

**Recherche subventionnée par le GIP « Mission de  
recherche Droit et Justice »**

**NOUVELLE-CALEDONIE. LES KANAKS FACE A  
L'APPAREIL JUDICIAIRE**

**par**

**Alban Bensa et Christine Salomon**

**Anthropologues**

**Unité Mixte de Recherche 8128 CNRS-EHESS :**

**« Genèse et Transformation des Mondes Sociaux »**

**GTMS**

**EHESS, 54 Bd Raspail**

**75006 Paris**

Le présent document constitue le rapport scientifique d'une recherche financée par le GIP « Mission de Recherche Droit et Justice » (subvention n° 99.19). Son contenu n'engage que la responsabilité de ses auteurs. Toute reproduction, même partielle, est subordonnée à l'accord du GIP.

## **Introduction**

Notre travail est le résultat d'enquêtes de terrain et dans les archives judiciaires réalisées en Nouvelle-Calédonie dans les années 2000-2002. Il s'appuie aussi sur une expérience ethnographique beaucoup plus longue qui nous a permis d'acquérir une connaissance approfondie des communautés kanakes du centre de la Grande-Terre. Ainsi, nos observations sur les relations des Kanaks à la justice ont-elles pu bénéficier de nos travaux antérieurs tant sur l'organisation sociale et politique (Bensa) que sur les savoirs thérapeutiques et les rapports de genre dans ces sociétés (Salomon). Elles ont bénéficié également des relations d'amitié, d'estime et de confiance anciennement nouées avec un certain nombre d'interlocuteurs au sein de ces groupes sociaux.

Nous avons étudié de façon détaillée plusieurs affaires judiciaires récentes ou anciennes, assisté à des audiences et resitué les informations recueillies dans une perspective historique et anthropologique afin d'éclairer les façons dont les Kanaks, hommes ou femmes, perçoivent l'appareil judiciaire français, le contournent et/ou l'utilisent. En retour, sont aussi mises en lumière les conséquences pour les Kanaks des attitudes et des décisions des magistrats ainsi que les effets des procédures visant à impliquer des Kanaks dans l'exercice même de la justice.

Ce travail mériterait à l'évidence d'être prolongé. Il serait important, par exemple, d'analyser plus finement les différences entre les Iles Loyauté et la Grande Terre quant aux rapports des Kanaks à la justice. Il faudrait aussi engager une enquête historique plus systématique sur l'histoire de la justice française en Nouvelle-Calédonie et inscrire une telle recherche dans une

perspective comparative qui intégrerait à la réflexion des données en provenance des juridictions coloniales de Polynésie, d'Algérie, d'Indochine et des Antilles. Mais nous espérons que ce premier travail aussi minutieux et concret que possible ouvrira la voie à d'autres enquêtes qui, comme celles-ci, privilégient l'étude de situations singulières et les formes d'action et de discours qui les travaillent. Fidèles en cela aux orientations affichées de notre laboratoire (GTMS), nous pensons en effet qu'il est préférable de partir d'une ethnographie des pratiques, en l'occurrence judiciaires, plutôt que d'une réflexion théorique générale sur les rapports supposés entre « droit et coutume ».

### **Contextes historiques et anthropologiques**

Dans la période pré-coloniale que nous connaissons à travers la littérature orale et la mémoire qu'ont pu en garder les gens d'aujourd'hui, les sanctions consécutives aux manquements aux règles, offenses verbales, transgressions des interdits, vol de nourriture, adultères, homicides etc., étaient émises et appliquées essentiellement par l'unité de parenté, le clan. Admonestations, châtiments corporels, mise à mort ou bannissement étaient décidés par les aînés, dans un contexte où les guerres, les rapt de femmes et les expulsions faisaient de la violence l'alternative fréquente des échanges et des accords, toujours fragiles, entre les groupes. Cette situation très instable donnait lieu à des fissions au sein des clans et des lignages et à la migration des personnes bannies et des segments expulsés parfois sur une longue distance. Les unités domestiques, autonomes sur le plan économique mais exogames, compensaient leur isolement relatif par une intense politique matrimoniale. Tous les manquements aux engagements pris dans ce domaine — adultère, fuite de la femme, accaparement des enfants par une autre lignée que celle du père — entraînaient des sanctions d'autant plus lourdes qu'ils portaient atteinte à la perpétuation biologique, sociale et politique du groupe. La logique segmentaire du fonctionnement de l'organisation sociale freinait, du moins sur la Grande-Terre, l'essor de chefferies territoriales centralisées, mais rendait difficile à établir le monopole de la violence légitime, structurellement instable. Par conséquent, la distinction entre les conflits relevant d'un traitement juridique et ceux que le rapport de force devait solutionner reste, dans cette période, particulièrement incertaine (Naepels, 2001).

Dès l'année qui suivit la prise possession officielle de la Nouvelle-Calédonie, l'organisation judiciaire de la colonie et la création d'un tribunal de 1<sup>ère</sup> instance furent décrétés (1854), puis l'institution d'une justice de paix à Nouméa (1857) (Éphémérides de la Nouvelles Calédonie). Ces institutions ne jouèrent toutefois aucun rôle dans l'arbitrage des spoliations foncières à l'encontre des Kanaks et des révoltes qu'elles produisirent rapidement du nord

au sud de la Grande-Terre. Les rebelles étaient expropriés de leurs territoires et la tête de leurs chefs était mise à prix de la tête par l'autorité coloniale. En cas de capture, malgré l'existence d'une organisation judiciaire, ils étaient soit déportés soit passés par les armes sans jugement comme le chef Bouéone de Balade en 1858 (Dubois-De Greslan, 2000). Paradoxalement, ce dernier avait pourtant fait soumission à la France quelques temps auparavant et doté ses sujets d'un code pénal approuvé par M. Tardy de Montravail (Éphémérides de la Nouvelles Calédonie 1854). C'est en 1867 que furent promulgués les décrets de novembre 1866 relatifs à l'organisation judiciaire qui rendaient le tribunal de Nouméa compétent pour connaître dans toute l'étendue de la colonie les délits et crimes commis par les Indigènes au préjudice d'Européens (Dauphiné, 1989). La guillotine, arrivée à Nouméa en 1867, année où le premier chef du service judiciaire prenait ses fonctions, après avoir servi à exécuter 4 engagés mélanésiens des Nouvelles-Hébrides coupables d'avoir assassiné la famille de leur patron, fut transportée à Pouébo pour décapiter devant les leurs, pour l'exemple, 10 Kanaks accusés de l'assassinat de deux gendarmes et de huit colons, jugés à Nouméa et condamnés à mort (1868). L'instruction et le procès n'ayant pas satisfait le Gouverneur Guillain, davantage partisan des expéditions punitives que des processus judiciaires, le tribunal criminel de Nouméa fut dessaisi des affaires de crimes contre les Européens ayant une coloration politique. De ce fait, la répression des rébellions resta longtemps ensuite dominée par l'utilisation de la force brutale : incendies de village, ravages de plantations, expulsions et regroupements forcés. Non seulement l'administration laissait ses auxiliaires se livrer à des viols de guerre, mais Guillain lui-même, par mesure de répression, choisit lui-même et fit livrer en 1869 des jeunes filles dites « otages des tribus rebelles » aux forçats du pénitencier de Bourail (Delbos, 1993). Bien qu'après son départ, le tribunal ait été à nouveau déclaré compétent pour trancher les litiges entre colons et indigènes au sujet des contestations foncières, ces derniers, ignorants des procédures, ne pourront s'opposer par ce moyen aux exactions des colons et au ravages de leur bétail (Dauphiné, 1989). Cette exaspération devait mener au soulèvement et à la répression militaire de masse de 1878, hors de toute procédure judiciaire. On estime le bilan humain de cette insurrection à peu plus

de 200 morts parmi les Européens, mais à plus d'un milliers parmi les Kanaks (Saussol, 1979).

Les spoliations qui se soldèrent par la politique généralisée de cantonnement dans des réserves (arrêté du 6 mars 1876) ainsi que par la mise en place de chefferies dites "administratives" à la solde des autorités coloniales, contraignirent les Kanaks à s'organiser sur une base plus territoriale qu'auparavant. En conséquence, l'autonomie des unités de parenté, les clans, qui regroupaient plusieurs lignages et présentaient la caractéristique d'être dispersées en divers lieux, fut affaiblie. En donnant un surcroît de pouvoir à des chefferies conçues comme des entités strictement locales, la colonisation introduisait un nouveau modèle d'organisation politique qui fut longtemps la cause de nombreux désordres

Les spoliations foncières, les exactions des militaires au nom de la « répression » et les manipulations des missions et de l'administration françaises pour s'attirer les bonnes grâces de quelques Kanaks, au détriment des autres, ont, au XIXème siècle, déclenché des conflits en chaîne et les migrations improvisées de groupes entiers. En outre, les itinéraires habituels qui reliaient entre elles les unités locales dispersées d'un même clan devinrent impraticables, à mesure que les Blancs se taillaient, çà et là, des propriétés en expulsant les anciens occupants de territoires auparavant connectés les uns aux autres. La volonté française de s'établir solidement sur des espaces conçus comme de grands parallélépipèdes, aux contours nettement délimités, repoussa vers l'arrière-pays de nombreux réfugiés et renforça alors pour les Kanaks la nécessité de s'ancrer solidement dans des territoires du même type. Plutôt un « pays » rassemblant divers clans à l'intérieur de frontières claires, marquées éventuellement par des arbres alignés, qu'une série de lignages d'un même clan égrainés le long d'un vaste parcours linéaire. Pour maîtriser la nouvelle donne territoriale, à l'oscillation ancienne entre l'espace itinérant du clan (en paicî *wââo*, en ajië *mwâârö*) composé de segments hiérarchisés et l'espace rayonnant du pays (*nâpô*, *névâ*) identifié à sa chefferie polyclanique, est préféré l'appui à la seconde de ces deux configurations, sans pour autant que la première soit effacée. Ainsi les nouveaux leaders issus de la confrontation avec les Blancs

ont-ils privilégié le rayonnement d'un territoire continu à partir d'un centre fort. Mettre en œuvre un tel programme impliquait – collusion objective avec les intérêts du colonisateur – d'affaiblir les chefferies de clan, de casser leurs pratiques dispersées de l'espace ; en bref, d'imposer la territorialité contre la parenté. Les leaders kanaks, promus par l'évolution rapide de la situation, tentèrent aussi d'unifier territorialement et politiquement leur chefferie<sup>1</sup>. Ce travail de rassemblement n'est certes pas propre à la période coloniale mais la politique européenne, le plus souvent à son insu, l'a nettement favorisé. En l'occurrence, la consolidation de quelques terroirs aux détriments des autres se fit au prix de guerres nombreuses et, semble-t-il, plus meurtrières que celles d'antan.

Ce renversement de tendance modifia considérablement les conditions d'exercice de la justice indigène. La nouvelle autorité, chargée du maintien de l'ordre dans la réserve ainsi que des relations avec l'administration, reposait sur la création et la nomination d'un chef administratif par district, et d'un petit chef et d'un conseil des anciens par village. Dans les unités de résidence issues du cantonnement colonial, leur pouvoir en matière de décision et d'application des sanctions tendit à se substituer à celui des aînés de chaque groupe de parenté sans toutefois jamais réussir à faire disparaître totalement ce dernier. Que ces institutions aient été issues des remaniements imposés par la présence coloniale contribuait en effet à les décrédibiliser et à complexifier encore la situation. Les « chefs », installés comme relais entre leurs « sujets » et les gendarmes, pouvaient être eux-mêmes sanctionnés s'ils n'obéissaient pas au syndic des affaires indigènes. Les cas furent nombreux de chefs réticents à exécuter les ordres qui furent alors démis ou emprisonnés et déportés. Mais les chefs pouvaient aussi, en retour, se servir des gendarmes pour régler les conflits internes qui les opposaient à tel ou tel clan ou individu de leur district ou village. On peut penser que l'accroissement du pouvoir des chefs en matière judiciaire durant toute la période de l'indigénat — installé en Nouvelle-Calédonie en 1887, supprimé en 1946 — se fit le plus souvent au détriment des

---

<sup>1</sup> Ainsi, Emmanuel Amô, dans les basses vallées d'Amoa et de Tiwaka (Rivière, 1994 : 39-70) ; le chef Bwarat à Hienghène (Douglas, 1979) ; Uniin Pwaölaa à Bayes (Guiart, 1963 : 101-107).

personnes déjà dominées au sein des hiérarchies sociales kanakes : les cadets, les migrants sans terres, les jeunes, les femmes.

Le code pénal métropolitain fut appliqué dès 1877 (décret du 6 mars 1877) et très tôt dans l'histoire de la colonisation des Kanaks comparurent devant les juridictions de droit commun, criminelle, correctionnelle ou de simple police. Il y avait des infractions, mais pas de juridictions spécifiques aux indigènes. Parmi les comparutions criminelles, une part fut suscitée par les conflits avec les colons. Seuls deux procès jugèrent des actes isolés contre eux. En 1893, le tribunal de Nouméa, pour l'assassinat de la famille d'un libéré coupable de nombreuses exactions à l'encontre des Kanaks de Tchamba, prononça une peine capitale et deux condamnations aux travaux forcés dont l'une à perpétuité. En 1897, une peine capitale fut à nouveau prononcée pour l'empoisonnement d'une famille de colons de La Foa par leur serviteur, un irréductible qui avait pris part à l'insurrection de 1878. Mais il y eut aussi le soulèvement de 1917 dans le Nord qui, à la différence de celui de 1878 pour lequel il y n'avait eu aucun jugement (fut-il émis par le Conseil de Guerre), donna lieu à la comparution de 73 Kanaks devant la cour d'assises en 1919. L'insurrection s'était soldée sur le champ de bataille par une vingtaine de pertes en vies humaines d'un côté et de l'autre. Il faut ajouter à ces pertes du côté kanak, à l'issue d'une session qui comportait 42 audiences, 5 condamnations à mort, 10 condamnations à 20 ans de réclusion et 55 peines allant de 2 à 20 ans de travaux forcés, plus en 1920 pour un épisode disjoint de ceux jugés l'année précédente 2 condamnations à mort supplémentaires.

Il y eut également, assez tôt, d'autres affaires criminelles « intra-ethniques » jugées par le tribunal de Nouméa dans lesquelles auteurs et victimes étaient kanaks : homicides, viols sur mineures et infanticides. Les circonstances qui déterminaient à déférer aux gendarmes certaines personnes pour qu'elles soient jugées dépendaient non seulement des rapports propres aux sociétés kanakes, mais également du degré d'implantation des missionnaires et des colons dans la localité. Citons, par exemple, en 1890 le cas d'hommes de la



tribu de Bondé<sup>2</sup> coupables d'avoir étranglé un vieux de leur village qu'ils regardaient comme auteur de plusieurs maléfices. Le compte-rendu des conférences ecclésiastiques de 1891 de l'Archevêché de Nouméa rapporte au sujet des auteurs de l'assassinat de Bondé que « l'aumônier qui les visitait à la prison a été surpris de la confiance avec laquelle ils attendaient le jugement, persuadés qu'ils étaient d'avoir délivré la contrée d'un fléau et d'avoir suivi une coutume qui fait loi dans le pays ». La saisine de la juridiction de droit commun n'impliquait donc pas de changement dans les représentations de la faute et de la culpabilité. Dans les affaires de ce genre, il est probable que les missionnaires jouèrent un rôle dans les dénonciations<sup>3</sup> et que les chefs administratifs, qui avaient une certaine latitude pour recourir ou non aux gendarmes, y consentirent.

### **L'évolution de la situation juridique**

#### *En matière pénale.*

Pendant l'indigénat, les décisions faisant application du droit commun à l'encontre de Kanaks furent nombreuses à être prises en matière correctionnelle et criminelle. L'étude des registres d'assise par année permet de les mesurer. Si l'on exclut les rebelles de l'insurrection de 1917, on comptabilise entre 1919 et 1929 inclus 34 accusés kanaks sur 154 accusés au total<sup>4</sup> et entre 1920 et 1945 inclus (les registres sont introuvables pour 1931 et 1932) 19 accusés kanaks sur 93 au total. Chez ceux-ci, les homicides constituent la première cause de comparution suivie de près par les viols, en particulier sur mineures. Les victimes des agressions sexuelles judiciairisées commises par des indigènes sont à quelques exceptions près des Européennes avant 1919 mais cette tendance s'équilibre rapidement et s'inverse ensuite, les victimes devant majoritairement des jeunes filles ou des femmes kanakes.

---

<sup>2</sup> Par le terme impropre de tribu, passé dans le langage courant, l'administration désignait les villages kanaks issus du cantonnement colonial et situés dans les réserves. Bondé, localité très tôt christianisée, se trouve dans le Nord de la Grande-Terre.

<sup>3</sup> Le curé de la mission de Poya dont deux ouailles sont emprisonnées pour infanticide et attendent de passer aux assises écrit à l'archevêque « on a bien des misères, si cela pouvait servir de leçon à la jeunesse » (Père Fraysse, 26.12.1919).

Parmi les accusés kanaks dans leur ensemble, l'on remarque un taux relativement important de femmes, avec un sexe ratio de 1/8 pour la période 1919-1929 et de 1/3 pour 1920-1945, comparaisant principalement pour coups mortels et en second pour infanticide. Par rapport aux pays occidentaux, la sur-représentation relative des agresseurs de sexe féminin de cette période s'est avérée une constante en matière criminelle, observable encore aujourd'hui. Le phénomène s'explique par les rapports sociaux de sexe propres aux sociétés kanakes dont nous examinons un certain nombre d'aspects contemporains aux chapitres suivants.

La suppression de l'indigénat<sup>5</sup> et les bouleversements sociaux que la fin de l'assignation à résidence entraîna (cf. à ce sujet Saussol, 1979) se traduisirent par un taux de comparution plus important qu'auparavant qui s'affirme nettement dans la deuxième moitié des années cinquante. Entre 1946 et 1959 inclus (le registre pour l'année 1956 n'a pas été trouvé), 18 accusés kanaks dont 5 femmes sur 42 au total comparaissent, ce qui signe une proportion en nette augmentation. Les homicides, volontaires ou involontaires, restent la première cause de comparution. Signalons que c'est à partir de 1955 que, pour la première fois dans l'histoire judiciaire de la Nouvelle-Calédonie, des notables kanaks commencèrent à siéger parmi les assesseurs de la cour criminelle. La tendance à l'augmentation de la proportion de Kanaks dans l'ensemble des comparutions criminelles s'accroît encore dans les années 1960. Parmi les causes de comparution, les agressions sexuelles, souvent intra-familiales, se mirent à devancer les homicides, phénomène qui ne s'est pas démenti depuis. C'est en 1963 qu'eurent lieu les premiers procès de Kanaks pour viols collectifs (3 crimes passèrent aux assises cette année-là avec respectivement 3, 4 et 5 auteurs) dans lesquels les autorités coutumières vinrent réclamer à la cour des sanctions sévères en expliquant qu'ils ne pouvaient plus contrôler ces jeunes (cf. plus de détails sur ces affaires au chapitre sur les femmes victimes de violences).

---

<sup>4</sup> Contre, pour la période comprise entre 1910 et 1918, 41 accusés kanaks sur 228 au total.

<sup>5</sup> La mention « indigène » qui précédait dans les registres d'assise les noms kanaks se retrouve encore en 1948, elle est remplacée en 1955 par celle de « citoyen de l'union

L'augmentation très nette de la judiciarisation d'affaires qui auparavant étaient tues ou se réglaient coutumièrement au sein des sociétés kanakes semble bien à partir des années 1960 devoir être rapportée au déclin du pouvoir des chefferies administratives et à leur contestation politique par les Kanaks eux-mêmes. Accusées d'être par trop liées au pouvoir colonial, beaucoup d'entre elles entrèrent en crise au point de ne plus trouver de titulaire pendant une longue période. Symétriquement, les unités de parenté retrouvèrent des marges de manœuvre qu'elles avaient perdues. Dès lors le règlement des conflits se vit davantage renvoyé aux rapports de force entre clans, lignages ou unités domestiques, voire aux seuls individus ; ce qui peut expliquer en partie le nombre, ces dernières décennies, des violences interpersonnelles prenant la forme de vendettas. Cette situation nouvelle favorisa en matière pénale les recours à l'appareil judiciaire républicain, d'autant que celui-ci s'est rapproché des populations avec la mise en place, à partir des accords de Matignon (1988) de tribunaux régionaux (sections détachées) à Koné dans la Province Nord et à Lifou dans la Province des Iles. Délivrés de la tutelle des chefferies mais restés tributaires des intérêts des clans et, en leur sein, d'une autorité fondée sur la séniorité et la masculinité, de plus en plus de Kanaks se sont tournés vers ce qu'ils appellent " la justice des Blancs". Parmi eux, figure une proportion importante des plus dominés au sein des hiérarchies kanakes, les jeunes et les femmes. Leurs pourvois en justice impliquent parfois des cassures avec leurs groupes familiaux et s'opèrent au risque d'une exclusion sociale qui peut aller jusqu'au rejet temporaire par le groupe de parenté ou de résidence. Mais ils témoignent d'un changement dans les normes, d'une plus grande ouverture des formes de vie possibles et d'une progression de l'idéal relationnel d'égalité. Dans ce contexte, la possibilité donnée par l'accord de Nouméa d'instaurer une médiation pénale coutumière, qui n'a d'ailleurs pas encore été mise en application, semble procéder d'un mouvement conservateur contradictoire.

---

française » puis disparaît et seuls les patronymes et les lieux de naissance permettent de savoir l'origine communautaire.

*En matière civile*

En matière civile, le 1.9.1933, la cour d'appel de Nouméa décida que, pour les litiges entre indigènes, les juridictions de droit commun étaient incompétentes et que les plaignants devaient porter leurs différends devant le service des affaires indigènes<sup>6</sup>. L'article 37 de l'arrêté de 1934 portant création d'un état civil indigène prévoit que toute difficulté qui s'élèverait sur l'interprétation à donner à la coutume serait résolue par le Gouverneur, après avis du grand chef, du conseil des anciens et du chef du service des affaires indigènes, procédure de consultation qui ne semble pas avoir été appliquée. Il ne semble pas non plus que les juridictions de droit commun aient rendu des déclinatoires de compétence au profit des autorités coutumières ce qui expliquerait le nombre non négligeable de Kanaks passés dans le droit commun. Après la seconde guerre mondiale et la fin de l'indigénat, les premiers regroupements mélanésiens U.I.C.A.L.O et l'A.I.C.L.F<sup>7</sup> — mis sur pied par les Églises pour contrer l'implantation en milieu kanak du parti communiste, ne mirent pas en cause l'existence du statut particulier de droit civil et soutinrent la coexistence d'un double régime : le droit commun en dehors de la tribu et le droit indigène en son sein, notamment en matière familiale. Le programme de l'U.I.C.A.L.O préconisait cependant la création d'une organisation judiciaire indigène comprenant un tribunal de conciliation, un tribunal d'instance et un tribunal d'appel (Kurkovitch, 1997), évolution vers une coutume judiciaire qui se met en place aujourd'hui<sup>8</sup>. Les constitutions postérieures à la Seconde guerre mondiale pérennisèrent l'ancien clivage puisque celle de 1946 (art. 45) mais aussi de 1958 (art. 75) continuèrent

---

<sup>6</sup> À notre connaissance cependant, les juridictions de droit commun quand elles furent saisies ne rendirent pas de déclinatoires de compétence au profit des autorités coutumières.

<sup>7</sup> Union des Indigènes Calédoniens Amis de la Liberté dans l'Ordre (catholique) et Association des Indigènes Calédoniens et Loyaltiens Français (protestante). L'ethnologue Jean Guiart rapporte avoir participé en 1951, à l'initiative du procureur, à une tentative avortée d'écrire les règles coutumières (communication personnelle, décembre 2000).

