

O.R.S.T.O.M.
Institut Français de Recherche Scientifique
pour le Développement en Coopération

CENTRE DE NOUMEA

JEUNESSE
ORDRE COUTUMIER ET IDENTITÉ CANAQUE
EN NOUVELLE-CALÉDONIE

Jean Marie KOHLER, Patrick PILLON et Loïc J.D. WACQUANT

NOUMÉA 1984

DOCUMENT DE TRAVAIL

Centre ORSTOM-BP A5-NOUMÉA
NOUVELLE-CALÉDONIE



JEUNESSE, ORDRE COUTUMIER ET IDENTITE CANAQUE
EN NOUVELLE-CALEDONIE

Jean Marie KOHLER, Patrick PILLON et Loïc J.D. WACQUANT

Section de Sociologie
O.R.S.T.O.M.
Centre de Nouméa
Nouvelle-Calédonie

Décembre 1984

RESUME

L'évolution morphologique et idéologique de la jeunesse canaque permet de comprendre celle de l'ethnie mélanésienne dans son ensemble et dévoile, dans un même mouvement, la profondeur de la crise du système colonial calédonien. D'un côté, les jeunes autochtones tendent à se différencier au plan socio-économique, sous l'action de la scolarisation secondaire et de l'accès inégal au salariat urbain. De l'autre, l'émergence du nationalisme mélanésien leur fournit un puissant ciment idéologique. Différenciation sociale, indifférenciation symbolique : telles sont les deux forces de sens contraire qui prennent la jeunesse mélanésienne en cisaille, et dont on peut lire les effets dans les dispositions que les jeunes adoptent face aux préceptes de "la coutume", lieu supposé de l'identité culturelle autochtone. Structure totale, la coutume est l'objet d'une adhésion marquée, mais qui n'exclut ni la revendication d'un espace personnel d'autonomie, ni l'amorce d'une mise à distance idéologique qui s'appuie sur la position dans la structure sociale. Ainsi, on montre que l'orthodoxie coutumière des jeunes varie en fonction directe de leur distance objective aux relations sociales "traditionnelles".

Le fait qu'un même discours sur la coutume puisse revêtir des significations différentes suivant la position (donc la stratégie) sociale de celui/celle qui le tient conduit à éclater le concept de tradition, notion du sens commun savant qui masque les phénomènes qu'elle est censée éclairer, et invite à remettre en chantier l'étude de l'idéologie dans ses rapports avec les transformations actuelles de l'espace social colonial en Nouvelle-Calédonie.

SUMMARY

Studying the morphological and ideological evolution of Kanak youth casts light on that of the Melanesian community as a whole, and testifies to the deep crisis of the New Caledonian colonial system. Kanak youth gradually undergo socio-economic differentiation, owing to the unequal impact of formal schooling and access to urban wage-labour. At the same time, the emergence of Melanesian nationalism provides them with a powerfully unifying ideology. Thus they stand at the crossroads of two opposed trends, one (centrifugal) of social differentiation, and one (centripetal) of symbolic homogeneization. The effects of this twofold movement can be seen in the attitudes of youth toward the rules of "the custom" (*coutume*), which are assumed to embody genuine Kanak cultural identity. The *coutume* is a total structure to which Melanesian youth largely adhere, although such compliance does not prevent them from simultaneously claiming a larger "private" territory. Also, it is shown that the customary orthodoxy of young Kanaks varies according to their location in the social structure : the further removed they are from "traditional" social relations, the more they wish to alter or discard customary precepts.

The fact that the same discourse on the *coutume* may assume different meanings depending on the social position from which it is delivered leads to disintegrate the pseudo-scientific concept of tradition, and calls for a renewed analysis of the relations between ideology and the transformations affecting the social space in present-day colonial New Caledonia.

La formule de Pierre Bourdieu selon laquelle "la 'jeunesse' n'est qu'un mot" (Bourdieu 1980) s'applique de façon toute particulière dans le cas de la Nouvelle-Calédonie, où il n'existe pas plus de "jeunesse calédonienne" qu'il n'y a, à proprement parler, de "société calédonienne" (1). La structure sociale de ce territoire français du Pacifique se définit en effet par son caractère composite, résultante historique du processus de colonisation : d'un côté les communautés mélanésiennes, de l'autre la population européenne et les groupes ethniques dont elle a déterminé l'immigration (2). Le clivage colonisé-colonisateur, reposant sur l'articulation contradictoire de deux modes de production, l'un capitaliste, l'autre "domestique", traverse toute la vie sociale et les modalités de la domination qu'il exprime ont jusqu'ici interdit la constitution d'une "société pluriethnique" ailleurs que dans l'esprit des idéologues. Peut-on, à défaut d'une jeunesse "calédonienne", parler alors d'une jeunesse "mélanésienne"

1. Au sens premier de réseau de relations entre personnes (*socius* veut dire compagnon, associé, allié) qui ont ou qui mettent quelque chose en commun. Nous faisons référence ici au versant concret du concept (tel qu'en use Simmel par exemple, pour qui une société désigne "a complex of societalized individuals, an empirical network of human relationships operative at a given time and place" — cf. Levine 1971 : p.XXVII) et non à sa version abstraite qui tend à prévaloir en pratique depuis la consolidation des Etats-nations capitalistes (voir l'historique révélateur du mot en anglais in Williams 1976 : pp.243-247).

2. "La ligne de séparation en Nouvelle-Calédonie est due à l'histoire. Elle est entre les mélanésiens et tous les autres" (Guiart 1983 : p.101). Encore faut-il préciser que des lignes de fracture nouvelles se dessinent au fur et à mesure que le milieu mélanésien se différencie socialement et il faut se garder aujourd'hui de confondre polarisation politique et stratification sociale. Dans cet article, nous employons indifféremment les termes "mélanésien", "canaque", ou "autochtone", pour désigner les Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie, peuplement d'origine de l'archipel.

sans tomber dans le non-sens sociologique ? La question, pour avoir une signification, doit être fixée dans sa dimension temporelle et la réponse ne peut alors être formulée qu'en termes *historiques* et *relationnels* : poser le problème de l'existence d'une jeunesse canaque, groupe social réel homogène dans ses pratiques et/ou dans ses représentations, c'est interroger les modalités de son unité, c'est rechercher les points de l'espace social par rapport auxquels elle se dessine, et par là même ses limites (3).

Ces limites répondent à deux ordres de déterminations. D'abord celles qui proviennent de l'organisation sociale traditionnelle des communautés mélanésiennes. L'éclatement des groupes territoriaux, la segmentation et la dispersion spatiale, l'inscription dans un terroir totalement marqué socialement définissent un réseau de relations régionales qui n'étend pas ses mailles au delà des groupes alliés ou voisins. Les jeunes Canaques ne ressemblent-ils pas par là à cette paysannerie française que Marx comparait à "un sac de pommes de terre" en raison de son absence d'unité organisationnelle et de conscience idéologique (Marx 1963 : pp. 315-16) ? Aux effets de cette solidarité

3. On renverra ici au débat théorique sur le problème de la formation des groupes sociaux, approfondissement et élargissement de la question séculaire de l'existence des classes sociales, pour indiquer que nous n'inscrivons notre propos ni dans le camp "matérialiste", qui se contente d'une saisie objectiviste des collectifs, ni dans le camp "idéaliste" pour qui les groupes n'existent que par et dans la pensée des individus qui le composent. Entre le réalisme des uns et le nominalisme des autres, que l'on peut présenter sous forme paradigmatique par l'opposition entre le marxisme économiste (e.g., Baudelot, Estabiet et Malemort 1974) et le symbolisme interactionniste ou la sociologie phénoménologique (cf. Strauss 1969 ou Schutz 1970), se dégage une ligne de crête théorique qui, en s'attachant à faire ressortir les relations entre les dispositions des agents et leurs positions dans les structures institutionnelles, trace la voie d'une sociologie génétique des groupes sociaux (voir Boltanski 1981, Maresca 1983).

mécanique, pour parler comme Durkheim, viennent se combiner les déterminations qui s'originent dans la colonisation. Celles-ci s'exercent médiatement, par les déformations qu'elles imposent au déploiement des formes sociales traditionnelles (et notamment à leur déploiement spatial, dimension fondamentale de l'organisation sociale des Canaques), et directement par l'intermédiaire du triangle institutionnel école-salariat-ville. Si le jeune autochtone d'aujourd'hui passe forcément par le premier des trois sommets de ce triangle, il n'en est pas de même pour les deux autres. La scolarisation secondaire et l'insertion dans l'économie salariale urbaine sont les deux principaux facteurs de différenciation sociale de l'ethnie mélanésienne et plus particulièrement de ses jeunes, dans la mesure où le mode de domination sociale qui se met en place en Nouvelle-Calédonie après la seconde guerre mondiale tend à faire primer la violence symbolique sur la violence physique, l'intégration dépendante plutôt que la ségrégation, et l'inculcation de nouveaux besoins sociaux plus que l'imposition d'une hiérarchie normative, et donc implique, pour les générations d'adultes canaques à venir, une plus grande participation (en tant que dominés) aux institutions dominantes.

Telles sont les forces centrifuges qui s'appliquent au corps de la jeunesse canaque et qui, laissées à leur libre jeu, tendraient à lui conférer une anatomie éclatée ; sous cet angle, cette dernière peut, en effet, être perçue et représentée comme simple *collectio personarum plurium* plus que comme un groupe

constitué (4). Mais contradictoirement, ces déterminations qui sérient les jeunes Mélanésiens génèrent dans un même mouvement les conditions structurelles et stratégiques d'une solidarité qui prend une expression nouvelle : celle des colonisés face à l'ordre colonial. En faisant de la question de l'"indépendance kanak socialiste" l'enjeu-clef du champ politique, l'évolution récente des rapports de force sociaux a offert aux jeunes Canaques la possibilité d'un ancrage commun. L'éventualité de la création d'une république régie par les autochtones, la nécessité de l'unité dans le combat politique pour une libération nationaliste qui apparaît désormais comme un objectif accessible font que l'appartenance ethnique devient le "trait maître" du statut personnel et social du Mélanésien (5): être un jeune *Kanak* surdétermine toutes les autres dimensions de l'identité. A ce titre, le renversement de sens du mot "kanak", qui de péjoratif devient valorisant, opéré par des jeunes universitaires mélanésiens à la fin des années soixante marque l'émergence d'un discours nouveau sur la colonisation, l'identité canaque, et dans la foulée, sur "la coutume", lieu supposé de cette identité. Cette oblitération politique, c'est-à-dire symbolique, des différences objectives internes à la

4. Ce qui offre un point d'entrée à toutes les manipulations symboliques qui sont le coeur même de l'activité politique. Il n'est qu'à lire les programmes des partis engagés dans l'élection à l'Assemblée Territoriale du 18 Novembre 1984 pour saisir comment chacun peut procéder à une recomposition des solidarités virtuelles de sorte à définir, à fabriquer, la "jeunesse" qui correspond le mieux à ses intérêts politiques et sociaux propres. Pour une analogie où apparaît pleinement le travail politique de constitution d'un groupe "amorphe", on lira les articles de Lenoir sur les personnes âgées en France (Lenoir 1976 et 1984 : pp. 86-87 spéc.).

5. Nous empruntons cette notion à Everett C. Hughes (1945 : p.220), qui distingue les "traits déterminants" du "complexe des traits auxiliaires" qui s'attachent à tout statut social.

jeunesse canaque, c'est l'évolution historique du système colonial calédonien qui l'a rendue non seulement possible mais effective, en produisant l'élite religieuse, administrative et politique capable de prendre en charge, sur des bases nouvelles, le travail de représentation à même de donner une unité symbolique au groupe mélanésien.

C'est dire qu'on est passé d'un état des rapports sociaux où la jeunesse autochtone n'était qu'un groupe objectif, en soi, qui par manque d'un ciment idéologique et relationnel, était dénué de toute capacité d'action, à une conjoncture socio-politique où cette même jeunesse doit à son unité symbolique une force sociale et politique d'autant plus paradoxale qu'elle est de moins en moins fondée matériellement. On mesure la complexité du problème de l'existence et de l'identité de la jeunesse mélanésienne — cas particulier de la problématique de la formation des groupes (6) — et le caractère historique de la conjonction des facteurs (matériels, symboliques) qui les déterminent. Il ressort également de cette esquisse qu'on ne peut penser la jeunesse canaque sans comprendre comment elle-même se pense, ni sans la resituer dans l'ensemble de la structure sociale, et par rapport aux mécanismes qui transforment et reproduisent cette dernière.

Vu les multiples dimensions impliquées dans la question de l'émergence d'une jeunesse mélanésienne, il nous est apparu plus fécond de nous limiter dans cet article à une interrogation

6. Et, en même temps, le rôle crucial que jouent la compétition politique et l'Etat dans la construction des collectifs : "La politique peut être alors définie comme lutte pour imposer un mode de perception légitime du monde social et l'Etat comme l'instance qui détient le pouvoir de nomination légitime" (Bourdieu 1984) qui permet d'accréditer l'existence des groupes en reconnaissant leurs représentants.

exploratoire sur le rapport que les jeunes Canaques entretiennent avec l'ordre social traditionnel. Cette dimension des dispositions sociales et idéologiques des jeunes Mélanésiens, comme des générations adultes, est en effet primordiale parce que le mouvement indépendantiste de Nouvelle-Calédonie, vecteur du projet d'un "autre" développement dans le cadre d'un Etat indépendant, puise une grande partie de sa force politique dans le creuset de l'"authenticité culturelle". Savoir comment les jeunes se situent par rapport à "la coutume" et à l'organisation de la vie en tribu (7) aide à circonscrire l'espace des contributions que ces derniers peuvent apporter à la lutte politique et au développement de nouvelles formes d'action sociale, éclairant par là directement le champ de la sociologie politique et historique des Canaques et de la Nouvelle-Calédonie.

7. La désignation des réserves puis des villages mélanésiens sous le nom de "tribu" est, tout comme les ensembles que ce nom a pu tour à tour désigner, un produit de l'histoire coloniale. Le terme de tribu, qu'il renvoie dans sa polysémie à une notion spatiale (habitat) ou politique (regroupement d'individus constituant une chefferie), est impropre dans le cas mélanésien. Vu l'usage courant qui en est fait, il a été conservé ici par commodité de langage pour désigner les villages ou les groupes d'habitats placés par l'Administration coloniale sous l'autorité d'un "chef".

I. LES JEUNES CANAQUES DANS LA STRUCTURE SOCIALE

Qui sont les jeunes Canaques ? Combien sont-ils, où vivent-ils ? Quels types de position occupent-ils dans l'espace social ? Telles sont les questions qu'il convient d'aborder préalablement à l'analyse de leurs dispositions à l'égard de la tradition.

