

JEAN MARIE KOHLER

# EGLISES ET ORDRE COLONIAL EN NOUVELLE-CALEDONIE

Pr 97.0922 B

19  
P 163

LES DOSSIERS  
DU TEMOIGNAGE CHRETIEN

# SOMMAIRE

## DE LA COLLABORATION COLONIALE A LA DEPOSSESSION.

- L'action civilisatrice des Missions..... 3  
Emancipation des indigènes et dégradation du pouvoir ecclésiastique.. 6

## L'EVACUATION SYMBOLIQUE DES PROBLEMES SOCIAUX : LE CAS EXEMPLAIRE DU SYNODE DE 1974.

- Le diagnostic des commissions politique et sociale..... 11  
Compromissions politiques et domination culturelle.  
L'exploitation économique.

## Les présupposés du discours ecclésiastique officiel et les échappatoires moraliste et culturaliste .....

- 16  
L'obsession de l'unité formelle.  
Les malentendus des relations inter-ethniques.  
Traitement symptomatique des inégalités économiques et politiques.  
Le salut social des Mélanésiens par la coutume restaurée.

## Vision religieuse et mystification politique .....

## LES EGLISES ENTRE CALEDONIE ET KANAKY.

### La dénonciation de la situation et des pratiques coloniales .....

- 30  
Prise de position protestante sur l'indépendance.  
Le refus d'un apolitisme fallacieux par « Justice et Paix ».  
Réflexions pastorales d'un groupe de prêtres diocésains et maristes.  
Manifeste protestant contre le colonialisme : « L'Eglise face aux défis actuels ».

### Les tendances lourdes des institutions religieuses et les récupérations politiques .....

### Notes .....

Cette brochure a été réalisée par  
Bénédicte Muller et révisée par Mireya Osses,  
composée à Paris par Cadet Photocomposition  
et tirée sur les presses de l'imprimerie  
de Témoignage Chrétien  
à Yvetot

**LE DIRECTEUR DE LA PUBLICATION : GEORGES MONTARON**

B 96576 u1 F1

de C a r...

## AVERTISSEMENT

*EGLISES ET ORDRE COLONIAL EN NOUVELLE-CALÉDONIE* est une étude sociologique, ni plus ni moins. C'est une analyse du discours religieux en tant qu'il constitue un phénomène social, en rapport avec l'environnement institutionnel et idéologique dans lequel il se produit. Sélectionnées et ordonnées en fonction de la problématique commandée par le sujet de l'étude, les données sont traitées comme des faits, expliqués par d'autres faits, dans le champ strictement délimité des représentations et des pratiques sociales, c'est-à-dire en deçà des interprétations philosophiques ou théologiques. Cette démarche ne comporte donc par elle-même aucun jugement de valeur ; inversement, elle ne se laisse hypothéquer par aucun a priori métaphysique et n'admet aucun interdit dogmatique. Les contradictions mises en évidence dans le fonctionnement des institutions religieuses ne renvoient qu'aux normes affichées par les Eglises, et elles sont traitées comme n'importe quelle autre forme de contradiction sociale. Les implications spécifiquement morales et religieuses, voire politiques, de la présente étude ne relèvent pas de la compétence du sociologue.

Pour identifier les positions structurelles des Eglises face aux pouvoirs dominants, diverses approches étaient possibles. L'évolution des institutions, de leur clientèle, de leur personnel, ou de leurs bases matérielles, aurait été très révélatrice, par exemple. Mais l'analyse du discours religieux est apparue comme une voie à la fois commode et des plus significatives dans la conjoncture prévalant actuellement en Nouvelle-Calédonie. Les recherches complémentaires menées par ailleurs, qui feront l'objet d'une publication ultérieure, confirment la validité des conclusions obtenues à la faveur de la démarche retenue pour ce travail.

11-05-99

Etant donné le propos de l'étude et la méthode utilisée, on ne s'étonnera pas de ne pas trouver dans ce texte une description exhaustive des relations qu'entretiennent les Eglises avec les forces dominantes. Il est cependant certain, qu'une analyse des pratiques socio-religieuses sur le terrain serait du plus grand intérêt. Sans mettre en cause les conclusions globales présentées ici, elle les éclairerait. Il convient, en effet, de noter que le comportement d'une partie des ecclésiastiques est, au niveau des communautés locales, en contradiction avec les données structurelles qui déterminent les institutions ecclésiales dans leur ensemble. S'il est fait état, dans cette étude, des positions singulières de certains acteurs religieux prééminents, il va sans dire que c'est uniquement parce que leur efficacité propre dans le fonctionnement des mécanismes sociaux le commande ; seuls les rôles sociaux et la manière dont ils sont objectivement assumés au sein des Eglises intéressent le

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 26576 ex 1  
Cote : B

sociologue, non les personnes qui les assument, et on aurait tort d'interpréter telle ou telle observation comme dirigée contre quelqu'un.

*Rédigé pour un ouvrage collectif sur la Nouvelle-Calédonie édité par M.C. Spencer, Alan Ward et John Connell (Université du Queensland, Australie), ce texte devait se plier à d'impératives contraintes : le cadre offert ne permettait pas de présenter tous les développements et les références que certaines observations avancées appelaient. Les autres travaux en cours d'achèvement fourniront, le moment venu, les compléments nécessaires. S'agissant des structures dominantes, le lecteur pourra utilement se reporter à une note de synthèse récemment publiée par l'auteur : « Colonie ou démocratie. Eléments de sociologie politique sur la Nouvelle-Calédonie » (Nouméa, 1987, Edipop, 67 p.).*

*Enfin, l'attention des lecteurs est attirée sur le fait que l'analyse critique d'un certain discours religieux sur le dialogue et la réconciliation ne conduit nullement à conclure à l'inanité des comportements moraux évoqués par ces vocables. Même d'un point de vue strictement sociologique, de tels comportements s'avèrent indispensables pour résoudre — autrement que par la violence, ou à la suite d'un éventuel recours à la violence (que d'aucuns estiment inévitable) — les tensions et les conflits qui affectent le Territoire. Ce qui est mis en évidence dans cette étude, c'est seulement l'usage mystificateur qui est fait des thèmes moraux et religieux relatifs aux rapports interpersonnels, en contradiction avec les conditions pratiques d'une mise en œuvre de l'éthique politique officielle des Eglises.*

**JEAN MARIE KOHLER**

# DE LA COLLABORATION COLONIALE A LA DEPOSSESSION

## L'action civilisatrice des Missions

La collaboration entre les Eglises (1) et l'Administration a compté, durant plus d'un siècle, parmi les facteurs les plus importants de l'évolution de la Nouvelle-Calédonie. C'est un navire de guerre qui déposa à Balade les premiers missionnaires maristes en 1843 ; et c'est sur la mission fondée là que le drapeau français fut hissé pour la première fois dans l'archipel — cérémonie marquée par une messe solennelle et vingt coups de canon symboliquement associés. Comme en témoignait jusqu'à récemment une plaque apposée devant la cathédrale de Nouméa, l'Eglise catholique a longtemps et hautement revendiqué le mérite d'avoir « donné ce pays à Dieu et à la France ». Profitables aux deux parties, les relations entre l'Eglise et l'Administration ont été plutôt bonnes — de la « prise de possession » à maintenant ; les oppositions conjoncturelles occasionnées par leur concurrence pour le contrôle de la société indigène ne

pouvaient pas entamer la solidarité fondamentale qui les liait au sein du système colonial.

Le protestantisme a, par contre, connu des débuts difficiles dans l'archipel calédonien, et ce malgré une implantation réussie aux Iles Loyauté dès les années 1840-1850. Porté par l'expansion coloniale anglo-saxonne et plus ou moins inféodé à ce mouvement, accusé de servir les intérêts politiques et commerciaux de l'Angleterre, il s'est trouvé en butte à l'hostilité des autorités françaises jusque vers le tournant du siècle. Ce n'est qu'après être passées sous la coupe de la Société des Missions Evangéliques de Paris, et à la faveur du conflit opposant le Gouverneur anticlérical Feillet à l'Eglise catholique, que les Eglises congrégationalistes des Iles Loyauté furent autorisées à évangéliser la Grande Terre. Mais, à partir de là, la confession protestante acquit, à son tour, une légitimité dans le cadre colonial français, en participant activement à « l'œuvre de civilisation » menée en Nouvelle-Calédonie.

Bien que les Eglises aient incontestablement privilégié leurs objectifs religieux et défendu avec constance certains droits essentiels des autochtones contre les abus des colons et de l'Administration (notamment en matière foncière et de prestations de travail), c'est avec une exceptionnelle efficacité qu'elles collaborèrent à la colonisation. D'abord, parce que l'établissement de leur propre pouvoir idéologique et institutionnel était à ce prix : pour imposer leur vision du monde, il leur fallait non seulement disqualifier la culture païenne, mais substituer un nouveau système d'autorité à celui qui — en se fondant sur cette culture — en assurait traditionnellement la reproduction. Ensuite, parce que « civiliser » les Mélanésiens apparaissait comme un préalable à l'évangélisation.

Plus que toute autre institution, les Eglises contribuèrent à l'implantation en milieu autochtone des formes sociales et matérielles de la civilisation occidentale, et à l'inculcation

aux indigènes des représentations et des valeurs véhiculées par la domination coloniale. On rappellera ici les initiatives économiques des Missions qui, au-delà des simples transferts technologiques qu'elles réalisèrent, visaient à insérer les Mélanésiens dans le système marchand, leur œuvre éducationnelle et sanitaire, et, surtout, leur prédication de la soumission au nouvel ordre social instauré par le colonisateur. Le ministre de la Marine et des Colonies ne s'y trompait pas lorsqu'il intima, en 1865, au Gouverneur Guillain l'ordre de soutenir la Mission catholique : « Je tiens essentiellement à ce qu'une œuvre dont le but principal est d'amener, sans mesures violentes, la soumission et la civilisation des populations indigènes, puisse se développer librement et soit certaine de trouver à l'avenir auprès de l'Administration locale les fâcilités et les encouragements qui lui ont manqué depuis votre arrivée dans la colonie. » (2) Pour les deux confessions religieuses, la civilisation occidentale représentait l'unique mode possible de civilisation chrétienne ; partant, les deux ont également (sinon pareillement) coopéré à l'aliénation des populations colonisées en même temps qu'elles œuvraient à leur promotion dans le cadre colonial. En épousant les idées de leur époque et en servant ainsi, consciemment ou inconsciemment, les visées des forces sociales dominantes (auraient-elles pu faire autrement ?), les Eglises ont constitué, durant un siècle au moins, un élément de première importance du dispositif de la colonisation en Nouvelle-Calédonie. Encore convient-il de relever la spécificité du rôle qu'elles jouèrent dans ce dispositif. Leur développement en tant qu'institutions missionnaires dépendant d'abord de la survie physique des populations indigènes, et ceci s'ajoutant à des considérations morales et spirituelles, elles contribuèrent activement, en assurant l'intégration des Mélanésiens dans les structures coloniales, à les sauver de la disparition qu'aurait pu entraîner, en se prolongeant, leur opposition violente aux autres forces coloniales (Administration et colons). Les théocraties imposées aux autochtones par les missionnaires représentaient, à la fois, une forme majeure de la contrainte

coloniale et l'une des rares possibilités d'échapper aux formes plus immédiates et plus brutales de l'oppression et de l'exploitation instaurées par le pouvoir blanc.