<sup>8</sup> Un projet de loi du pays relatif au procès-verbal de palabre (décembre 2000) vise à donner une pleine force juridique à ce document en fixant sa forme et en organisant

d'attribuer aux “ originaires des Territoires d'Outre-Mer ” (1946) ou aux “ citoyens de la République qui n'ont pas le statut civil de droit commun ” (1958) un “ statut personnel ” qui leur reconnaît le droit de s'administrer selon leurs coutumes propres, en matière successorale, matrimoniale et foncière à moins qu'ils n'aient volontairement renoncé à ce statut. Les changements sociaux poussèrent cependant l'Assemblée territoriale, « vu la nécessité impérieuse de régler la liquidation des successions des citoyens de statut civil particulier », à adopter l'établissement de certificats d'hérédité et de propriété, à la suite d'un procès-verbal de palabre (1962). Les indépendantistes kanaks firent de la différence de statut civil un argument juridico-politique pour souligner leur spécificité au sein de la République et plaider en faveur de la décolonisation. La défense du droit particulier et de la coutume fait ainsi partie des paradoxes d'un mouvement, se réclamant pour une part de l'héritage de l'U.I.C.A.L.O et de l'A.I.C.L.F et pour une part du socialisme scientifique. Cette tendance devait aboutir dans les années 1990 à l'instauration par les accords de Matignon du “ Conseil consultatif coutumier ”, devenu dix ans plus tard, après l'accord de Nouméa, “ Sénat coutumier ”, autorité kanake reconnue et financée, comme les chefferies administratives, par les pouvoirs publics et invitée à formuler, voire écrire, les règles de ce qui ne se nomme plus droit particulier mais droit coutumier .

Depuis 1982 dans les textes (ordonnance n° 82-877 du 15.10.1982) et depuis les années 1990 en pratique, les conflits entre citoyens de statut coutumier ne relèvent plus cependant des seules instances coutumières mais du juge et d'assesseurs coutumiers qui doivent permettre aux juridictions de connaître les règles des sociétés kanakes et de les faire évoluer (Lafargue, 2002). Les assesseurs posent leur candidature à la mairie de leur résidence par écrit (un critère implicite est donc le niveau d'études : savoir non seulement parler, mais aussi écrire le Français). Ils sont ensuite choisis par les magistrats sur la base de leur dossier et proposés par le premier président de la cour d'appel à la désignation du Garde des sceaux. Dans ce mode de nomination, la consultation des instances coutumières, officieuse, s'opère par le biais de

---

une procédure d'appel permettant d'éviter toute contestation ultérieure. Cette démarche vise à trancher les conflits familiaux à propos de questions successorales.

tractations entre le parquet, les chefferies et le Sénat coutumier (depuis l'Accord de Nouméa) si bien que le processus de choix des assesseurs ne leur garantit qu'une marge réduite d'indépendance vis-à-vis des autorités coutumières<sup>9</sup>. Cette marge, aussi réduite soit-elle, affaiblit cependant leur légitimité (Delahaye, 1995). L'absentéisme des assesseurs dans des affaires mettant en cause des membres de leur parentèle et ou des personnes de rang élevé dans les hiérarchies kanakes est à rapporter à l'embarras dans lequel ils se trouvent de devoir trancher alors qu'ils ne sont pas en position de le faire dans leur propre société et à leur crainte des représailles. Un assesseur, par ailleurs sénateur coutumier, développe ce point :

« Les assesseurs, ils ont peur de leur famille, du clan, parce que si je tranche quelque chose au niveau du tribunal, quand je rentre à la tribu, c'est pas tellement... Surtout qu'ici, avec ce qu'on appelle les relations, la famille c'est pas seulement moi et toi, la famille c'est... Alors des fois, c'est difficile. Il y a d'autres fois, ils s'absentent, c'est pas parce qu'ils n'ont pas les moyens d'y aller... Je dis [aux parties en présence] : ce sera moi l'assesseur ce jour-là, si on arrivait à trancher votre cas, c'est pas la famille qui tranche, c'est pas moi qui tranche, c'est le règlement qui tranche, c'est la loi qui tranche, c'est pas moi. C'est pour ça que j'ai pas eu un retour parce que j'ai pris mes précautions. (Rires). Je vais d'abord les voir avant d'aller au tribunal. Je dis : j'ai été saisi par le tribunal parce que je fais partie du tribunal ce jour-là, qui suit votre cas, la décision qui sera prise, c'est pas ma décision à moi, c'est la décision de la loi » (23.07.2000).

Cette déclaration indique, qu'au delà de la question du statut civil, co-existent et parfois peuvent s'affrontent deux légitimités, l'une présentée comme autochtone et l'autre imposée par la loi. En correctionnelle ou aux assises aussi, les fréquentes déclarations des justiciables kanaks qui justifient leur acte au nom du respect de la coutume, ou encore l'expliquent par l'emprise du

---

<sup>9</sup> Notons que, pour 1999-2000 et 2001-2002 (les assesseurs sont nommés pour deux ans), dans la liste des assesseurs coutumiers des aires dans lesquelles nous avons travaillé ne figure aucune femme et que pour l'ensemble des aires, on ne trouve que 2 femmes sur 50 assesseurs.

« boucan » (nom donné à la sorcellerie en français local) le montrent également. Il arrive encore que ceux que la loi condamnent soient considérés comme dans leur droit par les instances coutumières : lors de l'instruction d'une affaire criminelle (1994), le chef et le conseil des anciens écrivirent au juge pour demander que soient libérées les 13 personnes accusées d'avoir battu à mort un homme convaincu d'adultère et de sorcellerie tout à la fois.

*Persistances de conceptions divergentes du juste et du droit*

Entre les deux systèmes, non seulement les représentations de la faute diffèrent, mais aussi la configuration du dispositif qui juge et punit<sup>10</sup>. Dans l'instance constituée par les aînés du clan ou par le chef et le conseil des anciens, le ministère public et le juge sont confondus, l'autorité qui énonce la sanction et celle qui l'applique le sont également. Un seul mot-clef qui signifie tout à la fois mettre en accusation, juger et redresser<sup>11</sup> exprime des fonctions qui nous paraissent distinctes. De plus dans tous les cas, ceux qui jugent et punissent sont exclusivement des hommes. La seule place que peuvent occuper les femmes, outre celle d'accusée qui leur est fréquemment dévolue, notamment quand elles utilisent leur sexualité en dehors des règles de mariage, est celle de la personne qui dénonce « rapporte, parle contre », terme maintenant utilisé pour le dépôt de plainte au tribunal<sup>12</sup>. Dans des sociétés de petite dimension comme les villages kanaks où l'inter-connaissance est particulièrement forte, l'enjeu n'est pas cependant l'établissement et la reconnaissance des faits : il n'y a ni instruction ni aveu. L'accusé est présumé coupable. La question est plutôt la disparition du trouble de l'ordre social par la réparation des torts causés (Naepels, 2001). Ni la responsabilité des actes, ni les préjudices causés ne sont forcément considérés comme individuels. Que les

---

<sup>10</sup> Cf. Salomon, 2002.

<sup>11</sup> En langue a'jië, *vi rhôôru*.

<sup>12</sup> En a'jië, *vi kâârâ*. L'on considère cependant que le dénonciateur ou la dénonciatrice peut faire une fausse dénonciation : dâpirii, ou intentionnellement rejeter la faute sur quelqu'un d'autre pour se laver du soupçon : *tawa yùù*. Mais c'est généralement *a posteriori*, lorsque le contexte local du rapport des forces en présence a changé et que le dénonciateur se trouve lui-même en passe d'être jugé, ou alors que les malheurs qui l'ont frappé laissent penser qu'il a été victime d'une agression magique pour le punir.

agressions soient verbales, physiques ou sexuelles, elles sont vues comme lésant avant tout la collectivité sociale, qu'il s'agisse du groupe de résidence et de son ordre social propre ou du groupe de parenté, le clan. C'est pourquoi la sanction est souvent entièrement disjointe de la responsabilité individuelle. Dans des incivilités, des déprédations, des destructions de biens commises par des adolescents ou même des viols, notamment des viols collectifs, se peuvent être tous les jeunes de la localité, garçons et filles, y compris la victime, qui sont publiquement fouettés, dans le dessein de rappeler la norme de soumission de l'ensemble des jeunes aux aînés. Ce sont même parfois, lorsque l'acte se produit lors d'une fête dans un autre village, toutes les filles qui y sont allées ainsi que leurs mères supposées les surveiller qui se font corriger physiquement, ce qui exprime alors la règle de subordination de toutes les femmes aux hommes. À cela s'ajoute la plupart du temps un processus de réconciliation sociale, le ou les clans des agresseurs venant présenter des excuses et des compensations symboliques au clan offensé. Celles-ci ne sont pas adressées à la victime en tant que personne singulière mais au groupe social auquel elle appartient et qui sinon est en droit de se venger. En outre, dans ce système, les droits de l'infacteur et de la victime ne sont pas en principe égaux mais déterminés par leur statut social, si bien que la possibilité d'être mis en accusation et les peines prononcées varient non seulement selon les infractions mais aussi selon que l'offensé et de l'offenseur est d'un rang supérieur ou une personne du commun, un aîné ou un cadet, un vieux ou un jeune, un homme ou une femme. Par conséquent la notion de victime, comme personne qui a subi individuellement un préjudice, notion dont il faut rappeler qu'elle est encore relativement récente dans notre conception de la justice (Garnot, 2001), est absente du mode coutumier de règlement des conflits. Les langues kanakes traduisent de nos jours son acception juridique moderne par une périphrase « celui ou celle à qui l'on a fait du mal ». Mais la notion de victime dans sa définition plus large n'existe pas. Dans un univers moral où la victoire des plus forts est toujours mieux vue que le ressentiment des perdants (ceux que nous considérerions comme des victimes), on l'assimile à celle de vaincu : les victimes d'une guerre ou d'un cataclysme naturel par exemple restent les personnes « tombées », voire celles qui étaient « destinées à être



mangées » en référence aux pratiques anthropophages guerrières anciennes (Bensa, 1997).

### **Question de force, hier et aujourd'hui**

#### *Ancestraliser ou détruire des corps*

Les corps, et, après la mort, leurs substances impérissables (os, dents, cheveux, etc.), détenaient la capacité d'attirer la puissance ancestrale sur les lieux où ils demeuraient<sup>13</sup>. Ainsi, les personnes vivantes et leurs reliques rendaient les ancêtres présents dans les sites habités et les cimetières. Près d'un buisson sacré, derrière la grande case du haut de l'allée domestique, il était possible de demander aux défunts aide et protection; de même, aux abords des rochers et des arbres où les restes nettoyés des morts étaient déposés, on venait s'adresser aux ancêtres à des fins propitiatoires. La relation entre les vivants et les morts était médiatisée par le corps: les vestiges d'une personne constituaient des "produits d'appel" essentiels pour solliciter la bienveillance et le secours de ce défunt. C'est pourquoi il était nécessaire de rassembler en un même lieu le plus grand nombre de personnes pouvant, de leur vivant et après leur décès, concentrer localement les forces d'un collectif d'ancêtres aussi large que possible. Un habitat désert pouvait porter un nom prestigieux, mais il ne s'avérait pas toujours en mesure d'associer à ce rang élevé une puissance effective. En revanche, un site riche en personnes et en reliques voyait sa force sociale s'accroître. Conformément à cette logique, le jeu politique consistait à réduire, autant que possible, le nombre d'occupants d'un site ennemi et à développer le sien en augmentant le nombre de ses occupants vivants et morts<sup>14</sup>. Cette exigence impliquait que les corps des ennemis tués ne soient pas laissés aux mains des leurs parce que ces derniers pouvaient, par des rites funéraires, les transformer en reliques attirant les ancêtres; on les emportait donc pour les réduire à néant en les mangeant, privant ainsi les adversaires du soutien de nouveaux défunts ancestralisés. La destruction radicale des rivaux

---

<sup>13</sup> Cf. Bensa, 1990.

<sup>14</sup> Les contes kanaks qui évoquent l'affrontement de deux personnages s'achèvent d'ailleurs par cette laconique constatation : "Il y a un maître á A., mais il n'y a plus personne á D."

avait pour pendant d'autres stratégies d'accroissement du volume ou de la puissance du groupe local.

L'alliance de mariage présente l'avantage de pourvoir pacifiquement le tertre et le terroir en épouses et en enfants; la vie et le corps de ces derniers sont fournis par leurs utérins à leurs parents paternels dont ils héritent du nom et des droits fonciers. Le groupe local conserve en outre les dépouilles des défunts déposées dans son site funéraire; les utérins permettent par là aux noms des sites, transmis en ligne patrilinéaire, à proprement parler, de "prendre corps". Les habitats sont remplis et magnifiés par des corps qui viennent d'ailleurs. De la sorte, les alliés matrimoniaux s'enrichissent mutuellement en corps et en reliques, supports de l'intervention des puissances ancestrales. Pour assurer la régularité de ce système, il faut entretenir les meilleures relations avec ses partenaires matrimoniaux. L'échange d'épouses entre groupes locaux, tout comme, plus généralement, le principe de réciprocité est bien sûr un idéal, très souvent battu en brèche par des pratiques beaucoup moins consensuelles grâce auxquelles on pouvait aussi atteindre l'objectif ultime : accumuler des corps sur des lieux. En cas de rupture d'alliance, les raptés de femmes et d'enfants, les hommes étant plutôt mis en fuite ou massacrés, permettaient de se doter immédiatement d'un capital humain appréciable en "sœurs" ou en "filles" d'adoption échangeables, en épouses n'impliquant pas d'échange matrimonial, en descendants intégrés au groupe local et, par là, bien entendu, en ancêtres protecteurs. Les victimes des combats, lorsqu'elles étaient mangées par leurs ennemis, disparaissaient du patrimoine du lignage : privés des corps de leurs agnats tués, les survivants ne pouvaient procéder aux rituels de deuil et d'ancestralisation et enrichir leur site funéraire d'ossements propitiatoires<sup>15</sup>.

Ainsi l'alliance et la guerre<sup>16</sup> étaient à la fois complémentaires et

---

<sup>15</sup> Les os des ennemis tués et consommés étaient rassemblés et recouverts de terre, formant ainsi des monticules encore visibles. En bonne logique, les corps des victimes que leur groupe avait pu soustraire à l'ennemi étaient, avant leur complète décomposition, protégés et gardés par des sentinelles, afin de prévenir toute agression cannibale sur ces cadavres.

<sup>16</sup> cf. Bensa, 1984.

concurrentielles: complémentaires en ce que chacune pouvait, à sa manière, compenser l'échec de l'autre en fournissant, par l'alliance, des corps aux tertres-lignages; concurrentielles parce que le rapt générait la guerre qui détruit les corps que le mariage produit. Les vainqueurs, en tuant et mangeant leurs ennemis, vidaient les noms de tertres des corps qui les remplissaient et rendaient ainsi le prestige et la puissance de ces lieux inopérants. Simultanément, ils ajoutaient à la qualité prestigieuse de leurs noms la quantité des corps capturés et adoptés. Mais, en retour, le groupe vainqueur s'exposait aux représailles des rivaux lésés. La distribution des corps sur les sites souffrait donc de déséquilibres constants qui entretenaient l'instabilité et l'insécurité et poussaient les vaincus à migrer. L'accueil des fuyards s'offrait alors comme une autre solution à la pénurie en personnes, véritable hantise de toutes les unités locales. Les réfugiés en recevant des terres, un nom et un statut venaient enrichir le terroir de leur présence. L'intégration des immigrés, souvent comparée à l'acquisition de nouveaux clones d'ignames, donnait aux maîtres des lieux la possibilité de renouveler le personnel de leurs institutions.

La recherche d'alliés matrimoniaux, la capture des ennemis (femmes et enfants surtout), l'accueil de nouveaux venus et les pratiques funéraires de conservation des ossements des défunts permettaient d'affecter aux lieux de résidence et à leurs noms des corps vivants puis morts, susceptibles d'établir une relation de continuité entre l'espace, les hommes et leurs ancêtres. Ce souci de perpétuer la vie sur les tertres en greffant des personnes sur des lieux prenait en compte les dimensions de la personne et les structures hiérarchiques des unités parentales et résidentielles. Les individus nouvellement intégrés se voyaient précisément situées dans le dispositif politique : tantôt elles venaient grossir les lignages des "hommes petits"; tantôt elles étaient dotées d'un titre élevé et prenaient place aux côtés des "pères et des grands-pères" qui les accueillaient. La position même de chef en titre pouvait être attribuée à l'un de ces personnages originaires étrangers au site. Ainsi, la cession du titre le plus élevé à un individu venu d'ailleurs n'est-elle qu'une modalité particulière de l'enrichissement d'un lieu en nouveaux corps dont les premiers occupants ont besoin pour renforcer l'organisation locale, accroître sa puissance, son renom. Autrefois donc la guerre, qui opérait

par razzias, réduisait les ennemis, capturait femmes et enfants, tenait une place importante dans les institutions politiques. Si elle suivait des règles précises, se limitant ainsi souvent à quelques meurtres parfaitement ciblés, elle pouvait aussi prendre une plus grande ampleur : au XIX<sup>ème</sup> siècle du moins, comme l'attestent la mémoire orale kanak et les archives européennes, quand l'adversaire perdait pied ou tombait dans un traquenard, les vainqueurs, souvent avec l'appui perfide des soldats français, profitaient à fond de leur avantage, n'hésitant pas à faire beaucoup de victimes. "Malheur aux vaincus", en phase avec l'adage romain, la débâcle est stigmatisée et moquée, parfois, comme dans cet extrait de poésie, avec une certaine jubilation :

"Qu'ils soient repoussés,  
 Qu'on les mette en déroute  
 Qu'on les repousse et les renverse  
 Comme on jette de l'eau.  
 Qu'ils soient acculés vers les chemins de  
 traverse,  
 Rejetés dans les resserrements  
 Dans les creux,  
 Dans les défilés....  
 Qu'ils soient assommés...  
 Qu'on les frappe parmi les liserons,  
 Les bouscule dans les herbes humides,  
 Les fouette dans la brousse.  
 Qu'on les frappe parmi les plantes des  
 marais,  
 Qu'on frappe et fouille pour les saisir dans  
 leurs cachettes,  
 Qu'on les batte, qu'on écarte l'herbe pour les  
 faire sortir,  
 Frappez les, fouillez, qu'ils apparaissent,

Et faites les courir"<sup>17</sup>

Tempérée, il est vrai, par l'exercice de la parole et des échanges ouvrant la voie au compromis, l'une des valeurs centrales des sociétés kanakes anciennes, comme de la plupart des univers païens<sup>18</sup>, était la force. Au XIX<sup>ème</sup> siècle, la violence exterminatrice des militaires français, les déplacements forcés de populations et le laminage des systèmes sociaux kanak ont exacerbé cet idéal de puissance et, en retour, stigmatisé davantage la faiblesse des vaincus. De l'idéologie guerrière ancienne et de la terrible expérience de la force aveugle des Blancs, les Kanaks ont, semble-t-il, tiré jusqu'à aujourd'hui la conviction que la faiblesse est haïssable. On se détourne ainsi sans états d'âmes de ceux et celles qui, dans la vie, à la suite de malheurs répétés semblent perdre. Rien n'est plus méprisable que de ne pas être en mesure de se protéger et de se défendre pour se faire respecter ou simplement pour rester vivant et en bonne santé. Sur les faibles d'aujourd'hui tombe les mêmes sarcasmes dont, hier encore, on accablait les vaincus au terme du combat :

"Où se trouve donc votre magie ?  
 et votre pouvoir de voyance ?  
 Où est votre herbe divinatoire ?  
 Votre devin n'est qu'un menteur  
 Votre remède vous a trahi"<sup>19</sup>

Toute personne tire les forces indispensables à sa survie et au maintien de ses positions sociales d'abord de ses parents, ensuite de ses propres initiatives en matière de magie protectrice et propitiatoire. Du clan et du lignage paternel, chacun reçoit outre des lieux de résidence et des droits

---

<sup>17</sup> Extrait d'un chant de danse assise ("Victoire des Méa"), en langue ajië, publié et traduit par Maurice Leenhardt (Leenhardt, 1932:263-265).

<sup>18</sup> On peut "distinguer le paganisme du christianisme à partir de trois critères : la conscience persécutive du mal, le sens de la force, l'immanence du monde divin au monde humain" (Augé, 1982:72).

<sup>19</sup> Extrait d'une poésie dite en langue paicî par Cau Denis Aramôtö à St-Yves (Ponérihouen), en 1973. Transcription et traduction Dui Mattaio Wetta et A. B. . Documentation inédite.

fonciers, une force ancestrale, le "totem"; celui-ci se tient, pense-t-on, pour un clan dans une pierre, pour un autre dans une fougère ou dans une chouette est la forme visible des ancêtres<sup>20</sup>. Extérieure à l'individu mais demeurant chez lui, cette force peut aussi bien attaquer, posséder que guérir ou aider les membres du clan; elle écarte en outre les maléfices en provenance d'autres groupes. Ses effets sont bénéfiques ou dangereux selon qu'on honore ou non correctement les ancêtres paternels. Quant aux maternels, ils sont à l'origine de l'âme et du corps de leur nièce ou neveu utérin dès la naissance et durant toute l'existence. Par des rites constants, ils leur insufflent la vie mais peuvent aussi leur retirer. En retour, neveux et nièces doivent respect et allégeance à leurs utérins. Ce double dispositif qui combine la puissance extérieure des ancêtres paternels à l'élan vital interne transmis par les oncles maternels ne détermine pas complètement l'individu puisque celui-ci se doit aussi d'accroître ses forces par des démarches appropriées. Acquérir l'aide des ancêtres, des remèdes, des objets et des formules magiques est une tâche indispensable pour qui veut s'assurer d'une protection efficace, se tirer d'un faux pas, mettre en défaut ou même éliminer ses adversaires. Enfin, de par ses fonctions, on peut bénéficier d'un surcroît de sécurité et de puissance : sur le chef du terroir ou sur le guerrier entreprenant sont ainsi posées par des spécialistes des forces spécifiques qui protègent et fortifient ces leaders mais les mettent dès lors aussi à la merci de leurs supporteurs<sup>21</sup>.

Tout échec renvoie donc à la défaillance ou au retournement d'au moins une de ces forces. Soit les ancêtres et les magies adverses s'avèrent plus puissants que le totem paternel et que les rites protecteurs des maternels, et dans ce cas il faut identifier l'ennemi et réduire ses capacités de nuisance par une contre-attaque magique. Soit l'individu a provoqué la colère de ses oncles utérins (en ne leur montrant pas assez de respect) ou de ses ancêtres de clan (en marchant dans un lieu tabou); il lui appartient alors de réparer cette faute pour

---

<sup>20</sup> Le terme de "totem", sans doute introduit par Maurice Leenhardt, est aujourd'hui couramment employé pour désigner cette force

<sup>21</sup> Sur les effets thérapeutiques de ces forces, Cf. Salomon, 2000.

retrouver le soutien surnaturel de sa parentèle<sup>22</sup>. Soit, enfin, les protections qu'il détient à titre personnel ne sont pas efficaces; il devra donc s'en procurer d'autres auprès du magicien du lignage ou chez un voyant proche ou lointain. Car personne ne saurait ni assurer sa survie physique et sociale ni parvenir à ses fins sans l'aide des ancêtres et de paquets magiques appelés *wâi* en paicî, *kôî* en a'jië : morceaux de plantes et d'os, pierres, coquillages et "monnaies" traditionnelles composent ces gages de force et de succès. Ces supports indispensables — désignés comme "médicaments" dans le français local — non seulement ripostent spontanément à toute attaque magique, à la manière d'un traitement préventif, mais aussi soutiennent les initiatives.