La population de la Nouvelle-Calédonie se caractérise par sa variété ethnique, mais aussi par la jeunesse et le dynamisme de ses composantes océaniques. Le dernier recensement de l'INSEE, réalisé en 1983, porte le peuplement du Territoire à près de 145 000 personnes qui se répartissent en 43 % de Mélanésiens, 37 % d'Européens, 12 % de Wallisiens et Tahitiens et 6 % d'Asiatiques (Indonésiens et Vietnamiens) (8). Plus d'un habitant sur trois (36.2 %) a entre 0 et 14 ans et près d'un sur cinq (19.5 %) est âgé de 15 à 24 ans. Mais la structure par âge varie fortement suivant le milieu ethnique, comme le montre la comparaison entre Mélanésiens et Européens (voir graphique 1).

Les Mélanésiens sont notablement plus jeunes que les Européens. L'âge moyen des premiers est de 23 ans et 8 mois, contre

8. Nous ne rappelons brièvement que les données pertinentes à notre propos. Pour une présentation chiffrée succincte des principales caractéristiques de la population et de l'économie du Territoire, on renverra le lecteur aux documents du Service Territorial de la Statistique (en particulier INSEE 1982, pp. 7-10 et DTSEE 1982). A moins d'indications contraires, les statistiques qui suivent proviennent toutes du Recensement 1983 (INSEE 1984).

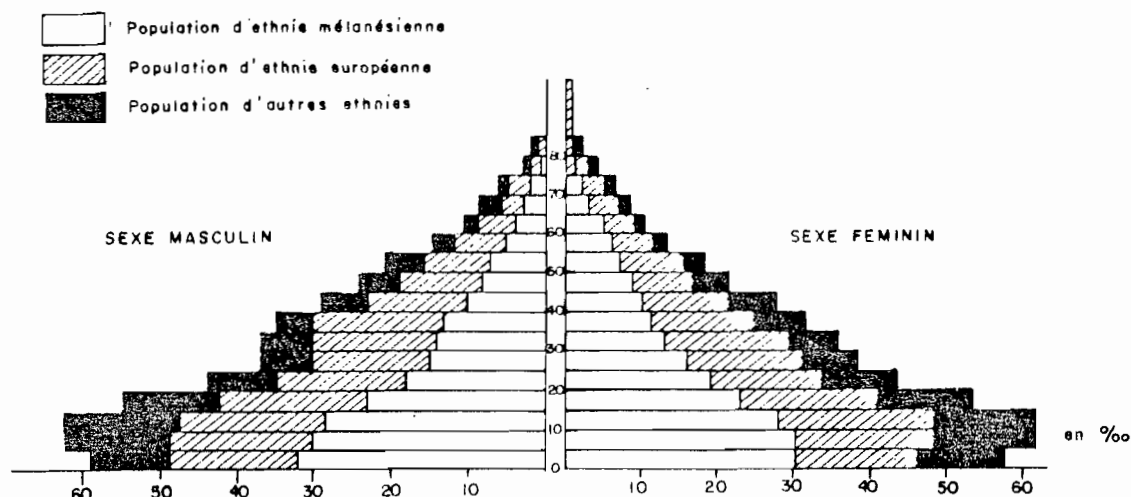


FIG. 1 : PYRAMIDE DES AGES DE LA POPULATION DE LA NOUVELLE-CALÉDONIE
PAR GROUPE ETHNIQUE

Source : Recensement INSEE 1983

28 ans et 9 mois pour les seconds. On dénombre plus de douze mille jeunes Canaques de 15-24 ans, contre neuf mille huit cent Européens. Et l'écart démographique s'aggrave dans les tranches d'âge les plus basses : on note la régularité de la pyramide des âges de la population mélanésienne, chez qui les moins de 15 ans constituent 42 % de l'effectif total, proportion qui tombe à 30 % chez les Européens (pour les 0-24 ans, le rapport est de 62 % contre 48 %). Compte tenu des différentiels de natalité et des mouvements migratoires extérieurs, l'évolution démographique laisse augurer une montée en force des jeunes Mélanésiens face à leurs homologues européens (9).

On peut pallier au manque de statistiques portant sur la répartition géographique des jeunes Canaques en utilisant les données de la comptabilité scolaire. Dans la mesure où celles-ci ne comprennent pas les jeunes salariés, les chômeurs et les actifs dans le cadre de l'économie vivrière villageoise, elles tendent à

9. La balance démographique du Territoire est en fait plus complexe et ce sont les immigrants wallisiens qui arbitrent le relatif déclin des Européens — ce sont eux qui ont, et de loin, le plus fort croît démographique.

sous-estimer le contraste entre Mélanésiens et Européens. Celui-ci n'en demeure pas moins frappant. La distribution spatiale des jeunes autochtones est inverse et symétrique de celle des jeunes d'ethnie européenne (tableau 1). Les quatre cinquièmes des Canaques sont scolarisés en zone rurale, dans l'intérieur ou dans les îles Loyauté, alors que sept jeunes Européens sur dix s'inscrivent dans l'espace urbain du Grand Nouméa.

Tableau 1 : Répartition géographique des jeunes Mélanésiens et Européens scolarisés.

	Mélanésiens	Européens
Nouméa	22.1	70.0
Intérieur	50.2	29.6
Îles	27.7	0.4
Total	100.0	100.0
n	24421	16028

Source : Vice-Rectorat de Nouvelle Calédonie (1983)

Si les jeunes Canaques demeurent, dans leur majorité, des jeunes "en tribu" (ou en internat rural pour la plus grande partie de l'année), il faut souligner cependant l'émergence d'une forte minorité désormais scolarisée et socialisée à Nouméa et dans sa banlieue : ils étaient 18 % en 1977, ils sont aujourd'hui 22 % (Vice Rectorat 1977 et 1983) (10). sans compter tous ceux qui

10. Et ce malgré l'ouverture de nouveaux collèges dans l'intérieur et surtout dans les îles. Notons que les Mélanésiens participent en cela à un mouvement général, lent mais régulier, des classes d'âge jeunes de la "brousse" vers la ville.

résident dans les centres urbains et miniers de l'intérieur. En outre, la stagnation du secteur minier et la croissance du tertiaire administratif ayant accentué le resserrement sur Nouméa des possibilités d'emploi, de plus en plus de jeunes sont amenés à recentrer leurs migrations sur la capitale néo-calédonienne. On peut donc estimer à plus d'un tiers la proportion des jeunes Mélanésiens qui participent des pratiques urbaines, pourcentage considérable quand on le rapporte à ce qu'il était il y a seulement vingt ans.

Pour saisir l'espace des possibles sociaux qui sont ceux du Jeune Canaque, il faut identifier les types d'insertion qui sont les siens sur deux marchés connexes : le marché scolaire et le marché du travail salarié. Malgré leurs progrès récents, dans lesquels l'idéologie scolaire dominante se plaît à voir les signes annonciateurs d'une dissolution de la "question scolaire" (Bruehl et Doumenge 1982), les Mélanésiens continuent d'échouer en nombres disproportionnés à tous les niveaux du système d'enseignement (11). L'extension et la consolidation de l'appareil éducatif offrent aujourd'hui à tous la fiction réalisée de l'égalité formelle des chances puisqu'il n'existe plus d'écart dans le taux global de scolarisation entre Mélanésiens et Européens (12). Cependant cette

11. On trouvera une discussion critique des idéologies scolaires et des inégalités sociales et ethniques face à l'école dans Kohler et Wacquant (1985).

12. Etant donné le manque de fiabilité des chiffres officiels, on peut estimer ces taux en rapportant, pour chaque groupe ethnique, les effectifs scolarisés à la population âgée de 0 à 24 ans : soit 63.7 % pour les Mélanésiens (24 421 sur 38 360) et 62 % pour les Européens (16 028 sur 25 907).

égalité d'apparence dissimule des disparités qui vont en se creusant au fur et à mesure que l'on remonte la hiérarchie des positions et des titres scolaires. Il n'est guère que le primaire, voire le technique, pour lesquels l'accès des Mélanésiens aux études soit comparable à celui des Européens. Au-dessus, l'écart se creuse exponentiellement (voir figure 2).

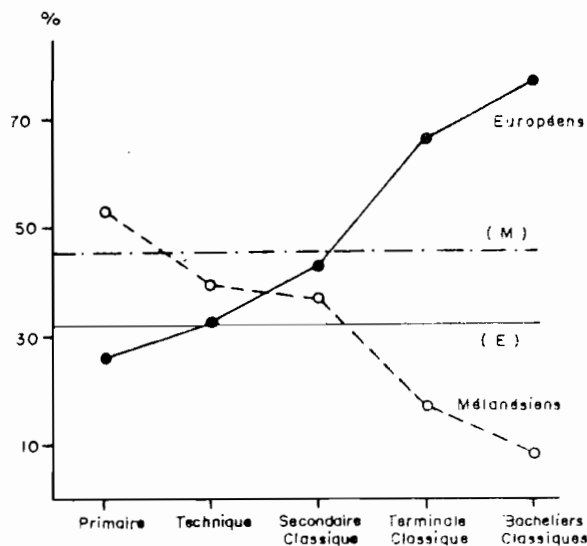


FIG. 2 : ÉVOLUTION DE LA PART DES ÉCOLIERS MÉLANÉSIENS ET EUROPÉENS PAR NIVEAUX D'ENSEIGNEMENT

Source : Statistiques Générales, Vice-Rectorat de Nouvelle-Calédonie 1983

On peut prendre la mesure de l'évaporation scolaire des jeunes Mélanésiens en suivant l'évolution de leur pourcentage dans la population scolarisée à chaque niveau d'enseignement, et en la comparant d'une part à celle des Européens, d'autre part à la proportion de ces ethnies dans l'ensemble de la population scolarisable (13). Alors que les autochtones constituent 45.4 % des effectifs de la classe d'âge de 5 à 19 ans, ils ne forment que 37 % des élèves du secondaire classique (contre 43 % aux Européens).

13. On prendra pour base de calcul la population de 5-19 ans, qui comprend 45.4 % de Mélanésiens et 32 % d'Européens; ces pourcentages sont indiqués sur la figure 2 par les droites (M) et (E) respectivement.

17 % des élèves de terminale classique (66 % pour les Européens) et moins de 8 % des bacheliers (dont 76 % sont Européens ; cf. Vice-Rectorat 1983).

L'école demeure donc, pour la majorité des jeunes Canaques, l'instrument d'une exclusion. En sanctionnant leur *indignité culturelle*, l'institution scolaire légitime leur relégation à la périphérie de la vie sociale ; sans diplôme ou qualification professionnelle distinctifs, le Mélanésien se replie sur sa communauté domestique d'origine. Mais, contradictoirement, l'école est aussi la principale voie d'ascension sociale dans la société coloniale (14), voie qu'emprunte aujourd'hui une minorité croissante de jeunes. Ces jeunes sont en priorité ceux des zones urbaines, ceux dont les parents ont un emploi salarié, ceux dont les parents ont eux-mêmes reçu une éducation secondaire (15). Le système d'enseignement se nourrit de la différenciation sociale de l'ethnie mélanésienne pour l'alimenter en retour à travers celle de sa jeunesse. Ainsi, au niveau de la terminale, où les différentiels sociaux d'accès à l'enseignement peuvent être mesurés dans toute leur ampleur, la comparaison de l'origine sociale des Mélanésiens ayant obtenu le baccalauréat dans l'enseignement catholique entre

14. Les deux autres voies notables sont les églises et la politique (qui s'appuient le plus souvent sur les hiérarchies statutaires traditionnelles).

15. Ensemble de facteurs qui donnent aux jeunes des Loyauté un avantage considérable en la matière par rapport aux jeunes de la Grande Terre. En effet, deux tiers des Mélanésiens de Nouméa sont originaires des îles ; les Loyaltiens constituent 60 % des salariés canaques de Nouméa et sont beaucoup plus nombreux à avoir des emplois non-manuels (Doumenge 1982 : p.388) ; enfin ce sont leurs enfants qui ont le plus de succès scolaires (sur 47 bacheliers canaques en 1983, on compte 33 jeunes des Loyauté).

1980 et 1982 (16) et de la distribution socio-professionnelle des actifs de l'ethnie fait apparaître une sur-représentation massive des catégories salariées urbaines, et parmi celles-ci, de la petite bourgeoisie technique et culturelle canaque (enseignants, infirmiers, cadres administratifs).

Tableau 2 : Comparaison de l'origine sociale des bacheliers Mélanésiens (1980-82) et de la distribution socio-professionnelle des actifs de l'ethnie (1976).

	cultivateurs	salariés populaires	salariés moyens	salariés supérieurs
1. bacheliers	9.1	34.5	32.8	23.6
2. population active	63.1	24.4	11.3	1.2
rapport 1/2	0.14	1.41	2.90	19.7

Source : Enquête ORSTOM et Recensement INSEE 1976

L'école est le premier agent de dislocation de la jeunesse mélanésienne (17). D'un côté, l'immense majorité des jeunes ruraux, peu scolarisés, manque de ressources et d'appuis pour tenter et réussir la migration décisive sur Nouméa. De l'autre, se détache la minorité de ceux qui, ayant obtenu un

16. Ces données proviennent d'un dépouillement des fichiers des établissements catholiques du grand Nouméa sur la période 1969-82, et font partie d'un travail à paraître (sous le titre *Position sociale et performance scolaire*) sur les rapports entre classe, ethnie, et système d'enseignement en Nouvelle-Calédonie.

17. Pour un exposé abstrait des effets de l'école dans les sociétés périphériques, voir Heintz (1967).

diplôme (professionnel ou secondaire) ou un emploi salarié, et bien souvent les deux (18), voient s'ouvrir à eux d'autres trajectoires possibles. Alors que les premiers sont, *nolens volens*, condamnés au choix du nécessaire — rester en tribu, cultiver la terre, et travailler à l'occasion au Chalandage, sur les stations d'élevage des colons ou sur un chantier voisin, participer aux migrations roulantes sur Nouméa — ces derniers peuvent trouver ou consolider une insertion durable dans la capitale où, mieux armés économiquement et socialement (ils sont plus nombreux à y avoir des parents et des gens de "chez eux", et à y avoir déjà vécu), ils peuvent développer des carrières sociales idéalement opposées à celles des jeunes ruraux. La scolarisation agit comme coefficient multiplicateur de différences au départ souvent marginales, mais qui bien vite se cumulent et se creusent jusqu'à déterminer des avenir sociologiquement disparates.