## **Emancipation des indigènes et dégradation du pouvoir ecclésiastique**

La Seconde Guerre mondiale provoqua de notables changements dans les rapports entre les diverses composantes de la société néo-calédonienne, entraînant une redistribution de certains pouvoirs sociaux. Pour leur part, les Eglises virent la société autochtone, jusque là sous leur tutelle, amorcer son émancipation. De gré ou de force, sous la pression conjuguée des événements et des idées nouvelles, elles accompagnèrent le mouvement.

La présence des troupes américaines permit aux Mélanésiens de faire cette découverte, étonnante et décisive pour eux, qu'un Noir pouvait être l'égal d'un Blanc : tous les soldats des Etats-Unis partageaient un même statut, quelle que fût leur couleur, et cette armée rétribuait selon le même taux les Canaques et les Européens qu'elle employait. Affirmée par les revendications des anciens combattants indigènes et par la politique de décolonisation inaugurée par le général de Gaulle à Brazzaville en 1946, cette prise de conscience s'avéra irréversible. La bourgeoisie locale tenta bien de freiner l'évolution, mais ses initiatives provoquèrent une vive effervescence et furent propices à l'active propagande du parti communiste qui venait de se créer. La dénonciation de l'« esclavagisme » orchestrée par ce parti à propos de l'obligation de résidence, des réquisitions de travailleurs et de l'impôt de capitation, eut un écho considérable ; dans les tribus comme dans la population blanche de condition modeste, il y eut de nombreuses adhésions. Les Eglises mesurèrent sans délai que ces menées risquaient de

leur faire perdre le contrôle qu'elles exerçaient encore sur la société mélanésienne. Pour faire face à cette menace, les missionnaires se présentèrent comme les champions d'une promotion progressive des autochtones dans le cadre de l'ordre établi : le R.P. Luneau fonda l'UICALO (« Union des Indigènes Calédoniens Amis de la Liberté dans l'Ordre »), tandis que le pasteur Charlemagne lança l'AICLF (« Association des Indigènes Calédoniens et Loyaltiens Français »).

Marquées par leur origine ecclésiastique, l'UICALO et l'AICLF étaient d'abord axées sur des revendications sociales et culturelles ; mais, bien que confessionnels, ces mouvements débouchèrent rapidement sur des exigences politiques, et, en particulier, sur celle de l'égalité en matière électorale. La politisation inhérente à leur dynamique les mena, avec l'approbation et l'appui des autorités religieuses, à la création, en 1953, du premier parti politique à forte composante mélanésienne : l'« Union Calédonienne ». Le succès de cette initiative fut à la mesure des aspirations qui étaient alors celles de la population indigène (ainsi que des « petits blancs », voire des classes moyennes jusque là exclues des sphères du pouvoir), et les victoires électorales du nouveau parti lui assurèrent, pour un temps, la maîtrise du jeu politique. Cette évolution se traduisit par l'émergence et le renforcement d'un champ politique autonome, de plus en plus indépendant des Eglises. La société mélanésienne pouvait désormais se donner ses propres représentants, s'affirmer par elle-même, et assurer la promotion sociale des siens par des voies qui échappaient à l'autorité des instances religieuses.

Ainsi, après avoir activement participé à l'émancipation politique de la population indigène, les Eglises se virent progressivement dépossédées d'une part notable de leur capacité d'intervention directe dans les affaires sociales et politiques. La dégradation de leur pouvoir se trouva encore accélérée par les progrès de la sécularisation qui, affectant

à partir de cette époque les sociétés occidentales, se répercutèrent jusque dans les colonies. Dans le domaine des institutions profanes, les Eglises ne conservèrent, en fin de compte, sous leur influence immédiate que le secteur scolaire (et encore, sous le contrôle sans cesse plus marqué de l'Etat). Toutefois, les processus d'émancipation et de sécularisation ne se développèrent pas selon les mêmes modalités et n'eurent pas les mêmes conséquences dans les Eglises catholique et protestante. S'étant toujours perçue comme essentiellement « locale » — conformément à l'ecclésiologie congrégationaliste héritée de la « London Missionary Society », et parce que mélanésienne par son encadrement comme par la quasi-totalité de ses fidèles — l'Eglise protestante s'est socialement identifiée à la communauté ethnique qui la compose, et elle fit siennes les aspirations de ses membres dès lors qu'elles lui parurent légitimes. Extérieure au milieu autochtone par son appareil missionnaire comme par ses références aux doctrines et à la discipline romaines, et, de plus, tiraillée par la diversité de ses composantes ethniques, l'Eglise catholique connut une évolution plus difficile.

En perdant sa fonction de défenseur quasiment attitré des Mélanésiens face à l'Administration coloniale et aux colons, et en subissant une réduction considérable du pouvoir qu'elle exerçait auparavant sur la vie sociale des indigènes, l'Eglise catholique se trouva privée de son point d'ancrage historique. Elle se mit alors à dériver progressivement dans le sens déterminé par ses origines occidentales, et, plus précisément, par les représentations et les alliances implicites de son personnel missionnaire ; c'est-à-dire, vers les forces dominantes de la formation sociale néo-calédonienne. Ce mouvement fut par moments accéléré par les réactions de rejet qu'inspirait à certains ecclésiastiques le sentiment qu'une concurrence déloyale se jouait à leurs dépens, l'émergence du politique en tant que source de pouvoir autonome se faisant souvent à l'initiative d'hommes formés par l'Eglise mais amenés à prendre leurs distances

par rapport à elle, voire à s'opposer à elle. Enfin, l'installation massive d'une nouvelle clientèle religieuse vers les années soixante ne pouvait que favoriser cette dérive : les migrants de travail venus de Wallis et Futuna étaient à la fois catholiques fervents et strictement contrôlés par les forces conservatrices.

Alors qu'elle s'était longtemps opposée aux colons et à l'Administration pour assurer la sauvegarde du milieu indigène, la hiérarchie catholique a fini par abandonner la défense de la population colonisée. La montée du nationalisme au cours des années récentes, dont elle ne sut apprécier ni les raisons ni les enjeux (même au plan religieux), ne fit que précipiter son désengagement. En appuyant objectivement les forces sociales dominantes aux dépens des autochtones, l'Eglise a renoncé à un aspect important de sa vocation passée, sacrifiant les aspirations de la majorité de ses fidèles d'ethnie mélanésienne aux intérêts d'une catégorie sociale dont beaucoup de membres ne se réclament du catholicisme (ou ne se réfèrent à lui) que pour l'utiliser à des fins politiques. Ce n'est pas que l'appareil ecclésiastique se soit lui-même directement politisé : il ne s'est pas mis délibérément au service du pouvoir établi. Mais c'est la transformation globale des rapports entre les structures religieuses et politiques qui explique la subordination accrue de l'Eglise au politique. A mesure qu'elle perdait son pouvoir social propre sans chercher à acquérir de nouvelles formes de pouvoir face aux structures dominantes, et ce tout en voulant continuer à se situer dans la sphère dominante, l'Eglise catholique se condamnait à ne plus tenir que des rôles subalternes, déterminés de l'extérieur par le pouvoir séculier en place. Aujourd'hui, la dépendance institutionnelle et idéologique de l'Eglise se trouve encore renforcée par le fait que plusieurs congrégations religieuses ne survivent qu'à la faveur des subventions versées par l'Etat à l'Enseignement catholique.

## **L'EVACUATION SYMBOLIQUE DES PROBLEMES SOCIAUX : LE CAS EXEMPLAIRE DU SYNODE DE 1974**

Après les tentatives avortées de l'immédiat après-guerre, ce n'est que dans le sillage des événements qui ébranlèrent la métropole en mai 1968 que la contestation de l'ordre colonial prit vraiment son essor en Nouvelle-Calédonie, amorçant, à partir des années soixante-dix, le procès de l'ensemble des structures dominantes. Au sein de l'Eglise catholique, cette évolution se traduit par des vifs conflits entre certains éléments et la hiérarchie. Ils se soldèrent par la fermeture du grand séminaire, le départ des séminaristes vers des carrières profanes, l'abandon de l'état ecclésiastique par plusieurs jeunes prêtres mélanésien et calédoniens, et la démission de l'évêque. A la suite de ces événements fut organisé un important synode (3), dont l'analyse permet de mettre en évidence quelles furent alors les oppositions internes au champ religieux, quelle fut l'articulation de celui-ci au champ politique, et quelles sont les déterminations fondamentales qui commandent jusqu'à présent les

positions d'une partie des instances ecclésiastiques face aux problèmes socio-politiques du Territoire. Les caractéristiques du discours religieux que révèle l'exégèse des textes du synode s'avèrent d'autant plus intéressantes à dégager ici qu'elles sont, en fait, largement similaires quelle que soit la confession. Deux catégories de productions seront successivement examinées : des analyses émanant de commissions spécialisées, qui visent une description objective des problèmes politiques et sociaux, et une série de développements qui, s'inscrivant dans les perspectives imposées au synode par la hiérarchie ecclésiastique, escamotent ces problèmes.

## **Le diagnostic des commissions politique et sociale**

### **Commissions politiques et domination culturelle**

Les travaux menés par la commission politique du synode de 1974 renvoient à l'histoire coloniale comme cadre de référence indispensable pour comprendre les tenants et aboutissants de la situation contemporaine ; et les phénomènes socio-politiques analysés sont replacés dans leur environnement pratique, c'est-à-dire au sein des rapports de force qui les structurent et en déterminent l'évolution.