### *Le destin et la ruse*

Rien d'important ne peut être entrepris sans ces « médicaments » mais l'issue positive ou négative d'une action n'est pas seulement attribuée à la vertu du talisman, à sa perte ou à son acquisition<sup>23</sup> ou à la volonté cachée des ancêtres; le succès ou l'échec dépendent aussi de quelques talents : comme dans toutes les sociétés à grandes traditions guerrières, la force doit s'allier à la ruse pour être efficace. L'art de la guerre étant inséparable des stratagèmes qui peuvent égarer l'adversaire et le perdre<sup>24</sup>, le combattant cache ses intentions belliqueuses pour surprendre ses ennemis et les terrasser. En outre le perdant est ici moqué : certes ses appuis ancestraux et ses "médicaments" étaient trop faibles mais il a aussi pêché par cette naïveté ou cet excès de maladresse qui font tant rire l'auditoire : il n'a pas su déjouer les ruses de son adversaire On

---

<sup>22</sup> Quand Jean-Marie Tjibaou (1996: 107) disait "je suis toujours quelqu'un *en référence*. à.. En référence à mes pères, en référence à mes oncles (...) l'homme qui réussit, c'est l'homme qui garde bien les alliances d'un côté et de l'autre", il faisait aussi allusion à ces forces qui pèsent sur la personne et la lient aux autres, pour le meilleur et pour le pire.

<sup>23</sup> Certains sont en effet transmis à l'intérieur de la famille et du clan, d'autres obtenus auprès de personnages du réseau de parenté ou même au-delà, dans des contrées lointaines.

vante en retour le gagnant quels qu'aient été les moyens de sa victoire. Aux antipodes de tout idéal chevaleresque, celui qui meurt au combat ou est assassiné par trahison n'est pas auréolé de gloire : il a tout simplement prouvé qu'il était moins fort et à ce titre ne suscite aucune mansuétude particulière. Dès lors, si le grand guerrier était finalement tué par un ennemi, adversaire plus rusé ou suppôt de l'armée coloniale française, il ne pouvait s'en prendre qu'à lui-même. La rumeur ne manquera pas alors de souligner qu'il s'est finalement fait rouler en voulant "faire son malin" sans avoir prévu le coup ni su se doter des soutiens ancestraux et magiques pouvant soutenir son entreprise.

Il avait le médicament pour la guerre mais on le lui a volé ou détruit; cette interprétation fréquente de l'ascension et de la chute d'un guerrier ne lui retire en rien la responsabilité de son infortune. Alors que la force des ancêtres et du talisman assure la réussite, l'échec est attribué à la fois à la faiblesse du paquet ou de la pierre magiques, à la transgression d'interdits et à un manque patent de ruse et d'habileté sur le terrain. Que les gestes qui ont conduit à la catastrophe aient été voulus ou non, commis par fronde explicite ou bien involontairement, la faute repose sur ce déficit de force et d'astuce qui a permis à d'autres, plus puissants et habiles, de vous mettre en difficulté. Mais rien n'est rédhibitoire : une riposte contre les agresseurs est toujours envisageable. Procès en sorcellerie, vengeances et complots permettent souvent à celui ou celle qui semblent au plus bas de redresser la situation à son profit. Ainsi, assiste-t-on aujourd'hui à une permanente redistribution des cartes où la force et la faiblesse ne cessent au fil des années, d'une personne à l'autre ou d'une famille à l'autre, de changer de camp.

Si le personnage mis en avant par la collectivité doit sa gloire à la force que lui confèrent un tiers ancestral ou magique et à cette vertu très contextuelle et fluctuante qu'est la ruse, il n'est pas étonnant que son idéalisation puisse rapidement se retourner en dénigrement. Il suffit que la force lui soit retirée ou que la tactique échoue pour que le héros d'un jour soit défait ou succombe. Or

---

<sup>24</sup> Cf. "Des considérations et ruses que l'on doit avoir pour ranger une armée et la mener au combat"; "Des ruses que l'on doit tenir durant le combat" et "après le combat" (Machiavel, 1952, 813-822).



une morale qui n'exalte en rien le sacrifice ne saurait attribuer à l'échec, au malheur et à la mort acceptée aucune valeur. Personne ne sort ici grandi d'avoir péri comme un brave et l'héroïsation s'en trouve fragilisée d'autant. Alors que les idéologies, par exemple judéo-chrétiennes, de l'amélioration ascétique de soi et de la sainteté font de la souffrance et de la mort du héros les gages d'une notoriété de longue durée, l'exaltation de la réussite par le recours à des pratiques de dissimulation (magie, ruse) ne saurait être qu'éphémère, relative et sujette à caution. Le guerrier a mis en déroute ses ennemis mais il a finalement été vaincu lui aussi; ses adversaires se sont inclinés mais sont parvenus, plus tard, à se venger; le héros n'a-t-il pas agi, "pour lui personnel"<sup>25</sup>, sans prendre en compte les conséquences désastreuses de ses actions pour tous les gens de la région ? Si le leader peut drainer temporairement des affidés, il est simultanément remis en question et ne devient jamais donc un héros institutionnalisé. L'héroïsation résiste difficilement au travail de sape qui sans cesse rappelle que "le chef n'est rien sans ses sujets".

La gloire du chef installé ou du leader en marche reste minée par un déficit d'adhésion à la personne même du détenteur de la chefferie ou du guerrier conquérant. L'humour, la dérision, la réélaboration *ad hoc* du passé viennent relativiser les positions d'importance acquises après accord ou *manu militari* puis soutenue par une idéologie narrative et rituelle de l'ordre. L'incertitude de la légitimité n'étant jamais bannie, le lien identificatoire reste mou et se dérobe à l'instauration de formes politiques sans échappatoires, totalitaires. Personne, quel que soit son rang, ne saurait être épargné par une parole caustique, un récit malicieux, une pointe décochée pour questionner ses origines, contester son nom, dénoncer ses ambitions personnelles. Le leader conquérant ne fait jamais l'objet d'un culte qui l'installerait à jamais au firmament des héros. De même, la situation "royale" dans laquelle un savoir dynastique règne en maître ne laissant aux sujets que le registre des fantaisies

---

<sup>25</sup> Expression fréquemment utilisée dans le français local actuel pour désigner des comportements qui n'engagent strictement que l'individu qui les affiche : usage d'une terminologie de parenté décalée, recours à un vocabulaire original, action dénuée de tout intérêt pour les autres.

ou des commérages<sup>26</sup> n'est pas celle des chefferies kanak. En ce qui les concerne, s'il existe des versions plus officielles que d'autres, une diversité de paroles s'affrontent et se concurrencent dans un espace politique travaillé par la question du rang.

L'identification instable et partielle au chef et au leader peut expliquer la place centrale que la politique kanak accorde à la discussion, à cet échange de paroles qui ouvre sur une décision que le groupe se doit ensuite collégalement d'assumer. Sans doute l'importance de la parole est-elle fonction du rang, sans doute le consensus est-il souvent le reflet des intérêts des plus forts, il n'en reste pas moins que rien ne se fonde sans une confrontation de points de vue qui suppose que des arguments divers et opposés puissent être échangés. La constante réévaluation des statuts freine le culte de la personnalité, bien caractéristique, dit-on, des Européens mais étranger aux pratiques politiques kanak.

Ce système de valeur reste aujourd'hui très perceptible, notamment lors des situations qui, comme les procès, confrontent les Kanaks à la « justice des Blancs ». Dans les chapitres suivants, nous portons sur différentes affaires récentes un regard extra-judiciaire pour éclairer l'inscription de la justice dans les processus culturels et sociaux de la Nouvelle-Calédonie kanake. Il est clair que malgré l'avancée de la notion d'égalité et les efforts de l'institution pour se rapprocher des usagés, le sens du juste n'étant pas le même pour tous, de nombreux « décalages » restent observables.

### **Les exigences de l'alliance**

La compréhension des conflits et, pour notre étude, des affaires qui viennent devant la justice ne saurait faire l'économie d'un bref regard sur les règles de parenté et les représentations qui y sont associées. Avant d'examiner différents cas où ces références sont à l'évidence actives, nous les présentons donc brièvement.

---

<sup>26</sup> Sahlins, 1989: 63.

Si tout individu reçoit ainsi de ses ascendants paternels les éléments externes de son identité (noms, terres, puissance ancestrale), c'est de ses parents utérins qu'il tire sa vitalité. Dans les discours cérémoniels, qui sont des exercices rhétoriques masculins, il est proclamé que la formation du corps, la croissance et la carnation de l'individu procèdent des pouvoirs attribués au frère de sa mère<sup>27</sup>. L'oncle utérin (en paicî *aunîaa*, étymologiquement "l'endroit où [croît] le neveu"), y explique-t-on, donne à son neveu ou nièce à la fois sa chair et sa peau, ses os et son sang, c'est-à-dire son corps, ainsi qu'une âme ; celle-ci transite par les utérins qui la font passer du monde sous-marin des morts (réservoirs d'âmes) à l'enfant qui vient de naître. L'oncle utérin prononce d'ailleurs, quand l'enfant lui est présenté pour la première fois, ces paroles : "Bienheureuse son âme qui demeure dans le lieu secret, le lieu du sacrifice en son honneur, là sur le tertre où il croît et repose! Que lui pousse une crête! Que lui poussent des ergots!"

Ce transfert des substances physiques et spirituelles de base se réalise par l'entremise de la mère, sœur de l'oncle utérin. C'est à partir de son sang — qui est aussi le sang de son frère — que l'enfant se forme. C'est pourquoi il est dit que le neveu "prend sa chair et son sang sur le tertre des maternels". De façon tout à fait significative, lorsqu'une personne se blesse grièvement et que son sang coule, elle ou son père, s'il s'agit d'un enfant, doit aller présenter un don (aujourd'hui un peu d'argent) à l'oncle maternel en lui disant : "Je m'excuse d'avoir fait couler ton sang."

Les Kanaks n'ont jamais ignoré, comme le croyait Maurice Leenhardt, la fonction génitrice du père (Salomon 1998, 2000a). Mais celle-ci se voit en quelque sorte restreinte par le pouvoir attribué à l'oncle maternel quant à la vie et au devenir de ses neveux. Lorsque l'enfant naît, par un rite précis, les utérins doivent insuffler dans le corps du nouveau-né une âme, une vie. Après la naissance, les oncles maternels aident au développement et à la réussite de leur progéniture par alliance en faisant pour elle, durant toute sa vie, des sacrifices et des gestes propitiatoires. On insiste donc sur le rôle du frère de

---

<sup>27</sup> Ce rôle tout puissant attribué aux utérins se retrouve dans tout l'archipel, même si cette représentation massive, connaît, ça et là, quelques variantes; cf., par exemple pour Hienghène, P. Godin (1990).

sa mère, responsable de la santé et du bien-être de l'enfant, tandis que la paternité sociale est tout entière attribuée au clan paternel. La métaphore imagée d'un informateur se plaisait à comparer l'enfant à une automobile donnée par l'oncle maternel à son beau-frère (époux de sa soeur), en ajoutant : "Le père, c'est seulement le chauffeur".

Les paroles prononcées par les maternels ou les parents paternels dans les cérémonies coutumières qui les rassemblent et ont pour but d'exalter l'alliance sont sans ambiguïté<sup>28</sup>. Ainsi, évoquant les nombreux échanges de femmes survenus entre deux clans, l'orateur de langue paicî peut s'exclamer : "Nous sommes utérins les uns des autres, face à face, et nous prenons les uns des autres le sang, les mêmes os et la même chair tirés de sa souche (celle du neveu)." L'expression "partager les mêmes os et la même chair" est courante dans toutes les paroles qui rappellent les alliances entre deux groupes patrilinéaires. Par les femmes mariées dans le clan partenaire circulent la chair, les os et le sang de leurs frères.<sup>29</sup> Le neveu respecte son oncle maternel parce que celui-ci est à l'origine de sa vie et que courroucer son oncle peut rendre malade, voire faire mourir. L'oncle utérin place ainsi le fils et la fille de sa sœur en situation de dette permanente. La dette est au principe du respect, de la crainte et, bien sûr, du don.

Mais le don de vie consenti par l'oncle maternel provient lui-même d'un don de même type octroyé par les ancêtres. C'est en effet au pays sous-marin des défunts que l'utérin est censé puiser l'âme, source de vie, qu'il va ensuite transmettre à son neveu en lui soufflant dans l'oreille. Par l'intermédiaire des ascendants paternels, de leurs habitats anciens ou actuels et de leur force "totémique", les ancêtres transmettent à l'individu et à son lignage la force nécessaire à toute implantation sûre et durable. Symbolisé par des végétaux et des minéraux durs (perches, "coeur de bois", rochers, etc.), ce soutien à la puissance du groupe patrilinéaire ne constitue qu'une des formes et

---

<sup>28</sup> Coexistent chez les Kanaks, comme ailleurs en Mélanésie, deux niveaux de discours : le discours cérémoniel et rituel, énoncé par les hommes, et un autre discours qui lui n'est pas public, et peut être dit par les hommes comme par les femmes, sur les représentations de la procréation, du corps et de la sexualité dont la complexité n'est pas l'objet du présent rapport (cf. Salomon 1998, 2000b).

des voies d'action des morts en faveur des hommes d'ici-bas. Le groupe local patrilinéaire ne serait en effet qu'un récipient vide s'il n'accueillait des corps vivants d'hommes et de femmes envoyés par les ancêtres par le biais des oncles utérins, alliés matrimoniaux du lignage. Par l'intermédiaire des parents maternels, de leurs lieux d'habitations (tertres) et de leur travail rituel, le collectif des ancêtres fait aussi parvenir à ses descendants ce qui permet d'exister : un corps périssable mu par un principe vital, une âme, en l'occurrence immortelle. Chaque lignée dépend ainsi de l'autre sans qu'aucune puisse se réaliser pleinement seule, à moins que ne soit engagé sur les noms (contestés, affaiblis) et sur les corps (détruits ou mis en fuite) un travail de captation du pouvoir d'une lignée par l'autre. Du vivant des personnes, la volonté de nuire, l'agression et la violence tendront donc à rompre la complémentarité entre les lignées paternelles et maternelles, à dissocier ce qui est rassemblé afin d'affaiblir la personne, d'obtenir que l'ennemi tué soit réduit à un lieu sans corps ou que l'adversaire chassé ne dispose plus de lieux pour y installer les siens.

### **Offenses verbales et agressions physiques**

Les institutions judiciaires, comme le sens commun occidental, distinguent l'insulte de l'usage du corps dans l'intimidation, ce qui relève des violences verbales et ce qui relève des agressions physiques. L'on y voit des logiques de comportements différentes. Ce n'est pas le cas en Nouvelle-Calédonie kanake. Dès ses débuts (Leenhardt, 1930, 1937, 1947), l'anthropologie de la Nouvelle-Calédonie a souligné l'importance particulière accordée par les Kanaks à la notion de parole. Il s'agit de la parole solennelle dite lors des échanges cérémoniels appelés "coutumes" qui marquent les moments clefs de la vie de la personne et du groupe. Outre un ensemble de règles sociales, le terme "coutume" désigne les cérémonies d'échange entre groupes sociaux — on parle de coutumes de naissance, de mariage, de deuil —

---

<sup>29</sup> "Les noms que nous portons,/Emergent de nos tertres paternels,/Le sang qui circule dans nos veines/Sourd du sein des maternels", J.-M. Tjibaou, poème inédit, 1981.

qui réaffirment ces règles ainsi que les biens engagés lors de ces échanges cérémoniels (des vivres, des étoffes, du tabac, de la monnaie indigène ou de l'argent). L'ensemble des échanges et des attitudes se réfère à la position prééminente accordée au frère de la mère dans le monde kanak.

Lors de conflits entre les lignées, les coutumes de pardon présentées quand une faute a été commise — qu'elle soit ou non prévue dans le code pénal — rentrent dans cette catégorie, d'autant plus valorisée pour réaffirmer les échanges sociaux que ceux-ci sont toujours susceptibles d'évoluer vers la rupture (Bensa, 1990). Les paroles dites à ces occasions sont censées avoir un caractère définitif. Refuser une coutume signe un conflit déclaré, l'on ne rend pas une coutume qui a été acceptée ce qui reviendrait à se parjurer, et accepter une coutume de pardon revient à enterrer l'affaire : le pardon coutumier en principe éteint les possibilités de poursuites judiciaires. Les retraits de plainte se produisent d'ailleurs souvent lors de l'instruction, après la reconstitution des faits qui met agresseur(s) et victime(s) en présence, moment que leurs groupes familiaux choisissent pour l'arrangement coutumier.

Le corollaire, moins souvent noté, du poids accordé à la parole dans ces sociétés est la valeur du silence. Savoir se taire, ne pas répondre est compris comme un signe soit de respect soit de profond désaccord qu'on ne veut pas exprimer d'une façon violente<sup>30</sup>, donc dans tous les cas de civilisation, ce qui est à l'évidence source d'incompréhensions, voire d'incompatibilités avec le fonctionnement des institutions européennes, l'école, la médecine mais aussi la justice. Ce point éclaire l'attitude décrite comme silencieuse (voire frustrée ou prostrée) des inculpés, des témoins et des jurés kanaks au tribunal que les problèmes de langue ne suffisent pas à expliquer, bien qu'ils soient parfois réels. Par respect envers leurs aînés, les jeunes ne doivent pas prendre la parole devant eux, ce qui explique leur silence quant ils sont interrogés par les magistrats notamment lors des audiences publiques en présence de parents plus âgés qu'eux. Les femmes ne sont pas non plus supposées s'exprimer publiquement devant les hommes. Plus généralement, il convient de se taire lorsque l'on ne se sent pas à sa place. Citons pour mesurer l'importance du problème, un extrait d'entretien (28.07.2000) dans lequel un homme âgé d'une

soixantaine d'années, pourtant responsable religieux et coutumier et dans ce cadre habitué à discourir, résume son expérience de juré :

"Maintenant, qu'il [le dossier] est entre les mains du tribunal, c'est fini pour la coutume. La coutume, c'est dans les tribus, mais le tribunal, c'est côté français, côté administratif. Nous, on n'a rien dit aussi. Nous, jurés, là-haut, c'est pour justement marquer qu'il y a tel Kanak là-haut. La présence d'un Kanak de Houaïlou, un Kanak de là, c'est tout. On n'a rien dit. Nous, on est capable de parler, on raconte des trucs dans la coutume. Moi, je ne sais même pas qui c'est qui a mis mon nom pour aller [au tribunal]."

Mais notre enquête met également en lumière le poids accordé à la parole agressive et notamment à l'insulte, dont nous avons déjà relevé l'importance dans de précédents travaux traitant des représentations de la maladie et de la malédiction. "L'intensité vocale et la désignation du doigt participent de la dangerosité de la profération : hausser le ton et menacer de l'index pointé sont presque aussi graves que tenir des propos hostiles. À l'inverse des cultures où l'agressivité verbale est tolérée et réputée empêcher les passages à l'acte, chez les Kanaks, la parole agressive exprime non seulement l'intention, constituant une déclaration de guerre, mais se pose en acte participant des hostilités puisque son effet est ravageur, traumatique au sens physique et moral. Les invectives, les insultes échangées systématiquement lors des affrontements faisaient d'ailleurs partie autrefois de l'arsenal de guerre" (Salomon 2000 a, p. 88). Dans le code social d'aujourd'hui, parler fort, crier et *a fortiori* insulter restent considérés comme des manquements graves<sup>31</sup>, encore davantage si les paroles bruyantes ou injurieuses sont proférées publiquement. La présence de témoins redouble leur effet sur l'offensé. L'injure devant témoins est une agression qui est autant réprouvée que les coups et appelle la violence physique. L'information d'une

---

<sup>30</sup> " Le silence, c'est la gifle kanake " nous dira même un dirigeant politique kanak.

<sup>31</sup> Cette appréciation vaut également ailleurs en Mélanésie, à Tanna au Vanuatu . "Celui qui injurie perd tout crédit et celui qui subit l'insulte est en droit de tuer. De nombreuses guerres s'expliquent au départ par l'insulte : l'injure n'est jamais oubliée et doit être réparée. L'homme de Tanna n'aime guère celui qui parle fort" (Bonnemaison, 1986, p. 90).

affaire sur laquelle nous avons travaillé, dans laquelle 13 personnes d'une même localité avaient été inculpées de coups mortels à l'encontre d'un homme adultère, accusé de semer le trouble, révélait que dans les moments qui ont précédé la mise à mort, des cris, qualifiés de " cris de guerre " lors du procès (1996), ont été poussés. Crier sur quelqu'un, l'insulter et le frapper sont des agressions d'égale gravité.

Les insultes sexuelles (dire « ta verge » à un homme, « ta vulve » à une femme) sont sérieuses comme l'est le geste de défi et de mépris qui consiste à montrer intentionnellement son sexe à quelqu'un. Mais les insultes et les actes les plus redoutables ont rapport avec la nourriture. C'est une humiliation de se faire frapper avec de la canne à sucre ou des taros d'eau — plantes femelles cultivées qui ont pourtant une valeur dans les échanges cérémoniels<sup>32</sup> — ou pire avec des racines de magnania (*Pueraria Lobata*), plante également femelle mais nourriture très ordinaire, non cultivée, ramassée dans la brousse, qui ne doit pas franchir le seuil de la maison et dont la préparation exclut les hommes. Et l'on insulte couramment dans les langues kanakes en traitant quelqu'un de « marmite » ou de « magnania », c'est-à-dire de moins que rien (Salomon 2000 b). Dans le même esprit, il est dégradant de traiter un homme de « mangeur de noix de coco », car cela signifie qu'il ne cultive pas, donc qu'il ne vaut rien (Pillon 2002). Une insulte du même genre est « bouffeur de merde »<sup>33</sup> (traduction en français du cèmuhi par les témoins) que nous avons retrouvée au centre d'une affaire de coups mortels (minutes d'assises, décembre 1968) : l'information et les débats font état d'échanges d'invectives entre une femme et son beau-frère ivre. Quand elle le traite de « bouffeur de merde » et il se rue sur elle pour la frapper en vociférant « répète l'injure que tu viens de dire ».

Le comble de l'outrage est de se faire frapper avec de la nourriture ou ce qui sert à la produire (un pieu à planter les taros par exemple) ou à la préparer (des ustensiles de cuisine). Un conflit sur lequel nous avons enquêté qui s'est

---

<sup>32</sup> Les tas de vivres échangés sont également empilés suivant le principe qui associe le haut au masculin et le bas au féminin: les cocos et les cannes à sucres se trouvent à la base, les taros viennent ensuite et enfin les ignames. Quant aux régimes de bananes, placés à côté, ils sont femelles. Il faut cependant préciser qu'il existe des taros rouges considérés comme mâles et des ignames petites et velues considérées comme femelles.

<sup>33</sup> Cette insulte a été également relevée à Wallis (Claire Moyse, communication personnelle).



soldé par un mort et deux blessés, a été déclenchée par ce genre d'outrage. Bien que l'affaire remonte à 1946, son souvenir est encore vivace dans la région où elle s'est déroulée. C'est dans les langues locales en terme de guerre, comme pour les conflits antérieurs à la pacification coloniale, que l'on raconte cette expédition punitive menée par les hommes de Gohapin (un village kanak) contre ceux de Nekliai (un autre village kanak) où se trouvait la mission qui scolarisait les enfants catholiques des environs. La nièce du chef de Gohapin s'était fait insulter et battre à coups de plantoir à taros par un garçon de Nekliai. À la suite de cet événement, la chefferie de Gohapin tint conseil et décida de représailles contre les hommes de Nekliai et tout particulièrement contre l'agresseur (qui fut tué) en les attaquant par surprise à la sortie de la messe de Noël. Sous les auspices de la mission, une réconciliation eut lieu à Pâques, encore une fois devant l'église, en présence de l'ensemble des habitants des deux villages et du syndic des affaires indigènes. Plus que de pardon chrétien, il s'agissait d'une coutume de pardon dans laquelle les gens de Nekliai — les offenseurs — présentèrent les premiers des excuses à ceux de Gohapin, où il fut décidé d'enterrer l'affaire<sup>34</sup>. Néanmoins comme les gendarmes avaient été saisis au moment de la bagarre par le chef de Nekliai, huit hommes de Gohapin représentant la chefferie et ses soutiens (dont certains bien que présents lors des faits n'avaient aucunement participé à la bagarre<sup>35</sup>) se livrèrent à la justice. Cette affaire d'homicide fut minimisée, probablement sur le conseil de l'Archevêché<sup>36</sup> pour ne pas envenimer davantage le conflit, et fut correctionnalisée. Les condamnations, 6 mois à 4 ans de d'emprisonnement, parurent iniques aux gens de Gohapin qui avaient fait valoir l'excuse de la provocation et se considéraient dans leur droit, ayant été offensés : le curé, dans une lettre à son supérieur où il exprime son découragement et demande son changement, mentionne que « les Gohapin n'ont pas désarmé leur haine

---

<sup>34</sup> Les gens de Gohapin refusèrent cependant d'envoyer ensuite leurs enfants à la mission de Nekliai. Ils furent déscolarisés pendant plus d'un an jusqu'à la création d'une école à Gohapin même.