Le marché du travail salarié est le second mécanisme de dislocation de la jeunesse canaque. En toute rigueur, il faudrait dire les marchés du travail car, pour un ensemble de raisons économiques, sociologiques et géographiques, l'espace des emplois salariés est fortement cloisonné en Nouvelle-Calédonie. On peut grossièrement évaluer à un cinquième le pourcentage de jeunes Mélanésiens de 15 à 29 ans qui sont salariés (19), proportion très en deçà de celle de l'ensemble des actifs de l'ethnie (soit 39 % en 1976), qui sont eux-mêmes les moins salarisés du Territoire. Plus

18. Notamment dans les filières de l'enseignement catholique et protestant (et secondairement dans la fonction publique), gros pourvoyeur d'emplois élevés pour les Mélanésiens.

19. En 1976, sur 14 511 Canaques de 15-29 ans, on comptait 2 668 salariés, soit 18.4 % de la cohorte de cet âge (INSEE 1977 et Doumenge 1982 : p.368).

qu'un attachement à l'économie vivrière non marchande, cet écart traduit d'une part le positionnement historique de l'ethnie dans les activités agricoles, d'autre part les obstacles que rencontrent les jeunes Canaques dans la recherche d'un emploi en secteur capitaliste (20).

Bien que l'on manque de données précises sur les inégalités, entre jeunes Mélanésiens, dans l'accès au travail salarié, tous les éléments indiquent qu'elles recoupent celles liées à la scolarisation et à l'urbanisation. Premièrement, l'embauche dans l'enseignement et dans le tertiaire administratif est étroitement liée à la possession d'un titre scolaire. Deuxièmement, la façon proprement mélanésienne de s'urbaniser fait que la probabilité d'obtenir un emploi est d'autant plus grande que l'on participe de courants d'urbanisation plus anciens et donc que l'on jouit d'un capital de relations urbaines important; les jeunes des îles disposent, de ce point de vue, de réseaux d'entraide et de "placement" fortement structurés du fait de l'importante communauté des Loyaltiëns déjà intégrés à l'économie nouméenne (Doumenge 1982 : pp. 413-24). Troisièmement, la dégradation de la situation générale de l'emploi touche plus particulièrement les jeunes ruraux non diplômés, comme le montre une étude récente du chômage sur le Territoire (21). "Les créations d'emploi lorsqu'elles ont lieu

20. "Actuellement, un des plus gros problèmes de la jeunesse mélanésienne est de trouver un emploi" (Tjibaou et Missotte 1978 : p.26). Dans ce domaine, "le retard est tel qu'il n'y a pas la place de caser à la fois la jeune génération européenne et la mélanésienne. Il faut s'attendre alors à des tensions bien plus fortes que tout ce qui pourra soulever le règlement du problème foncier" (Guiart 1983 : p.273).

21. Cf. DTSEE (1984). Cette étude ne comprend malheureusement aucune indication sur la distribution ethnique des demandeurs d'emploi. Il semble cependant qu'outre les Mélanésiens ruraux, la jeune génération wallisienne soit également particulièrement frappée par le chômage.

concernent essentiellement le marché de l'emploi à Nouméa et dans sa périphérie. Le chômage en brousse reste lié à un marché du travail très limité et temporaire" (DTSEE 1984 : pp. 17-18). Il frappe d'abord les jeunes de 16 à 30 ans (60 % des demandeurs d'emploi tombent dans cette classe d'âge), les sans-diplômes (86 % des chômeurs de zone rurale n'ont pas même le Certificat d'Etudes Primaires), et ceux qui n'ont aucune formation professionnelle (55 % des demandeurs d'emploi de moins de 29 ans recherchent un emploi de manoeuvre, d'employé non qualifié ou de domestique).

Ces indications sommaires montrent qu'en matière de travail aussi, la frontière passe de plus en plus entre les Mélanésiens urbanisés et les jeunes des tribus. Les trois forces qui transforment la jeunesse canaque — scolarisation, urbanisation, salarisation — tendent à agir de concert et à se renforcer les unes les autres, de sorte que l'homogénéité matérielle et sociale de cette jeunesse ne peut plus servir de postulat à l'analyse de son rôle dans les transformations sociales actuelles.

Récapitulons. L'ethnie mélanésienne est entrée dans une phase irréversible de différenciation sociale qui trouve ses sources dans la transformation du mode de domination coloniale et dans les bouleversements économiques qui ont secoué la Nouvelle-Calédonie à la suite du boom du nickel, et qui traduit la *colonisation inégale* des communautés autochtones de la Grande Terre et des Loyauté. L'évolution de la jeunesse canaque reflète celle de l'ethnie, comme à travers un prisme qui en accuserait les contours. Sociologiquement, une jeunesse duale est en cours de

formation : l'une rurale, peu éduquée, destinée à faire (sur)vivre l'économie domestique des tribus de l'intérieur et des îles et à participer de façon intermittente et précaire à la vie urbaine ; l'autre (la minorité) urbaine ou urbanisée, suffisamment scolarisée pour prétendre aux emplois stables du tertiaire, tournée vers le salariat et pénétrant plus loin l'univers culturel dominant.

Cette différenciation s'accompagne d'une *double crise* (22). Dans le cas des jeunes autochtones ruraux, leur crise n'est autre que celle de l'organisation sociale traditionnelle due à l'accélération des processus de déstructuration/restructuration qui l'affectent. Destabilisée par la colonisation, confrontée à l'extension de la monétarisation des échanges économiques (Kohler 1984 : p. 68), déséquilibrée par la désertion des réserves (Doumenge 1982 : pp. 349 ff.), la communauté villageoise mélanésienne est, à des degrés divers (23), fonctionnellement incapable de boucler tous les cycles d'une reproduction qui, d'autonome, est devenue subordonnée. Et même si le statut du jeune s'y maintient, les prescriptions qui le définissent sont en pleine évolution, ce qui, pour de nombreux jeunes Canaques de tribu, se traduit par une certaine *errance sociologique*. Parallèlement, le jeune scolarisé de Nouméa se trouve engagé dans un ensemble de jeux sociaux dont il découvre peu à peu que les règles ne sont pas

22. Selon le mot de Gramsci, la crise, c'est "quand le vieux ne veut pas mourir et le neuf ne veut pas naître". Rappelons que, d'après Eisenstadt (1956), les jeunes sont toujours les premières "victimes" des changements sociaux car, pendant ces périodes, la famille ne suffit plus à les socialiser.

23. Qui sont fonction des formes, variables suivant les régions, prises par la colonisation. De ce point de vue, les îles, où les autochtones ont conservé leurs terres et donc la base de leur organisation sociale, s'opposent aux diverses régions de la Grande Terre où la spoliation foncière a eu des répercussions sociologiques profondes.

celles qu'il croyait. La réalisation, souvent brutale, que le diplôme ne garantit pas l'emploi, que ses efforts ont été monnayés en assignats scolaires, s'accompagne d'une crise d'identité personnelle. Après l'école, quelle voie choisir ? Carrefour crucial : d'un côté le retour "impossible" en tribu — sinon pourquoi tant d'études et de sacrifices ? — de l'autre la perspective d'un déracinement que l'on redoute définitif. Quelle est ma culture, où sera ma société demain (24) ? Telles sont les questions qui hantent de nombreux jeunes urbanisés pour lesquels, au fil d'une *dérive socio-culturelle*, se pose pratiquement le problème de l'identité des Canaques de la ville.

Au travers de la crise, des crises, de la jeunesse mélanésienne, de sa mutation sociologique, c'est en fait la crise et la mutation du système colonial qui se dévoilent. D'un mode de reproduction cyclique, où la structure sociale de demain est homothétique de celle d'aujourd'hui, on passe à un mode de reproduction que l'on peut appeler linéaire, où il faut transformer pour conserver (25). L'organisation coloniale de la Nouvelle-Calédonie de l'immédiate après-guerre n'est plus viable ; elle a elle-même distillé les ferments de sa propre dissolution. Et elle est aujourd'hui supplantée par un nouveau mode de domination qui requiert un redécoupage de la stratification ethnique et sociale de la population, de son contrôle de l'espace, de son accès

24. Nous nous basons ici sur une série d'entretiens approfondis avec des élèves mélanésiens de terminale du Lycée Do Kamo de Nouméa.

25. Voir la discussion de R. Williams (1982 : chap. 7) sur la distinction entre reproduction uniforme et reproduction génétique. A un niveau plus formel, Giddens (1979, spécial. pp. 103-115).

aux ressources et aux institutions dominantes. Si les jeunes canaques révèlent cette crise, c'est qu'ils se trouvent au barycentre des forces qui la déterminent. Situés au point de passage entre les deux sous-systèmes sociaux (capitaliste et domestique) qui constituent la formation sociale calédonienne, ils subissent de plein fouet la réorganisation des rapports sociaux qui les articulent. C'est dire que les crises d'identité que traversent les jeunes Mélanésiens d'aujourd'hui ne sont ni psychologiques ni individuelles dans leurs déterminations, mais bien sociales et structurelles. L'ambiguïté, l'instabilité vécue de leur situation n'est nullement affaire de "motivations", ou de "prise de conscience", mais toute entière inscrite dans celles de leurs positions sociales (26).

26. C'est ce que n'a pas vu Bazinet (1970 : pp.26-27) qui, cédant complètement aux tentations psychologues et intellectualistes de la rhétorique de "la conscience claire", enjoint au jeune Mélanésien de réaliser qu'"il est souhaitable qu'il voie clairement où il se trouve, c'est-à-dire en face d'un choix. Ou bien il opte pour la ville et alors, il lui faut en accepter les conséquences, ou bien il opte pour la tribu et alors il faut qu'il réfléchisse sur (son) évolution". Pour faciliter une "prise de conscience (...) moins douloureuse et plus constructive", l'auteur propose d'informer ces jeunes sur le monde moderne, de faire appel à leur "imagination" et de "restaurer leur confiance en eux-même (...) en multipliant les occasions de rencontre authentique avec les autres ethnies" (c'est nous qui soulignons). Bazinet réduit tout simplement les rapports de pouvoir et de domination dans la société coloniale à de simples rapports de communication.

II. L'ORDRE COUTUMIER OU LE GOUT DU NECESSAIRE

La société mélanésienne précoloniale se présente sous la forme d'un ensemble de lignages exogames structurés hiérarchiquement en fonction d'appartenances claniques, de relations de parenté et de la constitution de chefferies (Guiart 1956, Bensa et Rivierre 1982). L'identité lignagère des individus se définit à la fois par la filiation patrilineaire (c'est du père que l'on tient son statut social, mais c'est aux utérins que l'on doit la vie) et par le rapport à l'espace : le terroir "sert d'archives vivantes au groupe" (Tjibaou 1976: p. 285). L'intégration des groupes domestiques s'effectue par le biais des généalogies et des itinéraires, des alliances matrimoniales et des rattachements politiques et détermine un ordre pensé sur le modèle du clivage aîné-cadet. C'est dans ce cadre que se déploient des stratégies de pouvoir complexes où, au moyen d'échanges cérémoniels, de récits de tradition orale, de guerres, de mariages et d'adoptions, chaque groupe tente de faire jouer à son avantage l'instabilité structurale des hiérarchies sociales (Bensa et Rivière 1982 : pp. 107 - 116) (27).

27. "Dans une société aussi compétitive mais où le rang et la puissance ne coïncident pas, ni ne s'appuient sur un contrôle direct de la production horticole, la perpétuation des positions héritées et construites passe par le déploiement d'une intense activité sociale et symbolique ; les systèmes de relations qui sous-tendent les statuts acceptés doivent périodiquement être réaffirmés de diverses façons" (Bensa et Rivierre 1982 : p.112).

Dans le cadre de la communauté lignagère, ce sont les adultes masculins qui exercent le pouvoir, par opposition aux femmes qui sont, elles, du côté de la vie (cf. Douglas 1982 : 389), et aux jeunes qui en sont de même écartés. La division du travail social obéit à trois principes : l'âge (social), le sexe, et les fonctions qui décrivent l'espace de la chefferie. L'accès à la terre, richesse fondamentale d'une société vivant d'horticulture, est régie par l'appartenance lignagère et clanique. Le groupe qui le premier a défriché un lieu et y rattache ses ancêtres se donne par là un patrimoine. La relation à la terre relève de l'ordre du sacré et des rapports d'allégeance politique et non de celui de l'appropriation économique. Les aînés des lignages ne sont que les gestionnaires d'un espace foncier qui ne leur appartient pas (Ward 1982 : p. 3), puisqu'il est indivisiblement celui de toutes les générations, passées et présentes, de leurs communautés; l'accès à la terre se décide en fonction des relations parentales. Enfin si les individus jouissent de droits individuels sur leurs jardins et leurs récoltes (Douglas 1972), l'"appréciation du rapport au monde matériel met l'accent sur la circulation plutôt que sur la production des biens" (Bensa et Rivierre 1982 : p. 110). Terres, produits, enfants, biens matériels sont le support d'un réseau sans cesse réactivé et redéfini de dons et de contre-dons dont la finalité est primordialement sociologique (28).

La notion de "coutume", telle qu'elle est utilisée aujourd'hui par les Mélanésiens, embrasse l'ensemble des dimensions

28. Cf. Marshall Sahlins (1972 : 239, note 1) et les travaux inspirés de la sociologie maussienne de l'échange.

de la vie sociale traditionnelle : un type d'interaction, une forme d'organisation collective, des valeurs qui sont conçus comme étant ceux issus de la société canaque précoloniale décrite ci-dessus. Dans son acception définie, le terme décrit un échange cérémoniel marquant les relations entre les groupes qui y prennent part. Les gens de Canala ont fait une coutume aux gens de La Foa. On dit aussi "faire un geste coutumier", comme dans le cas d'un don à un aîné ou à un vieux quand on rentre en tribu pour les congés annuels, et l'on appelle alors "coutume" le support matériel (tabac, allumettes, nourriture, tissus ou argent) de l'échange. Les pratiques coutumières sont diverses selon les régions, mais lorsqu'il est employé dans un sens indéfini, le mot renvoie, dans l'idéologie mélanésienne contemporaine, à une sorte de quintessence de la vie collective qui serait le fondement même de l'être social canaque. La coutume relie hier et aujourd'hui, l'individu et la société, elle définit le Mélanésien en tant que Mélanésien (29): "Un Mélanésien sans coutume, c'est pas un Mélanésien. C'est quelqu'un qui n'a pas de culture, qui est comme l'air, quoi : il est vide" (élève de terminale, Nouméa). Expression sacralisée de l'ordre social, la coutume doit inspirer un sentiment de respect. Légée par les ancêtres et transmise par les "vieux", elle s'affirme et se reçoit comme une valeur absolue, nécessaire, qui n'a besoin d'aucune justification. C'est ce qui ressortira du discours des jeunes Canaques sur les différentes prescriptions coutumières : leurs modalités d'application peuvent éventuellement être discutées et critiquées — elles sont d'ailleurs, dans la

29. "Dans le monde mélanésien, à une époque fort récente pour tous et aujourd'hui encore pour certains, le geste coutumier et son discours les relient aux ancêtres dont ils descendent et à l'univers, en même temps qu'il établit leurs relations avec leurs contemporains immédiats" (Tjibaou et Missotte 1978 : p.88).

pratique. l'objet permanent de stratégies de manipulation —, pas leur principe.