Le document intitulé « La politique de l'Eglise » (4) affirme d'emblée que « l'Eglise n'est pas neutre, mais *fait de la politique*, qu'elle le veuille ou non, directement ou indirectement. » Au-delà de l'« alliance originelle » scellée entre elle et le Gouvernement français par la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie, « l'Eglise a toujours été une *force* qui a tenté d'imposer son point de vue, d'avoir sa *politique* propre » ; son objectif était double : « la défense des indigènes et (...) leur promotion », « assurer son propre pouvoir et défendre ses prérogatives ». Le document évoque ensuite

les principales modalités des interventions politiques récentes de l'Eglise : création de l'UICALO et participation à la genèse de l'« Union Calédonienne », œuvres scolaires, médias (journal « Le Semeur »). Les positions concernant le patrimoine foncier de l'Eglise sont également présentées comme chargées d'implications politiques. Si, selon ce document, « la hiérarchie n'est pas liée à un parti politique », du moins « apparaît-(elle) liée à l'Administration ». « L'évêque fait partie des notables locaux, avec place et invitations », et les messes officielles et dépôts de gerbes sont des cérémonies au service de l'ordre établi. Dépendante de l'Administration, l'Eglise l'est également par le biais des divers avantages matériels et financiers qui lui sont consentis — comme les subventions versées à l'enseignement privé. Aussi les auteurs du document « s'interrogent-ils) sur la nature concrète (des) liens parfois ambigus » que l'Eglise entretient avec l'Administration, « qui n'est pas, elle, neutre politiquement ». Par ailleurs, ils se demandent si « l'Eglise n'apparaît (...) pas souvent du côté des riches, ou au moins du côté des gens bien », et si elle ne sert pas les intérêts dominants : « L'Eglise apparaît être, pour la féodalité commerçants-industriels locale qui détient le pouvoir économique, le plus sûr garant de l'ordre établi et du statu quo ». Suit, pour conclure ce document, un jugement d'ordre pastoral : « Ni au niveau théologique, ni au niveau de l'exposé de la foi, ni dans la liturgie, ni dans la prédication morale, ni dans son comportement, (l'Eglise) n'a vraiment intégré le patrimoine culturel des Calédoniens. Il semble qu'elle (soit) restée étrangère à leurs valeurs, leurs langues, leur conception de l'homme, de la vie, du temps, de la famille, de l'argent, du travail, de la fête — de la coutume en quelque sorte — à tout ce qui constitue leur culture. »

Les autres textes élaborés par cette commission (E 78) confirment que l'Eglise ne s'engage plus guère de façon

directe dans le débat ou la lutte politique en 1974, mais que ses liens avec l'ordre établi relèvent d'une sorte de compromission involontaire, voire inconsciente, au plan institutionnel. Celle-ci serait facilitée par l'occultation de certaines directives sociales du magistère romain, jugées trop progressistes par le clergé. Bien des prêtres manifesteraient une méfiance de principe à l'égard des laïcs ayant des options politiques opposées à celles que commande le maintien du statu quo social qu'ils cautionnent ; et quand la commission relève que l'« Eglise n'a pas considéré que l'engagement politique devait être le fait de toutes les ethnies », il est fait allusion aux réticences manifestées face à certaines formes de contestation politique exprimées par les ethnies dominées. Mais c'est dans les conclusions pastorales proposées par la commission que l'on trouve les développements critiques les plus construits, notamment pour ce qui est de l'incidence culturelle de l'évangélisation. Hommes du XIX<sup>ème</sup> siècle, les premiers missionnaires étaient fortement marqués par « la conception centralisatrice de l'Eglise romaine et les vues de la civilisation de leur époque qui était celle de Vatican I ». De ce fait, « ils ont imposé un style d'Eglise et des valeurs occidentales qui ont démolé la civilisation et les valeurs culturelles et religieuses qui existaient déjà », « (proposant peut-être plus) une religion avec des rites et un enseignement magistral que la foi en Jésus-Christ ». La commission estime que « bien des malaises actuels (semblent avoir) leur origine dans cette histoire », notamment ceux relatifs au fait que le clergé soit « encore composé de missionnaires européens, et ne comprenne que peu de Calédoniens ou d'Océaniens en comparaison avec les Eglises protestantes », et ceux résultant de ce que « la liturgie, l'annonce de Jésus-Christ ne tiennent pratiquement pas compte du particularisme calédonien ». Pour remédier aux difficultés constatées, il faudrait « une Eglise plus soucieuse d'annoncer l'Evangile (Juif avec les Juifs, Grec avec les Grecs, Barbare avec les Barbares), (plutôt) que de maintenir l'Eglise occidentale du début de l'évangélisation ».

## L'exploitation économique

La commission sociale du synode situe délibérément les problèmes liés au travail dans leur contexte économique, c'est-à-dire dans le cadre du système capitaliste qui domine la formation sociale néo-calédonienne (E 78). Elle analyse les ramifications financières et les pratiques sociales de la première compagnie minière et métallurgique du Territoire, la « Société Le Nickel ». Un organigramme intitulé « La toile d'araignée des Rothschild » montre les multiples interdépendances et conjonctions d'intérêts des grands groupes financiers concernés (sans oublier les prolongements politiques : la démonstration étant appuyée par l'allusion à une intervention du groupe Rothschild dans la campagne électorale de M. Pompidou pour la Présidence de la République). Sont ensuite signalées les pressions exercées avec succès par la « Société Le Nickel » sur l'Etat français en vue de maintenir le niveau des profits malgré les difficultés conjoncturelles surgies au lendemain de la flambée de l'économie minière et métallurgique des années soixante-dix : dramatisation de la situation par la « création d'un faux problème de marché mondial », et menace de licenciement d'ouvriers pour obtenir la suppression des taxes payées par la société sur ses exportations. Sous le titre « Exploitation de l'ouvrier par l'employeur », la commission examine, en élargissant le champ d'investigation à d'autres sociétés de la place, une série de pratiques jugées abusives ayant trait aux conditions de travail et de rémunération. Elle les impute à la recherche du profit capitaliste par les trusts et les banques, et à l'Etat « qui favorise (...) les intérêts personnels au détriment du bien public ». Le chômage, qui fait l'objet d'un examen particulier de la part de la commission, est expliqué par les mêmes raisons : « (Il faut au système capitaliste) un certain pourcentage de chômeurs pour influencer sur les prix et maintenir les salaires assez bas, (et pour) obtenir une certaine mobilité de la classe ouvrière ».

Les rapports entre l'Eglise et les couches défavorisées de la population sont, à leur tour, examinés. Vient d'abord un rappel des principales initiatives prises par le clergé en faveur de la promotion civique et syndicale : création de l'UICALO en 1946, engagement en 1960 du R.P. Poinat comme docker sur les quais, puis comme ouvrier à l'usine métallurgique de Doniambo, intervention publique de Mgr Martin en 1962 à propos des licenciements. Les membres de la commission estiment que, pour importantes qu'elles furent, ces mesures ont été trop ponctuelles et insuffisantes. Puis la commission déplore que les enseignements sociaux du magistère (« encycliques des papes, actes de Vatican II et autres publications d'assemblées d'évêques ») « paraissent réservés à la hiérarchie épiscopale » et restent « comme cachés » ; et elle va jusqu'à parler de « publications (et) orientations à sens unique », au service de la « politique préférentielle de l'Eglise vis-à-vis du pouvoir (capitaliste) ». Enfin, elle estime que l'Eglise s'étant coupée du monde ouvrier, les croyants appartenant à ce milieu n'ont guère la possibilité d'intégrer leur foi dans leur vie quotidienne et leurs engagements sociaux : « Les travailleurs chrétiens ne voient dans l'Eglise que l'obligation de la messe du dimanche ou encore l'éducation des enfants par le catéchisme, ou encore le cérémonial du baptême, du mariage, des funérailles. L'engagement dans l'action syndicaliste ou politique du travailleur chrétien d'une part, la recherche du bien-être matériel concrétisé par l'argent d'autre part, en dehors de tout sens évangélique, dénotent une dissociation de l'Eglise avec le monde du travail. »

Les actions préconisées par la commission sociale pour lutter, au nom de l'éthique chrétienne, contre les injustices qu'elle a signalées ont d'abord trait au syndicalisme et au domaine politique. L'adhésion à un syndicat est considérée comme une « obligation morale pour un chrétien », qui doit ainsi se mettre « au service de ses frères ». Mais cela ne suffit pas : « Comme le capital influe sur la politique, le chrétien

doit s'engager dans (un) parti politique », afin de promouvoir le dévouement à « la cause publique » et de résister « à l'emprise de l'argent ». Puis, après un rappel du droit fondamental au travail, la commission évoque les problèmes liés aux conventions collectives, à la défense des droits sociaux, et à l'augmentation du pouvoir d'achat. Concernant ce dernier point, on relève la motion suivante : « Dans un pays où l'argent a tant d'importance, où le niveau de vie est un des plus élevés du monde, il est indispensable que les chrétiens, quelle que soit leur responsabilité dans les entreprises, n'acceptent pas que les petits salariés, les travailleurs, fassent les frais d'une conjoncture internationale défavorable ou – si cela se présente – d'une erreur dans la gestion ou le plan. C'est pourquoi ils devront tout mettre en œuvre pour que le pouvoir d'achat des petits salariés soit réajusté en priorité absolue, au détriment même des plus fortunés ».

### **Les présupposés du discours ecclésiastique officiel et les échappatoires moraliste et culturaliste**

#### **L'obsession de l'unité formelle**

Dès le moment où le synode fut conçu, l'unité formelle du corps des fidèles a constitué l'une des préoccupations majeures des instances ecclésiastiques : « Dans ce Territoire, très divisé – ce n'est que trop connu – par tant de conflits ethniques, sociaux, politiques et personnels, une des aspirations les plus profondes de la population (fût-elle niée par les apparences) est d'unité, de réconciliation (...). Il me paraît donc capital que (...) nous soyons des hommes de communion, des artisans d'unité, de confiance mutuelle (...) ». (E 28). Non seulement ce texte postule l'existence, dans l'ensemble de la population, d'une aspiration profonde à l'unité et à la réconciliation sans donner la moindre indication sur les conditions de leur réalisation,

mais il va jusqu'à laisser entendre que les divisions et les conflits que connaît le Territoire ne correspondent qu'à de fausses apparences. Certes, on lit un peu plus loin qu'« il est des problèmes, des injustices graves parfois, des situations profondément anormales en face desquelles l'Eglise ne peut garder le silence », mais il n'est fourni aucune information sur ces situations qui obligeraient l'Eglise à s'engager. La volonté de préserver à tout prix l'unité est particulièrement recommandée pour les débats à la base, où le consensus apparent risque le plus d'être mis à l'épreuve : « Attention : il ne s'agit pas de faire le procès des autres ou des institutions » (E 13). L'hypothèque que cet impératif catégorique d'unité fit peser sur le synode explique que, dans l'évaluation des diverses étapes de l'entreprise, ce soient les postulats affirmés au départ qui se retrouvent dans les conclusions : « Ce qui semble ressortir le plus de cette consultation (des fidèles), (c'est) un très grand désir de compréhension mutuelle, de meilleure entente, de collaboration dans les diverses formes de vie et de travail, de plus grand souci des autres, de vie communautaire, d'échange, etc. C'est ce que présentait l'énoncé du premier but du synode : développer le dialogue (...). Cette préoccupation est partout présente, multiforme (...) » (E 43).