<sup>35</sup> Les minutes du procès qui se tint à Bourail (jugements correctionnels et de simple police de Bourail, 10.11.1947) stipulent que le chef, qui n'avait pas donné de coups, fut condamné pour avoir par sa présence encouragé l'assaut. Il fut destitué par l'administration.

<sup>36</sup> Cf. une lettre en date du 5.01.1947 adressée à l'Archevêque par le catéchiste de Gohapin au nom des chefs (catholiques) de Gohapin et de Nétéa dans ce sens (archives de l'Archevêché, 1MI3 (R95)).

surtout depuis que le jugement a été prononcé contre eux » (père Gagnaire, 5.01.1948). Catholiques, ils menacèrent de passer en bloc au protestantisme si l'Archevêché n'obtenait pas la grâce des emprisonnés, ce qui fut fait semble-t-il puisque les condamnés aux plus lourdes peines furent libérés après 18 mois de travaux forcés. Quant au chef lui aussi catholique de Nekliai, il fut remplacé peu de temps après, mais par un protestant au grand dam de la mission catholique que les gens de Nekliai rendaient responsable de l'affaire et désavouaient ainsi.

### *Insultes et violences entre conjoints*

Si lors des disputes intra-familiales, les échanges d'invectives sont fréquents et tolérés en privé, certaines circonstances aggravent l'insulte et la transforment en une agression qui justifie l'usage de la force physique pour la faire cesser. C'est le cas lorsqu'elle jette le discrédit sur la filiation et le statut social, quand l'on traite quelqu'un de « bâtard(e) » ou « d'étranger(e)<sup>37</sup> », ou qu'une insulte à caractère sexuel est proférée devant ceux avec lesquels parler de sexe est strictement interdit : par exemple si l'on insulte une sœur devant ses frères ou bien un frère devant ses sœurs. Ce type d'affront est souvent l'élément mis en avant comme facteur déclenchant dans les morts criminelles perpétrées au sein du couple ou dans les violences conjugales. Dans plusieurs des dossiers étudiés, la question des agressions verbales est au cœur du dossier de la chambre d'accusation et des procès verbaux où sont consignées les déclarations des inculpés et des témoins.

Développons les circonstances de la première de deux affaires ayant causé la mort criminelle d'un conjoint, qualifiée de meurtre, et survenue en 1993 dans un village kanak du Nord. Après avoir passé une après-midi à s'alcooliser avec un beau-frère — selon ce dernier, 30 à 40 canettes chacun de “ Number one ”, la bière locale, nous commentons ce point au chapitre suivant — Lulu<sup>38</sup>, un homme de 35 ans, rentre chez lui au petit matin, vers 2 heures. Il n'a pas de travail salarié, mais possède une certaine notoriété comme ancien footballeur et il est soigneur de l'équipe locale. Avec son compagnon, ils font

---

<sup>37</sup> C'est-à-dire étranger aux règles sociales d'alliance.

un feu dans un abri près de la cuisine (la cuisine étant un auvent lui-même séparée de la case qui sert de chambre) et s'y installent. Le beau-frère s'en va une heure et demie plus tard. Dans la case, sont couchés sur le lit, son épouse, Anna, 40 ans, qui travaille chaque matin comme femme de ménage au village européen de la commune, et leur fils unique de 7 ans. Elle ne s'occupe pas de son mari lorsqu'il rentre une première fois ivre dans la pièce chercher un oreiller, une couverture et un poste radiocassettes pour s'installer dehors. Retourné à côté, celui-ci, de façon provocante, fait brailler son radio cassette avec de la musique tahitienne, tape sur les tôles (de l'abri) et se met à l'invectiver. Il la traite de "sale pute"<sup>39</sup> : comme elle doit aller rendre visite à son oncle utérin hospitalisé à Nouméa, il lui dit : "C'est un prétexte pour faire ta putain à Nouméa". Les propos rapportés se tiennent en langue locale. L'expression infamante — littéralement "épouse de la route" (femme de mauvaise vie) traduite en français par "pute" ou "putain" par l'inculpée lors des différents procès-verbaux d'interrogatoire est générique et accable de mépris les femmes qui utilisent leur sexualité en dehors des règles de la circulation matrimoniale, notamment les femmes adultères. Elle sert de ce fait également de nos jours à désigner les prostituées<sup>40</sup>. Le mari ajoute "Tu me laisses notre fils, tu peux dégager chez ton père", ce qui est une parole de répudiation, d'autant plus grave qu'à cause de la patrilinéarité et de la patri-virilocalité de la société kanake, la femme mariée qui quitte le domicile conjugal et repart chez les siens doit abandonner du même coup ses enfants puisque les enfants appartiennent au patrilignage de leur père. Lulu secoue pendant ce temps la porte fermée de la case qu'Anna finit par ouvrir. Elle explique à l'instruction : "J'avais fermé le taquet parce que je ne voulais pas qu'il vienne nous embêter ; mon mari est un violent, il m'aurait demandé de

---

<sup>38</sup> Tous les prénoms ont été changés pour respecter l'anonymat des personnes.

<sup>39</sup> Les propos rapportés sont traduits ainsi en français par l'inculpée lors des différents procès-verbaux d'interrogatoire.

<sup>40</sup> La prostitution est toutefois perçue comme une institution importée et urbaine car contrairement aux sociétés où les hommes paient les femmes pour qu'elles aient avec eux des relations sexuelles, il n'existe pas de femmes en milieu rural qui échangent de la sexualité contre des biens et en tirent de ce fait un degré de liberté personnelle (cf. Tabet, 1987). À Nouméa (et dans quelques villages miniers ou de garnison), il arrive que des femmes kanakes se prostituent néanmoins, mais cette prostitution est davantage occasionnelle que régulière et dans ce cas non tarifée (Salomon 1998, 2000b).

m'occuper de lui, de l'écouter, de lui donner à manger. Finalement je lui ai ouvert la porte car il m'a ordonné de le faire en disant que sinon il la démolirait. On s'est disputé, il m'a insultée en me disant de partir en lui laissant notre enfant". Ils s'empoignent, il tombe, mais elle pense qu'il s'est relevé et qu'il la suit. Elle l'entend dire: "Dis donc toi", une phrase typique de menace. Elle comprend qu'il va la frapper. Elle prend alors un couteau à cran d'arrêt pour le tenir en respect et elle lui demande d'arrêter de l'insulter. "Je l'ai supplié de s'arrêter de crier et de m'insulter. À côté de chez moi habite mon frère<sup>41</sup> ainsi que mon cousin<sup>42</sup> un peu plus haut. Dans la coutume, ils ne doivent pas entendre ce que mon mari dit sur moi. Je l'ai supplié pour que mes frères n'entendent pas." Mais son mari continue à l'injurier, il insiste : "Pourquoi as-tu honte que tout le monde entende ce que je dis sur toi". Elle rétorque : "Tu ne me respectes pas alors que je t'ai donné un enfant." Elle le frappe alors pensant toucher l'épaule, mais le couteau atteint le thorax. "Je l'ai piqué car il n'arrêtait pas de m'insulter, et je voulais le faire taire. Mais je visais l'épaule." Des sœurs (classificatoires) d'Anna lors de l'enquête de personnalité confirment la gravité de ce genre d'insultes. Ainsi une sœur parallèle (fille de frère du père) confirme : "Elle m'a souvent rapporté qu'il l'insultait et tout le monde pouvait entendre. C'est très mal vu chez nous d'autant que son frère habite à côté. Je pense que cela lui faisait aussi mal que de recevoir des coups." Et une sœur croisée (fille d'oncle utérin) souligne : "Dans la coutume, le mari n'a pas le droit d'insulter sa femme devant la famille. Il a le droit d'insulter sa femme mais uniquement entre eux. Sinon une coutume doit avoir lieu avec la famille". Anna a donc poignardé son mari (et l'a tué) pour qu'il arrête de l'injurier car ses frères risquaient d'entendre qu'il la traite de " pute ".

La seconde des affaires criminelles, qualifiée d'assassinat, se passe dans un autre village kanak, situé à une vingtaine de kilomètres de la précédente localité, deux années plus tard. En pleine nuit, Kiki, 36 ans, ouvrier dans une

---

<sup>41</sup> Le frère dont il s'agit ici est l'aîné, ce qui redouble l'offense dans la mesure où on doit un maximum de respect au frère aîné. Non seulement il est l'aîné de son lignage, le chef de famille donc, mais ce lignage appartient au clan des maîtres du terrain et son rang est supérieur, nous le verrons plus loin, à celui de Lulu.

<sup>42</sup> Le dossier fait apparaître que l'inculpée et/ou les gendarmes et le juge d'instruction essaient de " traduire " dans la mesure du possible les rapports de parenté en termes

mine de nickel voisine, tire avec une carabine sur son ex-compagne Sylvie et la tue alors qu'elle est, dans sa case, couchée sur le lit avec leur petite fille de 5 ans. Il retourne ensuite contre lui son arme pour se suicider, mais se rate et ne réussit qu'à se blesser grièvement. Ce couple n'était pas marié, mais était néanmoins socialement reconnu puisqu'une coutume avait été faite par le clan de Kiki pour "réserver" Sylvie (le sens de cet échange cérémoniel est développé au chapitre suivant) et qu'ils avaient vécu plusieurs années ensemble, d'abord dans le village de Kiki, puis dans celui de Sylvie. Il s'était séparé depuis deux années, mais Kiki qui était retourné vivre chez ses parents, continuait de rendre visite à Sylvie et avait gardé la clef de sa case. Depuis un an, elle fréquentait un autre homme. Kiki le savait ou du moins s'en doutait puisque, lors d'une fête, il s'en était déjà pris à son rival. La veille de ce que tous les Kanaks qui en ont parlé nomment "le coup", il vient dans l'après-midi trouver son ex-compagne dans un bureau d'une administration où elle est secrétaire pour lui proposer de la raccompagner à la fin de son travail. Elle l'éconduit sèchement en lui disant qu'elle ne veut pas le voir là et qu'elle a sa propre voiture. Il déclarera au gendarme qui l'interrogera trois semaines plus tard alors qu'il est encore hospitalisé : "Elle m'a engueulé, je n'ai pas accepté qu'elle me crie après à son travail". Après l'irruption de son ex-conjoint sur son lieu de travail, Sylvie, apeurée, invoque des raisons familiales pour partir aussitôt. Il revient 20 minutes après, se montre contrarié de son départ et la retrouve une heure plus tard chez elle. L'un des frères de Sylvie et sa femme, qui habitent la case à côté, indiquent qu'ils ont alors entendu une dispute dans laquelle Kiki reprochait sa liaison à Sylvie, qu'il s'était fait menaçant ("S'il arrive quelque chose, cherche pas à comprendre"). Ce frère déclare toutefois à l'instruction : "C'est ma petite sœur, elle ne se confiait pas à moi, chez nous c'est tabou de s'occuper des affaires entre frère et sœur...". Kiki, profondément blessé par les propos de Sylvie, décide alors de s'enivrer. Il achète 5 bouteilles de whisky et 3 cartons de bières (72 canettes au total), trouve deux compagnons de beuverie — des parents éloignés —, et va voir avec eux son supérieur pour demander 3 jours de congés. Il dépose ensuite ses compagnons, continue à boire, puis se rend chez lui pour prendre sa carabine,

---

occidentaux, ce qui ne clarifie pas les choses. Le cousin en question est un frère dans

décidé à tuer celle qu'il ne cessera lors de l'instruction d'appeler sa " femme " et à se tuer ensuite. Il se rend chez elle au milieu de la nuit et met son projet à exécution. Il maintiendra toujours que la dispute de l'après-midi était le seul mobile de son geste. Kiki a donc assassiné son ex-compagne à coups de carabine parce que cette dernière l'avait mortifié quelques heures auparavant en lui parlant fort devant ses collègues. Lors du procès, le frère précisera qu'il a entendu, juste avant les coups de feu, une injure sexuelle<sup>43</sup> dite par Sylvie à son ex-compagnon.

Le troisième dossier qui illustre notre propos est une affaire qualifiée de " violences volontaires avec arme par concubin " qui se passe à Nouméa en 1996. Un dimanche, Aline, 40 ans, femme de ménage, attend le retour de son compagnon, Gilbert, magasinier, avec qui elle vit depuis 14 ans. À la différence des couples précédents, ils ne sont pas mariés et il n'y a pas eu non plus de coutume de réservation faite par la famille de Gilbert aux parents adoptifs d'Aline. Celle-ci, née d'une mère célibataire morte peu après l'accouchement, a été adoptée et élevée par un frère de sa mère<sup>44</sup>. Ils n'ont pas d'enfants mais Aline a adopté à sa naissance une fille qui est maintenant âgée de 6 ans. La petite, née également d'une jeune mère célibataire, une sœur classificatoire d'Aline, porte le nom de cette dernière. Cependant Gilbert la considère aussi comme sa fille (il demandera la clémence du juge afin de voir " sa gosse ") et a même envisagé des démarches coutumières pour la mettre à son nom ce que ses frères ont refusé de faire tant qu'il ne se marierait pas. Il est allé le matin à une kermesse et doit en rapporter un " bougna " (plat traditionnel cuit à l'étouffée dans des feuilles de bananiers). Il arrive effectivement à l'heure du repas, mais une canette de bière à la main et déjà très alcoolisé. À leur domicile, Aline l'attend en compagnie de leur fille, de sa sœur et du conjoint de celle-ci (son beau-frère) qui sont venus avec leur bébé à Nouméa passer le week-end. Le beau-frère d'Aline a demandé à un de ses

---

la parenté kanake puisqu'il est le fils d'un frère du père d'Anna.

<sup>43</sup> Cette insulte était " pine ", dit-il en français (notes prises aux assises, en 1996). Il traduit ainsi l'invective commune à plusieurs langues kanakes : " ta verge ".

<sup>44</sup> En Nouvelle-Calédonie kanake, où le statut social dépend de la filiation patrilinéaire et où (comme ailleurs en Océanie) les transferts d'enfants sont fréquents, l'adoption par un frère ou par le père de la mère permet de normaliser la situation des enfants nés hors mariage.

cousins (un frère parallèle) de passer les voir et est en train de le raccompagner à sa voiture. Gilbert voit ce dernier sortir de chez lui. Il déclarera soupçonner sa compagne d'entretenir une liaison avec cet homme. Aussitôt arrivé dans leur appartement, il insulte Aline, prend un sabre d'abattis et, devant leur fille, la sœur d'Aline et le bébé, se met à la poursuivre. Il vise le visage qu'elle tente de protéger et la blesse à l'avant-bras et à la main (fracture ouverte de la main et section des muscles). L'hémorragie est importante, elle tombe, il la frappe alors à coups de pied au visage. La police appelée par les voisins intervient. Aline porte plainte et explique dans sa déposition que depuis 2 ans leurs relations dégénèrent, qu'elle lui a demandé de partir : "Cela a en fait commencé lorsque j'ai appris qu'il avait fait des propositions à mes propres belles-sœurs". Dans l'entretien, quatre ans plus tard (09.07.2000), Aline rapporte également cette inconduite qu'elle considère comme grave, de celle dont on dit dans les langues locales qu' "elles portent malheur", mais insiste sur un autre fait, plus sérieux encore, qui l'a décidée à rompre : lors d'une dispute, son compagnon les a traitées, elle et sa fille, de "bâtardes " parce qu'elles sont nées de mères célibataires (et ont été adoptées). C'est pourquoi elle tient à préciser qu'elle a retrouvé depuis son père biologique et se reconstruit un roman familial qui la lave de l'injure portée contre elle :

"Ce qui m'a motivée à faire des recherches, c'est que lui [Gilbert] m'avait traitée... C'est ça qui m'avait motivée à faire vraiment des recherches pour pouvoir lui prouver... Je sais pas, on s'est disputé, je ne sais plus de quoi, il m'avait traitée comme ça, aussi bien moi que la petite et ça m'a fait quelque chose. J'ai pleuré quand il m'avait sorti ça. J'ai dit : tu es bien la première personne qui me sort ça parce que moi au niveau de mes parents adoptifs, ils m'ont jamais parlé comme ça. Ils m'ont engueulée, ça c'est sûr, mais jamais me traiter comme tu l'as fait. De toute façon, je lui ai pas dit, mais je voulais essayer de prouver parce que, plus ou moins, je savais que j'avais... C'est comme ça que j'ai fait les recherches. (...) Quand j'ai fait la connaissance de Papa, c'est tout récent. C'est tout récent, mais quand je l'ai fait, lui [Gilbert] était plus avec nous [Aline et sa fille] pour que je lui dise vraiment : tu vois, le langage que tu m'avais sorti était faux parce que je ne suis pas

comme tu m'avais traitée, mais je suis une orpheline. C'est dommage parce qu'il est plus là parce que je lui aurais bien lancé à la figure que je suis pas une machin, je suis orpheline, j'ai encore mon père. D'ailleurs, c'est parce que ma mère était morte, si elle était pas morte peut-être qu'ils seront ensemble actuellement, tu vois."

Pour Aline, la violence verbale de son compagnon est irréparable, pire que les violences physiques qu'elle a jusque-là subi. À la question de savoir pourquoi elle n'avait pas porté plainte lorsqu'elle avait été frappée auparavant par son compagnon, elle répond :

"Je dis : bon, c'est pas la peine, ça va peut-être s'arranger, c'est comme ça que je laisse toujours. Après, il y a eu le langage parce que c'est venu aussi du langage qu'il avait sorti, grave. C'est là, j'ai dit : Non, prochaine fois, même qu'il y ait coup, qu'il y ait pas coup, il me fait un truc et là, à ce moment-là... "

L'injure est si grave qu'elle est impossible à répéter. Dans cette affaire, l'entretien mené avec la victime fait apparaître qu'à plusieurs reprises, elle avait subi des coups sans réagir mais que l'humiliation qui l'a déterminée à rompre et porter plainte est de s'être fait traiter de "bâtarde".

### **Le poids de la coutume**

Un point commun aux trois affaires est cependant que les unions des protagonistes, à la différence des mariages de leurs parents, n'ont pas été arrangées. Les jeunes gens se sont rencontrés lors de fêtes. Avant qu'ils ne se fréquentent, les jeunes femmes avaient toutes déjà eu une précédente expérience de vie commune : Anna avec un Calédonien (blanc), Sylvie avec un Kanak originaire du sud de l'île demeurant dans un village minier du Nord (avec qui elle a eu une fille, adoptée par un oncle utérin de Sylvie), et Aline avec un Métropolitain alors qu'elle travaillait dans l'hôtellerie aux Iles. Toutes ont donc déjà auparavant montré des vellétés d'autonomie par rapport aux règles traditionnelles d'alliance.



En pays kanak, ce sont ces règles, dans le respect desquelles chacun est élevé, qui indiquent dès son jeune âge au garçon comme à la fille les groupes sociaux auxquels le partenaire sexuel devra plus tard appartenir. Alors que les plaisanteries salaces sont de mise et que la sexualité juvénile est tolérée avec ceux avec qui l'on est en droit de se marier, elles sont réprochées avec les autres. Si de nos jours les règles sont devenues plus souples et si certaines transgressions sont ensuite “ arrangées ” — comme dans le cas d'Anna et de Lulu —, leur respect détermine toujours le choix de nombreux jeunes gens (dans l'aire paicî une moitié d'entre eux selon Leblic, 2000, p.51). Un choix différent expose au rejet familial et rend la vie en tribu difficile. Dans les générations précédentes, les parents décidaient du mariage de leurs enfants — filles et garçons — sans forcément les consulter. Il arrive de nos jours encore assez souvent que les parents les contraignent à renoncer à un partenaire librement choisi.

Le cas d'Anna et de Lulu est à cet égard éloquent. Leur union contrevenait aux règles d'alliance. C'est probablement pour échapper à la désapprobation familiale que Anna et Lulu vivront d'abord sur le lieu de travail d'Anna (à une quinzaine de kilomètres du village), puis s'installeront quatre ans à Nouméa. La naissance de leur fils contribuera à changer les choses car procréer a été et est toujours pour les jeunes gens une façon de faire accepter une union qui déplaît aux parents. La vie en couple n'est, en règle générale, reconnue socialement qu'à partir de la naissance d'un enfant. Engendrer conditionnait d'ailleurs autrefois explicitement l'accès au statut d'épouse, les véritables échanges entre les deux familles alliées se faisant seulement après la naissance d'un enfant. Aujourd'hui encore, le mariage n'est célébré dans la quasi-totalité des cas qu'après une période probatoire de vie commune que doit sanctionner un ou plusieurs enfants, parmi lesquels on souhaite au moins un garçon pour perpétuer le lignage mais aussi des filles pour engager des alliances et donc marier ses fils. Leur fils porte d'abord le nom d'Anna, puis son père le reconnaît et Anna accepte qu'il prenne son nom. Lorsque l'enfant a quatre ans, le mariage coutumier d'Anna et de Lulu est célébré et le couple revient s'installer à la tribu. Mais la non conformité aux règles de cette alliance sera dans l'après-coup rappelée des deux côtés et interprétée comme à l'origine

du drame. Un frère d'Anna, accusant les parents de Lulu d'avoir malgré tout organisé le mariage pour stabiliser leur situation de nouveaux arrivants, remarque à l'instruction : "Je sais qu'ils s'aimaient mais ils n'étaient pas fait l'un pour l'autre. La famille de Lulu a insisté pour qu'ils se marient afin d'avoir le droit de se fixer au village puisqu'ils avaient été bannis delà où ils étaient auparavant." Et le père de Lulu identifie la transgression des règles fixée par les "vieux", c'est-à-dire les ancêtres, comme cause du malheur qui a frappé son clan :

"On a arrangé comme ça en suivant les deux jeunes. On a essayé de séparer les deux, mais comme on n'a pas arrivé, on a décidé d'arranger, de marier les deux. C'est pour ça qu'il est arrivé les problèmes, c'est à cause de ça, on a trouvé des difficultés à cause des choses définies par les vieux. Nous on rentre [s'allie] pas dans ces clans comme ça. C'est le moment où les générations maintenant veulent plus écouter nous les vieux, c'est pour ça que les choses arrivent comme ça. Ça vient de où ? C'est comme ça que Lulu s'est fait poignarder par sa femme, ma belle-fille. Les coups comme ça c'est arrivé. Les clans où on est rentré là, on n'a jamais fait avant."