La coutume organise un ensemble de rapports d'autorité/domination qu'on peut appeler traditionnel au sens weberien (Weber 1968 : pp. 226 et suivantes). De cette structure totale, à la fois *logos* et *cosmos*, qui assigne les traits de l'identité canaque actuelle, nous avons choisi de retenir six dimensions significatives. Analytiquement, nous distinguerons trois sphères d'application des préceptes coutumiers (30). La première, que nous appelons "politique", est celle du système d'autorité publique : institution de la chefferie et autorité des vieux. La seconde s'articule autour des rapports d'interaction et de circulation domestiques: elle comprend le mariage coutumier et l'adoption. Une troisième sphère, intermédiaire entre les deux autres, regroupe la prééminence de l'homme et l'accès aux biens mobiliers d'autrui. Tout d'abord, nous passons en revue les opinions des jeunes Canaques sur chacune de ces six règles, avant d'étudier leurs dispositions d'ensemble face à la structure coutumière prise en bloc. Puis nous proposons un modèle explicatif des variations observables dans les dispositions coutumières des jeunes en fonction de leur position sociale (31).

30. Nous insistons sur le caractère strictement analytique de cette distinction, qui n'a pour but que de faciliter l'examen des diverses pratiques relevant de déterminations coutumières, et ne prétend nullement *a priori* traduire une différenciation opérée par les agents sociaux eux-mêmes. D'autant que la société et l'idéologie mélanésiennes précoloniales se caractérisent justement par une indifférenciation poussée des champs d'activité sociale, indifférenciation que reflète le caractère total de la coutume.

31. On a regroupé dans l'appendice placé en fin de texte les informations concernant la nature, le champ, le mode de collecte et la validité des données qui sont analysées dans cette partie de l'article.

Dans les représentations autochtones, le chef — que les Mélanésiens, dans leurs langues, désignent du terme de parenté de "Grand-Fils"— est pensé en tant qu'ainé. Il incarne l'unité de la collectivité. A ce titre, il fait l'objet de conduites de respect et d'évitement qui témoignent du fait qu'il appartient "à un au-delà des hommes" (Tjibaou et Missotte 1978: p.46).

L'institution de la chefferie est l'objet d'une approbation massive de la part des jeunes interrogés: 90 % d'entre eux estiment qu'elle doit être maintenue dans ses formes actuelles (tableau 3). Cette proposition est à peu de chose près la même pour les deux sexes (88.1 % chez les garçons et 92.7 % chez les filles), et on ne relève pas de différence significative selon les tranches d'âge, pas plus qu'en fonction de l'activité ou du niveau scolaire — si ce n'est que les plus éduqués (seconde classsique et au-delà), sont tous sans exception favorables à son maintien. La seule variation dans l'opinion sur la chefferie est liée au facteur géographique . Les garçons de la Grande-Terre et les jeunes de Nouméa émettent plus de réserves sur cette institution que ceux des îles (32). Mais ceci n'entame guère l'unanimité dont jouit cet élément du dispositif coutumier.

La chefferie est considérée par les jeunes comme dépositaire de la volonté des ancêtres et des pouvoirs qui maintiennent la cohésion du groupe. "La chefferie garde ce qui est sacré. Le chef est le lien entre les familles, c'est lui qui fait la communauté" (garçon, 20 ans, scolaire à Nouméa). En fédérant les lignages, elle

32. Ecart s qui, en ce qui concerne les ruraux, renvoient sans doute à des différences dans le fonctionnement effectif et dans l'organisation même des chefferies. C'est aux Loyauté, où les Mélanésiens n'ont pas été spoliés de leurs terres, que les chefferies sont demeurées les plus vivaces.

est le garant de l'ordre civil : "La chefferie est tout. Sans elle, tout s'en irait" (garçon, 18 ans, scolaire à Nouméa). "C'est la chefferie qui nous unit, et qui fait régner l'ordre" (fille, 21 ans, cultivatrice à Lifou).

Tableau 3 : Opinions relatives à la chefferie (pourcentages par ligne)

	Maintenir	Aménager	Périmé
Gde Terre	88.5	3.8	7.7
Loyauté	93.6	4.3	2.1
Nouméa	85.2	7.4	7.4

Ensemble	90.0	5.0	5.0

Source : Enquête ORSTOM

Une fraction des jeunes estime que les chefs usent de leur autorité pour intervenir dans des domaines ne relevant pas de leurs compétences traditionnelles; mais ils s'inclinent devant la coutume. "On est pour la chefferie si elle limite ses exigences aux travaux coutumiers, mais on n'est pas d'accord si les exigences sont de trop. Pourtant, c'est notre coutume : on obéira" (garçon, 23 ans, cultivateur à Lifou) ; "La chefferie exagère. Il faut néanmoins la maintenir. Sinon, c'est rejeter la coutume" (garçon, 33 ans, salarié en Grande Terre). La contestation radicale apparaît impossible . S'opposer à la chefferie, c'est remettre en cause (ce qui est perçu comme) le ciment des communautés et donc la société elle-même. C'est ce qu'exprime un jeune pour qui "la chefferie garde la coutume. Sans chefferie, pas de coutume" (garçon, 25 ans,

cultivateur à Maré). Refuser la chefferie, c'est se mettre au ban du monde mélanésien, c'est-à-dire, au terme de la régression, renier son identité canaque. Ainsi ceux qui émettent un avis négatif sur la chefferie justifient-ils leur opposition par le fait que certains chefs auraient tendance à faire valoir leurs prérogatives coutumières à des fins personnelles. On dénonce alors des abus — "Le grand chef travaille pour lui avec les bras des autres" (fille, 22 ans, salariée à Nouméa)—, et l'on condamne non pas l'institution, mais son détournement.

Si les avis sur l'autorité de vieux sont moins tranchés, ceux qui se déclarent favorables à son maintien en l'état forment néanmoins une majorité des deux tiers (tableau 4). Un jeune sur dix seulement préconise de réformer ce principe de la vie sociale et un sur cinq le considère comme périmé. Le respect dû à la parole des aînés est avant tout présenté par les jeunes comme une donnée de fait : "Ce n'est pas aux jeunes de décider" (garçon, 20 ans, cultivateur à Lifou) car les vieux détiennent le savoir coutumier et eux seuls peuvent transmettre l'expérience d'une tradition légitime. "Les vieux possèdent les secrets de la coutume, et on a besoin d'apprendre" (garçon, 23 ans, cultivateur à Maré). "Pour l'instant, c'est bien, puisque les jeunes ne sont pas encore vieux. Les vieux ont déjà l'expérience, et il faut bien que quelqu'un dirige" (fille, 17 ans, scolaire à Nouméa). "Les vieux ont vécu avant nous. Leurs conseils sont toujours les meilleurs" (garçon, 22 ans, chômeur en Grande Terre).

Tableau 4 : Opinions relatives à l'autorité des vieux (pourcentages par ligne)

	Maintenir	Aménager	Périmé
15-19 ans	79.2	8.3	12.5
20-24 ans	67.3	10.2	22.5
25 ans et +	57.1	14.3	28.6

Filles	71.5	7.1	21.4
Garçons	64.4	13.6	22.0

Ensemble	67.3	10.9	21.8

Source : Enquête ORSTOM

Dans un contexte où les jeunes Mélanésiens sont soumis à la logique de rapports sociaux de plusieurs types, on peut s'attendre à ce que les opinions sur l'autorité des doyens varient sensiblement avec l'âge. En effet, plus on est âgé et plus on a de chances d'avoir et la possibilité objective et les raisons subjectives de mettre en question la place des aînés. D'abord parce qu'on est effectivement soumis de manière plus pressante à leur autorité : l'approche du mariage — terme de la jeunesse — suppose que le jeune s'implique davantage et soit plus présent dans le champ d'activité des adultes. Ensuite parce qu'à la différence des plus jeunes, on est plus souvent admis à émettre un avis, donc éventuellement une critique, sur le fonctionnement des instances collectives. De même, la place différente que la société canaque assigne aux deux sexes rend-elle compte de l'écart enregistré entre les opinions des filles et celles des garçons. Les garçons des îles

Loyauté sont de loin les plus critiques puisqu'une majorité d'entre eux se prononce pour une réforme (20 %) ou la suppression (31 %) de cet aspect de l'organisation coutumière. Parmi les filles, ce sont celles de Nouméa qui sont les plus contestataires (33.3 %), mais sans jamais approcher le score des garçons (33).

Quand le bien-fondé de l'autorité des vieux est mis en doute, c'est souvent sur la base d'une distinction entre l'institution et ses exécutants : "Les vieux connaissent plus de choses que moi mais ils se mettent à boire" (garçon, 25 ans, enseignant à Lifou). S'agit-il là encore d'une critique uniquement latérale ? Pas seulement car la plupart des jeunes qui s'opposent au maintien de l'autorité des aînés arguent que l'évolution sociale a rendu partiellement caduque une répartition des responsabilités basée sur l'antériorité généalogique. Comme le dit l'un d'eux : "Tout a changé et les vieux ne savent plus tout" (garçon, 20 ans, scolaire à Nouméa). Aussi n'est-il pas étonnant que le taux de contestataires augmente avec le niveau éducatif : 76 % des jeunes scolarisés dans le primaire sont pour le maintien des prérogatives des générations antérieures, contre 63 % des enquêtés ayant suivi des enseignements secondaires. Cependant, les plus éduqués des jeunes scolarisés dans le secondaire sont, eux, largement favorables (à 84.6 %) au maintien de ce trait social. Sur ce point, la relation entre contestation coutumière et niveau scolaire décrirait une courbe en U renversé, indice vraisemblable de la

33. Ces variations suivant l'origine géographique sont probablement, mais de façon complexe et différente de celles sur la chefferie, à mettre en regard de l'état pratique de l'institution. Par exemple c'est dans les îles, où il y a le moins de partisans du maintien de l'autorité des vieux (57.4 %), que les châtiments corporels infligés par ces derniers aux jeunes sont encore monnaie courante (à en croire les dires des jeunes eux-mêmes).

prégnance idéologique de la question coutumière chez les jeunes Canaques.

Certains jeunes parlent des vieux comme d'une "génération dépassée" et réclament "plus de responsabilité et de liberté". "Il faut que les vieux consultent les jeunes pour les décisions car, au point de vue de l'intelligence, les jeunes ont aussi quelque chose à dire maintenant" (garçon, 22 ans, cultivateur à Maré). Mais l'attaque contre l'autorité des aînés reste suspendue à mi-chemin entre ses modalités d'application et son principe, sans qu'il paraisse pour autant possible de contester frontalement ce dernier.

Si les aspects de la coutume que nous avons repertoriés comme "politiques" font l'objet d'une attestation qui, pour n'être pas dénuée de gradations et de nuances, n'en est pas moins sans ambiguïté, on va voir qu'il n'en est pas de même pour les dispositions touchant à la sphère dite domestique.

Dans la société canaque issue de l'ordre précolonial, les pratiques matrimoniales sont un des instruments de la compétition qui se joue aux divers niveaux de l'organisation sociale. Elles engagent donc le groupe lignager comme la chefferie dans un entrelac de rapports qui sont indissociablement politiques et domestiques. Les mariages sont arrêtés en fonction des alliances constituées ou à constituer entre les lignages. C'est cette dimension publique (ou politique) des pratiques matrimoniales que les jeunes Mélanésien d'aujourd'hui remettent en cause (34). Une

34. La littérature ethnologique semble indiquer que les cérémonies de mariage sont de création récente. En situation précoloniale, la naissance du premier enfant aurait constitué l'objet des échanges de dons et de discours maintenant réalisés lors des mariages.

nette majorité se dégage en effet pour préconiser l'abandon du mariage coutumier ou, plus précisément, son rabattement sur le domaine "privé". A l'union décidée sous le contrôle du groupe, on oppose maintenant l'union résultant du libre choix des partenaires (tableau 5).

Tableau 5 : Opinions relatives au mariage coutumier (pourcentages par ligne)

	Maintenir	Aménager	Périmé
Gde Terre	25.0	4.2	70.8
Loyauté	32.6	13.0	54.4
Nouméa	14.3	10.7	75.0

Filles	21.9	7.3	70.8
Garçons	28.1	12.3	59.6

Ensemble	25.5	10.2	64.3

Source : Enquête ORSTOM

Ce sont les filles qui rejettent le plus fréquemment le manque de latitude dans le choix du conjoint, et notamment celles de Nouméa, qui ne sont que 8.3 % pour souhaiter maintenir cet aspect de la coutume. Si les opinions défavorables au contrôle matrimonial coutumier sont en moindre proportion chez les jeunes (des deux sexes) de Lifou que chez ceux de la Grande Terre et surtout ceux de Nouméa, elles n'en demeurent pas moins toujours largement majoritaires. Il n'y a guère que les garçons n'ayant comme niveau d'instruction que le Cours Moyen 2 ou une classe de

fin d'études pour se déclarer favorables à cette pratique ; les opinions opposées croissent ensuite continûment chez les garçons avec le niveau scolaire. De tous, les scolaires émettent les avis les plus contestataires : 8.7 % souhaitent conserver cette coutume, 13 % proposent de l'aménager, 78.3 % la trouvent périmée. De même les jeunes salariés et scolaires de Nouméa se déclarent massivement contre cette coutume (11.1 % sont pour son maintien, 3.7 % pour son aménagement, 85.2 % pour son abandon). Cependant, les avis négatifs sont, une fois de plus, moins nombreux chez les filles les plus éduquées (33 % de celles ayant suivi le second cycle du secondaire souhaitent maintenir le mariage coutumier).