« Dialoguer » est donc, au nom de la communion religieuse, le maître-mot du synode : « Meilleure connaissance des autres, dialogue (entre) époux, (entre) enfants (et) parents, dialogue des générations, des jeunes entre eux, avec leurs éducateurs, dialogue (entre) école (et) famille, communauté éducative à réaliser. Dialogue entre tenants de l'évolution et tenants de la coutume... Dialogue et information par les médias (...). Dans le travail (...). Dans les divers aspects de la vie sociale, notamment les relations interraciales. Dans la politique (...). Pour la vie religieuse (...) » (E 43). Les solutions envisagées pour résoudre les problèmes sociaux ne peuvent se situer que dans la même perspective : dans l'« information » et l'« éducation », à travers l'« effort » et la « participation ».

Une telle démarche témoigne d'une grande naïveté concernant les modalités effectives du fonctionnement social, surdéterminée par les caractéristiques idéologiques et sociologiques du champ religieux. Pour sauver les apparences de l'unité, le recours quasi incantatoire aux thèmes du dialogue, de la compréhension, de l'entente, permet une négation symbolique des tensions et des conflits sociaux réels, et leur évacuation dans l'imaginaire. De même que l'égalité formelle peut coexister avec toutes sortes d'inégalités pratiques, de même l'unité formelle peut commodément cacher une multitude de divisions concrètes.

### **Les malentendus des relations inter-ethniques**

Dans le texte intitulé « Problèmes sociaux divers... rapports interraciaux, etc. » (E 42), la rubrique « Rapports sociaux et interraciaux difficiles » ne trouve place qu'après les points suivants : « Alcoolisme, drogue, délinquance, prostitution, maladies vénériennes, le jeu, pauvreté, prestations familiales, logement, pollution, environnement, dépressions et suicides ». Il semble qu'il ne s'agisse pas là d'une simple contingence de classement, mais d'une lecture particulière des problèmes relatifs aux rapports sociaux et inter-ethniques.

D'entrée, il est spécifié que « le problème d'un certain racisme, de disparités et d'injustices sociales suivant les ethnies, de peurs et d'incompréhensions mutuelles, de mépris réciproque, de rapports sociaux difficiles ou inexistant, etc., ne doit pas être majoré de façon abusive ». Cette indication lénifiante est justifiée par les « améliorations sensibles (intervenues dans ces domaines) depuis plusieurs années, dues notamment à une scolarisation commune et à certains efforts d'éducation ». On admet que « s'il n'y a pas de ségrégation raciale officielle, le problème des relations entre les ethnies se pose pourtant de façon réelle dans la vie courante » ; mais, « plus que du racisme caractérisé (rejet catégorique des autres races) », il faut y voir « un certain

paternalisme condescendant, un mépris plus ou moins conscient, un sentiment de supériorité vis-à-vis des autres, le refus de faire vraiment confiance, la peur irraisonnée... » Et l'auteur de ces appréciations fait remarquer que « cette difficulté de compréhension, de confiance, et les injustices qui en découlent, n'existent pas seulement entre population blanche et de couleur, mais aussi entre ethnies océaniques ». Il ajoutera plus bas que les « cloisonnements » et les « incompréhensions » de ce type s'observent également « en dehors du problème racial proprement dit », entre « divers milieux humains et sociaux » ; et qu'ils sont déterminés par les mêmes facteurs et justiciables des mêmes remèdes.

Les principales causes des difficultés entre les ethnies seraient « l'ignorance mutuelle », le « sans-gêne et une supériorité illusoire affichée vis-à-vis des autres », données contingentes relevant surtout de la psychologie individuelle. Aussi les remèdes proposés sont-ils principalement d'ordre interpersonnel, relatifs à l'information et à la formation : « développer par tous les moyens la connaissance et la compréhension mutuelle, dialoguer et travailler ensemble ». « (Il faut que) l'éducation des adultes, comme des jeunes, fasse comprendre que les différences ne sont pas à percevoir comme des oppositions, mais comme des richesses complémentaires à partager ». Il est dit qu'il importe de « veiller à une meilleure application des droits de tous, au respect profond de la dignité des membres des autres ethnies », mais ce point n'est guère développé, et on retrouve, dès la phrase suivante, des exhortations morales individuelles : « Réagir et apprendre à réagir contre le mépris et les peurs irréfléchies... » Une invitation générale à la charité clôt l'inventaire des « remèdes » : « Se rappeler qu'une charité réelle, ouverte à tous, est une valeur essentielle de l'Évangile. »

La préoccupation systématique d'euphémisation et de minimisation qui a présidé à la rédaction de ces textes est très révélatrice. Il n'est question que d'« un certain ra-

cisme », d'« un certain paternalisme », et d'« un mépris plus ou moins conscient » ; quant à l'incompréhension et à la méfiance, elles sont traduites par « cette difficulté de compréhension, de confiance ». S'agissant des relations inter-ethniques en milieu scolaire, on lira dans le même document qu'il existe des « traces de racisme (qui peuvent venir de certains parents, de quelques enseignants, et plus rarement des élèves eux-mêmes) ». Les difficultés des relations inter-ethniques sont banalisées en étant assimilées à celles que rencontre toute communication entre groupes sociaux disparates, et les inégalités relevées sont aussitôt relativisées sous le prétexte qu'elles iraient en s'amenuisant. La ségrégation ethnique qui caractérise la plupart des domaines de la vie sociale en Nouvelle-Calédonie — de l'habitat aux activités économiques et à la compétition politique, en passant par l'enseignement, les loisirs et même les pratiques religieuses — est quasiment niée.

Cette lecture des faits donne à croire que les difficultés des « rapports interraciaux » ne proviennent que de malentendus qu'il serait relativement aisé de dissiper par un apport d'information ou par la conversion psychologique des intéressés. Les attitudes morales individuelles sont créditées du pouvoir quasi magique de dissoudre les contradictions sociales. On feint de croire que c'est parce que les gens ne se connaissent pas qu'ils ne se fréquentent pas, alors que c'est plutôt parce qu'ils ne se fréquentent pas — et ne peuvent ou ne veulent pas se fréquenter en raison des clivages sociaux — qu'ils ne se connaissent pas. Il n'est pas fait référence, dans ces textes, aux positionnements sociaux des individus, ni aux facteurs qui conditionnent les représentations et les comportements des groupes ethniques et sociaux, ni aux inégalités structurelles qui existent entre ces groupes — seuls à même de rendre compte des tensions et des antagonismes. Pas la moindre proposition n'est avancée en vue d'une lutte institutionnalisée contre ces inégalités, ni contre les comportements racistes qui les fondent ou qui en découlent.

## Traitement symptomatique des inégalités économiques et politiques

Telles qu'elles sont posées dans les « Plans-guides de travail » (E 62) élaborés pour l'assemblée plénière du synode, les questions relatives aux inégalités économiques n'invitent qu'à une approche descriptive, voire tautologique, des phénomènes. Non seulement l'analyse des déterminations susceptibles d'expliquer ces inégalités n'est pas envisagée, mais les critères de référence proposés sont ceux qu'utilisent les forces dominantes pour justifier leurs privilèges et l'ordre social qui leur profite : « En tenant compte des compétences et des responsabilités réelles, du travail effectif de chacun dans la vie économique, pensez-vous qu'il existe dans les salaires, et, en général, dans la répartition des revenus et richesses du Territoire, des inégalités importantes et injustes ? » On ne note aucune réflexion sur les contradictions du système économique en place, alors qu'elles rendent structurellement impossible toute politique de développement susceptible de conduire à une réduction des inégalités ; aucune mention des problèmes liés à la propriété de la terre, des mines, et des moyens de production industriels, ou au contrôle du marché. Si les méfaits du capitalisme ont été clairement mis en évidence par la commission sociale, aucune solution alternative n'est cependant examinée. Les propositions faites pour améliorer la situation économique s'insèrent toutes dans la logique du système en place.

Concernant la « vie civique et politique », le questionnaire établi pour lancer et orienter le travail du synode ne renvoie qu'à des considérations générales d'ordre doctrinal : « Signification et (...) but de la politique ? Le sens des responsabilités civiques existe-t-il assez ? Et les compétences ? » (E 42). La priorité est donnée aux « responsabilités civiques », tandis que la politique est conçue comme l'instrument de la gestion harmonieuse des intérêts de la « communauté nationale », tels que ceux-là et celle-ci sont

définis par les strates dominantes. Mais le document ne contient pas de questions menant à réfléchir sur la portée pratique des choix politiques, ou sur les rapports entre les idéologies politiques et les croyances religieuses. Posées de cette manière, les questions n'ont d'ailleurs suscité que peu de réactions de la part des fidèles : le « pourcentage d'intérêt », calculé d'après le nombre d'interrogations enregistrées en réponse au questionnaire, est « de 1 à 5 % au maximum, suivant les milieux ». Ces données renvoient au fait que l'Eglise se présente comme politiquement « neutre » : les interrogations exprimées par les fidèles, ou l'absence d'interrogation, ne constituent, dans une large mesure, que le reflet des représentations produites et reproduites par l'institution elle-même. D'où ces énoncés : « Parce qu'on est chrétien, on ne fait pas de politique », « (Les chrétiens) craignent de s'y salir ». Les propositions politiques avancées n'ont trait qu'au domaine social : « Meilleur soutien (...) aux personnes âgées, aux femmes en difficulté (...), aux handicapés, malades, infirmes, aux immigrants, aux diverses actions de formation et d'éducation (animation, formation de cadres de jeunesse, éducation, animation de base, etc.) » ; « actions (...) pour une vraie sécurité sociale, une caisse de chômage, la création d'un centre spécialisé pour handicapés, d'un foyer pour jeunes mères célibataires, de centres de rééducation, etc., la lutte et l'éducation anti-pollution, l'établissement d'une fiscalité plus juste. » (E 42). De toute évidence, le refuge dans le social — où le consensus est, en principe, plus facile à obtenir que dans le domaine politique — constitue ici une fuite devant les responsabilités politiques et les enjeux qui divisent.

« Le danger du communisme » semble avoir représenté une des rares préoccupations proprement politiques exprimées en réponse au questionnaire. Mais la mise en garde faite à ce sujet par l'animateur du synode, reproduite ci-après, n'a pas soulevé beaucoup d'intérêt : « On n'oubliera pas que les principaux facteurs provoquant l'instauration de régimes communistes sont l'injustice économique,

sociale et politique, l'absence d'une vraie démocratie, l'insuffisance de l'infrastructure sociale, la misère provoquée ou entretenue par des disparités économiques et sociales trop grandes. C'est en luttant contre ces causes qu'on éloigne *le danger du communisme...* » (E 42). Le domaine politique investi par les travaux du synode fut, somme toute, très restreint — limité à des questions d'ordre social et culturel. Les problèmes liés à la revendication de l'autonomie ou de l'indépendance du Territoire n'ont pas été évoqués, et il ne fut pas davantage traité des conditions politiques du développement économique (pas même dans le cadre de la commission politique).