Comme nous l'avons mentionné plus haut, les coutumes de mariage ont un caractère irrévocable. Si l'homme pouvait répudier autrefois son épouse stérile (cf. plus haut les paroles du mari d'Anna et la réponse de celle-ci), la femme mariée — à moins de s'enfuir et de se marginaliser — ne pouvait sortir ensuite d'une union malheureuse. L'accent est d'ailleurs mis sur ce côté définitif à maintes reprises dans les cérémonies du mariage coutumier : son clan d'appartenance "cède à jamais" la femme qui se marie et dont on dit qu'elle est destinée "à devenir poussière" (à mourir) dans l'espace du clan de son conjoint. Lorsqu'une épouse maltraitée retourne chez ses frères pour un répit, si le mari ne revient pas rapidement chercher sa femme, ce sont ceux-ci qui généralement finissent par la renvoyer chez lui. Les frères en effet défendent rarement une sœur qui est mariée à moins que les mauvais traitements soient extrêmes. La solution pour sortir d'un mariage coutumier était donc jusqu'ici d'opter pour le droit commun pour ensuite démarrer une

procédure de divorce. Cependant les frères de la femme qui a l'intention de divorcer font souvent pression sur elle afin qu'elle renonce à une démarche qui les mettrait en difficulté vis-à-vis de leurs alliés. Passer dans le droit commun est généralement considéré comme un reniement identitaire et représente un risque de marginalisation. (cf. Salomon 1998). Une sœur parallèle (cousine germaine patrilatérale) d'Anna, proche d'elle et qui lui rendra visite en prison, raconte au juge d'instruction : "Elle avait pensé divorcer mais avait peur de lui en parler car elle aimait énormément son fils et avait peur que le divorce entraîne une séparation avec lui". Anna explique d'ailleurs que cette solution lui semblait improbable : "Je n'ai jamais envisagé sérieusement de divorcer car coutumièrement c'est mal vu et c'est difficile d'obtenir le divorce. La coutume, c'est dur et c'est fort... "

Le droit particulier kanak permet néanmoins la "dissolution du mariage", mais à condition que les deux clans intéressés — celui de l'homme et celui de la femme — y consentent. Cette procédure est toutefois longtemps restée exceptionnelle. Elle concernait surtout des couples sans enfants dans lesquels les hommes, demandeurs de la procédure, avaient eu une descendance d'une nouvelle conjointe. Un procès verbal de palabre, écrit par les gendarmes, établissant le consentement des clans était adressé à l'état civil du statut particulier qui écrivait ensuite aux intéressés pour qu'ils aillent chacun avec un témoin à la mairie faire prononcer la dissolution. Or, depuis que les juges avec les assesseurs coutumiers sont appelés à trancher les litiges entre citoyens de statut civil particulier, la jurisprudence montre qu'il n'est pas certain qu'une femme kanake puisse en changeant de statut modifier les règles régissant son mariage et divorcer. Un jugement du 14.1.1994 rendu par la section détachée à Lifou du tribunal civil de Nouméa, complétée d'assesseurs coutumiers, l'indique clairement (Delahaye, 1995, p.10). Il concerne deux époux de statut particulier mariés en 1987. La femme avait en 1990 opté pour le droit commun et demandé en 1991 le divorce. Le tribunal a estimé que "le changement de statut ne modifie pas la nature de l'acte ayant scellé l'union des parties [le mariage coutumier] et n'autorise pas l'épouse à demander le divorce, notion qui appartient au droit commun". Le tribunal a donc prononcé non pas le divorce, mais la dissolution du mariage. Le motif en était que les conséquences

[nous ignorons lesquelles] de l'intempérance reprochée au mari constituait "un manquement aux obligations nées du mariage célébré selon la coutume". Le juge de droit commun se charge donc d'appliquer la coutume et doit s'assurer dans ce genre de cas que le préalable de consultation des clans a été respecté. Dans le cas de conjoints ayant des enfants, il applique notamment le principe coutumier selon lequel la garde des enfants légitimes va au père "sauf circonstances particulières" (arrêt 27/92 du 6.12.1993 de la cour d'appel de Nouméa), ce qui constitue une différence majeure entre la dissolution du mariage et le divorce. La cour d'appel (arrêt n°44 /92 du 6.9.1993) rappelle bien que le mariage coutumier est un "contrat ne concernant pas que les seuls époux, qu'il a pu être défini comme un contrat civil par lequel un clan cède à un homme d'un autre clan une femme en vue de la procréation". La situation la plus fréquente qui aboutit à la dissolution du mariage est la rupture ancienne de la vie commune (depuis plus de dix ans, comme le montrent les exemples fournis par la jurisprudence). Il arrive que l'infidélité de la femme qui aurait eu un enfant avec un homme d'un autre lignage, ou l'homosexualité de l'homme, soient aussi invoquées comme causes de dissolution puisque ces situations mettent en question la finalité de procréation du mariage coutumier.

Si les clans des conjoints, ou de l'un d'entre eux, refusent la dissolution du mariage, elle devient impossible. La seule volonté d'un conjoint de rompre n'est pas un motif recevable. L'histoire de Sylvie et de Kiki en témoigne bien que, dans leur cas, le mariage n'ait pas été célébré. Les différents échanges coutumiers faits par le clan de Kiki à celui de Sylvie s'apparentent à une coutume de "réservation" qui avant la christianisation se faisait souvent à la naissance de la petite fille. Lorsque les jeunes gens veulent se fréquenter au grand jour, le clan du garçon vient avec des dons demander "pardon" au clan de la fille d'avoir eu avec elle des relations sexuelles (alors qu'elle aurait pu être destinée à un autre groupe social) et d'avoir peut-être "parlé fort" (ce qui résume tous les autres manquements possibles), et manifester son intention de la "prendre", c'est-à-dire de l'emmener vivre dans l'espace de résidence du garçon (ce qui implique que les enfants à naître porteront le nom de leur père). Kiki, lors du procès, insiste sur le rôle des parents dans cette affaire et la nécessaire soumission des jeunes à leurs décisions:

"Ce sont mes parents qui sont venus faire la coutume à ses parents. C'est de là que j'ai approfondi [la relation] dans le sens de la coutume. Ce n'est pas moi qui est fait [décidé] la coutume. Ce sont mes parents."

À une question posée par le juge sur la raison pour laquelle leur mariage n'a jamais été ensuite célébré, il précise :

"Ça dépend des parents. Mais elle ne voulait pas. Mais si c'était avant la coutume [de réservation qu'elle avait dit cela], j'aurais refusé la coutume."

Kiki, à l'instruction, doit se défendre d'avoir forcé la main à Sylvie : "Elle ne m'a jamais dit qu'elle était contre, mais simplement qu'elle ne voulait pas se marier et qu'on en resterait là." En effet, la collègue de Sylvie, originaire du village de Kiki, une jeune femme qui a fait des choix de vie en rupture avec les règles d'alliance (union libre avec un non Kanak), a exprimé un avis différent : "Lorsque j'ai connu Sylvie, elle était en ménage avec Kiki. Elle voulait le fréquenter à titre passager, pas s'engager, mais lui voulait que les deux se mettent en ménage et vivent ensemble. Devant le refus de Sylvie, Kiki a fait une démarche coutumière avec son frère [aîné]. Devant le fait accompli, Sylvie s'est abaissée devant son frère et a accepté, elle s'est donc mise en ménage de force." Le frère aîné expose quant à lui : "Pour la coutume, c'est aux deux de discuter ensemble, nous, nous n'avons pas à nous mêler de leurs conversations. Ensuite Kiki demande à son clan de nous faire une coutume. Elle a été faite en présence des deux. Nous concernant, nous avons accepté la coutume, nous n'avons pas demandé l'avis de Sylvie, s'il y a un problème entre eux, elle n'aurait pas dû être commencée, donc si ça se fait, c'est que cela va bien entre eux." Comme dans les sociétés kanakes une sœur ne peut s'adresser directement à ses frères, surtout pour des affaires touchant à sa vie sexuelle, on ne peut savoir si le silence de Sylvie, à ce moment-là, signifiait consentir ou céder. Il est certain que lorsqu'elle manifesterait la volonté de sortir de cette situation, il sera trop tard.

À la différence des sociétés (africaines par exemple) dans lesquelles les femmes qui divorcent font rembourser la dot par leur nouveau conjoint ou la remboursent elles-mêmes en travaillant, en pays kanak, une femme ne peut ni

faire restituer par sa propre famille les coutumes de réservation et de mariage, ni le faire faire par la parenté d'un autre homme qui veut se remarier avec elle. Le frère aîné met les choses au point : "On ne peut rendre une coutume qui a été faite. La parole est donnée et ne peut être reprise." Kiki avait pourtant demandé aux frères de Sylvie de rendre la coutume, mais dans le but qu'ils fassent pression sur elle afin qu'elle respecte la parole donnée. Aux assises, le frère aîné rappelle la force de l'interdit frère-sœur :

"Il a vécu avec nous des années, ça ne nous regarde pas ce qu'il y a entre les deux, quand il a demandé de rendre la coutume, nous on a demandé un temps. On pensait pas que ça arriverait là. Kiki m'avait parlé de la fréquentation de Sylvie avec... Moi, comme frère, je n'ai pas le droit de rentrer dedans."

La force de cet interdit fera d'ailleurs que, lors du procès, les frères de la victime se mettront au dernier rang de l'assistance avant d'être appelés à la barre et qu'ils choisiront après leur témoignage de ne pas assister à la suite des débats tant il est inconvenant d'entendre étaler l'intimité de la vie d'une sœur.

Sylvie, dont les parents étaient décédés, dans l'impossibilité de s'adresser directement à ses frères, avait fait intervenir une sœur (classificatoire) plus âgée qu'eux pour exprimer sa ferme intention de rompre et s'était proposé de rembourser elle-même la coutume. Un de ses frères confirme à l'instruction : "Après leur séparation, j'ai su qu'elle voulait rendre la coutume pour qu'ils soient séparés mais nous n'avons pas voulu et lui avons demandé de réfléchir, ils pouvaient revenir ensemble. Elle a insisté pour rendre la coutume, mais nous l'avons bloquée..." En outre, dans le cas de Sylvie et de Kiki, qui avaient eu une fille, ainsi qu'il est de règle dans le monde kanak, une coutume supplémentaire avait été faite aux frères de Sylvie, les oncles utérins de l'enfant, dans le but de les remercier d'avoir permis cette naissance et d'obtenir leur bienveillance pour l'avenir de l'enfant. Aussi dans l'entretien, le frère aîné exprime son embarras dans l'affaire :

"D'un côté, c'était un peu de notre faute aussi, peut-être qu'on n'a pas trop bousculé... parce que Sylvie voulait qu'on rende la coutume. Elle, elle voulait à tout prix rendre la coutume. Moi, je dis : c'est pas possible, je sais plus combien la somme il faut... parce que non

seulement, ils ont fait la coutume pour Sylvie, ils ont fait la coutume aussi pour elle [Elvira, la fille de Sylvie et de Kiki]. Mais, tout ça, il faut rendre, y en a pour 100 000 balles, il faut regrouper tout ça et puis... Avant, dans le temps, ça se fait jamais."

La collègue de Sylvie résume bien quant à elle la situation inextricable dans laquelle son amie se trouvait : "Kiki réclamait à Sylvie de lui rendre la coutume qu'il a fait au frère aîné pour demander la main de la fille et donner son nom à la petite[leur fille]. Elle voulait rendre la coutume mais le frère non. Sylvie avait préparé toute la coutume à rendre, elle était prête. Ça porte malheur de préparer une coutume et de ne pas la donner. L'autre [le nouveau compagnon] aussi voulait faire une coutume au frère pour s'engager avec Sylvie, il parlait même mariage. Il lui demandait tous les jours si la coutume avait été rendue à la famille de Kiki. Sylvie était perdue, elle ne savait plus comment faire." Toute remise en cause de la coutume est donc lourde de conséquences. La collègue, âgée d'une trentaine d'années, déclare qu'il n'est pas bon de conserver une coutume que l'on a préparée (la force de la coutume se retourne contre soi). Une tante classificatoire de Sylvie, également parente de Kiki, la soixantaine interprète quant à elle le fait de "se tromper" [de partenaire], à savoir le refus de se conformer aux normes, comme la cause de "l'accident".

"Je sais parce que c'est du côté de leur vie de concubinage. Moi, d'après ce que j'ai su, c'est qu'ils se sont trompés tous les deux. Kiki, il va de son côté, et Sylvie de son côté, c'est ça l'accident."

L'assassinat est perçu non comme un acte intentionnel individuel mais comme un accident mortel, l'une des formes — avec la maladie — que peut revêtir le châtement envoyé par les ancêtres à ceux qui transgressent les règles sociales. Dans cette conception, la véritable faute tient au non respect des règles coutumières. Ce n'est pas l'homicide, en tant que tel, qui est réprouvé car il n'est qu'un effet possible, parmi d'autres, du manquement aux règles si bien que ceux que la justice française voit comme des "victimes" ou des "coupables" sont considérés par les Kanaks comme tous fautifs, également responsables de ce qui leur arrive. L'on considère que les ancêtres se sont manifestés au travers des agresseurs. Aussi la *vox populi* ne se range-t-elle que

très rarement aux côtés des victimes ; elle préfère soutenir ceux qui en frappant ont rétabli l'ordre. Cette morale, qui stigmatise les “ vaincus ” et soutient les “ vainqueurs ”, est à l'origine de nombreux malentendus avec la justice républicaine.

Dans la troisième des affaires, il n'y a eu, nous l'avons souligné, ni coutume de mariage, ni de réservation. Cependant lorsque Gilbert est allé pour la première fois dans la famille d'Aline il a fait ce que les Kanaks nomment “ un geste ”, ou encore “ un bonjour ”. Cela consiste à offrir quelques pièces de monnaies, voire un billet de 500 ou 1000 CFP, au moment où l'on arrive et se présente. Il s'agit en fait de solliciter la bienveillance des ancêtres protecteurs du lieu et des propriétaires de la demeure. Ce geste est symbolique, alors que dans la coutume de réservation “ pour demander la main ” qu'Aline appelle “ un tabac ”, il s'agit de dons plus importants dont la valeur compte. Il faut notamment à cette occasion offrir une monnaie indigène<sup>45</sup>, et l'on dit en langue a'jië de celui qui ne le fait pas qu’“il donne des choses de rien du tout”. Aline dans l'entretien, distingue bien les deux intentions :

"Il a été question de mariage au départ, c'est-à-dire un an après qu'on se soit connus. Pas les premiers temps parce que les premiers temps, on s'est connu comme ça. Lui voulait qu'on se marie. Tu sais, un mariage, ça ne se fait pas comme ça, il faut que tu ailles trouver la famille, porter un tabac pour le dire et pour faire rentrer à la maison. Donc, il l'a fait, mais il l'a pas fait avec sa famille. Il l'a fait quand on est monté ensemble, mais c'est un geste pour dire bonjour, pour se présenter, pas pour demander la main. Par contre, il a été question après que lui va en parler à sa famille pour faire la demande officielle, mais c'est une chose qui s'est pas réalisée, mais il avait l'intention de faire, enfin, c'est ce qu'il m'avait dit. J'ai dit : bon, maintenant, c'est à toi de voir, si tu veux vraiment... Mais ça jamais été fait tout ça. Quand il y a eu notre

---

<sup>45</sup> Coquillages percés et abrasés et enfilés formant une sorte de chapelet. Ce bien précieux, appelé *âdi* en langue paicî, *mie* en langue a'jië est serré dans un étui d'écorce. Il entre dans la composition des biens échangés entre clans lors des mariages et des deuils. Le surplus en "monnaie indigène" donné par le clan du mari en échange de la femme et des monnaies reçues constitue le "prix de la fiancée". Aux îles Loyauté



séparation, il m'avait répondu ça. Mais, non, c'était pas pour ça. On était monté ensemble, mais c'était un geste en arrivant. Le bonjour, ce n'est pas pareil que le truc qu'il me dit là, il faudrait que ça soit un tabac. Moi, y a jamais eu ça et je lui dis : tu n'as pas à me contredire parce que même les mémés là-haut [sa mère adoptive et la sœur de celle-ci], elles attendent toujours parce qu'il n'y a jamais rien eu."

Néanmoins, bien qu'elle lui reproche au moment de la séparation de ne pas avoir fait la démarche que sa famille attendait, Aline reconnaît n'avoir en rien forcé les choses et, consciente du poids de la coutume sur les individus, s'être mieux accommodée d'une situation d'union libre.

"Pour ce qui est du mariage, je te disais tout à l'heure, on est resté quoi un an, après il voulait qu'on se marie. Par contre, c'est moi aussi qui voulais pas. C'est pas que je voulais pas, mais je trouvais que c'était un peu de bonne heure. Je voudrais qu'on vive, qu'on passe un peu plus de temps pour voir comment ça va se passer par rapport à lui, par rapport à moi. Comme il avait connu d'autres filles avant, j'en ai connu aussi, j'ai dit : c'est pas la peine de précipiter les choses, on reste ensemble et on verra au fil du temps comment ça va se passer. Si vraiment on se tient à tous les deux, à ce moment-là, on peut évoquer le mariage mais pas tout de suite. C'est pas pour le mariage tout de suite."

L'union libre, par l'absence d'engagement coutumier qui la sépare du concubinage sanctionné par une coutume de réservation de la femme *et a fortiori* du mariage, est souvent assimilée au célibat. Une certaine remise en question de l'ordre masculin et l'éloge de l'indépendance économique des femmes (le travail) que fait Aline apparaît caractéristique du discours des femmes kanakes, qui, en milieu urbain mais parfois aussi rural, élèvent seules un ou plusieurs enfants et se placent délibérément en dehors des règles d'alliance :

---

où la monnaie kanake a disparu depuis longtemps, les versements se font en argent français.

"Moi, je rappelle aussi à une époque, on me le disait, pas ouvertement comme ça, mais j'entendais des échos que là-haut à la tribu, ils disaient, ils me critiquaient que je travaillais, je sortais en boîte... Moi, les personnes qui me disaient ça, je dis : mais alors, j'ai bien le droit de vivre, qu'est-ce qu'ils ont à me critiquer. Moi, ils m'ont pas donné un franc pour payer ma nourriture de tous les jours, payer mon loyer. Mais, ils me critiquent par derrière et, en plus, ils sont pas fichus de venir me le dire en face. Mais, moi, je leur dois rien, donc je fais ce que je veux. (Rires). Les deux mamans que j'ai, elles le savent mon caractère alors elles osent pas trop. Et puis tous ceux qui m'ont critiquée, de toute façon, je vous dois rien et vous me laissez en paix vivre ma vie. Du moment que j'élève ma fille, je fais de mal à personne. C'est tout ce qui compte pour moi, le reste... "

Il existe encore un autre caractère commun aux trois dossiers étudiés : la femme occupe une position économique supérieure à celle de son conjoint. Cette dimension concerne l'insertion dans ce que les Kanaks nomment le " monde des Blancs ", celui du travail salarié et des rapports marchands. Elle n'est évidemment pas la seule à prendre en compte et elle peut venir redoubler ou compenser les inégalités de rang propre aux sociétés kanakes. Mais dans tous les cas elle est un facteur de changement dans des rapports sociaux entre les sexes qui affirment la prééminence de l'homme sur la femme dans tous les domaines. Examinons les configurations différentes des affaires.

Anna, au moment où le drame se produit, travaille depuis une vingtaine d'années. Après que son père adoptif l'ait retiré de l'école à l'âge de 14 ans afin qu'elle s'occupe de sa mère très malade, elle a passé trois ans à Nouméa tantôt chez un frère et tantôt chez une sœur, tous deux salariés. Lorsqu'elle rentre au village pour le décès de son père biologique, elle rencontre un Calédonien (européen) du Nord avec qui elle vit deux ans, mais qui refuse toutes relations avec la famille kanake d'Anna. Dans ce contexte emprunt de racisme, elle rompt puis rencontre Lulu. Elle travaille alors comme cuisinière dans une station isolée (où elle habite). Lulu qui n'a pas de situation s'installe chez elle, puis lorsqu'ils reviennent au village ils habitent chez le père d'Anna, bien que celui-ci ne soit pas trop d'accord. Cette installation est en rupture avec la norme de virilocalité. En effet, les parents de Lulu, essaient de les séparer

car leur union contrevient aux règles coutumières d'alliance (cf. plus loin). Anna qui veut un enfant pour consolider son couple et a des difficultés à en avoir se fait traiter à la fois par la médecine traditionnelle et une chirurgie à Nouméa. Le couple s'installe alors à Nouméa, un fils naît. Un frère d'Anna (qui vit à Nouméa) fera remarquer dans sa déposition : "Il n'est même pas allé à la clinique après l'accouchement. Il n'a d'ailleurs reconnu l'enfant que lorsqu'il avait deux ans." Anna travaillera 4 ans à Nouméa comme femme de ménage, Lulu, quant à lui, aura un contrat de manœuvre, chacun gérant son salaire. Au bout de 7 ans de vie commune et parce qu'un garçon est né, la famille de Lulu décide de les marier coutumièrement, et le couple revient au village. Ils sont d'abord chez les parents de Lulu puis construisent une case près de chez le père d'Anna. Elle voudrait passer son permis de conduire, adhérer à une association de femmes, mais son mari s'y oppose. Pourtant, comme les témoins de sa famille le souligneront, c'est elle qui ramène l'argent car elle continue à travailler, toujours comme femme de ménage, au bourg européen voisin tandis que Lulu ne fait que de petits boulots. Un des frères d'Anna (qui vit à Nouméa) précise : "Il était alcoolique, dépensait sa paye en boisson, sa femme devait se débrouiller, tout dans la maison lui appartenait." De plus dans l'après-coup, d'autres collatéraux feront remarquer qu'elle est issue d'un clan de maîtres du sol, qu'elle est donc d'un rang plus élevé que son mari, et que finalement si la parenté de celui-ci a accepté le mariage, c'était "par intérêt", pour se faire des alliés, puisqu'ils étaient nouveaux venus dans un contexte de forte pression foncière.

En écho, les parents de Lulu quant à eux se plaignent du manque d'humilité de leur belle-fille, qui aurait obligé son époux à partager les tâches domestiques, traditionnellement dévolues aux femmes. La sœur de Lulu remarque : "Anna ne travaillait que les matins, elle avait les après-midi libres, mais j'ai constaté qu'un après-midi Lulu faisait la lessive." Sa mère abonde dans le même sens : "Il s'est confié me disant qu'elle ne faisait pas la cuisine, qu'il était obligé de frapper à la porte pour rentrer chez lui et qu'elle la lui fermait, qu'il dormait dehors. Il a ajouté qu'il devait faire tout le travail à la maison : cuisiner, faire la lessive et s'occuper du petit... Il m'a dit qu'un soir après avoir joué à la pétanque, il lui a demandé vers 20h 30 de lui faire à

manger et qu'elle a répondu : "moi je n'ai pas faim, si tu as faim, tu n'as qu'à te faire à manger". Cela s'est produit quelques jours avant le drame, à ses dires, il n'était pas saoul." Le père renchérit : "Au cours de repas familiaux, elle affichait un malin plaisir à blesser par des réflexions amères son mari et le diminuer aux yeux de sa famille. À la maison c'est mon fils qui s'occupait de tout, depuis le repassage en passant par l'entretien de la maison et des vêtements jusqu'à celui de l'enfant et elle rentrait de plus en plus tard le soir prétextant un surcroît de travail." De l'arrogance liée au fait d'entretenir le ménage (et d'être issue d'un clan terrien) et du manquement aux tâches ménagères à l'accusation d'être de mauvaise vie, on voit bien qu'il n'y a qu'un pas. La sœur de Lulu dira d'ailleurs qu'il lui aurait confié qu'elle faisait " des tours de cons " (expression qui en français local signifie avoir des aventures extra-conjugales). Une femme en effet qui s'affirme et ose contester la stricte répartition sexuée des tâches et des territoires de la société kanake, ne peut qu'être soupçonnée du pire.

Sylvie, la compagne de Kiki, avec son travail de secrétaire, avait également fait vivre pour l'essentiel le couple tant qu'ils étaient ensemble. Selon Kiki, ils auraient quitté son village parce qu'elle voulait "une maison à part et n'était pas d'accord pour vivre chez les parents". En contradiction, comme dans l'exemple précédent, avec la virilocalité de la société traditionnelle, il était venu habiter le village de Sylvie, dans l'espace du clan de sa conjointe, qui était le clan de la chefferie. L'hypogamie était de ce fait redoublée. Ce n'est qu'après leur séparation qu'il trouvera un travail à la mine, se mettra à gagner aussi bien sa vie que Sylvie et que, selon une de ses sœurs, "il achètera du mobilier pour que sa femme revienne." La collègue de Sylvie souligne qu'elle lui aurait dit qu'il ne donnait pas d'argent et n'achetait pas de cadeau pour leur fille. Elle rapporte une histoire qui témoigne de la prégnance de nouveaux modèles conjugaux et parentaux chez les jeunes femmes kanakes économiquement indépendantes : "Lors de la naissance de la petite, Sylvie lui a fait une procuration pour qu'il lui retire 100 000 F [CFP] à la banque. Elle était à la maternité. Lui n'a ramené que 25 000 F et il était saoul, il a bu le reste. Sylvie a été très marquée qu'il se présente à la maternité sans un cadeau, même pas une peluche et en plus saoul et lui prendre son argent. À cette époque, il y a

eu une cassure entre les deux et le couple ne fonctionnait plus bien qu'ils vivaient ensemble. Il ne travaillait pas, c'est elle qui prenait en charge tout. Elle voulait le quitter, mais elle avait peur de lui."