En affirmant leur préférence pour le libre choix du conjoint, les jeunes expliquent que le mariage coutumier n'est plus en mesure d'assurer le caractère durable des unions ; ils soulignent les graves conséquences qui font suite au refus que les parents, pour raisons coutumières, opposent aux projets d'union de leurs enfants . "Il y a des garçons qui aiment des filles, mais les parents sont contre le mariage. Alors ils ne se marient pas et se mettent à boire" (fille, 27 ans, salariée à Lifou). Plusieurs marquent leur impatience d'avoir à subir des contraintes matrimoniales qui, en raison des formes nouvelles d'individuation corrélatives des changements intervenus dans les positions et les trajectoires modales des jeunes Canaques, n'apparaissent plus supportables. Le seul argument présenté en faveur du mariage coutumier par certains garçons concerne les jeunes qui ne réussissent pas à se procurer par eux-mêmes une compagne. *A contrario*, certains jeunes des Loyauté posent le problème des dépenses afférant aux cérémonies nuptiales, dépenses qui constituent pour le marié et sa famille un investissement

économique, social, et symbolique parfois ruineux. Certaines filles trouvent d'autres avantages à l'union coutumière : "Il y a deux choses qui sont bien dans la coutume de mariage. C'est d'abord qu'il faut se marier, au lieu de vivre en concubinage. Et c'est la solidarité familiale qui intervient à cette occasion, et par la suite" (fille, 21 ans, cultivatrice à Lifou). Sans voir la contradiction radicale qu'il renferme, de nombreux jeunes émettent le souhait de célébrer coutumièrement des unions décidées librement. Et de là "restaurer la vraie coutume" en supprimant les dons en argent et en biens marchands. "Les ignames d'accord. Mais pas le reste. Je suis contre le fait de payer la femme : on n'achète pas une femme" (fille, 22 ans, salariée à Nouméa). Discours dominant dans la bouche du dominé ? Pas seulement. Si la perception "européenne" des pratiques matrimoniales mélanésiennes a pu prendre pied chez les jeunes Canaques, c'est qu'objectivement, ces pratiques ne s'imbriquent plus dans un complexe social fonctionnel. Ce déplacement de représentations du mariage coutumier témoigne de la crise de l'institution, et par delà, des mouvements de destruction/restructuration du système social traditionnel.

A l'échange des femmes par le biais des alliances matrimoniales répond la "circulation des rejetons" qu'organise l'adoption (35). En milieu mélanésien, l'adoption permet de nouer ou d'équilibrer des alliances : un lignage qui ne peut "rendre" une femme à marier pour celle qu'il a prise peut donner une fille en adoption (Tjibaou 1981 : p. 86). L'aîné des frères va adopter le premier enfant de sa soeur afin d'assurer le "retour du sang" dans

35. Pour reprendre l'expression de Meillassoux (1975 : p. 93), qui a montré les rapports fonctionnels qui existent entre la circulation des femmes et les mouvements de leurs enfants entre les groupes.

son clan (36). L'adoption est un mécanisme de rééquilibrage dans la distribution des forces productives et reproductives du groupe. Si le mariage coutumier nous est apparu comme fortement contesté par les jeunes Mélanésiens, qu'en est-il de l'adoption ?

Tableau 6 : Opinions relatives à l'adoption (pourcentages par ligne)

	Maintenir	Aménager	Périmé
Filles	38.1	7.1	54.8
Garçons	67.8	6.8	25.4

Agriculteurs	71.1	6.7	22.2
Salariés	37.5	8.3	54.2

Ensemble	55.5	6.9	37.6

Source : Enquête ORSTOM

La pratique de l'adoption remporte, dans l'ensemble, plus d'adhésion que celle du mariage traditionnel (tableau 6). Une fragile majorité se dégage en faveur de son maintien. Majorité d'apparence car les jugements divergent brusquement selon le sexe. Les deux tiers des garçons préconisent son maintien, proportion qui n'est que d'un tiers chez les filles. Seules les filles des Loyauté se prononcent favorablement (à 61.1 %) ; celles originaires de la Grande Terre pensent que cette pratique est périmée (à 58.3 %), de même que les filles résidant à Nouméa (à 75 %). Le niveau d'éducation n'exerce pas d'influence uniforme perceptible sur les

36. Pour les Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie, la vie, symbolisée par le sang, est transmise par les femmes. Un enfant doit donc sa vie non pas à son père, mais au clan utérin par l'intermédiaire de sa mère.

avis professés à propos de l'adoption. Mais une fois encore, les jeunes du niveau second cycle du secondaire se révèlent plus conservateurs que les autres en la matière: 71.4 % des garçons et 66.7 % des filles de cette catégorie optent pour le maintien de cette coutume. Autre critère de différenciation des avis sur l'adoption: l'activité exercée par le répondant. Les jeunes, filles et garçons, vivant en tribu de l'économie horticole sont massivement favorables à cette disposition coutumière (71.1 % souhaitent son maintien) ; à l'inverse, les salariés sont majoritairement contre (54.2 % la déclarent périmée), de même que les scolaires (52.2 % souhaitent la réformer ou la supprimer).

"Pourquoi faire des enfants, si ce n'est pas pour les donner?". Cette boutade d'un jeune homme de 22 ans, originaire de la Grande Terre, traduit bien un des traits fondamentaux des pratiques sociales en milieu mélanésien : les êtres comme les choses ne prennent toute leur valeur que dans les échanges auxquels ils donnent lieu, que par les rapports qu'ils permettent d'établir (37). Les propos des tenants de la coutume de l'adoption vont dans ce sens — elle est un facteur d'entente entre les familles. En outre, elle permet de porter remède à des situations difficiles, telles celles de la fille-mère, de l'orphelin, de la famille trop nombreuse. Cependant, les jeunes qui se déclarent partisans de l'adoption précisent dans la plupart des cas que cette pratique ne doit pas s'exercer en dehors du cadre de la famille comprise dans une acceptation relativement restrictive. "D'accord pour donner mon enfant à mon frère. Pas d'accord pour en donner un au frère de mon mari" (fille, 25 ans, salariée en Grande Terre). De même que pour

37. Voir, par exemple, l'analyse que fait Maurice Leenhardt (1930 : pp. 56-62) des termes de parenté et des relations sociales qu'ils expriment.

le mariage, les jeunes demandent un repliement des pratiques adoptives sur le groupe de parenté local, voire sur les seuls germains. Oui à cette coutume, mais à condition d'en *privatiser* l'exercice. D'autant que la circulation des enfants tend à créer des querelles dont les mécanismes de régulation ne sont plus forcément opérants. Forts des "histoires" dont elle serait la source, les détracteurs de l'adoption coutumière lui opposent le "sort naturel" de l'enfant qui — désormais — serait de demeurer auprès de ses géniteurs.

On a montré ailleurs (cf. Kohler et Pillon 1982: pp. 51-69) que, bien qu'elle ne puisse en aucun cas être assimilée à la famille nucléaire telle que la façonne le rapport capitaliste avancé, l'unité domestique mélanésienne ne correspond plus à la famille élargie des temps pré-coloniaux. Les positions des jeunes vis-à-vis du mariage coutumier et de l'adoption reflètent, à leur manière, les transformations qui affectent le mode de constitution et la composition du groupe familial en milieu canaque. Pour autant que ces dernières provoquent une redéfinition des rôles dans l'espace des interactions domestiques, on peut s'attendre à ce que la contestation des jeunes s'étende à la division hiérarchique des sexes.

De fait, la prééminence statutaire de l'homme est remise en question par une majorité de jeunes (tableau 7). Elle l'est plus nettement par les filles que par les garçons et par les plus âgés des enquêtés. Les jeunes résidant à Nouméa sont d'un avis partagé (la moitié des filles et autant de garçons souhaitent le maintien de cette structure), alors que ceux des îles et de la Grande Terre

sont contre cette coutume (44.8 % et 38.5 % respectivement optent pour son maintien). Les opinions sur la prééminence de l'homme ne varient pas selon le niveau scolaire.

Tableau 7 : Opinions relatives à la prééminence de l'homme (pourcentages par ligne)

	Maintenir	Aménager	Périmé
15-24 ans	50.7	5.5	43.8
25 ans et +	25.0	10.7	64.3
Filles	40.5	7.1	52.4
Garçons	45.8	6.7	47.5
Ensemble	43.6	6.9	49.5

Source : Enquête ORSTOM

Il est probable que l'engagement religieux des jeunes enquêtés influence, ici plus qu'ailleurs, l'opinion émise. En effet, ceux qui défendent cette hiérarchie sociale appellent fréquemment la Bible en renfort de justification : "C'est normal, puisque ça a toujours été comme ça. Et si Dieu a institué ça, on ne peut pas le changer" (garçon, 22 ans, salarié en Grande Terre). Une fille explique : "Oui je suis pour le maintien de la prééminence de l'homme car je suis chrétienne" (fille, 25 ans, salariée à Nouméa). L'absolutisation biblique va de pair avec un discours rappelant le caractère ahistorique de cette coutume, dont le fondement n'apparaît pas comme humain et révocable, mais bien comme inscrit

dans la nature même de l'ordre collectif. En se rapportant sans doute à l'évolution du statut de la femme dans les sociétés occidentales, une jeune fille tient à rappeler la spécificité de l'organisation sociale mélanésienne : "Oui, pour nous les noirs, l'homme doit rester supérieur" (fille, 19 ans, cultivatrice en Grande Terre).

Il est frappant que, parmi les raisons avancées par ceux qui sont défavorables à cette coutume, l'allusion à la situation nouvelle que crée pour les femmes l'accès (effectif ou potentiel) au salariat soit pratiquement absente. Là encore, les thèmes bibliques prédominent. En outre, le discours tenu sur cet aspect de la coutume est nettement en retrait de la prise d'opinion et l'on se donne la peine de préciser que, si l'homme doit "reconnaître" plus de droits à la femme et être plus "libéral" avec elle, il ne faudrait pas aller trop loin dans les concessions : c'est à lui de commander, il demeure supérieur. "Ca doit évoluer. Il faut plus de respect pour la femme, pour des raisons bibliques. Mais pas trop d'émancipation. 'La femme est aussi intelligente que l'homme, mais la coutume doit la rabaïsser, sinon elle va dominer" (garçon, 23 ans, cultivateur à Lifou). Enfin la critique, ici encore, procède indirectement en visant en premier lieu les modalités d'exercice de l'autorité masculine. Seule la multiplication des cas "anormaux" autorise alors le questionnement de la règle elle-même (38). Discours ambigu donc, que celui des jeunes sur l'asymétrie dans les rapports entre sexes, puisqu'il est en décalage avec les opinions professées — comme s'il devait en réduire la portée — et qu'il cherche à dissoudre une contradiction qu'il ne peut que déplacer

38. Ce que résume une fille de 20 ans, cultivatrice à Lifou, pour qui "C'est bon si l'homme est bien. S'il boit, là ça ne va pas".

sans jamais s'en saisir et s'y affronter directement. Comme le dit un jeune instituteur de Lifou: "Moi je suis pour l'égalité. Mais la femme doit reconnaître que l'homme est supérieur" (39).

L'expression "disposition des biens d'autrui" désigne ici la coutume qui, dans certaines circonstances, autorise un individu à s'octroyer des biens appartenant à un parent. Communément observée dans les îles, cette pratique emprunte ailleurs des formes plus restrictives.

Tableau 8 : Opinions relatives à la disposition des biens d'autrui
(pourcentages par ligne)

	Maintenir	Aménager	Périmé
Gde Terre	73.1	11.5	15.4
Loyauté	87.2	10.6	2.2
Nouméa	64.3	0.0	35.7
Primaire	88.0	0.0	12.0
Secondaire	72.4	9.2	18.4
Ensemble	77.2	7.9	14.9

Source : Enquête ORSTOM

39. Le domaine des rapports entre sexes est un des points controversés de l'anthropologie mélanésienne en général (Chowning 1977 : pp. 57-62), et même un point aveugle en ce qui concerne l'ethnographie des Canaques. Il est donc difficile d'établir une relation plausible entre l'ambiguïté du discours des jeunes et les modalités vécues de la prééminence de l'homme tant que celles-ci demeurent aussi mal connues.

Plus des trois quarts des jeunes interrogés se déclarent pour le maintien de cette pratique coutumière (cf. tableau 8 ; 74.6 % des garçons et 80.9 % des filles). Cette distribution ne varie que très faiblement avec l'âge. C'est dans les îles Loyauté que cette opinion favorable se trouve le plus nettement affirmée ; à Nouméa, par contre, les avis sont plus partagés et plus d'un tiers des garçons et filles résidant dans la capitale décrètent cette coutume périmée. Les salarié(e)s sont plus critiques de cette disposition que les cultivateurs(trices) (25 % et 8.9 % respectivement la considèrent périmée), de même que les jeunes éduqués dans le secondaire par rapport à leurs homologues du primaire (bien qu'ici encore, la contestation s'infléchisse chez les plus éduqués).

La règle de l'accès coutumier aux biens d'autrui est présentée par la plupart des jeunes comme un des fondements des relations sociales mélanésiennes. Les thèmes de la fraternité, du communautarisme et de la réciprocité sont fréquemment évoqués pour la justifier : "C'est la garantie pour la vie communautaire" (garçon, 19 ans, cultivateur à Maré) ; "Dans la mesure où on donne, on reçoit" (fille, 21 ans, scolaire à Lifou) (40). Partie d'une totalité indivisible, cette pratique apparaît à beaucoup inattaquable car "c'est la coutume. Si ça disparaît, tout disparaît" (garçon, 22 ans, chômeur à Nouméa). Même parmi ceux qui émettent des réserves, la plupart adhèrent à ce point de vue. Un garçon de 17 ans, cultivateur à Maré, s'exprime comme suit : "Je ne

40. A ce propos, les justifications chrétiennes ressurgissent en force : "Partager, c'est la vie du Christ" (fille, 17 ans, scolaire à Lifou). Un autre jeune dit : "C'est le partage, à la fois mélanésien et biblique" (fille, 19 ans, cultivatrice à Lifou).

peux pas dire que c'est bon, mais c'est comme ça. C'est notre coutume. Donc ce sera toujours comme ça".

Tout en acceptant le maintien de cette pratique, nombreux sont les jeunes qui s'insurgent contre les excès auxquels elle conduirait. "Si c'est la coutume, d'accord. Si c'est l'envie de prendre des marchandises à bon compte, pas d'accord" (garçon, 31 ans, cultivateur à Ouvéa). Certains proposent de tenir compte de la valeur des objets, d'exclure l'argent et de codifier strictement l'application du principe — "Il faudrait limiter cette coutume au jour de l'an" (garçon, 30 ans, cultivateur en Grande Terre). Il y a donc un décalage entre la volonté clairement affirmée de maintenir cet usage traditionnel et le discours souvent profondément réformateur qui l'accompagne. Quant à ceux qui se déclarent opposés à la perpétuation de cette coutume, c'est avec véhémence qu'ils font valoir que son extension aux biens marchands constitue un abus injustifiable : elle ne devrait s'appliquer qu'aux objets traditionnels. C'est pourquoi ils dénoncent là aussi le détournement du principe et la réalisation de "profits illégitimes" contraires à l'esprit de la dite coutume.

