristiques et circulent sur internet. Le patrimoine kanak s'intègre ici dans « la consommation des symboles de l'authenticité des autres » (Babadzan, 2001) au sein d'échanges désormais globalisés. Il n'est pas sûr cependant que l'appropriation du patrimoine kanak rejoigne le sentiment plus profond chez une majorité de Kanak d'un lien indéfectible au passé du groupe que le Mwâ Kââ matérialise dans l'univers urbain. La forme culturelle n'est que douce en apparence et source d'un malentendu sans cesse renouvelé.

Références bibliographiques

ABELES M. (1997), « La mise en représentation du politique », dans ABELES M., JEUDI P.-H., *Anthropologie du politique*, Paris, A. Colin, 247-271.

ABELES M., (2005), « Préface », dans APPADURAI A., *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Petite Bibliothèque Payot (traduit de *Modernity at large cultural dimensions of globalisation*, University of Minnesota Press, 1996), 1-20.

APPADURAI A., (2005), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Petite Bibliothèque Payot (traduit de *Modernity at large cultural dimensions of globalisation*, University of Minnesota Press, 1996)

BABADZAN A., (1999), « L'invention des traditions et le nationalisme », *Journal de la Société des Océanistes*, 109, 13-35.

BABADZAN A., (2001), « Les usages sociaux du patrimoine », *Ethnologies comparées*, 2, <http://www.alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm>.

CARTERON B., (2008), *Identités culturelles et sentiment d'appartenance en Nouvelle-Calédonie. Sur le seuil de la maison commune*, Paris, L'Harmattan.

DECKKER P. de, KUNTZ L., (1998), *La bataille de la coutume et ses enjeux pour le Pacifique Sud*, L'Harmattan.

DEMMER C., (2007), « Autochtonie, nickel et environnement, une nouvelle stratégie kanake », *Vacarme*, 39, 43-48.

DUSSY D., (2000), « La mémoire Kanak de Nouméa », dans BENZA A., LEBLIC I., dir., *En pays Kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, MSH, 147-168.

- FAVOLE A., (2008), « Monuments en mouvement. Le Mwâ kê entre identité et partage », dans WADRANE E., ANGLEVIEL F., dir., *Annales d'histoire calédonienne*, vol. 2, La Nouvelle-Calédonie. Les Kanaks et l'histoire, Paris, Les Indes Savantes, 419-427.
- GRAILLE C., (2001), « Patrimoine et identité Kanak en Nouvelle-Calédonie », *Ethnologies comparées*, 2, <http://www.alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm>.
- HELLUY M.-L., (2005), *Se sentir français. Sociologie d'un sentiment d'appartenance*, Thèse de doctorat de sociologie, sous la direction d'Anne Muxel, Paris, Institut d'Études Politiques.
- KASARHEROU E., dir., (2000), *Mwakaa. Les sentiers de la coutume*, Nouméa, Agence de développement de la culture kanak – Centre culturel Tjibaou.
- LAFLEUR J., (2000), *L'assiégé. 25 ans de vie politique. Une histoire partagée avec la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Plon.
- MONNERIE D., (2001), « Représentations de la société, statuts et temporalités à Arama (Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme*, 157, 59-86.
- MONNERIE D., (2002), « Nouvelle-Calédonie. La terre et les hommes, la culture et la politique : consensus et confrontation », *Ethnologie française*, 4, 613-627.
- MONNERIE D., (2005), *La parole de notre maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, CNRS Editions, Maison des sciences de l'homme.
- NEAOUTYINE P., (2006), *L'indépendance au présent. Identité kanak et destin commun*, Paris, Syllepse.
- NEVEU C., (1997), « Anthropologie de la citoyenneté », dans ABELES M., JEUDI P.-H., *Anthropologie du politique*, Paris, A. Colin, 69-90.
- RIVIERE C., (2000), *Anthropologie politique*, Paris, A. Colin.
- SAND C., BOLE J., OUETCHO A., (2003), « Les aléas de la construction identitaire multi-ethnique en Nouvelle-Calédonie : quel passé pour un avenir commun ? », *Journal de la société des Océanistes*, 117, 147-169.
- WITTERSHEIM E., (2006), *Après l'indépendance. Le Vanuatu, une démocratie dans le Pacifique*, La Courneuve, Aux lieux d'être.