Du point de vue économique, la relation entre Anna et Lulu et entre Sylvie et Kiki, qui vivent dans le Nord, ressemble à celle entre Aline et Gilbert, qui habitent à Nouméa. Lorsque se cristallise le conflit qui les oppose, Aline met en avant qu'elle ne dépend pas de son compagnon mais que ce serait plutôt l'inverse, puisque l'appartement dans lequel ils habitent est à son nom.

"J'ai dit : si c'est comme ça, vaut mieux que tu te cherches un studio et que tu nous laisses tranquilles. Il dit : je partirai pas d'ici parce que c'est ma maison. J'ai dit : mais c'est pas ta maison, le contrat est sous mon nom, c'est moi qui paye le loyer, l'électricité, tout, tout. J'ai dit : je suis désolée, tu es ici sous ma responsabilité. Mais lui prouve [veut prouver] le contraire, c'est ce qu'il avait raconté à tout le monde, que c'est lui qui payait le loyer, alors que ça a jamais été lui. Si, à une époque, y a eu un moment où j'étais au chômage, donc, je lui ai demandé de m'aider, mais il payait pas la totalité du loyer. On se partageait juste à la période que j'étais au chômage, c'était question de mois. Quand j'ai repris mon boulot à plein temps, j'ai tout repris à ma charge."

Notons qu'Aline s'était auparavant renseignée au commissariat et dans un service social sur ses droits :

"Là, j'avais été voir la fois où il m'avait... C'est dû justement aux coups que tu avais demandés tout à l'heure. Là, j'ai commencé à m'inquiéter, tout. J'ai été d'abord là-bas... J'ai été chez les flics. Les flics m'ont demandé si je voulais porter plainte ou quoi, j'ai dit : non, je ne veux pas porter plainte, mais je veux savoir mes droits. Donc, les flics, à partir de là, m'ont envoyée dans ce service. De là, j'ai été au service, ils m'ont demandé s'il y a eu coups, j'ai dit : oui, y a eu coups, mais je ne porte pas plainte. J'essaye d'arranger amiablement si tu veux parce que j'ai pas envie d'ébruiter aussi des trucs. Étant donné qu'il a son boulot, j'ai peur que ça se répercute sur lui. C'est comme ça que je me suis orientée vers ce service. C'était pour aller me renseigner, pour voir de

quelle façon dont je dois me comporter vis-à-vis de lui. Là, ils m'ont dit, si vraiment je voulais, je porte plainte et eux après vont venir, vont étudier le cas, la situation, comment ça se passe au niveau de la petite, au niveau de mon emploi. Moi, je voyais déjà le truc grand. J'ai dit : y a pas eu de plainte, donc, c'est juste pour me renseigner. Mais la prochaine fois, n'hésitez pas, vous venez parce qu'on est là pour ça, on est là pour conseiller. Voilà, c'est le conseil de famille pour conseiller surtout les mamans célibataires, les enfants et tout. Quand il y a des coups comme ça, vous n'hésitez pas. Eux feront en fonction de notre décision, tu vois. C'est peut-être suivant des cas aussi. Si vraiment c'est grave ou quoi, à ce moment-là c'est eux-mêmes qui prennent leur décision et ils font leur travail."

La différence majeure entre ce cas et les deux précédentes affaires, réside dans le fait qu'il n'y avait eu ni coutume de mariage ni coutume de réservation faite pour Aline et que l'enfant porte son nom. Par conséquent, elle peut envisager la rupture avec son compagnon plus aisément : il s'agit d'une décision personnelle qui ne remet pas en cause une alliance entre groupes sociaux.

### **Alcoolisation et violences**

Un contexte d'alcoolisation masculine massive est commun aux trois affaires que nous venons de citer. Son absence a pu être *a contrario* remarquée et interprétée comme un signe révélateur de préméditation dans la mise à mort collective de l'homme accusé adultère et de sorcellerie (1994) ; un responsable coutumier d'une autre localité appelé à témoigner a expliqué lors de l'instruction : « Si le fait que les gens n'étaient pas saouls est établi alors que c'était un vendredi soir, c'est que cette affaire était préparée ». L'abus d'alcool, notamment les week-ends<sup>46</sup> et les fêtes, est fréquent chez les Kanaks et plus largement chez les Océaniens en Nouvelle-Calédonie. Ce type particulier

---

<sup>46</sup> Une enquête réalisée par la Direction Territoriale des Affaires Sanitaires et Sociales en zone rurale en 1986 montrait que la consommation d'alcool était 4 à 5 fois plus importante le samedi que les autres jours de la semaine.

d'alcoolisation se retrouve également dans les autres pays insulaires du Pacifique.

Bien que le lien de causalité entre alcool et délinquance ne puisse être établi avec certitude, la relation entre ces deux termes est en Nouvelle-Calédonie soulignée tant par les services de santé que par les données judiciaires et associatives : outre son rôle majeur dans les accidents graves ou mortels de la route<sup>47</sup> (75 %), l'abus d'alcool serait actuellement retrouvé dans 88 % des crimes de sang, 70 % des viols et agressions sexuelles, 80 % de la petite et moyenne délinquance. La consommation d'alcool locale s'est considérablement accrue ces dernières années puisqu'elle est passée de 916.649 LAP en 1985 à 1 424 134 en 1999 soit une augmentation de 55,4 % qu'il faut rapporter aux bouleversements familiaux, sociaux, économiques, politiques et institutionnels que connaît le pays depuis deux décennies. Jusqu'à la fin des années 1980, la plus grande part de l'alcool consommé l'était sous forme de vin, mais depuis le début des années 1990 la bière (désormais produite localement) est devenue l'alcool le plus consommé (46 % de la consommation totale, 70 litres de bière par habitant et par an en 2001) dont la part ne cesse d'augmenter. En outre, cette consommation est maintenant de plus en plus souvent associée, chez les jeunes, à l'usage de produits stupéfiants, cannabis et kava<sup>48</sup>, qui produit des effets paradoxaux et favorise les passages à l'acte violent.

Les données contemporaines sont à mettre en perspective avec l'histoire de la colonisation en Nouvelle-Calédonie où très vite, à cause de l'absence de boissons fermentées avant le contact avec les Européens et des pratiques de certains d'entre eux d'échanger des terres, des femmes ou du travail aux Kanaks contre de l'alcool, cette question est devenue un enjeu politique local. Le pasteur Delors décrivait à la société des missions de Paris en 1889 les Kanaks comme « abrutis d'eau-de-vie et souillés par la luxure des libérés » (lettre citée par Maurice Leenhardt dans la Grande-Terre mission de Nouvelle-

<sup>47</sup> On meurt sur la route en Nouvelle-Calédonie deux fois plus qu'en France.

<sup>48</sup> Le kava est une boisson obtenue à partir de la macération de racines broyées d'un poivrier *piper methysticum* importé du Vanuatu voisin, dont l'usage est traditionnel

Calédonie, 1907). Le premier arrêté (pris par le Gouverneur Noël Pardon) interdisant de « vendre, donner ou procurer des boissons alcooliques aux indigènes et immigrants océaniens » remonte à cette époque<sup>49</sup>. Les mesures restrictives se montrèrent toutefois inefficaces et quelques années plus tard, le correspondant de Canala du journal *La Calédonie* déplorait encore que « les jours de Dieu, on ne trouve, sur toutes les routes que des Canaques et des Popinées<sup>50</sup> ivres, traînant avec les libérés et même avec les condamnés engagés aux environs » (31.10.1993). Les colons et surtout les libérés du bagne étaient accusés de vendre de l'alcool aux Kanaks dans le dessein d'accélérer leur déclin démographique tandis que les indigénistes et les missions voulaient imposer une prohibition. L'on connaît l'intransigeance sur la question de Maurice Leenhardt qui imposait l'abstinence d'alcool aux convertis protestants. Pendant l'indigénat, boire était une infraction pour les Kanaks, seuls les chefs, auxquels vinrent s'ajouter les anciens combattants du bataillon du Pacifique, avaient droit à un quota de vin, mesure qui contribua paradoxalement à construire la consommation d'alcool comme un signe de prestige viril et enviable. La réprobation affichée des premiers partis mélanésiens l'U.I.C.A.L.O., catholique, et l'A.I.C.L.F., protestants, dont les programmes constitutifs de 1947 demandaient pour le premier une sévérité maximale contre « les ivrognes et ceux qui leur vendent indûment » et pour le second « l'interdiction absolue de la boisson aux indigènes » (Kurkovitch, 1997) ne changèrent rien au problème. Dans la même veine, ultérieurement, la volonté affichée du mouvement indépendantiste de s'attaquer « aux racines sociologiques profondes de l'alcoolisme » (Tjibaou et Missotte, 1978) resta un vœu pieu. Après l'indigénat, les réglementations en matière de vente et de consommation changèrent souvent, mais des restrictions particulières continuèrent de viser les Kanaks, non plus en tant que communauté, ce qui aurait été considéré discriminatoire, mais en s'attaquant à leur mode spécifique

---

dans de nombreuses îles d'Océanie, mais introduite en Nouvelle-calédonie depuis seulement dix ans.

<sup>49</sup> Le vin et la bière étaient alors considérés comme des boissons hygiéniques. Le décret de 1889 fut abrogé en 1897 mais en 1903 un nouvel arrêté (signé du Gouverneur Picanon) interdisait aux indigènes d'acheter ou d'accepter des boissons alcooliques, vin compris. Je remercie Isabelle Merle de m'avoir communiqué ses documents d'archives sur le sujet portant sur la période 1893 à 1925.

<sup>50</sup> Femmes kanakes.



de consommation : la vente d'alcool le week-end fut prohibée jusqu'à la moitié des années quatre vingt dix, et très récemment, cette mesure ayant été levée, des arrêtés municipaux et provinciaux (2001 et 2002) interdisent aux commerçants de mettre leurs bières dans des réfrigérateurs pour la vendre fraîche<sup>51</sup>.

Malgré les campagnes de prévention menées en milieu scolaire et les actions associatives (émanant de groupes de femmes ou de sociétés confessionnelles de tempérance), en milieu kanak, celui<sup>52</sup> qui s'alcoolise massivement n'est toujours pas considéré comme un ivrogne et encore moins comme quelqu'un de socialement dangereux. Ainsi un homme inculpé d'homicide interrogé par le Président sur son alcoolisme — il avait eu précédemment un retrait de permis pour conduite en état d'ivresse — peut répondre placidement : « je bois comme tout le monde » (17.04.1996). L'on dit d'un air entendu de celui qui est ivre mort qu'il est simplement « fatigué » et lorsqu'il y a eu passage à l'acte violent, être pris de boisson serait plutôt une circonstance atténuante : qui commet des violences sous l'empire de l'alcool est tenu pour irresponsable, dans un état de folie passagère<sup>53</sup> qui l'excuse et le soustrait aux possibilités de châtiments coutumiers si bien que certains boivent précisément dans l'intention de régler des comptes verbalement ou physiquement (cf. plus haut Kiki qui décide de s'enivrer pour pouvoir se venger de l'affront que son ex-compagne lui a fait subir). La façon dont la consommation massive d'alcool est évoquée dans les dépositions des auteurs et des témoins des affaires étudiées ainsi que dans nos entretiens indique qu'elle est le plus souvent considérée comme une activité masculine normale du week-end, un équivalent de faire la fête. Boire, insulter et frapper communiquent dans un univers masculin qui se réfère au modèle valorisant du déploiement non inhibé de force et dans lequel les questions du prestige et de l'affront sont cruciales. L'ivresse et les conduites agonistiques semblent y dénouer l'agressivité accumulée dans des situations diversement oppressives, qu'ils

---

<sup>51</sup> Les Kanaks en effet consomment surtout dehors, dans les espaces publics, au bord de la route et achetaient la bière fraîche pour la boire aussitôt.

<sup>52</sup> L'appréciation portée n'est pas la même pour une femme, l'alcool étant encore considéré majoritairement comme une prérogative masculine.

<sup>53</sup> Le terme a'jië utilisé bwéjé désigne tous les états de démence.

s'agissent des effets d'annulation de l'identité autochtone par le système colonial ou des limites imposées par un usage très contrôlé de la parole et de la gestuelle au sein des sociétés kanakes. Godin (2002) émet l'hypothèse que ces excès ne serait pas seulement chez les jeunes hommes l'effet de l'impasse dans laquelle ils se trouvent entre une tradition que l'on prive de son propre renouvellement et une modernité vécue comme exogène, inaccessible et dissolvante, mais qu'ils occuperaient aussi la fonction sociale des anciennes épreuves et des défis avec frondes et sagaies qui marquaient autrefois la période allant de la circoncision — dans l'adolescence — au mariage et qu'ils permettraient à une certaine violence condamnée par l'administration, la justice et les églises de s'exprimer. L'alcool a longtemps été et est encore par beaucoup considéré comme une prérogative masculine si bien que le comportement de celles qui s'enivraient était jugé provocateur et qu'elles s'exposaient à se faire violer en représailles. Les hommes restent de loin les premiers consommateurs, mais l'on observe ces dernières années chez les jeunes femmes également une augmentation de la consommation, et un début de féminisation de l'ivresse publique lors de fêtes. Celle-ci commence à être revendiquée comme une norme, du moment que l'on boit entre femmes, tendance qui irait plutôt à l'encontre de l'interprétation des excès alcooliques comme substitut des anciennes épreuves viriles. Dans le Grand Nouméa<sup>54</sup>, les relevés de ces dernières années concernant les piétons interpellés en états d'ivresse publiques et manifestes (et conduits en salle de dégrisement) relèvent qu'il s'agit pendant encore à 95 % d'hommes et que la tranche d'âge la plus concernée est à 83 % celle des 18-35 ans, dans cette tranche les 25-35 ans étant les plus concernés (48 % des états d'ivresse, contre 35 % pour les 18-25 ans et 1,5 % pour les mineurs), ce qui tend également à infirmer l'interprétation développée ci-dessus d'une l'alcoolisation massive et transgressive des jeunes comme rite de passage substitutif.

Lorsque l'intempérance d'un mari devient source de conflits intra-familiaux, se traduit par des violences domestiques graves ou des violences sexuelles, le règlement associe à une éventuelle correction physique de l'auteur

---

<sup>54</sup> Chiffres communiqués par l'Association pour la Prévention des Abus d'Alcool et concernant les mineurs publiés dans les *Nouvelles Calédoniennes* du 26.01.2001.

et à une demande de pardon adressée aux frères de la femme maltraitée ou aux oncles des enfants abusés, l'injonction d'aller consulter un guérisseur. L'on suppose en effet que l'alcoolique a eu une conduite déviante parce qu'il avait été ensorcelé ("emboucanné"), ce qui le déresponsabilise individuellement de ses actes.

### *La banalisation de l'ivresse*

Souvent le problème est minoré et il y a dans la majorité des témoignages recueillis dans les affaires étudiées un déni du lien entre alcool et violences. Ainsi la mère de Lulu tué par sa femme un soir où il l'avait insultée et menacée en état d'ivresse : "Il aimait bien s'occuper de l'équipe de foot de la tribu et faire la fête avec ses copains. C'est le problème qui l'opposait à Anna car elle lui reprochait de faire la fête avec ses copains et de boire". Le frère cadet comme la plupart des témoins entendus abonde dans le même sens : "Je les entendais s'engueuler parce qu'Anna lui reprochait de trop boire et de faire la fête avec ses copains. Il ne disait rien et continuait à boire". Plusieurs frères et sœurs d'Anna, ainsi que ses amies de l'équipe féminine de cricket, rapportent avoir vu le mari gifler ou frapper sa femme à coups de poing. Toujours selon eux, elle ne répliquait pas et pleurait la plupart du temps. Une seule fois, lors d'une fête de mariage, indignée, elle se serait battue "comme un homme". À une autre occasion pourtant, elle s'était rebiffée. Dix ans auparavant, après six ans de vie commune, alors qu'ils vivaient à Nouméa chez un parent originaire du même village, elle avait porté plainte contre Lulu (2 jours d'ITT) pour violences. Celui-ci à l'audition avait reconnu les faits : "J'étais pris de boisson ce soir-là avec mon ami [en fait le frère classificatoire chez qui ils habitaient], je reconnais l'avoir frappée en lui donnant des coups de poing et de bottes mais je ne voulais pas lui faire de mal." Le parent chez qui cet épisode avait eu lieu, interrogé par les gendarmes après le meurtre, en nie la gravité : "Lors de leur séjour à mon appartement, il n'y avait pas de problèmes particuliers entre eux, de simples disputes de couple surtout le week-end dues à l'alcool et à la dépense d'argent. Ils n'étaient pas encore mariés, ils s'aimaient bien, je n'ai jamais vu Anna se faire menacer ou frapper... Pour moi, Lulu n'était pas méchant, ni agressif, même lorsqu'il avait bu. Il est vrai qu'il aimait

bien faire la fête mais ce n'est pas un alcoolique." Même son de cloche chez le président du conseil des anciens (par ailleurs entraîneur de l'équipe de foot) qui reflète l'avis dominant : "Il n'était pas au conseil, mais accordait de l'importance à la coutume. Ce n'était pas un ivrogne, il avait un penchant pour l'alcool, à l'occasion des coups de fête, il buvait plus que de raison, mais c'était pour s'amuser, il n'avait pas le vin mauvais, il rentrait tout le temps chez lui. Il n'était pas agressif et il ne découchait pas comme certains.... Sur lui, je ne peux dire que du bien." Même le père d'Anna, qui pourtant a lui aussi été frappé une fois par son gendre (mais n'a pas porté plainte car il y a eu arrangement coutumier) et reconnaît avoir été témoin d'une scène où sa fille a reçu une claque, estime : "Devant moi ils paraissaient avoir une vie de couple normal qui ne semblait pas avoir de problèmes particuliers." La jeune sœur d'Anna (de 20 ans sa cadette), elle non plus ne considère pas qu'un homme qui bat sa femme a pour autant un comportement violent : "Dernièrement Anna est venue à la maison avec un bleu au visage et a dit que son mari l'avait frappée. À ma connaissance ce n'était pas la première fois qu'il la frappait même si ce n'était pas un garçon violent." Tous se déclarent surpris de ce qui est arrivé.

La seconde affaire de meurtre conjugal étudiée, dans laquelle Kiki s'enivre toute une soirée pour aller ensuite tirer avec une carabine sur son ex-conjointe endormie, présente le même genre d'appréciations portées sur les épisodes antérieurs d'alcoolisation massive de l'auteur et les violences commises à ces occasions. Le président du conseil des anciens, qui considère Kiki comme "un homme non violent", explique : "Je ne peux pas dire qu'il buvait plus que de raison, il lui arrivait d'être un peu saoul, mais c'était à l'occasion de fêtes. Contrairement à d'autres, il ne buvait pas pour le plaisir de boire". Dans un contexte d'alcoolisation festive, il apparaît que frapper sa conjointe ou se bagarrer n'est pas considéré comme violent mais plutôt comme un signe de virilité, tant que l'on n'agresse pas des hommes plus âgés que soi qui sont des parents ou des alliés. "Il s'est battu quand il était saoul, il ne buvait pas souvent, c'était pour des fêtes avec des copains, il ne s'est jamais battu avec les membres de la famille" explique un de ses jeunes frères dans sa déposition, et un autre renchérit : " c'est un gars têtu, surtout quand il fait la fête, il est difficile de l'arrêter quand il a une idée et qu'il a bu, il se bagarre souvent quand

il boit, qu'on l'embête ou le provoque. Il ne s'est jamais attaqué à ses frères, seulement les copains ou les étrangers à la tribu." Plusieurs témoins soulignent pourtant qu'il s'en était à plusieurs reprises pris auparavant à sa conjointe. Lui-même reconnaît : "Avant la naissance de la petite, j'ai parfois été violent avec elle, mais plus depuis." Lors du procès auquel nous avons assisté (1996), la collègue de Sylvie, déclare :

"Elle était malheureuse depuis la naissance de leur enfant, elle avait peur de lui. À la tribu, elle s'est fait frapper. Il a arraché toutes les photos de la fille qu'elle avait eue avant [avec un autre homme] et déchiré les sous-vêtements de Sylvie qui me l'avait raconté. Elle a quitté la tribu sur sa demande et elle est allée chez ses frères mais 15 jours après il s'y est présenté et y est resté. Sylvie m'avait confiée qu'une fois il l'avait presque violée."

Une sœur classificatoire quant à elle évoque une fête l'année précédente dans une autre localité dans laquelle Sylvie s'était fait entraîner dans un coin sombre questionner et " astiquer ", frapper au visage jusqu'à le mettre en sang. Kiki avait voulu s'en prendre à son rival, commencé à le cogner, mais deux des frères de Sylvie l'en avaient empêchés. L'un d'entre eux, le frère aîné, dans un entretien où il lui est demandé s'il considère que Kiki était un homme violent, répond :

"Moi, ce que j'ai pas compris du tout parce qu'il a toujours vécu avec nous, malgré qu'ils ont un problème avec ma sœur, il était là tous les jours mais jamais chez lui. Il va au travail, il revient là, il va à la chasse, va à la pêche. Et puis, je me suis étonné... C'est ça, j'ai rien compris. Je le considérais comme un beau-frère, plus que ça parce qu'à chaque fois, on est toujours ensemble, on fait la fête. J'avais pas pensé qu'un jour, il va finir comme ça."

Dans l'affaire de violences conjugales jugée au tribunal correctionnel, le dossier fait apparaître que la victime, Aline, un mois avant qu'elle ne se fasse entailler l'avant-bras et la main au sabre d'abattis s'était déjà fait établir un certificat médical d'ITT de 3 jours dont elle ne s'était pas servie (mais

qu'elle avait conservé). Dans sa déposition, elle déclare que son compagnon la bat souvent et elle ajoute : "Je n'ai jamais déposé plainte car ce n'était jamais très méchant." Dans l'entretien, à une question sur les actes de violence précédents, Aline nous précise ce qu'elle entend par « pas très méchant » :

"Oh oui, y avait ça, y avait eu des coups de balai, des trucs comme ça, mais j'en avais jamais parlé à d'autres. J'ai estimé que dans un couple, y a des hauts et des bas et j'avais gardé tout ça. Je ripostais pas parce que quand il faisait ça... mais il faisait ça pas dans son état normal, si tu veux, c'était sous l'effet de la boisson. Je ripostais pas, autant rester comme ça. J'attendais qu'il soit à jeun pour qu'on discute et demander : mais pourquoi tu fais ça ? Bon, y a des jours, il me dit parce que tu es agaçante, tu es ceci, cela. J'ai dit : bon puisque c'est comme ça, autant qu'on se sépare et comme tu dis que je t'embête et tout ça... Oui, oui... Moi, ce truc du dessous-de-plat, il m'avait tapé avec, d'ailleurs mes deux belles-sœurs étaient avec moi, il avait renversé la théière sur la table, on était en train de boire du thé. Il m'avait fait des cicatrices ici."

Le sens commun kanak excuse donc les violences commises en état d'ivresse. La cour criminelle elle-même, où siégeait des notables locaux, a longtemps fait de l'ivresse un motif de clémence, que cela soit implicite ou, au mépris du droit, explicite : ainsi, en novembre 1973, dans un jugement criminel pour coups mortels, la cour faisait bénéficier l'auteur, qui avait assommé son beau-frère, de circonstances atténuantes au motif que « l'accusé et la victime étaient en état d'ivresse manifeste au moment des faits » et le condamnait à deux ans d'emprisonnement. Ce n'est que très récemment que cette excuse, contrairement à celle de la provocation, a été jugée irrecevable et que l'invoquer est devenu un point conflit de la justice avec la coutume. Toujours dans une affaire de coups mortels — un homme, ivre d'alcool et de cannabis, avait tué son frère aîné qui venait de le frapper — jugée en novembre 2002, l'avocat général requérant 6 à 8 ans d'emprisonnement reconnaît que la « responsabilité [de l'accusé] n'est pas entière puisqu'il a été provoqué par un homme plus fort que lui, et qu'il n'a sans doute pas eu la volonté de tuer » mais récuse vivement l'excuse de l'ivresse avancée par son clan pour le défendre.