III. JEUNESSE, SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE ET IDENTITÉ CANAQUE : LES AMBIGUITÉS DU DISCOURS D'AUTHENTICITÉ

Ce qui, dès le premier abord, frappe dans le discours des jeunes Mélanésiens sur les diverses modalités de la coutume, c'est son caractère *tautégorique*. Il ne renvoie jamais, sauf peut-être marginalement dans le cas des règles "domestiques", à un point de vue ou à un référent extérieur au système coutumier : on juge la coutume en fonction de la coutume ; et les avis sur chacune de ses règles contiennent souvent, en abrégé, les sentences portées à l'égard des autres (41). La redondance, la circularité et la fermeture du corpus discursif expriment l'indivisibilité de l'institution coutumière. Structure totale, la coutume est, selon l'expression de Touraine, un *instituant meta-social* ; forme fétichisée de la tradition, elle fonde un ordre absolu qui est indissociablement naturel, social et moral et qui apparaît comme transcendant à l'action humaine. Se faire l'avocat de l'hétérodoxie en matière de prescription coutumière, c'est mettre en danger la tradition (42), c'est-à-dire "le 'plus pur' et le plus innocent des modes de reproduction sociale" (Giddens 1979 : p. 200).

41. C'est le cas de façon flagrante pour le mariage et l'adoption qui sont remis en cause dans les mêmes termes et concurremment par les mêmes personnes : sur 23 filles et 15 garçons qui déclarent périmée la pratique de l'adoption, 18 et 13 respectivement ont émis le même avis sur l'union coutumière.

42. Pensée comme "an indefinite series of repetitions of an action, which on each occasion is performed on the assumption that it has been performed before; its performance is authorized -- though the nature of the authorization may vary widely -- by the knowledge, or the assumption of previous performance" (Pocok 1972 : p. 255).

Il n'est pas indifférent de rappeler ici que dans la société mélanésienne, comme dans nombre de sociétés dites de type "tribal" (Gottlieb, Reeves et TenHouten 1966: pp. 31 et 39), il n'existe pas d'idéologie de la déviance idéologique accessible aux jeunes. Ce qui rend la contestation coutumière particulièrement périlleuse — entre tout (être Kanak) et rien (quand on n'a plus de coutume) (43), il vaut toujours mieux choisir la première alternative ! — et explique les chemins détournés qu'elle emprunte. Les jeunes Mélanésiens sont donc d'autant plus susceptibles d'adhérer à l'idéologie coutumière qu'ils n'ont, d'une part, pas les moyens de la réformer en raison d'une position statutaire qui les exclut de l'exercice du pouvoir d'interprétation des règles coutumières, et, d'autre part, qu'il n'existe pas de voie moyenne entre l'attestation et la contestation dans une conjoncture socio-politique où toute distanciation idéologique risque d'être lue comme un reniement de l'identité canaque (44).

Dans l'ensemble, les jeunes Mélanésiens demeurent très majoritairement favorables au maintien des dispositions politiques de l'ordre coutumier. La chefferie et, à un degré moindre, l'autorité des vieux sont l'objet d'une adhésion idéologique marquée. Les coutumes organisant les rapports domestiques, elles,

43. Hughes (1971 : pp.141-153) a montré, dans un autre contexte, que l'imputation de déviance tend toujours à produire des "identités totales". Sur ce point, voir également les analyses proposées par Katz (1976).

44. On pourrait montrer, en reprenant l'ensemble des commentaires émis par les jeunes sur les divers aspects de la coutume, que leur discours est, de part en part, traversé par une série d'oppositions homologues telles que tribu/ville, nature/culture blanche (ou argent), être soi-même/néant (étranger), chaud/froid (ou trop chaud), couples dont la relation n'admet pas de terme intermédiaire.

sont notablement plus critiquées, et ce particulièrement par les filles. L'adoption est mise en question, alors que le mariage coutumier est nettement rejeté. Enfin, si la pratique de l'accès coutumier aux biens d'autrui reçoit l'assentiment massif des jeunes, il n'en est pas de même pour la prééminence de l'homme, qu'une majorité dit vouloir réformer. Au travers de ces dispositions nettement différenciées, s'exprime la revendication confuse d'un territoire privé, sur lequel la personne souhaiterait pouvoir exercer des prérogatives libres de toute ingérence du groupe. Ainsi notre distinction analytique entre la zone "politique" et la zone "domestique" de la structure coutumière s'avère-t-elle refléter un mouvement effectif de celle-ci, au sein de laquelle une scission public/privé tendrait à se faire jour.

Il est certain que la situation d'enquête introduit un "biais écologique" (45) non négligeable dans le cas présent et ceci rend hasardeuse toute tentative d'appréciation du niveau global de contestation coutumière chez les jeunes interrogés. Cependant, sur la base de ces données, il se dégage que, pris en bloc, le système coutumier dispose, auprès de la jeune génération canaque, d'un *crédit idéologique* considérable. Deux tiers des enquêtés ne déclarent périmé que deux éléments au plus de ce système; dix pour cent seulement en rejettent quatre et plus. La coutume demeure donc, pour les jeunes Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie, un modèle

45. Cf. Cicourel (1982). Le discours et les opinions recueillis ne sont à l'évidence pas ceux qui circulent dans le cadre des rapports sociaux sur lesquels ils portent. Il faut noter qu'un tel biais est ici *organiquement* inscrit dans l'intention objectivante du regard sociologique, dès lors que celui-ci porte sur une institution dont la condition même de fonctionnement est justement d'échapper à une telle intention (i.e., comme disent les anglo-saxons, de demeurer "taken-for-granted").

culturel et social d'actualité (46). Ce qui, après cent-trente ans de présence française et deux décennies d'une politique coloniale proto-assimilationniste, constitue un témoignage frappant de la vitalité de la résistance — au moins au niveau idéologique — de la société dominée face au système métropolitain.

Au-delà de cette interprétation d'ensemble, il faut tenter de rendre compte des variations, fussent-elles tendancielles, qui affectent la distribution des opinions émises par les diverses catégories de jeunes. Dans la première partie de cet article, nous avons argué de la formation d'une jeunesse canaque duale et souligné la différenciation sociale croissante d'un groupe jusqu'à récemment très homogène dans ses caractéristiques objectives. Cette transformation historique procède-t-elle de même au plan des représentations ? Trouve-t-on, au niveau des dispositions idéologiques à l'égard de la coutume, une diversification des opinions homologue de celle des positions sociales occupées par les jeunes dans le système colonial ?

L'analyse des dispositions des jeunes autochtones à l'égard de chaque élément de l'ordre coutumier a fait ressortir un nombre limité de fluctuations, certaines récurrentes, d'autres propres à l'élément considéré, en fonction de facteurs tels que le sexe, l'âge, l'origine géographique ou l'activité. On peut dégager les variations pertinentes et les interpréter à l'aide d'un schéma explicatif qu'on peut résumer en cinq propositions :

46. Cela avait déjà été souligné dans un travail antérieur, cf. Kohler & Pillon (1982 : pp. 20-23).

1. Les diverses composantes de l'ordre coutumier ne relèvent pas toutes d'un même plan de perception/organisation, car la coutume est une structure hiérarchique où le politique l'emporte sur le domestique.

2. La disposition à approuver/contester l'ordre coutumier est elle-même déterminée par la position statutaire occupée dans l'espace hiérarchique de cet ordre. On contestera d'autant plus facilement une règle coutumière qu'on est statutairement habilité i) à s'occuper de coutume en général et ii) de cette coutume-là en particulier. De ce point de vue, les plus vieux priment sur les plus jeunes et les garçons sur les filles (47).

3. La région "politique" de l'organisation coutumière relève de la compétence (idéologique) de l'homme, alors que la région "domestique" est plutôt de celle des femmes.

4. La disposition à approuver/contester l'ordre coutumier est fonction de la distance objective à cet ordre, matérialisée par la possibilité réalisée ou réalisable d'échapper à son champ de détermination (i.e. par la position et la trajectoire dans la structure sociale coloniale, et par la structure des ressources disponibles) aux plans économique (et spatial), social, et culturel.

5. La capacité à se distancier de l'ordre coutumier varie avec la position occupée dans l'espace statutaire traditionnel. Concrètement, cela veut dire que les aînés ont, *ceteris paribus*, plus de chances d'acquérir une position distante que les cadets, les pères de famille plus que les célibataires, les hommes plus que les femmes, etc.

En résumé (figure 3), la propension d'un individu à questionner le va-de-soi des règles coutumières dépend, pour une règle donnée (politique ou domestique), de sa position sociale, qui nous est fournie par deux coordonnées : son statut coutumier, (c'est-à-dire sa compétence, socialement reconnue, en la matière), son statut socio-économique (qui mesure la distance au système traditionnel).

47. A l'ethnologue d'apporter ici sa contribution et de préciser quelles sont les variables propres à l'organisation sociale canaque qu'il convient de faire entrer en ligne de compte à ce niveau.

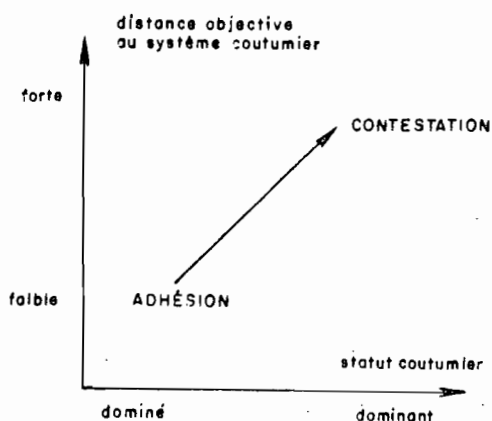


FIG. 3 SCHÉME INTERPRÉTATIF DES DISPOSITIONS
FACE AU SYSTÈME COUTUMIER

Contre les théories mécanistes de la contestation, selon lesquelles la rébellion, pratique ou idéologique, varie en fonction directe de l'oppression (48), ce modèle pose que ce ne sont pas ceux qui subissent la domination coutumière de plein fouet qui sont ses opposants les plus sévères, mais bien ces jeunes qui, ayant objectivement les moyens de s'y soustraire, peuvent émettre un avis critique d'autant plus fondé qu'ils sont socialement reconnus aptes à le faire, qu'ils ont acquis des schèmes de perception et d'appréciation qui les y conduisent, et qu'ils sont en mesure de le mettre en pratique. La mise à distance idéologique s'appuie ici sur la distance sociale, et non l'inverse (49).

48. Et auxquelles correspondent, dans le domaine de l'analyse des mouvements sociaux et de l'action collective, les théories dites de la panne ("breakdown theory" de Smelser) ou de l'atomisation (Kornblum). Aussi bien les unes que les autres sont clairement infirmées par le parcours du mouvement indépendantiste canaque, dont le pouvoir de mobilisation varie en relation inverse de la violence du rapport colonial.

49. Ainsi, on peut rappeler, par analogie, que ce n'est pas un hasard si, dans les sociétés capitalistes avancées, les intellectuels comptent dans leurs rangs plus de contestataires que toute autre catégorie sociale. Là aussi, le sens critique est un sous-produit de la distance aux urgences de la pratique, et notamment à ses contraintes économiques.

Ce schéma positionnel rend compte, non pas de toutes les variations observables dans la distribution des données empiriques relevées ci-dessus, mais des structures principales selon lesquelles les réponses des jeunes enquêtés s'organisent (50). La figure 4 met en évidence l'effet des deux dimensions de la position sociale des jeunes. La comparaison des dispositions coutumières d'ensemble des garçons et des filles (écarts statutaires) montre que les premiers sont plus critiques des coutumes à teneur politique, alors que les secondes le sont des coutumes relatives aux rapports domestiques. Réciproquement, quand on contrôle la variable statut sexuel, on montre, en confrontant les filles salariées et scolarisées de Nouméa à leurs soeurs demeurées en tribu, que la distance sociale prise par les filles urbanisées s'accompagne d'une mise à distance idéologique (écarts distanciels): celles-ci sont plus critiques de tous les éléments du système coutumier (exception faite de la prééminence de l'homme), et ce de façon plus marquée dans la sphère domestique que dans la sphère politique.

De même, la comparaison des cultivateurs (femmes au foyer exclues) et des jeunes salariés et scolaires de Nouméa corrobore notre hypothèse selon laquelle la distance sociale et la distanciation idéologique au système coutumier varient de concert. Les jeunes Mélanésien(ne)s qui travaillent ou étudient dans la capitale calédonienne sont en effet le groupe globalement le plus contestataire. S'ils adhèrent, plus que la moyenne des enquêtés, au

50. Eu égard à la taille limitée de l'échantillon, il n'était pas possible de mettre en évidence séparément l'action de chaque variable. Nous avons donc choisi d'appuyer notre démonstration sur la comparaison de quelques catégories de jeunes définies expressément à cette fin.

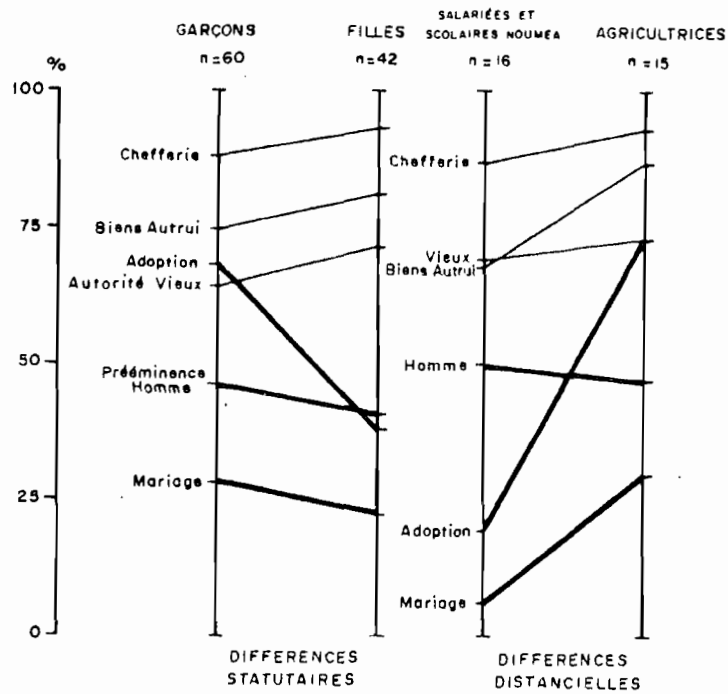


FIG. 4 : DIFFERENCES STATUTAIRES ET DIFFERENCES DISTANCIELLES FACE A LA STRUCTURE COUTUMIÈRE

Source : Enquête ORSTOM

maintien de l'autorité des vieux et de la prééminence de l'homme, ce sont eux qui, en revanche, critiquent le plus fréquemment la disposition des biens d'autrui, l'adoption et le mariage traditionnel. Près de la moitié d'entre eux (48.2 %) ont jugé périmés trois éléments au moins du dispositif coutumier, proportion qui n'est que d'un tiers (32.7 %) dans l'ensemble de l'échantillon et d'un quart (27 %) pour les jeunes cultivateurs; aucun d'eux n'a émis un avis positif sur toutes les dimensions de l'organisation coutumière, alors que c'est le cas d'un jeune sur sept en général et d'un cultivateur sur quatre (voir tableau 9). Enfin, le calcul d'un indice de contestation global pour chaque catégorie de jeunes confirme que la dualisation objective de la jeunesse canaque s'accompagne d'une différenciation idéologique face à la coutume : les salariés et les scolaires de Nouméa ont l'indice de contestation le plus élevé, et les jeunes des tribus vivant de

l'horticulture traditionnelle l'indice le plus bas (tableau 9 et figure 5) (51).