### **Le salut social des Mélanésiens par la coutume restaurée**

En traitant des aspirations et des contradictions de la société mélanésienne, le synode se réfère constamment à « la coutume ». Celle-ci est définie comme le code et l'expression de « l'art de vivre du Mélanésien ». Les principaux éléments qui la constituent seraient la vie communautaire à tous les niveaux de l'organisation sociale et les valeurs de solidarité qui s'y rattachent, le respect de l'ordre politique traditionnel fondé sur la hiérarchie des chefferies et des lignages, et sur la prééminence des anciens, les croyances relatives au monde surnaturel et au culte des ancêtres, l'importance accordée à la procréation, les gestes cérémoniels et les prescriptions présidant à la vie quotidienne. Fondamentalement bonne, exprimant « les vraies valeurs (...) : hospitalité, solidarité, respect des anciens, etc. », la coutume est comme par nature l'alliée de la religion : « Il y a beaucoup de points communs entre les appels de l'Évangile et les valeurs de la coutume. La vraie coutume est au service de la charité » (E 92). Culturaliste et moraliste, cette démarche se développe quasiment sans référence au système marchand qui, dans les faits, impose sa domination à l'ensemble de la formation sociale néo-calédonienne.

La transformation historique de la société mélanésienne au contact de la société occidentale est à peu près ignorée, si ce n'est pour signaler les « défigurations » que la colonisation a fait subir à la coutume. Il est dit que celle-ci est « parfois dégradée par l'apport ou l'emprunt d'éléments *modernes* : alcool, argent, etc., qui lui ont fait perdre une partie de son sens profond » (E 42). Il en résulterait une sorte de vide intérieur, générateur d'insatisfaction et d'insécurité : la « perte du sens — perte de ce qui fait la cohérence du groupe et dépersonnalisation mélanésienne ». Parmi les « agressions (puissantes et) multifformes de la civilisation occidentale » qui expliquent cette « dégénérescence » de la coutume, on trouve cités la destruction du paysage social par les spoliations foncières, l'abandon des mythes à la suite de l'interdiction du culte des ancêtres et de la destruction des lieux sacrés, la dégradation du système hiérarchique et des structures communautaires, et l'affaiblissement des valeurs anciennes (E 78). Si quelques textes évoquent l'impact de l'économie capitaliste, c'est sous un angle exclusivement moral et dans une perspective le plus souvent manichéenne. Ils mettent en évidence la contradiction existant entre les processus de concurrence et d'accumulation qui caractérisent l'économie de marché, et les formes sociales de l'économie précoloniale, privilégiée en tant qu'unique fondement possible de la coutume : « Les (abus) se sont introduits dans la coutume par suite de l'évolution économique et sociale. Abus qui abîment la vraie coutume, lui font perdre sa signification profonde, et contre lesquels il convient de lutter. (...) Importance excessive donnée à l'argent moderne (...), recherche du prestige — une sorte de concurrence pour faire mieux et plus riche que les autres (alors que la vraie coutume recherche une certaine égalité, la solidarité, le partage...) » (E 92).

Pour rétablir l'ordre social et le bien-être moral, il faut revenir aux valeurs coutumières « authentiques », et « rejeter certaines pratiques ou habitudes (étrangères souvent à la vraie coutume ancienne) qui vont contre l'Évangile » (Syn.

Ouvéa). Quatre mesures concrètes sont proposées, en plus de l'établissement d'un « dialogue plus vrai », pour restaurer le Mélanésien dans son intégrité culturelle. La première préconise le maintien de la « réserve » comme « foyer de la culture mélanésienne », la seconde suggère de rechercher « une formule redonnant prestige et autorité au chef et au conseil des anciens », la troisième traite de la nécessité d'une « reconnaissance de la coutume pour redonner au Mélanésien la confiance en lui-même », la dernière invite à « transcrire les coutumes pour l'information des autres ethnies ». Par ailleurs, on estime « souhaitable que l'on étudie dans chaque tribu comment se maintient actuellement cet esprit (de la coutume), et si les façons de faire, les pratiques qui doivent exprimer cet esprit y sont bien adaptées, ou au contraire insuffisantes et peut-être néfastes » (E 92). Confronter la coutume avec les pratiques sociales actuelles est admis, voire préconisé, mais c'est surtout pour mieux assurer la perpétuation des valeurs considérées comme spécifiquement et immuablement mélanésiennes (depuis toujours et pour toujours investies des mêmes significations et des mêmes fonctions sociales) : « (La coutume) peut jouer un rôle très profond et fort utile pour l'équilibre des sociétés mélanésiennes et océaniques en général, surtout si ça les restaure dans leur signification d'autrefois, mais en les adaptant aux conditions nouvelles nées du progrès matériel et d'une éducation plus poussée des jeunes » (A 42). En fait, la coutume est conçue comme un modèle de comportement ahistorique qui transcende les rapports sociaux, comme une norme métaphysique susceptible de s'appliquer à n'importe quel type de formation sociale.

La démarche inspirée par une conception aussi chosiste et aussi fixiste de la coutume conduit à des contradictions qui, pour être flagrantes, n'en sont pas moins ignorées. S'agissant du mariage : « Nous ne voulons pas renoncer au mariage coutumier, mais en le conservant, (nous voulons) éviter un certain nombre d'erreurs et d'abus. (Il faut)

sauvegarder la liberté de choix, et de consentement des futurs époux » (E 92). Mais que représente, mis à part l'aspect formel des cérémonies et des phénomènes de redistribution, un mariage coutumier déterminé par les seuls conjoints, indépendamment des alliances traditionnelles gérées par les aînés ? La promotion des catégories dominées à l'intérieur du monde mélanésien est seulement concédée : « Que jeunes et femmes soient invités à donner parfois leur avis en conseil des anciens ». D'une façon générale, les problèmes ne sont analysés qu'au niveau des relations interpersonnelles, indépendamment de leur environnement socio-économique. On citera, à titre d'exemple, l'importance accordée à la « maison individuelle pour les jeunes foyers » : « Un jeune couple ne peut pas parvenir à une bonne entente et à une vraie vie conjugale sans une maison indépendante » (Syn. Ouvéa) ; aucune réflexion n'est cependant entamée sur les déterminants économiques, sociaux et culturels de l'évolution ainsi encouragée, ou sur ses conséquences, alors que le passage des familles étendues aux unités nucléaires comporte de multiples implications institutionnelles et idéologiques — notamment au regard de la coutume.

### **Vision religieuse et mystification politique**

Composée de fidèles divisés par des intérêts divergents, voire opposés, et subissant la forte pression d'un milieu européen très peu pratiquant mais socialement dominant, l'Eglise s'est, en quelque sorte, trouvée placée devant un dilemme. Ou bien miser sur l'influence sociale que produisent l'affirmation et l'exploitation de son unité symbolique, en exaltant une idéologie unitaire et une communion cérémonielle capables de masquer les antagonismes sociaux réels. Ou bien reconnaître ces antagonismes et miser, pour contribuer à leur dépassement, sur les valeurs morales et religieuses officiellement affichées, en essayant de définir les

conditions d'une mise en œuvre concrète de la vérité, de la justice, et de la charité dans le domaine social. La première option présentait le double avantage pratique de correspondre, à la fois, aux déterminations sociologiques primaires du champ religieux et à celles des structures politiques dominantes ; c'est elle qui fut retenue. La seconde aurait supposé que la hiérarchie ecclésiastique fasse une nouvelle donne : qu'elle se risque à honorer concrètement les valeurs « prophétiques » dont elle se réclame au plan des principes, et renonce à la force sociale que l'institution ecclésiale retire de son apparente unité, de sa capacité de transmuier les contradictions sociales en communion imaginaire, et de l'utilité politique que cette aptitude présente pour les pouvoirs en place. L'Église aurait ipso facto cessé d'être une composante des strates dominantes ; mais peu de prêtres étaient disposés à s'engager dans cette voie.

Sous le couvert d'une analyse sociale (« Etude des problèmes posés par les relations entre les personnes et les groupes, en vue de leur solution en termes chrétiens »), le synode n'a opéré, en dehors des commissions politique et sociale, qu'un traitement symbolique des pratiques sociales. C'était une condition sine qua non pour fournir de l'Église l'image d'un corps social homogène et uni, sous la houlette d'une hiérarchie qui se donnait pour fonction primordiale d'être la gardienne de cette unité apparente et de la gérer. De plus, cette démarche permettait à l'Église de se donner bonne conscience en gommant les contradictions existant entre les valeurs qu'elle prêche et ses compromissions objectives avec les forces dominantes. On est bien parti des questions posées par les fidèles, mais elles ont été systématiquement réorganisées et réorientées en vue d'inculquer à ceux-ci une vision sublimée des phénomènes sociaux — décrétée « lecture chrétienne » du social, par opposition simpliste à une approche objective dénoncée comme marxiste. Dans la perspective ainsi retenue, les antagonismes économiques et politiques ne devaient pas se dévoiler à la conscience individuelle ou collective pour ce qu'ils sont, ni

apparaître tels qu'ils opèrent en pratique ; à plus forte raison, ne devaient-ils pas se traduire par des oppositions entre catégories sociales. Grâce à la médiation (et au subterfuge) du discours religieux et de la communion cérémonielle, ils ont été transposés pour être perçus comme pluralisme et complémentarités qui enrichissent l'unité. En s'imposant a priori, de façon souveraine et exclusive, les impératifs du dialogue, de la réconciliation, et du partage symbolique, déterminent une perception des phénomènes sociaux vide de contenu sociologique. La conversion religieuse et morale individuelle est indûment décrétée capable de conduire par elle-même à la solution des problèmes sociaux. Mais en s'appuyant sur un refus délibéré de prendre en compte la dimension conflictuelle des pratiques sociales, de tels présupposés constituent une mystification idéologique et sont générateurs d'aliénation religieuse et sociale. Par ce biais, l'Eglise se trouve objectivement au service des forces conservatrices qui, pour perpétuer leurs privilèges, ont besoin de les occulter en niant la spécificité des antagonismes qu'engendrent les inégalités. En voulant sauver les apparences de son unité, l'Eglise renforce le statu quo social et consolide les privilèges des nantis, et ce à la faveur d'un discours objectivement faux sur les pratiques sociales.