« L'alcool n'est pas une excuse et ce dossier me laisse un sentiment d'insatisfaction. J'aurais aimé entendre un représentant de la victime venir nous dire la détresse de ses enfants orphelins. Mais le clan semble plus préoccupé d'obtenir l'acquittement que de venir en aide à la veuve de la victime. Je suis consterné de voir qu'au motif qu'il était ivre et sous l'empire de la drogue, les responsables de sa tribu considèrent l'accusé comme pratiquement innocent. Il suffirait donc de boire pour ensuite pouvoir tuer en toute impunité ? [...] Dans un tel contexte, le pardon coutumier, trop vite donné, est un peu trop simple » (26.11.2002). Cette conclusion paraît elle aussi un peu rapide dans la mesure où il faut également penser, avant de stigmatiser la démarche d'arrangement coutumier dans ce cas, que, dans la parenté kanake pour la quelle le frère du père est considéré comme un père, les enfants sont aussi ceux de celui qui est en prison et qui a le devoir de se charger d'eux si son frère disparaît.

### **Violences physiques et sexuelles à l'encontre des femmes**

La présidente de l'association Femmes et Violences conjugales, Eliane Ixeko, qui a ouvert un local à Nouméa en août 1999 et reçoit depuis en moyenne deux femmes par jour ce qui est considérable pour une agglomération de 100 000 habitants environ, fait remarquer très justement (*Les Nouvelles Calédoniennes* 12.12.2000) que « d'une manière générale, l'alcool est impliqué dans 64 % des cas de violences conjugales. C'est beaucoup, mais cela signifie aussi que 40 % des hommes n'ont pas besoin de boire pour taper sur leur femme ». Comme nous l'avons montré, un certain degré de violence conjugale masculine, à plus forte raison s'il est commis sous l'empire de l'alcool, reste socialement légitimé, encore davantage si les conjoints sont coutumièrement mariés. En effet, dans le cas de concubins, il arrive d'entendre reprocher à l'homme violent : "Tu la frappes, mais est-ce que tu l'as payée ?", ce qui sous-entend qu'une fois les échanges de mariage accomplis et le montant des richesses versé par la parenté de l'homme à celle de la femme, celui-ci aura

bien le droit de la battre<sup>55</sup>. Un certain nombre de femmes considèrent encore que la maltraitance dans le couple ne débute que lorsqu'elles se font “ saigner ”, c'est-à-dire sérieusement blesser par le conjoint, et non pas simplement “ bousculer ”, ce qui pourtant inclut claques, coups de poing et de pied (“ de bottes ”). L'un des effets de la minimisation de la violence physique est qu'elle n'est pas considérée comme particulièrement traumatisante pour les enfants. Dans les trois affaires de violences entre conjoints relatées plus haut l'enfant du couple assiste à la scène. Nous avons pu vérifier à de nombreuses reprises lors de nos enquêtes de terrain que l'on n'éloigne pas les enfants lorsque se déclenchent des bagarres, que celles-ci attirent au contraire des spectateurs nombreux. Par ailleurs les châtements corporels sont encore envisagés comme une part nécessaire de l'éducation des jeunes par leurs aînés et là aussi il faut que les dommages soient gravissimes pour que l'on estime qu'il s'agit de maltraitance.

Dans ce contexte, les femmes battues éprouvent peu de gêne à en parler, du moins entre femmes. Comme souvent les unions sont plus ou moins arrangées, ou pour le moins ne doivent pas contrevenir aux règles d'alliance, ce qui restreint le choix du conjoint, les violences n'apparaissent pas comme un échec personnel dans la vie de couple, mais bien pour ce qu'elles sont : un fait social. Les épouses ne peuvent pas compter sur l'arbitrage du conseil des anciens car les violences conjugales sont considérées comme une affaire purement domestique, et nous avons dit que les maris jouissent de ce fait d'une relative impunité sociale, seuls leurs aînés pouvant les modérer. Néanmoins, dans la sphère domestique, les femmes mariées ne sont pas exemptes de droits. À l'intérieur du cadre propre aux sociétés kanakes, elles disposent en effet d'une certaine latitude pour réagir. Si elles ont des enfants et ont ainsi rempli les clauses de l'alliance entre leur clan et celui de leur mari, des conflits conjugaux, — quelle qu'en soit la gravité — ne permettent pas de les chasser<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Dans l'enquête de personnalité, Anna dit qu'après les coups endurés depuis plusieurs années, elle ne croyait qu'à moitié à son mariage, qu'elle redoutait que les mauvais traitements n'empirent après le mariage.

<sup>56</sup> En revanche, les compagnes dont l'union n'a été sanctionnée par aucun échange coutumier, ont une marge de manœuvre plus faible. Tant que le mariage n'a pas été célébré (et davantage encore s'il n'y a même pas eu de promesse de mariage), elles ne sont pas vraiment chez elles et en cas de dispute ou de bagarre, la belle-famille ne se privera pas de le leur rappeler. Elles ne sont pas supposées riposter, mais partir. Elles



Qui plus est, dans les échanges de mariage, la parenté de la femme donne à celle du mari une compensation pour lui assurer des droits dans sa nouvelle demeure, au nombre desquels sont mentionnés lors des discours cérémoniels ceux de « casser les marmites » et « parler fort » chez le mari. Or casser des objets et parler fort, dans le savoir-vivre local, expriment un débordement équivalent aux coups, la provocation verbale étant mise comme nous l'avons développé au même rang de gravité que la violence physique.

Il est donc socialement permis aux épouses de riposter. Les femmes dont le rang de naissance est supérieur à celui de leur mari se sentent certainement plus autorisées à le faire. Celles dont le rang est équivalent — ce qui est le cas le plus fréquent puisqu'en principe on se marie dans son rang — ou même inférieur, peuvent aussi, sans déroger aux normes, déployer des conduites de protestation en réponse aux mauvais traitements. Relevant plutôt de la fuite, il y a l'abandon par l'épouse du foyer sous prétexte de visites à sa famille qui se prolongent et obligent le mari à s'occuper, plusieurs semaines ou plusieurs mois, des enfants et de la cuisine — ce qui est perçu comme humiliant pour un homme. Parfois l'épouse s'absente jusqu'à ce que le mari se déplace pour aller la chercher afin qu'elle revienne à la maison (et qu'il présente éventuellement des excuses aux frères de sa femme pour s'être mal comporté). Toutefois il arrive aussi qu'elle opte pour la dissuasion et l'autodéfense, s'arme pour faire front à un mari agressif et le frappe. Dans les règles kanakes, le divorce n'est pas possible<sup>57</sup>, et la femme qui quitte le domicile conjugal doit abandonner ses enfants à la famille de son mari. Une fois mariée, ne peut pas vraiment compter non plus sur ses frères pour venir la protéger. Aussi ne lui reste-t-il qu'à se défendre, ce qui est certes mal vu, mais toléré tant que cela ne se passe pas en public. Une capacité à soutenir le conflit conjugal et manier la violence tant verbale que physique est d'ailleurs plutôt pour une femme source de considération, dans le monde des hommes et bien

---

savent qu'en cas de rupture, elles devront renoncer aux enfants qu'elles ont avec lui, même s'ils sont encore très petits, puisque tout enfant portant le nom de son père appartient au patrilignage de ce dernier et doit être élevé en son sein.

<sup>57</sup> Le statut de droit coutumier permet uniquement la "dissolution du mariage" si les deux clans intéressés — celui de l'homme et celui de la femme — y consentent, ce qui est exceptionnel. Au cours des dernières décennies, un certain nombre de femmes

davantage encore dans celui des femmes, tant il vaut mieux être une femme que l'on dira « méchante » mais forte, que l'on craint, qu'une victime dont on a pitié, c'est-à-dire une vaincue. Nombre de femmes se targuent de se faire respecter ainsi, et d'être capables si besoin est de « piquer » leur compagnon avec un couteau<sup>58</sup>. La recension des procès pour homicides — le plus souvent qualifiés d'involontaires — entre conjoints montre d'ailleurs qu'assez souvent, en milieu kanak, ce sont les femmes qui tuent leurs compagnons. Le cas d'Anna apparaît emblématique de ces dénouements tragiques. Le jugement social clément porté tant par la « tribu » que par le tribunal<sup>59</sup> lui a d'ailleurs permis deux ans après l'événement, une fois une coutume de pardon faite et acceptée, de réintégrer son milieu social d'origine.

Les épouses peuvent se soumettre ou utiliser pour résister aux violences domestiques la marge permise dans les rapports propres à leurs sociétés. Mais depuis que les nouvelles dispositions du code pénal commencent à être connues, elles sont de plus en plus nombreuses à recourir aux possibilités offertes par la loi. Il faudrait faire une enquête auprès des femmes qui portent plainte pour connaître leur statut d'origine et celui de leur conjoint afin de savoir si le dépôt de plainte pour violences volontaires est surtout le fait de celles qui ont le moins de possibilités de riposte physique. Généralement, l'on remarque que, comme Aline, elles ne portent pas plainte les premières fois qu'elles se font frapper et se contentent de garder les certificats médicaux d'ITT ou de déposer une main courante pour intimider le mari violent. Mais l'on entend désormais des épouses menacer leur conjoint de leur « claquer un procès », de les « mettre au tribunal » ou de les « envoyer de l'autre côté » (sous-entendu en prison<sup>60</sup>). Dans ces menaces, et dans les actions en justice elles-mêmes, le recours aux institutions répressives est placé dans le registre de

---

kanakes ont renoncé au statut particulier et opté pour le droit commun afin justement de pouvoir ensuite entamer au tribunal une procédure de divorce contradictoire.

<sup>58</sup> Le couteau est un instrument traditionnellement féminin. Autrefois fait de coquillage, il était donné par son lignage à la femme au moment où elle partait vivre chez son mari.

<sup>59</sup> Le verdict a reconnu l'absence de préméditation et des circonstances atténuantes à l'inculpée qui a été condamnée à 3 ans d'emprisonnement dont un an et demi avec sursis.

l'agression en retour, plus que dans celui de la victimisation, de la doléance ou du dédommagement. Evidemment les choix individuels de celles qui décident d'aller au tribunal ne sont pas anodins : ils s'opèrent parfois au risque de cassures et de la réprobation de la parenté qui y voit une mise en cause de l'alliance conclue entre les clans. Le dépôt de plainte reste une étape très difficile à franchir pour une femme qui risque de générer davantage de violence encore une fois de retour à la maison, que ce soit de la part du conjoint ou d'une autre personne de sa parenté. Seulement un tiers des femmes qui viennent demander de l'aide à l'association Femmes et Violences Conjugales décident ensuite de le faire. Par crainte des représailles, ou parce que le conjoint est le seul à gagner de l'argent dans la famille, il arrive aussi que les plaignantes abandonnent la procédure avant d'aller à l'audience et retirent leur plainte. Rarement cependant, si elles vont au bout de la procédure, la condamnation d'un mari violent débouche sur une séparation conjugale durable. Dans un univers moral où la victoire des plus forts est toujours mieux vue que le ressentiment des perdants (ceux que nous considérerions comme des victimes), la décision de justice qui prononce une peine est interprétée comme un renversement — ne serait-ce que provisoire — du rapport des forces au sein du couple, une leçon donnée au mari. L'important n'est pas qu'il soit déclaré coupable mais qu'il soit puni. Ceci montre que malgré les changements évidents dans le seuil des violences tolérées, la montée en puissance de l'idéologie des droits des femmes et de l'égalité dont témoignent les nouvelles démarches judiciaires, il n'y a pas forcément rupture totale avec les conceptions anciennes.

*Quand céder n'est pas consentir*<sup>61</sup>

La situation des victimes de violences sexuelles est plus critique que celles des victimes de brutalités conjugales. Nous avons vu plus haut que les affaires de violences sexuelles judiciairisées dans lesquelles à la fois les accusés et les victimes sont kanaks sont anciennes. Dans la plupart d'entre elles, nous

---

<sup>60</sup> Le centre de détention du Camp Est à Nouméa est situé dans ce qui était autrefois l'île Nou — aujourd'hui reliée par un pont à Nouméa — appelée encore l'île de l'oubli, où se trouvaient des bâtiments du bagne.

<sup>61</sup> Titre de l'article de Nicole-Claude Mathieu dans *L'arraisonnement des femmes* (1985).

remarquons que les victimes sont soit de très jeunes mineures dont on peut penser qu'elles n'étaient pas en relation potentielle d'alliance avec le violeur ou des femmes adultes mais déjà mariées et dont le viol était par conséquent réprouvé comme un adultère. Un jugement coutumier impliquant un châtement corporel sévère (ou une mise à mort, le bannissement était rendu impossible avec l'assignation à résidence pendant l'indigénat) aurait pu intervenir. Les minutes des assises ne renseignent pas sur les circonstances des dénonciations, aussi ignorons-nous dans la majorité des cas<sup>62</sup> pourquoi les choses ne se sont pas passées ainsi. L'étude des dossiers des 3 premiers viols collectifs judiciairisés qui datent de 1963 révèlent que les autorités coutumières des localités concernées dans les communes de Thio et Houailou<sup>63</sup> sont venues témoigner pour demander que la cour prenne de lourdes sanctions à l'encontre des auteurs, arguant qu'ils n'auraient témoigné aucun respect pour la coutume, ne les auraient pas écouté et auraient ri de leurs admonestations. Les violeurs dans ces cas auraient été considérés comme des déviants incapables de s'amender, qui d'ailleurs n'en étaient pas à leur premier forfait de ce type, finalement déférés à la justice pour les enfermer et les éloigner de la tribu. L'on note à partir des années soixante une augmentation des dénonciations de viols ou d'attentats à la pudeur sur des mineures mais en revanche peu de viols collectifs judiciairisés sinon un en 1965, un en 1968 et un en 1972 dans lequel les victimes et/ou leurs parents se sont portés partie civile et ont demandé des dommages et intérêts ce qui montre qu'aucun règlement coutumier n'était intervenu entre temps. Les années 1990 représentent un tournant dans les jugements de crimes sexuels par le nombre d'affaires et les débats qu'elles ont occasionné sur le rôle de la coutume et son champ d'application en la matière. Peu de temps après les accords de Matignon, la cour d'assises de Nouméa eut à se prononcer sur une affaire (avril 1991) pourtant portée l'année précédente

---

<sup>62</sup> On ne peut écarter que dans certains cas les coupables aient été des personnages de rang social important ce qui interdisait aux victimes ou à leurs familles un recours coutumier. Ainsi lors d'un procès (décembre 1921) un grand chef de Hyenghène fut condamné à 7 ans de réclusion pour le viol d'une fillette de moins de 15 ans « avec cette circonstance aggravante qu'à l'époque il exerçait autorité sur la victime » en tant que grand chef de la tribu à laquelle elle appartenait.

<sup>63</sup> Un des villages kanaks était particulièrement enclavé puisqu'à 7 heures à cheval à l'époque de la gendarmerie, ce qui montre que le recours à la justice n'était pas une décision de commodité.

devant le conseil des anciens d'un village kanak d'Ouvéa et déjà réglée coutumièrement. La victime s'était en effet précédemment plainte au conseil des anciens et ses agresseurs avaient été condamnés à recevoir publiquement 5 coups de nerf de bœuf chacun. La jeune femme et sa mère avaient trouvé la sanction dérisoire et étaient allées porter plainte à la gendarmerie. Ce procès, dans le contexte d'alors, paraissait exemplaire à plusieurs titres : non seulement à cause de la disparité entre les peines infligées pour un même acte dans la coutume et dans le droit français, mais aussi parce que la justice, qui avait été dans un passé récent qualifiée à juste titre de coloniale<sup>64</sup> trouvait là une occasion d'affirmer son impartialité, et de montrer que désormais, en Nouvelle-Calédonie, une Mélanésienne valait une Européenne : l'avocat général en requérant à l'encontre des violeurs de lourdes peines, expliqua qu'elles devaient être à la hauteur de celles infligées aux sept violeurs d'une infirmière européenne jugés l'année précédente et fut suivi par la cour (5 à 12 ans de réclusion). Depuis il semble bien que les victimes, lorsqu'elles choisissent de briser le silence, préfèrent s'adresser à l'institution judiciaire en premier lieu. Qui plus est, pour certaines d'entre elles la justice est le seul recours possible. C'est en particulier le cas des compagnes, des ex-compagnes ou des cousines croisées<sup>65</sup> qui refusent les rapports sexuels contraints légitimés par la coutume.

Devant les instances coutumières ou devant les magistrats et les jurés, la défense des auteurs d'agressions sexuelles repose sur l'argument du consentement de leurs victimes. Cette défense est très différemment battue en brèche selon les magistrats. Il arrive que soit énergiquement démonté le système qui consiste à affirmer : « Au début elles disent non, mais souvent ça veut dire oui » (session d'août 2001). Ou encore lors de la même session ce petit chef accusé d'avoir violé à plusieurs reprises sa nièce adoptive qui vivait sous son toit dont l'avocat devait demander « Qu'est-ce qu'un viol sans contrainte ? » ce à quoi l'avocat général répliquait : « On reproche à la victime de ne pas avoir su lui dire non. De ne pas s'être débattue, de n'avoir pas crié.

---

<sup>64</sup> En octobre 1987, le tribunal de Nouméa avait acquitté les auteurs de l'embuscade du 5 Décembre 1984 dans laquelle dix militants kanaks avaient été tués à Hienghène.

<sup>65</sup> Plusieurs affaires criminelles récentes tendent à montrer que les cousines croisées acceptent moins de se soumettre aux normes traditionnelles et osent refuser maintenant les avances sexuelles d'un « promis » : plusieurs jeunes filles ont dénoncé

Mais à quoi cela aurait-il servi ? Personne n'aurait bougé dans le voisinage. C'était la maison du petit chef. La vérité, c'est que cette personne fragile a manifesté son refus comme elle l'a pu. En faisant non de la tête. Comment pouvait-elle résister à un homme ivre qui fait deux fois son poids. Il ne faut pas demander de l'héroïsme à ceux qui n'en sont pas capables. Cet homme est son oncle, le petit chef, elle vivait sous son toit. ».

Dans d'autres affaires cependant les tentatives de mesurer le degré de violence des auteurs et de consentement des victimes continuent d'obscurcir les débats. Or violence et consentement sont « les deux mamelles d'un faux problème » (Mathieu 1985 : 224), ce qu'illustre les débats relatés par la presse locale du procès d'un homme convaincu du viol d'une vieille dame (session de novembre 2002), mais également dénoncé lors de l'instruction pour d'autres viols pour lesquels il invoquait le consentement de ses victimes « Après toute une journée de débats, de témoignages contradictoires et de silences gênés, la cour d'assises ne semblait plus sûre que d'une chose : dans cette tribu, lorsqu'elles rentrent chez elles le soir sur les pistes, les filles se font parfois attraper par le bras. Elles entendent alors toujours la même formule, sommaire et crue : « Viens bourrer ! » Puis elles se font jeter au fossé par un individu pressé de les consommer. En général elles ne se débattent pas, protestent mollement. Leur soumission aux hommes et la peur de prendre un mauvais coup suffisent à les résigner d'avance. Quelques minutes plus tard, elles se rajustent et reprennent leur chemin, honteuses et silencieuses. Là-bas, c'est mal vu d'aller voir les gendarmes pour une histoire de viol, ça s'appelle « faire des histoires ». Surtout si on a affaire au fils d'un grand chef. Le plus sage est encore de ne rien dire du tout. S'il n'avait pas franchi le tabou de violer une grand-mère, une nuit enivrée d'alcool et de cannabis, il aurait sans doute pu mener, sa vie durant, ses parties de chasse aux jupons dans les brousses de sa région. Il aurait simplement traîné sa mauvaise réputation. Les mères auraient continué à dire à leurs filles de faire attention à lui. Mais une fois l'homme envoyé au Camp-Est, les langues se sont déliées. « J'ai tous les noms » a affirmé la mère d'une des victimes avant d'en égrener une dizaine. L'enquête n'a permis d'en retenir que trois. Il y a eu notamment une qu'il a renversée à au

---

le cousin qui les avait violées, et une femme a été poignardée par son cousin croisé

moins trois reprises dans les brousses. Elle ne s'est jamais vraiment débattue. Dans sa déposition, elle expliquera, qu'avant, d'autres hommes l'avaient déjà violée. Il y a eu une autre. Elle avait 13 ans quand il l'a traînée pour la première fois dans les brousses. Elle n'était déjà plus vierge. Qui l'a possédée la première fois ? Et dans quelle circonstance ? La jeune fille a refusé de s'en expliquer à la barre de la cour d'assises. Une autre fois qu'il s'emparait d'elle, la sœur aînée de l'adolescente est passée à quelques mètres. « Vous auriez pu crier et rejoindre votre sœur » lui a fait remarquer le président, « face à deux femmes, il aurait sans doute renoncé. » « Oui, mais après, il m'aurait sûrement astiquée. » Elle a donc préféré subir un acte sexuel non désiré que risquer des représailles un jour ou une semaine plus tard. Elle n'a finalement jamais été frappée, ni même menacée. Il lui suffisait d'apparaître et d'ordonner. Sa proie obéissait, bon gré mal gré. Au sens du droit français, s'agit-il encore de viol ? Pas de violence physique, pas de menace explicite Viol ? Simple agression sexuelle ? « J'avoue que je n'ai plus beaucoup de certitudes dans ce dossier », a admis l'avocat général (*Les Nouvelles Calédoniennes* 29.11.2002). Pourtant les limitations concrètes tant matérielles qu'intellectuelles imposées aux victimes par le fait qu'il n'existe pas de possibilités de fuite pour ces jeunes filles, d'autant que la position de domination de l'agresseur est renforcée par son statut social de fils de chef, excluent que l'on puisse parler de consentement.

Les dénonciations des violences sexuelles ne sont pas toujours le fait des victimes elles-mêmes, notamment lorsqu'il s'agit de mineures qui représentent en Nouvelle-Calédonie les deux tiers des victimes de violences sexuelles dénoncées. Un certain nombre sont le fait de parentes plus âgées, d'autres sont le fait d'enseignants, de travailleurs sociaux ou de la santé et d'autres encore sont anonymes, via un appel à l'Association SOS Violences Sexuelles qui saisit le procureur. Dans ce lot, nous ignorons la proportion des dénonciations qui émanent de Kanaks. Encore faudrait-il connaître dans ces cas la place du dénonciateur dans la parenté ou le voisinage, et le sens donné à son acte. La dénonciation est-elle faite parce que le viol est considéré comme criminel ou pour se venger de tout autre chose ? Quoiqu'il en soit, il apparaît que le plus souvent la personne qui dénonce n'est pas en position de soutenir la

---

après l'avoir éconduit.

mineure qui bien souvent se trouve ensuite très précarisée dans son univers familial et social. À la différence de la France où les tentatives de suicide consécutives aux abus sexuels servent souvent d'alerte aux services sociaux, en Nouvelle-Calédonie, elles se produisent plutôt après la dénonciation lors des premiers mois de l'instruction judiciaire. L'on a vu des personnages coutumiers de rang important (des grands chefs) se déplacer du Nord ou des Iles jusque dans un foyer spécialisé de Nouméa pour qu'une adolescente se rétracte, l'on a vu aussi, après un règlement coutumier, tous les témoins refuser de venir déposer au tribunal lors d'un procès. Et lorsque la dénonciation est le fait de la victime, des parents l'emmènent parfois consulter un voyant ou un guérisseur pour la faire soigner traditionnellement car c'est la dénonciation — et non l'abus sexuel — qui est considérée comme cause de trouble familial. Il arrive même qu'elle soit éloignée de son village, non pour la protéger mais pour la punir d'avoir parlé. Pressions et représailles indiquent, malgré l'augmentation des dénonciations, une persistance certaine du renversement de la position agressée-agresseur.