En accord avec les hypothèses de notre modèle, la contestation des plus distants à l'ordre coutumier s'exprime d'abord dans le domaine domestique (adoption et mariage) et n'est pas contradictoire avec l'adhésion purement formelle à des règles politiques (chefferie et autorité des vieux) auxquelles on échappe dans la pratique, mais dont la réaffirmation est d'autant plus importante qu'elle peut servir de gage de conformité à l'idéal de l'identité canaque. Aussi ne faut-il pas mettre sur le même plan l'assentiment des jeunes des tribus à l'organisation coutumière, produit d'une situation où la nécessité pratique tient lieu de choix, i.e. où le "goût" de la coutume est une nécessité faite vertu, et l'orthodoxie coutumière de ces jeunes qui, parce qu'ils se situent objectivement à sa périphérie, peuvent s'offrir le luxe de remettre en cause les éléments du système coutumier qui les concernent encore, tout en défendant, dans leur principe, ceux qui ne les concernent plus (52). La nécessité de l'adhésion coutumière est pratique dans le premier cas, symbolique dans le second.

51. Nous avons retenu pour indice de contestation la moyenne arithmétique du nombre d'éléments du dispositif coutumier déclarés périmés par les membres d'une catégorie donnée de jeunes. Nous avons introduit dans le graphique 9 les scolaires et les salariés (bien que ces deux groupes recoupent partiellement celui des salariés et scolaires de Nouméa) afin de montrer la voie de ce que pourrait être une analyse plus détaillée, dans laquelle les diverses catégories de jeunes seraient ordonnées en un continuum selon leur distance objective à l'ordre coutumier.

52. Ainsi pourrait s'expliquer le plus grand conservatisme coutumier des plus éduqués (et notamment des filles) qui sont portés à réaffirmer d'autant plus vigoureusement leur acceptation de l'ordre traditionnel que pèsent toujours sur eux une présomption de révisionnisme du fait qu'ils détiennent un (relativement) fort capital culturel étranger (et qu'ils sont plus "distants" de l'ordre coutumier que les autres, cf. tableau F en annexe).

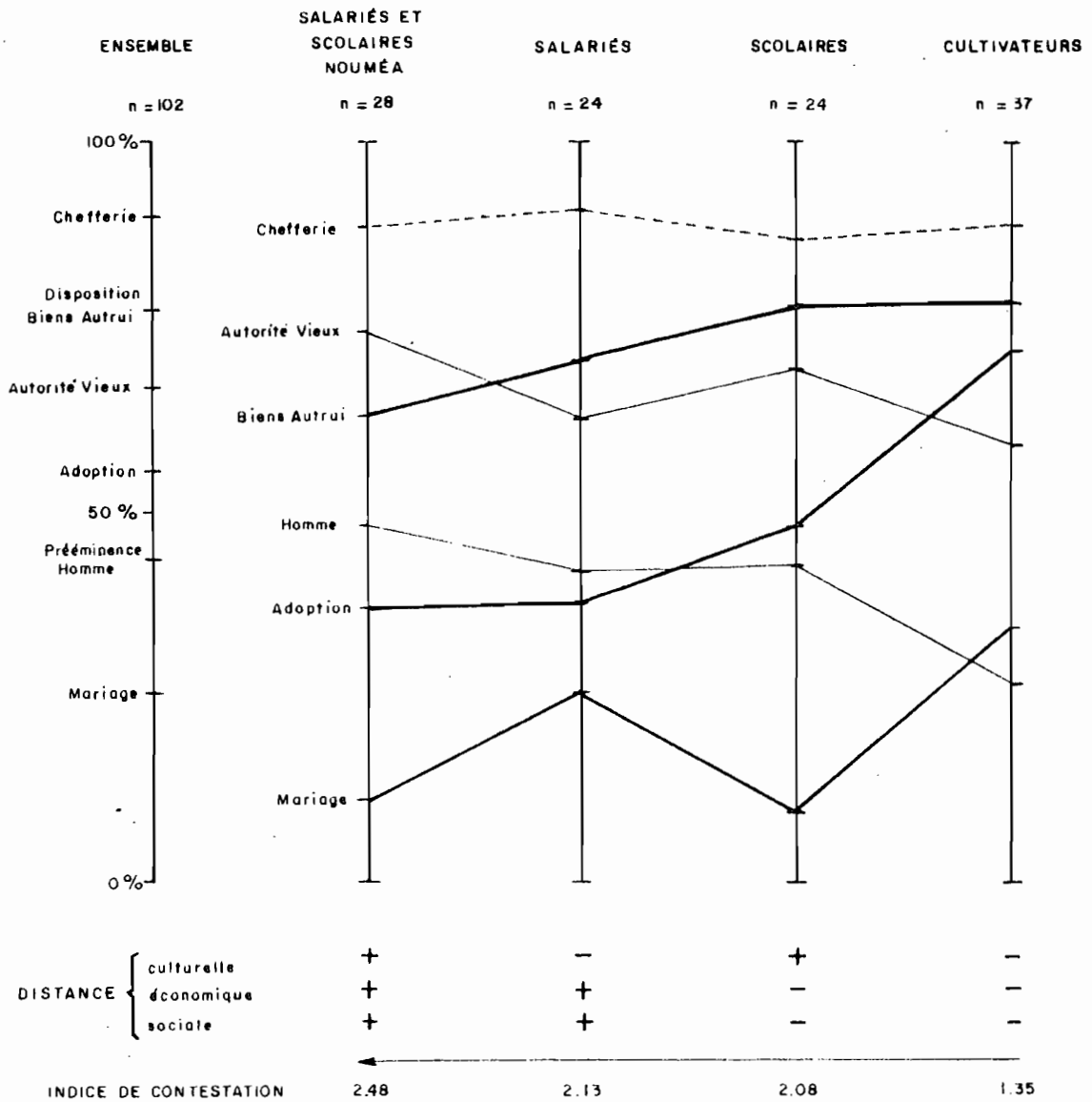


FIG. 5 : CONSERVATISME COUTUMIER ET DISTANCE OBJECTIVE A L'ORDRE COUTUMIER
Source : Enquête ORSTOM

Tableau 9 : Position sociale et degré de contestation coutumière

	nombre d'éléments du système coutumier jugés périmés en %								indice
	0	1	2	3	4	5	6	Total	I(C)
cultivateurs	24.4	29.7	18.9	16.2	8.1	2.7	0.0	100	1.35
salariés scolaires Nouméa	0.0	18.5	33.3	33.3	11.1	3.8	0.0	100	2.48
Ensemble	14.8	22.8	29.7	22.8	6.9	3.0	0.0	100	1.93

Source : Enquête ORSTOM

Il existe donc des écarts sociologiquement pertinents dans les dispositions adoptées par les diverses catégories de jeunes Canaques. Ces écarts témoignent du fait que l'orthodoxie coutumière est fonction de la position occupée par les jeunes dans l'espace traditionnel et colonial. Dans la mesure où l'éventail des positions qui lui sont désormais accessibles a tendance à s'ouvrir, il faut s'attendre à ce que les représentations idéologiques de la jeune génération mélanésienne aillent en se diversifiant, de sorte qu'une fois liquidées les conditions socio-politiques qui ont entraîné l'émergence et qui rendent critique l'unification symbolique de l'ethnie toute entière, il ne sera plus possible de penser la jeunesse canaque comme un groupe mobilisé ou mobilisable.

*

En guise de conclusion, on propose de revenir à la question qui ouvrait notre problématique, i.e. celle de l'existence de la jeunesse canaque, et de résumer les leçons à tirer de notre analyse de ses dispositions idéologiques face au système coutumier.

La mutation de la structure coloniale néo-calédonienne se traduit, au sein de l'ethnie mélanésienne, par deux processus de sens contraire. Au plan sociologique, l'ethnie autochtone se différencie et participe de la transformation de la stratification de la société coloniale dans son ensemble ; au nouveau mode de domination qui se met en place correspondent en effet de nouvelles fonctions que les fractions urbanisées et scolarisées de la

petite-bourgeoisie mélanésienne sont appelées à investir au fur et à mesure de leur constitution. Au niveau idéologique par contre, les exigences de l'unité stratégique des colonisés engagés dans une lutte de libération nationale créent un appel au monolithisme et à l'orthodoxie symbolique. Groupe dominé, les Canaques sont condamnés à se présenter et à se représenter comme un groupe uni et homogène (53) ; être Kanak ne peut dès lors se définir que par référence à la tradition, dont la coutume est l'expression institutionnelle et le certificat d'authenticité. Différenciation objective, (imposition symbolique d'une) indifférenciation subjective : ces forces divergentes forment l'étau dans lequel se trouve prise la jeunesse canaque. Celle-ci est sommée de se penser une au moment où elle devient duelle. C'est pourquoi il faut se garder de confondre l'assentiment coutumier de jeunes qui, situés à des points divergents de l'espace social (représentés paradigmatiquement par le cultivateur de tribu d'un côté, le salarié urbain de l'autre), peuvent donner un sens différent, voire opposé, à des opinions nominalement identiques.

Au demeurant, la relation établie entre le conservatisme coutumier et la distance à l'ordre traditionnel invite à la vigilance interprétative, car elle montre que la coutume ne s'impose plus uniformément comme une force purement morale, indépendante des conditions sociales, mais relève de ce qu'en termes durkheimiens, on peut considérer comme un *fatalisme*

53. On lira à ce propos la remarquable étude de Maresca (1983) sur la représentation de la classe paysanne française.

conditionnel (54). Pour les uns, l'acceptation des coutumes est le produit d'un ajustement à une réalité objective qu'ils ne peuvent, en raison de leurs coordonnées sociales, espérer pouvoir transformer ; pour les autres, la possibilité existe de marier la contestation pratique à l'adhésion formelle. Les ambiguïtés du discours des jeunes sur la coutume ne doivent donc pas être lues comme des contradictions logiques, mais comme l'expression de contradictions proprement sociales et symboliques toutes entières inscrites dans celles de leurs positionnements dans le système colonial. Elles ne sont pas justiciables d'une herméneutique psychologiste. Leur élucidation ne peut procéder que sur la base d'une analyse et d'une transformation des structures sociales du Territoire.

Les *comptes rendus* (ce que les ethnométhodologues appellent "accounts") des divers éléments de la coutume offerts par les jeunes Mélanésiens montrent que le travail d'interprétation de la tradition est entamé. En fait, il a bien entendu toujours eu cours. Ce qui est nouveau, c'est qu'il peut aujourd'hui s'effectuer à partir de points de vue extérieurs au système traditionnel et que les jeunes eux-mêmes peuvent de ce fait y prendre part. Les changements sociaux qui affectent le monde mélanésien se traduisent ici par une redéfinition des frontières du champ des agents chargés de la gestion de la coutume. La morale analytique qui se dégage alors est qu'il convient, dans l'étude de la jeunesse comme dans

54. C'est-à-dire que ce sont les circonstances sociales, et non la conscience collective (le système normatif) qui engendrent l'adhésion à l'ordre coutumier. Sur les notions de fatalisme moral et de fatalisme conditionnel, voir Lockwood (1982).

celle des autres aspects des sociétés dominées, d'abandonner le couple conceptuel tradition-modernité. Les jeunes Mélanésien^s insérés dans le secteur dominant du système social calédonien ne sont pas plus "modernes", ni moins "traditionnels", que leurs cousins et leurs soeurs de tribu. On n'a rien expliqué des dispositions de ces jeunes tant que l'on n'a pas compris que les mêmes pratiques (ou les mêmes opinions) revêtent un sens et prennent une valeur différentes pour des acteurs qui ont des positions, donc des stratégies sociales, différentes (55). Au lieu de s'enfermer dans des catégorisations bipolaires qui masquent les phénomènes mêmes qu'elles sont censées éclairer, il faut s'efforcer d'élucider, à chaque fois et dans un même mouvement, et l'opinion énoncée sur la "tradition" (ou la modernité) et le point de l'espace social à partir duquel elle s'énonce.

Eclater la notion de tradition, cela suppose de (re)penser également les rapports qu'elle entretient avec la lutte politique. Wallerstein a posé comme un théorème sociologique fondamental que, partout, la tradition est l'arme idéologique de ceux qui défendent un *statu quo* menacé (56). L'expérience

55. Cette conclusion rejoint les remarques épistémologiques et méthodologiques de P. Bourdieu dans *La distinction* (1979 : pp.10 et 597). On voit qu'à ce niveau, l'objectivisme est un subjectivisme qui n'ose pas dire son nom, celui du savant qui prétend nier l'objectivité du sens que les acteurs donnent à leur conduite, et qui est partie intégrante du sens objectif que celle-ci prend dans un système de relations.

56. "It may in fact be taken as a general sociological principle that, at any given point in time, what is thought to be traditional is of more recent origin than people generally imagine it to be, and represents primarily the conservative instincts of some group threatened with declining social status. Indeed, there seems to be nothing which emerges and evolves as quickly as 'tradition' when the need presents itself" (Wallerstein 1974 : p.356 ; c'est nous qui soulignons). Ce même auteur note cependant plus loin que "In a one-class system, the 'traditional' is that in the name of which the 'others' fight the class conscious group" (ibid.)

calédonienne en cours montre, après d'autres, qu'une telle équation est incomplète. La tradition, redéfinie (relationnellement) comme le lieu et le vecteur de la *différence* et de la *résistance* au dominant, peut aussi être une ressource pour des types proactifs d'action collective (57). Si les mouvements de décolonisation y puisent toujours au moins une partie de leur dynamisme, si la tradition mobilise, c'est parce qu'elle est multiple, et qu'elle laisse à chaque fraction de la société dominée toute latitude pour la comprendre en fonction de ses intérêts propres, et pour l'investir en conséquence.