Le détour par le discours culturel ne fait que confirmer cette analyse, car il sert — habituellement à l'insu de ceux qui le produisent — les mêmes visées. Il ressort des divers documents du synode que pour être « authentique », la société mélanésienne reste vouée (condamnée) à chercher son identité dans des valeurs et des structures qui correspondent à un sous-système social aujourd'hui incapable de se reproduire autrement qu'en position dominée. Il lui faut tenter sa « promotion économique » dans le cadre des communautés qui forment le milieu de vie « traditionnel » (notamment par la création de coopératives censées en conformité avec les valeurs communautaires anciennes), « sans trop valoriser l'argent » et le pouvoir social qu'il

procure. Ce conditionnement de la couche colonisée permet à la strate dominante d'exploiter, hors concurrence et hors contestation, ces nouvelles « mines » que représentent les points de transit des transferts financiers opérés par l'Etat (dernière forme d'économie de rapine progressivement substituée aux activités minières d'autrefois). L'exploitation idéologique de ces spécificités culturelles que l'on aime à présenter comme irréductibles et complémentaires permet, en figeant « le » Mélanésien dans son altérité, de maintenir l'assujettissement que le système marchand et colonial exerce sur l'organisation sociale indigène. A la faveur d'une valorisation intéressée des différences culturelles, on tend à engluier la population colonisée dans les positions sociales dominées, tandis que les dividendes économiques et politiques réalisées par les dominants sont légitimés dans le cadre d'une méritocratie conçue ad hoc (mais présentée comme l'expression d'une morale naturelle, et, par conséquent, universelle).

Etant donné l'état du champ religieux et du champ politique en 1974 en Nouvelle-Calédonie, le synode était condamné à faire long feu dès lors qu'il s'inscrivait dans les perspectives du système économique et politique en place. Les analyses des commissions politique et sociale qui dénonçaient les « abus » de l'ordre établi, en se réclamant d'une « théologie prophétique de l'Incarnation » et en s'appuyant sur une évaluation objective des contradictions sociales existantes, ne pouvaient pas être effectivement prises en compte. La vision des problèmes sociaux que ce synode légua aux fidèles ne servit qu'à conforter les forces conservatrices. Gratuite, en contradiction flagrante avec le vécu quotidien, c'était, fondamentalement, la vision imaginaire d'une Eglise unie, dans une société réconciliée, sans clivages entre colonisateurs et colonisés, ni entre classes sociales.

## **LES EGLISES ENTRE CALEDONIE ET KANAKY**

Même en s'imposant de demeurer strictement à l'écart des débats politiques suscités par les revendications nationalistes, les Eglises ne peuvent pas éviter, en tant qu'instances morales, de redéfinir leurs positions par rapport à l'évolution du Territoire. D'une part, une proportion non négligeable des populations océaniques locales reste attentive à l'éclairage normatif qu'elles sont susceptibles d'apporter sur les problèmes sociaux. D'autre part, appuyer l'ordre établi (ne serait-ce que par leur silence), ou reconnaître les aspirations des autochtones et exiger le respect des valeurs qu'elles prêchent, est, pour les Eglises, un choix qui engage leur avenir au plan de leur crédibilité, et donc de leur survie.

### **La dénonciation de la situation et des pratiques coloniales**

#### **Prise de position protestante sur l'indépendance**

L'« Eglise évangélique en Nouvelle-Calédonie et aux Iles Loyauté » préconise officiellement l'accession du Territoire

à l'indépendance dès son synode de Houaïlou en août 1979 (5). Sans cautionner quelque parti politique que ce soit (contrairement à ce qui lui est reproché dans le cadre d'une vaste campagne de désinformation orchestrée par les forces conservatrices), cette Eglise estime que justice doit être rendue au peuple mélanésien par l'abolition du rapport colonial, et que l'avenir doit être bâti dans le respect de tous les habitants du Territoire — à commencer par les autochtones. Premiers occupants de l'archipel (et se considérant comme « ne faisant qu'un avec leur terre »), les Mélanésiens constituent la seule ethnie pouvant « légitimement revendiquer son indépendance ». C'est parce que l'Evangile appelle au soutien des opprimés que l'Eglise tient à appuyer cette revendication, car elle reconnaît les « injustices dont (les indigènes) ont souffert (dans le passé) et (...) la situation d'oppression ouverte et cachée qui (leur) est faite aujourd'hui ». Sans méconnaître les aspects positifs de certains apports extérieurs, l'Eglise relève qu'ayant exprimé leur « volonté d'indépendance » avec une majorité s'élevant à 82,5 % des voix au sein de leur ethnie, les Mélanésiens « ne peuvent plus accepter d'être assistés et dominés par d'autres prenant les responsabilités à leur place ». Cependant, l'Eglise insiste sur le fait que « respecter les minorités est aussi une exigence évangélique », et qu'il n'y a dans la décision prise aucune condamnation de la petite minorité des Mélanésiens qui s'est prononcée autrement, ni aucun rejet ou mépris des autres ethnies. La perspective ébauchée par cette Eglise est celle d'une société accueillante aux diverses communautés ethniques, mais l'accession à l'indépendance est présentée comme « une première condition à réaliser pour parvenir un jour au but ».

### **Le refus d'un apolitisme fallacieux par « Justice et Paix »**

Sans qu'elle engageât directement l'appareil ecclésiastique de l'Eglise catholique, la note produite par la commission diocésaine « Justice et Paix » en novembre 1985 (6) est apparue à de nombreux fidèles et observateurs comme une

étape significative dans l'évolution des positions de cette Eglise en matière d'éthique sociale. A un moment où les forces conservatrices font vivement pression sur l'Eglise pour qu'elle se cantonne dans le domaine exclusivement religieux et apporte ainsi indirectement une caution aux rapports sociaux existants, la commission estime devoir « mettre en garde les chrétiens contre les apparences fallacieuses d'un apolitisme qui, en prêchant l'ordre social, cache et maintient une situation d'injustice institutionnalisée ». Non seulement elle fait observer que toute « initiative en matière sociale comporte inévitablement des implications politiques, occultes ou manifestes, et qu'il appartient à la conscience chrétienne d'en mesurer et d'en assumer les risques », mais elle insiste sur le fait que « ces implications ne sauraient en aucun cas » justifier le refus des responsabilités sociales qui incombent aux diverses institutions de l'Eglise.

La commission relève que certaines catégories ethniques ou sociales détiennent des privilèges en matière économique, politique et culturelle, qui « ne peuvent être maintenus que par la domination des autres (catégories) », et que « beaucoup d'hommes et de femmes (...) ont faim de justice, de dignité, de liberté » sur le Territoire. C'est aux « injustices du système social » en place, et non pas simplement à des facteurs personnels ou contingents, que la commission impute « les tensions, les divisions et les conflits que connaît le Territoire » ; et elle en conclut que le respect de la justice est le passage obligé vers une « paix véritable » — en écartant le recours à la force comme moyen privilégié de garantir l'ordre social. Ce qui est attendu de l'Eglise, d'après cette note, « ce n'est pas un engagement dans la *politique politicienne*, mais une explication adéquate et responsable des exigences évangéliques dans la conjoncture actuelle ». Les chrétiens et l'Eglise ont vocation d'« aider les pauvres et les humiliés (...) à se former et à s'organiser en vue de l'avènement d'une société qui soit davantage conforme à la volonté de Dieu ». Les problèmes sociaux doivent être reconnus

pour ce qu'ils sont, si l'on veut se donner des chances de les résoudre ; il importe donc de ne pas les transposer trop hâtivement dans le domaine religieux ou caritatif : « (...) Les prières pour la réconciliation ne sont que mystification et contre-témoignage si elles ne s'accompagnent pas d'engagements visant à combattre le mal dans ses racines, et les œuvres caritatives ne servent qu'à donner bonne conscience quand elles sont substituées aux réformes structurelles qu'exige la justice sociale ».

### **Réflexions pastorales d'un groupe de prêtres diocésains et maristes**

Avec les positions que prennent, en octobre 1986, les prêtres indigènes du secteur rural (en accord avec certains missionnaires de la Société de Marie et avec la Congrégation des Filles de Marie, institution également indigène), c'est directement l'Eglise locale qui s'affirme à travers son clergé diocésain, amorçant ainsi une dynamique nouvelle. Minoritaire au départ, ce courant rassemble en mars 1987, lorsque paraît un nouveau communiqué (7), la moitié du clergé actif œuvrant en paroisse (administration ecclésiastique exclue) et les deux tiers des prêtres en poste dans l'intérieur et les îles.

La première initiative des prêtres diocésains consista en une protestation contre le non-lieu prononcé, le 29 septembre 1986, par le juge d'instruction en faveur des auteurs du massacre de Hienghène. Déjà condamné publiquement par l'Eglise évangélique, cette mesure est dénoncée comme « un scandaleux déni de justice, une provocation potentiellement lourde de conséquences, et une initiative des plus dangereuses pour les relations futures entre les ethnies sur le Territoire ». Suit, à propos de la « nomadisation », une mise en garde adressée aux autorités militaires contre les « initiatives susceptibles de constituer des provocations ou d'être interprétées comme telles », ainsi qu'une condamnation des tentatives d'« utilisation des manifestations religieuses à des

fins politiques (sous le couvert d'une pseudo-fraternisation) ». Sans porter d'appréciation sur le fond, le même texte signale que « l'exercice de la justice sur le Territoire apparaît à la majorité de la population de brousse comme une grave inégalité de traitement au détriment des Mélanésiens », et « que *la nomadisation* est assez communément perçue par la population de brousse comme une occupation étrangère de type colonial ».

Dans le communiqué de mars 1987, le groupe de réflexion pastorale des prêtres diocésains et maristes reprend le problème de la justice et traite de la relance économique, de la démocratie et de l'information. Il exprime son inquiétude « de constater l'instauration d'une justice à *deux vitesses*, selon que le justiciable est *indépendantiste* ou *loyaliste* ». La répression deviendrait, en effet, très « sélective » : « D'un côté, complaisance vis-à-vis d'une partie de la population qui est liée au pouvoir en place, et, de l'autre côté, une répression plus soucieuse de l'impact qu'elle espère obtenir sur les esprits que du respect des droits fondamentaux de la personne et de la stricte justice ». Le texte précise que « la discrimination apparaît de plus en plus flagrante, non seulement au niveau des sanctions, mais aussi au niveau des procédures d'information judiciaire, d'arrestation, d'inculpation ». S'agissant de l'information, ces prêtres « (mettent) en garde contre le risque d'une presse monopoliste, surtout lorsqu'elle est d'opinion ». Ils condamnent les « blocages de la pluralité de l'information » qui se sont produits sur le Territoire : « (...) Pression sur les annonceurs pour supprimer les recettes publicitaires et couler un journal, attentat contre un imprimeur, menaces sur les vendeurs ou les dépositaires, rachat de titres en dépit de (la) législation sur la concentration des médias, monopole du temps d'antenne à la télévision... »

Tout en reconnaissant que l'aide financière consentie par l'Etat à la Nouvelle-Calédonie peut s'avérer « un atout important pour l'avenir de ce pays (si elle est bien utili-

sée) », les auteurs du communiqué se demandent si elle a « vraiment pour objectif une perspective de développement et de prise en charge du pays par lui-même ou son maintien dans une situation de dépendance coloniale ». Au vu de la répartition de l'aide et des mesures fiscales qui l'accompagnent, ils s'interrogent sur les chances de voir se « rééquilibrer les disparités chroniques (qui existent) entre Nouméa et l'intérieur et les îles, et entre les différentes catégories sociales ». « (Ces mesures) ne vont-elles pas accentuer les discriminations, en profitant plus particulièrement à une fraction de la population, essentiellement urbaine et européenne ? » Par le biais des diverses conventions et subventions, le pouvoir pourrait être tenté de chercher « à satisfaire à court terme une clientèle électorale dont (il) étouffe(ra)it ainsi la conscience ». Après avoir évoqué quelques points particuliers — comme les pratiques de l'Administration centrale visant à contourner les institutions régionales issues des élections de 1985, les nouvelles mesures en matière de développement et de répartition foncière, l'installation de jeunes Wallisiens sur la côte Ouest, et une salarisation improvisée de la jeunesse, les prêtres concluent comme suit : « La répartition des masses monétaires, attribuées par la métropole, et l'ensemble des dispositions fiscales adoptées par le Congrès à titre de mesures d'accompagnement, paraissent se révéler, malgré les déclarations de principe des partis politiques au pouvoir, une arme redoutable face aux valeurs de la démocratie qu'ils prétendent défendre ».