La recension des affaires montre en outre que les petites filles victimes d'abus sont fréquemment des enfants adoptées, parce que nées de mères célibataires. En Nouvelle-Calédonie kanake, où le statut social dépend de la filiation patrilinéaire et où (comme ailleurs en Océanie) les transferts d'enfants sont fréquents, l'adoption par un frère ou par le père de la mère permettait autrefois de normaliser la situation des enfants nés hors mariage. Or le nombre de ces naissances a considérablement augmenté au cours des dernières décennies : les unions sont moins stables et les mariages sont plus tardifs tandis que l'exigence sociale de maternité demeure forte pour les jeunes femmes qui ne deviennent des adultes et des épouses potentielles qu'après avoir enfanté<sup>66</sup>. L'adoption par un parent de la mère, qui déjà autrefois n'évitait pas toujours aux adoptés une fragilité sociale dans la mesure où le modèle idéal de filiation agnatique rend ce type d'adoption matrilatéral moins légitime (Lallemand, 1993 et Leblic 2000 *a* le qualifient de dysharmonique) que les autres types de

---

<sup>66</sup> Il n'existe pas de norme de virginité pré-maritale et l'âge de la première grossesse est d'autant plus précoce qu'il y a un déclin des méthodes traditionnelles de limitation des naissances (Salomon 1998, 2000 *a*) alors que l'accès des jeunes Kanakes à la contraception et à l'interruption volontaire de grossesse demeure limité voire inexistant en milieu rural.



transfert d'enfants en vigueur, fonctionne de moins en moins bien comme mécanisme social de régulation ouvrant à une légitimité. De plus, certaines mères célibataires, à cause de l'évolution des représentations de la parentalité et des prestations sociales, choisissent de garder maintenant leurs enfants avec elles, même lorsqu'elles se mettent avec un homme. Ce cas de figure est inédit : dans les générations précédentes, les enfants nés hors mariage restaient chez leurs parents maternels et ne partaient pas vivre sous le toit du nouveau conjoint de leur mère. Les règles anciennes stipulant qui sont, au sein du groupe social, les partenaires sexuels permis et interdits ne le prévoient donc pas explicitement. Souvent d'ailleurs, les hommes qui abusent de la fille de leur compagne nient que leur acte relève du viol et invoquent pour leur défense les mêmes arguments que les violeurs en réunion : la petite les avait provoqués, elle était consentante, elle avait eu déjà des rapports sexuels avec des garçons, "le mot viol n'existe pas dans la langue", "coucher avec sa belle-fille [la fille de sa femme], tout le monde le fait dans le Pacifique" (propos tenus lors des sessions de 1995 et 1996). Nous ne connaissons pas le statut des petites filles abusées, mais il semblerait que les plus exposées soient celles adoptées matrilatéralement, et encore davantage celles qui, sans être véritablement adoptées, ont été simplement données à garder, pour des raisons pratiques, à un parent ou vivent avec le nouveau conjoint de leur mère. Les stéréotypes de la féminité et de la jeunesse propres aux sociétés kanakes se combinent ainsi aux fragilités statutaires inhérentes à certaines formes de filiation et d'adoption pour mettre ces petites filles en situation d'extrême vulnérabilité.

### **En conclusion**

Cette étude fait apparaître combien les interprétations kanakes des conflits et des violences interpersonnelles sont en continuité avec des pratiques et des idées qui proviennent d'une autre expérience historique du monde social et politique que celle qui a présidé à la formation des magistrats français. Il en résulte, dans les tribunaux, de fréquents malentendus, qui parfois tournent à la confrontation, entre les justiciables et leurs juges, entre les Kanaks et ce qu'ils appellent « la justice des Blancs » et, réciproquement, entre les agents de cette

justice et la société kanake. Cette situation, on le sait, n'est pas propre à la Nouvelle-Calédonie, certaines des idées défendues par l'ordre judiciaire et les façons de les mettre en œuvre, n'étant souvent pas partagées, en France même, par la majorité de celles et ceux auxquels il s'applique. Il serait donc erroné de faire une lecture culturaliste des affaires judiciaires calédoniennes qui séparerait sans nuance le monde kanak du monde européen, même si l'histoire coloniale qui marque encore les relations sociales entre les communautés de Nouvelle-Calédonie tend à accentuer une telle opposition.

Les justiciables kanaks ne peuvent adhérer à un système qui ignore ou méprise les règles de leur communauté. Le désir d'ordre n'est en effet pas le même de part et d'autre. Là où les magistrats européens, de façon souvent ambiguë, défendent à la fois les droits de l'individu et la paix civile (c'est à dire « la paix blanche ») en Nouvelle-Calédonie, les Kanaks tentent de préserver une organisation sociale et politique en en faisant parfois, de surcroît, l'expression identitaire d'une spécificité. Mais dans le même moment ce système social privilégie les anciens et les hommes de haut rang au détriment des jeunes, des femmes et des personnes de rang moindre. Ce double dialogue de sourds, entre justiciables et magistrats et entre Kanaks de statuts sociaux différents, se complique d'une situation politique qui maintient, sur l'économie notamment, la tutelle des Européens tandis que diverses mesures et lois tendent à reconnaître le bien-fondé de « la coutume kanake ».

En réalité, les contraintes qui pèsent sur les Kanaks dans leur ensemble et en particulier sur certains d'entre eux tendent à se cumuler. Elles s'additionnent au sens où la situation post-coloniale ne leur accorde pas encore la même place que celle dont jouissent les autres citoyens français de Nouvelle-Calédonie et où cet effet de rejet se voit redoublé à l'intérieur de la société kanake elle-même pour celles et ceux qui y sont dominés. Sans parler du racisme dont ils sont tous encore trop souvent l'objet, les Kanaks sont marginalisés au sein de nombreux secteurs de la vie économique et sociale de l'archipel tandis que quantité de jeunes, femmes ou membres de lignages subalternes doivent accepter les hiérarchies sociales kanakes qui favorisent les anciens, les hommes et les personnes titrées.

Mais les contraintes qui s'exercent sur le monde kanak se voient aussi atténuées ou acceptées en ce que l'expérience de la colonisation et de ses

prolongements actuels tend à liguer une majorité de Kanaks, toute catégorie sociale confondue, contre la domination qu'incarnent les Blancs, y compris au sein de l'appareil judiciaire. Prises entre le souci de se faire entendre parmi les leurs (quitte à entrer parfois en conflit avec les détenteurs de l'autorité en milieu kanak) et la volonté de s'opposer à la discrimination induite par les séquelles d'une situation coloniale qui a trop duré, les personnes dominées au sein de la société kanake subissent souvent douloureusement cette contradiction. Celle-ci s'exaspère quand une affaire civile ou pénale vient devant une justice que l'on peut rejeter comme « coloniale » tout en souhaitant son aide si elle offre la possibilité d'obtenir le divorce, la garde de ses enfants, le recouvrement de ses légitimes droits fonciers, etc..

Dans la brèche ainsi ouverte d'une part par la critique de la colonisation, d'autre part par l'éventuel rejet de l'autorité que la société kanake reconnaît à certains des siens seulement, se sont engouffrées nombre d'initiatives. Depuis vingt ans, le mouvement nationaliste a engagé avec un certain succès une contestation radicale des discriminations (foncières, économiques, politiques, culturelles) dont les Kanaks se sentent victimes. Au sein même de la société kanake, dans la foulée de cette émancipation, les personnes les plus dominées ont tenté pour leur part de mettre en cause les hiérarchies coutumières. Des femmes kanakes, souvent regroupées en associations très actives, ont ainsi ouvertement critiqué les violences domestiques et sexuelles, l'alcoolisme masculin, les maltraitements sur mineurs ainsi que les règles claniques qui les excluent de l'héritage familial, et les dépossèdent de leurs enfants au profit de leur mari en cas de séparation ou de cession forcée pour adoption. N'hésitant plus à porter devant les tribunaux nombres d'affaires dans lesquelles les conseils coutumiers kanaks tranchent le plus souvent contre elles, elles se sont emparées des espaces juridiques ouverts par le droit français pour lutter contre l'iniquité des décisions prises à leur rencontre dans leurs clans, villages ou chefferies. Simultanément, on voit aujourd'hui de jeunes kanaks, hommes et femmes, s'engager dans un travail visant à réformer certains aspects de la coutume qui entrent par trop en contradiction avec les valeurs dont la société européenne est porteuse. Dans les nouvelles municipalités où la parité entre hommes et femmes a été appliquée, au sein des conseils d'aires linguistiques qui participent du Sénat coutumier

comme à l'intérieur des unités domestiques, un large débat s'est ouvert récemment entre jeunes et vieux pour préparer le « nouvelle » citoyenneté que l'accord de Nouméa appelle de ses vœux. Il est ainsi désormais envisagé par certains de dépasser les conflits fonciers entre clans en ouvrant l'accès à la terre à ceux qui en ont besoin (notamment les jeunes) sur la base de baux et de loyers gérés par les conseils de village. De même, les discriminations en matière d'héritage dont sont victimes les femmes semblent aujourd'hui, à beaucoup de jeunes hommes, incompatibles avec la construction d'une Kanaky-Nouvelle-Calédonie, où les Kanaks, « au cœur du dispositif », devront accueillir celles et ceux qui se reconnaissent dans la construction de ce nouveau pays à terme indépendant. Le développement de l'idéologie des Droits de l'Homme, dont la Ligue est actuellement présidée par un Kanak, introduit aussi une réflexion en nette progression depuis quelques années dans la population kanake sur le respect des libertés individuelles. Ce débat sur les valeurs trouve dans les procès publics une publicité et une pédagogie particulièrement fortes au sein des tribunaux, et notamment de ceux décentralisés de Koné et de Lifou qui attirent toujours à chaque audience une foule nombreuse. Il serait ainsi inexact d'imaginer que le monde kanak et le monde européen restent immuablement clos sur eux-mêmes sans se transformer. Depuis plusieurs années, de nouvelles idées et attitudes se développent dans le sens d'une pénétration d'idées européennes dans la société kanake et d'une certaine reconnaissance du fait colonial par les autorités françaises. A cet égard, le préambule de l'accord de Nouméa, signé en 1998, constitue sans aucun doute une avancée historique sur laquelle les Kanaks fondent tous leurs espoirs d'émancipation.

Au terme de ce rapport, qui vise plus à poser les problèmes qu'à proposer des solutions « clé en main », nous pouvons toutefois livrer deux remarques allant dans le sens de quelques changements souhaitables. Il est, à notre avis, dangereux pour les libertés individuelles de vouloir marier les règles de la hiérarchie à celle de la liberté individuelle, les principes gérontocratiques et androcentriques du monde kanak avec ceux de l'égalité des droits pour tous et toutes, les idées qui justifient l'ordre social kanak avec celles dont se réclame, sans toujours les appliquer, la justice française. Le recours à une

médiation pénale coutumière risque d'étendre à l'appareil judiciaire les pouvoirs de discrimination sociale dont disposent déjà les hommes, les « vieux » et les « chefs » dans la société kanake. En espérant combiner justice européenne et coutume kanake, sous la pression souvent des « notables kanaks », ou de ceux qui défendent une vision figée des sociétés qui correspond aux intérêts de ceux qui y occupent des positions dominantes, on pourrait renforcer au sein du monde kanak les capacités d'intervention des plus forts.

Afin de renforcer l'efficacité pédagogique de l'exercice de la justice, l'équité en matière de prise de paroles et une meilleure compréhension entre les justiciables et leurs juges, il serait nécessaire de recourir plus systématiquement à des traducteurs quand la langue française n'est pas suffisamment maîtrisée par les prévenus et les témoins et que ceux-ci le souhaitent. Il conviendrait aussi, durant l'instruction et, dans la mesure du possible, durant l'audience de prendre en compte les interdits qui empêchent les sœurs de parler de leur intimité devant leurs frères (et réciproquement), les cadets de s'exprimer devant les aînés, les jeunes devant les vieux, etc... Une meilleure connaissance par les magistrats des relations de parenté et des multiples formes de respect qu'elles s'imposent permettrait sans doute de combler quelque peu le fossé qui sépare encore nettement le monde kanak des représentants de la justice républicaine.

## Bibliographie

BEAUMONT, E., "Criminologie comparative. Application ethnologique : à propos de 88 morts violentes criminelles en Polynésie française", *Journal de Médecine Légale Droit Médical* 2000, vol 43, n°5, pp. 415-423.

BENSA, A., "Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire", in *De jade et de nacre*, Boulay, R. (éd.), Réunion des musées nationaux, Paris, 1990, pp. 130-160.

— *Nouvelle-Calédonie. Un paradis dans la tourmente*, Gallimard, Paris, 1990, 192 p.

— "L'identité kanak. Questions d'ethnologie", in *Comprendre l'identité kanak*, Centre Thomas More, 1990, pp. 9-36; réédité dans *Chroniques kanak*, Paris, Survival International, 1995.

— "Terre kanak: enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui, esquisse d'un modèle comparatif, *Etudes rurales (La terre et le Pacifique)*, N°127-128, juillet-décembre 1992, pp.107-131.

— *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, 1995, Ethnies-Document, 19-20, 352 p.

— "Contraintes par corps. Ordre politique et violence dans les sociétés kanak d'autrefois" (en collaboration avec A. GOROMIDO), in *La Production des corps. Approches anthropologiques et historiques. Vol.II : Le corps humain supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, Bâle, Éditions des Archives contemporaines, 1997.

— *Nouvelle-Calédonie. Vers l'émancipation*, Paris 1998, Gallimard "Découvertes" (rééd. remaniée et augmentée), 176 p.

— "Le chef kanak, les modèles et l'histoire, in Bensa (A.) et Leblic (I.), eds, *En pays kanak- Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris 2000, Maison des Sciences de l'Homme-Mission du Patrimoine Ethnologique, 358 p., pp. 16-52.

BENSA A. et RIVIERRE J.-C.

— *Les Chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie, (région de Touho, aire linguistique cèmuhî)*, Paris 1982, SELAF ("Langues et cultures du Pacifique", 1) 586 p.

— *Histoires canaques*, Paris 1983, Conseil International de Langue française ("Fleuve et Flamme", série bilingue), 161p.

— *Les filles d'Até et autres récits paicî (Nouvelle-Calédonie)*, Paris-Nouméa 1995, Geuthner-ADCK, 490p.

BONNEMAISON J, *Tanna. Les Hommes Lieux*. Livre II, ORSTOM, 1986

— *Coutume autochtone et évolution du droit dans le Pacifique Sud*, Actes du Colloque Universitaire International publiés sous la direction de Paul de Deckker U.F.P., L'Harmattan, 1995.

DAUPHINE, J., *Les spoliations foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913)*, L'Harmattan, 1989.

DELAHAYE J-L., *Le juge et les statuts civils particuliers en Nouvelle-Calédonie*, Cour d'appel de Nouméa, Février 1995.

DELBOS, G., *L'Église Catholique en Nouvelle-Calédonie. Un siècle et demi d'histoire*, Desclée, 1993.

DOUGLAS B. *Across the Great Divide. Journeys in History and Anthropology : selected essays, 1979-1994*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1998, 358 p.

DOUSSET-LEENHARDT R. *Terre natale, terre d'exil*, Paris, 1976 G.-P. Maisonneuve & Larose, 316 p.

— *Genèses*, "Anthropologie et histoire politique", n°32, Paris, Belin, 1998.

DUBOIS-de GRESLAN, M., *Justice est faite. Les 139 exécutions capitales de Nouvelle-Calédonie et des Nouvelles-Hébrides*, EIP-Gutenberg, Nouméa, 2000.

— "Ephémérides de la Nouvelle-Calédonie 1853-1862", in *Six textes anciens sur la Nouvelle-Calédonie*, publications de la Société d'études historiques de la Nouvelle-calédonie, n° 42, pp. 277-323.

GODIN P. "Auto-violences. Questions et réflexions". Communication au colloque de la Province Nord sur les violences. 19 mai 2002.

GOPE, P., *Où est le droit ? Okorenitit ?*, Éditions Grain de Sable, Nouméa, 1997.

GUIART, J. "Du sorcier imaginé au voyant professionnel", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1967, pp. 171-210.

— "De quelques affaires récentes de "voyants" en Nouvelle-Calédonie", *Journal de la Société des Océanistes* 23, Décembre 1967, pp.135-144.

— *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud* ( seconde édition remaniée et augmentée 1992 (1<sup>ère</sup> éd. 1963)), vol. I, Paris, Musée de l'Homme, Institut d'ethnologie, 464 p.

HAUDRICOURT A.-G. - 1964, "Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans, *L'Homme*, IV (1) : 93-104.

HEISE, L., "Violence, Sexuality, and Women's Lives" in *Conceiving Sexuality. Approaches to Sex Research in a Postmodern World*, edited by R.G. Parker and J. H. Gagon, Routledge, New York and London, 1995, pp. 109-134.

IÉKAWÉ, J., *Les Mélanésien, régime juridique*, Fiche du Service d'Études et de législation, Nouméa, 1973, 5 p.

JOLLY, M., "Woman ikat raet long human raet o no ? Women's rights, human rights and domestic violence in Vanuatu", in *Human Rights ans Gender Politics, Asia-pacific perspectives*, edited by Hilsdon A-M., Macintyre M., Mackie V. and Stivens M., Routledge, London, 2000, pp.125-146.

KURTOVICH, I., "1946... Tous citoyens", *Mwà Véeé, revue de l'Agence de Développement de la Culture Kanak*, n°16, juin 1997, pp. 6-14.

— *Aux origines du F.L.N.K.S. L'U.I.C.A.L.O et l'A.I.C.L.F. (1946-1953)*, Nouméa, Ile de Lumière, 1997.

LAFARGUE, R., *Statuts personnels, coutume et justice en Nouvelle-Calédonie*, communication à la session La justice en perspectives, Ecole Nationale de la Magistrature, 14 novembre 2002.

— "La justice outre-mer : justice du lointain, justice de proximité", *Revue française d'administration publique*, n°101, 2002, pp. 97-109.

LARGUECHE, E., *L'effet injure. De la pragmatique à la psychanalyse*, PUF, 1983.

LEBLIC I., "Adoptions et transferts d'enfants dans la région de Ponérihouen" in *En pays kanak*, sous la direction d'A. Bensa et I. Leblic, Ed. Maison des sciences de l'homme, Paris, 2000, pp. 49-68.

LEENHARDT (M.) – 1932, *Documents Néo-Calédoniens*, Paris, Institut d'ethnologie (« Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, IX »), 514 p.

MACHIAVEL, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade), 1952, 1639 p.

MARSHALL, D., "L'organisation judiciaire en Nouvelle-Calédonie : justice et droit coutumier", *Pourquoi pas ?* n°24, Mars 1992, pp. 23-27.

MERLE (I.) – 1995 *Expériences coloniales : Nouvelle-Calédonie, 1853-1920*, Paris, Belin,

NAEPELS, M., *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Belin (*Socio-histoires*), 1998.

— "Le conflit des interprétations. Récits de l'histoire et relations de pouvoir dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)", dans B. Masquelier & J.-L. Siran (éds) : *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*, L'Harmattan (*Logiques sociales*), 2000, pp. 337-357.



— "Logiques de la responsabilité. Baisser la tête, parler haut, en Nouvelle-Calédonie", dans R. Dulong (éd.) : *L'aveu*, Presses Universitaires de France (*Droit et justice*), à paraître en 2000.

ORFILA, G., *La Nouvelle-Calédonie et le droit. Regards sur l'application du droit privé en Nouvelle-Calédonie*, L'Harmattan, 1998.

OZANNE-RIVIERRE F. – 1979, *Textes nemi (Nouvelle-Calédonie)*, vol. 1 (Kavatch et Tendo), 316 p. et vol 2 (Bas-Coulna et Haut-Coulna), 265 p. accompagnés d'un lexique nemi-français, 93 p., Paris, Selaf.

PILLON, P., *En pays Méa (Nouvelle-Calédonie) : approches ethnologiques des années 1980 et 1990. Lignages et récits lignagers*, I.R.D, 2001 (non publié).

RAU, E., *Institutions et coutumes canaques*, Larose, 1944.

RIVIERRE J.-C. – 1976, 1978, 1982, 1983a, 1990, 1995 : voir BENSA A. et RIVIERRE J.-C.

— 1983 b, *Dictionnaire paicî-français (Nouvelle-Calédonie)*, Paris Selaf, 372p.

— 1994, *Dictionnaire cèmuhi-français*, Paris, (« Langues et cultures du Pacifique », 4), Paris, Éditions Peeters-Selaf, 543 p.

SAHLINS (M.) - 1989, *Des îles dans l'histoire* (titre original : *Islands of History*, The University of Chicago Presse, 1985), Paris, Gallimard - Hautes Études- Le Seuil, 188 p.

SALOMON C., "La personne et le genre au centre nord de la Grande Terre (Nouvelle-Calédonie)", *Gradhiva*, n° 23, 1998, pp. 81-100.

— *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanaks*, P.U.F., collection ethnologies, Paris, 2000.

— "Hommes et femmes. Harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd ?" in *En pays kanak*, sous la direction d'A. Bensa et I. Leblic, Ed. Maison des sciences de l'homme, Paris, 2000, pp. 311-338.

— "Les femmes kanakes face aux violences sexuelles : le tournant judiciaire des années 1990", *Le Journal des anthropologues*, 82-83, 2000, pp. 287-307.

— "A'jië and Paicî Kanak Societies, a Women's Perspective : Obligatory Maternity and Reproductive Autonomy", dans M. Jolly & V. Lukere (éds) : *Birthing in The Pacific : Beyond Tradition and Modernity*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002, pp. 79-99.

— "Mettre au tribunal, claquer un procès : les nouvelles ripostes des femmes kanakes en Nouvelle-Calédonie", *Archives de politique criminelle*, 2002, pp. 161-176.

— "Quand les filles ne se taisent plus : un aspect du changement post-colonial en Nouvelle-Calédonie", *Terrain*, 40, 2003, pp. 133-150.

SALOMON-NÉKIRIAI (C.)- 1993, *Savoirs, savoir-faire et pouvoirs thérapeutiques : guérisseurs kanak et relation de guérissage dans la région centre-nord de la Grande Terre*, Nouméa, rapport (non publié) pour l'ADCK, la commission « Culture » de la Province Nord et l'ADSPPK, 410 p.

SAUSSOL, A., L'héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie, Publication de la Société des Océanistes n°40, Musée de l'Homme, Paris, 1979.

SHINEBERG (D.) – 1967, *They came for sandalwood*, Melbourne University Press ; trad. fr. : *Ils étaient venus chercher du santal*, Nouméa, Publications de la Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie, n° 3, 1973 ; 2<sup>e</sup> éd., 1981, 452 p.

SYLVANO, B., *Intimes convictions. Les grandes affaires criminelles de Nouvelle-Calédonie*, Éditions Barney, Nouméa, 1996.

TABET, P., "Du don au tarif. Les relations sexuelles impliquant une compensation", *Les Temps Modernes* 470, mai 1987 : 1-53.

— "Les dents de la prostituée. Échange, négociation, choix dans les rapports économique-sexuels" in *Sexe et Genre. De la hiérarchie entre les sexes*, édité par M-C. Hurtig, M. Kail et H. Rouch, CNRS, 1991.

TJIBAOU, J.-M., & MISSOTTE, P., *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Papeete, Editions du Pacifique, 1976.

TJIBAOU J.-M. 1996, *La présence kanak*, édition établie et présentée par A. Bensa et Eric Wittersheim), Paris, Odile Jacob, 326 p.

WITTERSHEIM E. 1997, (avec A Bensa), "Nationalisme et interdépendance : la pensée politique de Jean-Marie Tjibaou", *Revue Tiers-Monde*, 37/149, "Le Pacifique insulaire. Nations, aides, espaces", sous la dir. de Joël Bonnemaïson et Jean Freyss, pp. 197-216.

S- 1999, "Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la Renaissance mélanésienne", *L'Homme*, 151, pp.181-206.