De plus en plus, le point d'attache commun aux jeunes Mélanésiens est et sera à rechercher au niveau superstructurel : dans les représentations que le groupe se fait (ou qu'on lui offre) de lui-même et dans sa perspective politique — c'est par rapport aux jeunes Blancs que l'on s'affirme, et dans le rapport à la tradition que l'on se confirme. Combien durera cette *conjoncture* socio-politique où la jeunesse autochtone est suffisamment peu différenciée pour que son unification symbolique suffise à combler les effets de sa dispersion sociologique objective ? L'analyse des dispositions coutumières des diverses catégories de jeunes met au jour les prémisses d'une dispersion idéologique concomitante de celle de leurs positions et de leurs trajectoires sociales. Si l'on accepte que le processus de différenciation de la structure sociale est premier par rapport aux mouvements qui animent le champ politique, on peut prédire que la jeunesse canaque est condamnée à

57. Pour reprendre la typologie de Tilly (1969), qui oppose l'action collective proactive aux types d'action dits compétitifs et réactifs. Fabrizio Sabelli (1982) a, dans une étude consacrée aux rites mortuaires chez les Dagari du Ghana, suggéré comment les pratiques traditionnelles sont une forme de résistance à la domination étatique extérieure.

être une sorte de groupe *perpétuellement mort-né*, dont l'existence dépendra d'abord de la vitalité de ceux qui, sous prétexte de parler en son nom, ne pourront faire autre chose que parler à sa place.

Nouméa, Décembre 1984

* * *

Appendice

L'étude de la jeunesse mélanésienne constitue l'un des volets d'un programme de recherche centré sur les processus de reproduction et de transformation de la société autochtone dans la formation sociale néo-calédonienne. Suite à l'enquête dont une partie des résultats est analysée dans le présent article, les recherches ont été étendues à deux cents jeunes Mélanésiens urbanisés à Nouméa (matériau en cours de traitement).

La première enquête a été réalisée (avec le concours de Martine Husberg) en 1982 auprès d'une centaine de jeunes Mélanésiens, à l'occasion du rassemblement annuel des "groupes de jeunes" de l'Eglise Evangelique en Nouvelle-Calédonie et aux Iles Loyauté (Natchaom, Lifou ; 12-19 Janvier 1982). Elle visait à dégager le profil sociologique des jeunes dans leurs rapports avec l'organisation sociale traditionnelle d'une part, et les institutions et pratiques dites "modernes" d'autre part. Les thèmes abordés étaient les suivants : structures familiales et "tribales", vie en tribu, valeurs traditionnelles et identité culturelle, scolarisation, salarisation, urbanisation, politique et rapports inter-ethniques, transformation des modèles de comportement. Un questionnaire comportant une centaine de questions a servi de trame à des entretiens libres d'une durée moyenne de deux heures, qui ont amené les jeunes enquêtés à formuler leurs opinions et à décrire leurs comportements selon leurs propres schèmes de pensée et d'expression.

Les jeunes Mélanésiens interviewés lors du rassemblement des "groupes de jeunes" appartiennent à un mouvement d'Eglise qui

ne touche que 15 % environ de la jeunesse autochtone, et qui est porteur d'une idéologie religieuse à certains égards particulière; de plus, on compte parmi eux une proportion notable de responsables et d'animateurs, plus motivés dans leurs convictions que la moyenne de leurs camarades d'âge. Néanmoins, s'agissant des thèmes développés dans le présent article, divers recoupements permettent de penser que les données collectées reflètent correctement les lignes de force qui, à l'heure actuelle, caractérisent les diverses catégories de la jeunesse canaque.

On trouvera ci-après quelques tableaux présentant la configuration de l'échantillon. On rappellera que, dans la société mélanésienne, la catégorie sociale des "jeunes" ne répond ni à une définition biologique ni aux définitions sociales ayant cours en milieu européen (cf. Galland 1984), le principal critère du passage du statut de jeune à celui d'adulte étant constitué par le mariage, souvent tardif, et la procréation. Le statut de "jeune" des enquêtés ne fait ici pas de doute, puisque c'est en cette qualité qu'ils se définissent par leur participation à une organisation dont la raison sociale expresse est d'organiser cette catégorie sociale.

Tableau A. Répartition de l'échantillon selon le sexe et l'âge:

	Garçons	Filles	Total
15-19 ans	12	13	25
20-24 ans	28	21	49
25-29 ans	11	8	19
30-34 ans	9	0	9
Total	60	42	102

Tableau B. Répartition de l'échantillon selon le sexe et le lieu de résidence:

	Garçons	Filles	Total
Grande Terre	14	12	26
Iles Loyauté	29	18	47
Nouméa	17	12	29
Total	60	42	102

Tableau C. Répartition de l'échantillon selon le sexe et l'activité:

	Garçons	Filles	Total
Cultivateur	30	15	45
Scolaire	14	10	24
Chômeur	5	3	8
Salarié	10	14	24
Total	59 *	42	101 *

* manque: 1 garçon appelé sous les drapeaux

Tableau D. Répartition de l'échantillon selon le sexe et le niveau d'instruction:

	Garçons	Filles	Total
Primaire	10	15	25
1er cyle du secondaire	15	10	25
Technique	28	11	39
2nd cycle du secondaire	7	5	12
Supérieur	0	1	1
Total	60	42	102

Tableau E. Répartition de l'échantillon selon l'activité et le lieu de résidence:

	Grande Terre	Iles	Nouméa	Total
Cultivateur	12	33	0	45
Scolaire	4	5	15	24
Chômeur	4	1	3	8
Salarié	6	7	11	24
Total	26	46 *	29	101 *

* manque: 1 garçon appelé sous les drapeaux

Tableau F. Répartition de l'échantillon selon le niveau d'instruction et le lieu de résidence:

	Grande Terre	Iles	Nouméa	Total
Primaire	9	14	2	25
1er cycle du secondaire	4	13	8	25
Technique	9	16	14	39
2nd cycle du secondaire & Supérieur	4	4	5	13
Total	26	47	29	102

REFERENCES

BAUDELLOT (Christian), ESTABLET (Roger), et MALEMORT (Jacques), 1974. La petite bourgeoisie en France. Paris, Maspéro.

BAZINET (J.M.), 1970. Etude sur la jeunesse rurale néo-calédonienne. Nouméa, Commission du Pacifique Sud (Document Technique n° 165).

BENSA (Alban) et RIVIERRE (Jean-Claude), 1982. Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle Calédonie. Paris, SELAF.

BOLTANSKI (Luc), 1982. Les cadres. La formation d'un groupe social. Paris, Minuit.

BOURDIEU (Pierre), 1979. La distinction. Critique sociale du jugement. Paris, Minuit.

BOURDIEU (Pierre), 1980. "La 'jeunesse' n'est qu'un mot" in Questions de sociologie. Paris, Minuit.

BOURDIEU (Pierre), 1984. "Espace social et genèse des 'classes'". Actes de la Recherche en Sciences Sociales 52/53 : 3-15.

BRONWEN (Douglas), 1972. A History of Culture Contact in North-Eastern New Caledonia 1774-1870. Thèse de doctorat (Ph.D.), Australian National University (non publiée).

BRONWEN (Douglas), 1982. "'Written on the ground' : Spatial Symbolism, Cultural Categories and Historical Process in New Caledonia". Journal of the Polynesian Society 91-3 : 383-415.

BRUEL (Roland) et DOUMENGE (Jean-Pierre), 1982. "Enseignement", in Atlas de la Nouvelle-Calédonie. Paris, ORSTOM.

CHOWNING (Ann), 1977. An Introduction to the Peoples and Cultures of Melanesia. Sydney, Cummings Publishing Company.

CICOUREL (Aaron V.), 1982. "Interviews, Surveys, and the Problem of Ecological Validity". The American Sociologist 17 (Février): 11-20.

DOUMENGE (Jean-Pierre), 1982. Du terroir...à la ville. Les Mélanésien et leurs espaces en Nouvelle Calédonie. Talence, CEGET-CNRS.

DTSEE, 1982. Tableaux de l'économie calédonienne. Nouméa, Service Territorial de la Statistique et des Etudes Economiques.

DTSEE, 1984. Les chômeurs en Nouvelle-Calédonie. Nouméa, Direction Territoriale de la Statistique et des Etudes Economiques (Notes et Documents n° 24).

EISENSTADT (S.N.), 1956. From Generation to Generation : Age Groups and Social Structure. New York, The Free Press.

GALLAND (Olivier), 1984. "Précarité et entrées dans la vie". Revue Française de Sociologie 25-1 : 49-66.

GIDDENS (Anthony), 1979. "Institutions, Reproduction, Socialisation" in Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction In Social Analysis. Berkeley et Los Angeles, University of California Press.

GOTTLIEB (David), REEVES (Jon) et TENHOUTEN (Warren J.), 1966. The Emergence of Youth Societies. A Cross-Cultural Approach. New-York, The Free Press.

GUIART (Jean), 1956. "L'organisation sociale et coutumière de la population autochtone de la Nouvelle-Calédonie" in Jacques Barrau, L'agriculture vivrière autochtone de la Nouvelle-Calédonie. Nouméa, Commission du Pacifique Sud (Document Technique n° 87).

GUIART (Jean), 1983. La terre est le sang des morts. La confrontation entre noirs et blancs dans le Pacifique Sud français. Paris, Anthropos.

HEINTZ (Peter), 1967. "L'instruction est-elle un instrument d'intégration dans les sociétés sous-développées". Revue Internationale des Sciences Sociales XIX-3: 410-418.

HUGUES (Everett C.), 1945. "Dilemmas and Contradictions of Status". American Journal of Sociology Vol. 50: 353-359. Repris in Lewis A. Coser (ed.), The Pleasures of Sociology. 1980, New-York, Mentor.

HUGHES (Everett C.), 1971. The Sociological Eye. Chicago, Aldine.

INSEE, 1977. Résultats du recensement de la population de la Nouvelle-Calédonie, 23 Avril 1976. Paris, INSEE et FIDES.

INSEE, 1982. Enquête socio-économique 1980-81. Nouméa, Service de la Statistique.

INSEE, 1984. Résultats du recensement de la population des Territoires d'Outre-Mer, Nouvelle-Calédonie, 5 Avril 1983. Paris, INSEE.

KATZ (Jack), 1976. "Essences as Moral Identities: Verifiability and Responsibility in Imputations of Deviance and Charisma". American Journal of Sociology 80-6: 1369-1390.

KOHLER (Jean Marie), 1984. Pour ou contre le Pinus. Les Mélanésien face aux projets de développement. Nouméa, Institut Culturel Mélanésien.

KOHLER (Jean Marie) et PILLON (Patrick), 1982. Adapter l'école et réorienter le projet social? Le problème d'un enseignement adapté pour les Mélanésien. Nouméa, Institut Culturel Mélanésien.

KOHLER (Jean Marie) et PILLON (Patrick), 1983. L'impact de l'Opération Café en milieu mélanésien. Vol.II: L'environnement économique: une approche du système de production. Nouméa, ORSTOM et Direction Territoriale des Services Ruraux.

KOHLER (Jean Marie) et WACQUANT (Loïc J.D.), 1985. "La question scolaire en Nouvelle-Calédonie : idéologies et sociologie" (à paraître dans Les Temps Modernes).

LEENHARDT (Maurice), 1930. Notes d'ethnologie néo-calédonienne. Paris, Institut d'Ethnologie, 1980.

LENOIR (Rémi), 1979. "L'invention du 'troisième âge' et la constitution du champ des agents de gestion de la vieillesse". Actes de la Recherche en Sciences Sociales 26/27 : 57-82.

LENOIR (Rémi), 1984. "Une bonne cause. Les assises des retraités et des personnes âgées". Actes de la Recherche en Sciences Sociales 52/53 : 80-87.

LEVINE (Donald N.), 1971. "Introduction" in Georg SIMMEL, On Individuality and Social Forms. Chicago, Chicago University Press.

LOCKWOOD (David), 1982. "Durkheim's 'hidden theory of order'" in Anthony GIDDENS and Gavin MACKENZIE (eds.), Social Class and the Division of Labour. Cambridge, Cambridge University Press.

MARESCA (Sylvain), 1983. Les dirigeants paysans. Paris, Minuit.

MARX (Karl), 1963. Oeuvres choisies 1. Paris, Gallimard.

MEILLASSOUX (Claude), 1975. Femmes, greniers, et capitaux. Paris, Maspéro.

POCOCK (J.G.A.), 1972. Politics, Language and Time. London, Methuen.

SABELLI (Fabrizio), 1982. "Le rite d'institution, résistance et domination". Actes de la Recherche en Sciences Sociales 43: 64-69.

SAHLINS (Marshall), 1972. Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives. Paris, Gallimard (trad. 1976).

SCHUTZ (Alfred), 1970. On Phenomenology and Social Relations. Chicago, Chicago University Press.

STRAUSS (Anselm), 1969. "Membership as a Symbolic Matter", in Mirrors and Masks. The Search for Identity. The Sociology Press.

TILLY (Charles), 1969. "Collective Violence in European Perspective" in Hugh DAVIS et Ted Robert GURR (eds.), Violence in America. Historical and Comparative Perspectives. New York, Bantam.

TJIBAOU (Jean-Marie), 1976. "Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle". Journal de la Société des Océanistes 53 : 281-292.

TJIBAOU (Jean-Marie), 1981. "Être Mélanésien aujourd'hui". Esprit 57 : 81-91.

TJIBAOU (Jean-Marie) et MISSOTTE (Philippe), 1978. Kanaké. Mélanésien de Nouvelle Calédonie. Papeete, Editions du Pacifique (2e éd.).

Vice-Rectorat de Nouvelle-Calédonie. Statistiques Générales.
Nouméa. Années 1981, 1982, 1983.

WALLERSTEIN (Immanuel), 1974. The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. New York, Academic Press.

WARD (Alan), 1982. Land and Politics in New-Caledonia. Canberra, Australian National University, Research School of Pacific Studies, Social and Political Change Monograph 2.

WEBER (Max), 1968. Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology. Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1978.

WILLIAMS (Raymond), 1976. Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. London, Fontana.

WILLIAMS (Raymond), 1982. The Sociology of Culture. New-York, Schocken.