Examinant, sous l'angle éthique, les pratiques électorales qui ont cours en Nouvelle-Calédonie, les auteurs du communiqué commencent par noter, à propos du peuple canaque, que « le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes est un droit fondamental », qui « ne peut être mis en question par aucune majorité électorale, dans quelque régime politique que ce soit ». Puis, ils affirment que la Nouvelle-Calédonie ne vit pas effectivement en démocratie, « car un peuple entier, victime d'inégalités et de ségrégations, est maintenu sous une domination coloniale à la faveur d'une

majorité électorale importée ». Ils en déduisent qu'« une application stricte des règles démocratiques aboutit (sur le Territoire) à des résultats en contradiction avec les principes mêmes qui sont le fondement moral (des) démocratie(s) », et que « c'est une imposture de vouloir maintenir une situation coloniale au nom des valeurs démocratiques ». Le communiqué analyse ensuite les déterminations coloniales de la majorité actuelle : « La majorité électorale, qui sert d'alibi au maintien du statu quo, est principalement composée de groupes sociaux immigrés, qui n'ont en commun que les avantages (réels ou illusoire) offerts par le pouvoir colonial en contrepartie du soutien qu'ils lui apportent. Fruit d'un programme de colonisation qui a été sciemment poursuivi jusqu'à ce jour, au mépris des valeurs (...) démocratiques, elle est inévitablement conservatrice. » Enfin, s'agissant des minorités ethniques importées (et plus particulièrement des Wallisiens et Futuniens semble-t-il), le document considère comme « pernicieux que des forces sociales qui se prétendent démocratiques utilisent leur position dominante dans le système colonial pour procéder systématiquement à une sorte de chantage en vue de conserver une clientèle (électorale) d'appoint ». Une telle pratique « (transforme) en otages économiques et politiques les catégories les plus défavorisées de la population ». Les arguments avancés en faveur du recours aux règles démocratiques ne seraient, en somme, que des mystifications destinées à « maintenir une situation coloniale au service d'un pouvoir métropolitain et des intérêts d'une minorité ».

**Manifeste protestant contre le colonialisme :**  
**« L'Eglise face aux défis actuels »**

Le texte diffusé par l'« Eglise évangélique en Nouvelle-Calédonie et aux Iles Loyauté », à la suite de la réunion de son conseil supérieur le 6 août 1987 à Nouméa (8), constitue, parmi tous ceux récemment produits par les Eglises, le plus engagé. C'est « en tant qu'elle confesse la foi en Jésus-Christ et en tant que servante de la justice et de la

vérité de l'Évangile » que cette Église estime devoir intervenir contre le colonialisme en Nouvelle-Calédonie, en se référant non seulement aux « droits fondamentaux de l'homme et des peuples », mais surtout à une théologie qui met en avant les droits de Dieu sur sa création et les devoirs qui en découlent pour l'Église. Pour remplir sa mission d'évangélisation, « l'Église a le devoir de se situer dans l'histoire, et elle doit impérativement résister aux dominations qui aliènent et détruisent l'homme et l'humanité ».

Les problèmes sociaux et politiques que connaît le Territoire sont, pour l'essentiel, attribués au « fait que l'existence et les droits du peuple mélanésien (en tant que peuple) sont toujours niés par le colonialisme ». Les principaux arguments apportés à l'appui de cette affirmation ont trait à l'alcoolisme, introduit et entretenu pour « détruire physiquement et moralement le peuple kanak », aux statuts politiques « imposés de l'extérieur en fonction des intérêts coloniaux de la métropole », à la politique de peuplement destinée à « minorer les Kanaks dans leur propre pays, pour les évincer ensuite par des élections faussement démocratiques », à la présence militaire qui « sert surtout à protéger le pouvoir et les intérêts des groupes dirigeants, en exerçant l'intimidation et la répression contre le peuple kanak », et à la relance économique « qui profite beaucoup aux riches et très peu (...aux) Mélanésiens, (et qui) semble surtout être un moyen mis en place pour corrompre ceux-ci, (...) et démolir la conscience nationale du peuple kanak ». Il est également rappelé que « l'injustice de la justice coloniale » a déjà été dénoncée par l'Église à propos du non-lieu prononcé par le juge d'instruction dans l'affaire de Hienghène. Dans un tel contexte, le recours aux règles démocratiques est présenté comme « contraire au principe de la démocratie, malhonnête et absurde » ; et il est précisé que la résistance des Mélanésiens au colonialisme constitue non seulement un droit, mais une obligation : au « droit historique de constituer un peuple » s'ajoute « le devoir de refuser le génocide ». C'est le caractère inacceptable de la situation

imposée aux Mélanésiens qui les pousse à la révolte. Concernant les relations entre les personnes et les ethnies, le texte indique que ce n'est pas « la bonne ou la mauvaise volonté individuelle » des habitants du Territoire qui est en fin de compte déterminante, mais que ce sont les « structures politiques, économiques et culturelles » en place ; et qu'il importe, par conséquent, plus de trouver « les causes des sentiments qui divisent » que de solliciter ou de condamner les dispositions affectives des uns ou des autres.

Exclusivement motivées par des considérations morales, les conséquences pratiques tirées de ces constats ont, pour la plupart, d'importantes implications politiques. La position en faveur de l'accession à l'indépendance adoptée au synode de Gouarou Houailou en 1979 est confirmée. L'Eglise se déclare solidaire des militants indépendantistes qui, malgré l'interdiction gouvernementale, prendront part à la marche organisée par le FLNKS du 22 août au 3 septembre, « estimant qu'elle est un moyen convenable pour montrer à l'opinion nationale et internationale que le peuple kanak veut exister et qu'il refuse de céder à la volonté du colonialisme » ; elle demande que cette manifestation soit pacifique, et reporte son synode annuel pour permettre à ses fidèles d'y participer. Elle se déclare opposée à la militarisation du Territoire et « dénonce l'utilisation de l'armée au service des privilégiés ». Concernant le référendum, l'Eglise « proteste contre une utilisation immorale des règles démocratiques » et réitère qu'elle est contre cette consultation. S'agissant des Jeux du Pacifique, programmés à Nouméa pour la fin de l'année 1987, elle déclare qu'ils sont « un moyen pour cacher les vrais problèmes de la Nouvelle-Calédonie, et que sa responsabilité (...) l'oblige par conséquent à les dénoncer ».

Enfin, l'Eglise évangélique lance un double appel : pour une journée de prière, de jeûne et de réflexion sur le thème de la justice et de la paix, et pour la collaboration de « tous les hommes de bonne volonté » à « l'édification d'une

société plus humaine, égalitaire, libre et fraternelle ». S'agissant de la prière, l'Eglise insiste sur le fait qu'elle ne doit être « ni un refuge, ni une échappatoire » : « Elle exige que nous cherchions à faire nous-mêmes, avec la grâce de Dieu, ce que nous Lui demandons ». Quant à la future société calédonienne, elle doit se bâtir sur « la justice économique et sociale », sur « la liberté politique issue de l'abolition de l'impérialisme et du colonialisme », et sur « la tolérance raciale ».

### **Les tendances lourdes des institutions religieuses et les récupérations politiques**

Les déclarations faites par les Eglises (ou par certaines de leurs composantes officielles) depuis les années quatre-vingt peuvent donner à penser qu'elles se sont résolument engagées dans une lutte morale, si ce n'est politique, contre les injustices de l'ordre social établi. Toutefois, pour indéniables qu'elles soient, les avancées enregistrées à cet égard n'autorisent pas à conclure à un changement radical des positions structurelles des institutions religieuses au sein du dispositif socio-politique néo-calédonien. A bien des égards, les Eglises demeurent, pour le moment, davantage liées à l'ordre dominant qu'elles ne sont effectivement solidaires des forces sociales en lutte contre le système inégalitaire et colonial en place.

Chacune de son côté, et toutes ensemble parfois, les Eglises (ou du moins la plupart de leurs représentants officiels) continuent assez habituellement à développer un discours religieux proche de celui qui a prévalu lors du synode de l'Eglise catholique de 1974 — axé sur la réconciliation et la paix, sans que soit sérieusement pris en compte le préalable de la justice sociale. La solution des problèmes du Territoire est confiée à Dieu plutôt qu'on ne tente de la mettre en œuvre sur le terrain à la faveur

d'initiatives pratiques. L'incitation à la prière l'emporte sur l'invitation à l'action, et l'attention portée à la conversion individuelle éclipse le sens des responsabilités collectives en matière sociale. Les attitudes de demande, d'attente, de soumission sont privilégiées, au détriment des engagements sociaux concrets ; et il arrive même que ceux-ci soient discrédités parce que s'inscrivant inévitablement dans des rapports de force, et impliquant de ce fait des pressions (violence symbolique, et physique en cas de nécessité). L'impuissance inhérente à ces attitudes et la mauvaise conscience qui peut en résulter sont occultées et contrebalancées par l'exaltation du rôle de victime expiatoire, présenté comme préférable à tout autre (certains jeûnes s'inscrivent dans ce contexte). Dans l'Eglise catholique, une exploitation poussée du registre sacramentel ou charismatique, s'apparentant parfois à des comportements magiques, conduit également certains ecclésiastiques et certaines communautés de fidèles à tout attendre de l'au-delà. Par ailleurs, attachées à leurs écoles qui demeurent l'unique domaine profane encore directement sous leur influence, les Eglises sont obligées de moduler leurs prises de position sociales en fonction de la dépendance que leur imposent les subventions de l'Etat. Enfin, en adhérant plus ou moins explicitement aux options réformistes élaborées au centre de l'échiquier politique, les Eglises contribuent à affaiblir les mouvements qui militent pour une transformation plus radicale du système politique et économique, renforçant ainsi, par contrecoup, les positions des partis conservateurs. L'appui qu'elles donnent au système coutumier, conforme à la logique historique de leur rapport aux indigènes et au pouvoir colonial, n'est, dans une large mesure, qu'une réponse réactionnaire à la concurrence que leur livrent indirectement les forces politiques progressistes pour le contrôle idéologique et social de la population canaque.

Ce rapide survol des tendances lourdes des institutions ecclésiastiques montre qu'en attendant l'éventualité d'autres formes d'engagement des Eglises, il convient de relativiser

quelque peu la portée de leurs déclarations publiques. L'environnement politique et religieux étant ce qu'il est, le contenu des messages ou l'autorité des instances qui les délivrent ne suffisent pas à assurer leur efficacité sociale.

Si les positions des communautés mélanésiennes de base sont globalement assez semblables d'une Eglise à l'autre, il existe, par contre, d'importantes différences au niveau des appareils ecclésiastiques des diverses Eglises, et les positions prises en matière d'éthique sociale émanent de niveaux d'autorité disparates qui n'engagent pas pareillement ces institutions. L'« Eglise Evangélique Libre de la Nouvelle-Calédonie et des Iles Loyauté », qui regroupe près d'un tiers des Mélanésiens protestants, n'a exprimé aucun jugement sur les problèmes relatifs à l'avenir social et politique du Territoire, et ce bien que la majeure partie de sa jeunesse et de ses jeunes cadres adhèrent aujourd'hui au mouvement nationaliste. Progressiste au moment de sa création en 1958, elle eut, par la suite, tendance à rechercher la promotion sociale du milieu indigène en mettant à profit les possibilités offertes par l'ordre colonial, et elle finit ainsi par se lier aux forces conservatrices (notamment par le biais des réseaux coutumiers de l'AICLF, organisation tombée sous le contrôle du principal parti de droite). L'« Eglise Evangélique en Nouvelle-Calédonie et aux Iles Loyauté » s'est, quant à elle, engagée de la façon la plus officielle : par la voix de son synode et de son conseil supérieur (commission exécutive du synode). Cela n'implique cependant pas que l'ensemble de ses pasteurs et de ses fidèles, ni même l'ensemble de ceux qui adhèrent formellement aux positions prises, se conforme aux directives tracées par les instances supérieures. C'est pour l'Eglise catholique que la situation s'avère la plus complexe, en raison de ses présupposés idéologiques, de sa configuration institutionnelle, et de la position qu'elle occupe dans le champ du pouvoir (« doctrine sociale » définie par le magistère romain, appartenance ethnique des fidèles, personnel et organisation missionnaires, dérive vers les structures dominantes depuis que s'érode le pouvoir qu'elle détenait autrefois en propre).

Sommée par les conservateurs de condamner les violences exercées contre l'ordre établi (ou, tout au moins, de se taire « religieusement » au profit du statu quo), pressée par certains nationalistes de se prononcer sur le problème de l'indépendance, l'Eglise est également sollicitée par les éléments centristes de donner son appui à des tentatives de solution néo-coloniale. Complice de la subversion communiste aux yeux des uns, elle est accusée d'être solidaire de l'impérialisme colonialiste et capitaliste par les autres. Pour échapper à cette situation contradictoire, l'Eglise se veut neutre, au dessus de la mêlée sociale. Dans l'expectative, l'archevêque de Nouméa se réfugie dans le mutisme, encouragé dans cette position par les supérieurs des congrégations religieuses et les membres de l'administration ecclésiastique. La note des supérieurs religieux du 4 octobre 1986 (9) est particulièrement éloquente à cet égard : « Monseigneur (...), notre archevêque, est l'objet d'articles tendant à le discréditer (...) On semble vouloir le contraindre à prendre position politiquement. Son silence ne voudrait-il pas dire qu'il se situe sur un autre plan ? La fidélité à Jésus-Christ demande que nous soyons des artisans de paix et chacun sait que souvent se taire vaut mieux que trop parler ; et, d'autre part, le silence n'équivaut pas nécessairement à l'inaction ». En fait, le chef du diocèse n'est pas seulement absent du débat politique, ce qu'aucun chrétien tant soit peu averti et rigoureux ne songe à lui reprocher, mais également du débat moral et religieux que suscite l'évolution de la Nouvelle-Calédonie : « Le ministre de la *Parole* est muet ».

La claustration de l'archevêque dans son archevêché quand il se trouve à Nouméa, son retranchement dans ses fonctions de représentation quand il visite la brousse, et ses fréquents voyages à l'extérieur du Territoire sont considérés comme un comportement de fuite par beaucoup d'observateurs, dont des membres du clergé. L'exemple ainsi donné en haut lieu sert de justification aux personnes et aux groupes qui, aux niveaux subalternes, préfèrent la tranquillité de l'ordre établi aux risques des entreprises critiques. Parmi ces groupes, on mentionnera — en raison de sa

relative importance — celui des missionnaires venus en Nouvelle-Calédonie à la suite de leur expulsion du Vietnam. Après le traumatisme subi en Asie, ces prêtres sont d'un anticommunisme ombrageux et ont tendance à se réfugier dans une pastorale sacramentaliste — quand ce n'est pas dans des formes mineures du culte marial, comme la vénération de la statue de Notre-Dame de Fatima. Les congrégations de Frères se tiennent également à l'écart des débats ayant trait à l'évolution sociale : d'origine occidentale (notamment canadienne), beaucoup de ces religieux sont animés par des convictions plutôt traditionnalistes, et leur survie immédiate en tant qu'enseignants leur paraît liée au statu quo. Chez les religieuses, le clivage concernant les problèmes d'éthique sociale est ethnique : la congrégation des sœurs mélanésiennes a pris position avec les prêtres diocésains et maristes, tandis que les congrégations européennes ou à dominante européenne, surtout préoccupées par des problèmes de spiritualité et de morale individuelles, ne se sont pas prononcées. Ces indications permettent de mieux comprendre pourquoi l'Eglise catholique continue, en tant qu'institution, à être considérée par les Mélanésiens comme liée à l'ordre établi.

En conclusion à cette étude, on notera que, malgré le considérable affaiblissement du pouvoir social des Eglises, les symboles et les thèmes religieux restent très utilisés dans les stratégies politiques. Cela est d'autant plus vrai que les ambiguïtés inhérentes au champ religieux permettent de les utiliser à des fins contradictoires. Dans le mouvement indépendantiste, on tend à penser que beaucoup d'ecclésiastiques se préoccupent plus d'encadrer les fidèles pour conserver leur influence en contribuant au maintien de l'ordre social, que d'aider les humbles à se libérer de l'oppression et de l'exploitation qu'ils subissent ; certains milieux vont jusqu'à penser qu'il appartient aux militants politiques de prendre, dans le domaine de la morale sociale, la relève des Eglises défaillantes. Mais, de toute évidence, ce mouvement bénéficie de la forte prégnance, en milieu

mélanésien, des thèmes bibliques relatifs à la libération du peuple élu, et les visées nationalistes sont fréquemment interprétées à la lumière du Livre de l'Exode. Le peuple mélanésien en situation coloniale est comparé au peuple hébreu en captivité en Egypte, et la lutte indépendantiste au cheminement d'Israël vers la terre promise de Canaan. C'est également sur le fonds religieux chrétien que se greffe l'idéologie de la non-violence qui s'est développée, en particulier avant le référendum du 13 septembre 1987, dans de larges secteurs du mouvement nationaliste, et qui se traduit par la multiplication des jeûnes et l'organisation de manifestations pacifiques pour protester contre le colonialisme.

L'exploitation délibérée des dispositions mentales et affectives léguées par le christianisme est non moins manifeste dans le camp conservateur, même si les références explicites aux croyances religieuses sont moins fréquentes que dans l'autre camp. Les thèmes relatifs à l'ordre et à la paix, développés de façon prioritaire, débouchent sur des exhortations à la réconciliation, voire à l'amour fraternel, dont la formulation rappelle souvent les sermons dominicaux. Certains hommes politiques se montrent d'autant plus généreux dans ce registre qu'ils ont le sentiment d'acquiescer, à la faveur de ce type de discours, une légitimité qui transcende la politique. D'une manière parfois fort subtile, les symboles religieux sont systématiquement utilisés en vue de conforter l'ordre social existant ; on s'en tiendra ici à trois exemples. La tournée triomphale récemment effectuée aux frais de l'Administration par les « Petits chanteurs à la croix de bois » fut sans doute moins innocente qu'elle ne parut. « Les anges dans nos campagnes » et autres chants de Noël ont été jugés aptes, même au milieu de l'année, à inspirer aux populations du Territoire une sérénité très profitable aux privilèges établis, et une « Marseillaise » aussi intéressée que patriotique fut donnée en pleine cathédrale, en présence d'un ministre et d'un député qui signèrent sur place des autographes, devant les caméras de la télévision...

Comme certaines cathédrales d'Europe, celle de Nouméa est éclairée toutes les nuits par un jeu de puissants projecteurs, témoignant ainsi de la prééminence symbolique du sacré et de l'esthétique de la civilisation occidentale face aux risques supposés de l'indépendance (régression culturelle, paupérisation, progression du terrorisme et du communisme, etc.). Dans les tribus, l'armée se montre d'un zèle religieux si inattendue et si insistant qu'il paraît suspect à de nombreux observateurs — construction de chapelles, entretien et réparation des églises et des temples, participation aux offices et festivités. Enfin, on signalera que les forces conservatrices sont indirectement les grands bénéficiaires du regain de ferveur religieuse qu'engendrent par endroits — à la faveur de mouvements plus ou moins charismatiques, d'Eglises minoritaires ou de sectes — les déceptions politiques et le refus des tensions ou des conflits inhérents à la lutte politique.

Si les Eglises ne sont pas toutes intervenues dans le débat que soulève l'évolution de la Nouvelle-Calédonie, et si d'importants silences sont à relever dans l'une de celles qui sont intervenues, il est cependant remarquable et symptomatique que toutes les déclarations qui ont été faites sont convergentes. L'ordre établi est unanimement considéré injuste par les Eglises ; il n'a été produit aucune déclaration contraire sur ce point. Mais libérées au plan de la parole, ou en voie de l'être, les Eglises restent prisonnières de leurs propres institutions telles qu'elles les ont héritées de l'époque coloniale (ou plus précisément des Eglises missionnaires occidentales) et, par ce biais, elles restent prisonnières des structures dominantes. Au-delà des déclarations, ce n'est, semble-t-il, que par une participation active aux processus de décolonisation, et par une réflexion critique sur leur propre devenir en rapport avec cette décolonisation, qu'elles pourront dépasser leurs contradictions et se libérer en tant qu'institutions. Sauf à se contenter de survivre vaille que vaille à travers les habitudes religieuses résiduelles et les épisodiques flambées de ferveur qu'alimentent l'appréhension

sion ou le rejet du politique, les Eglises ne pourront assurer leur crédibilité et leur avenir qu'en s'engageant avec leurs fidèles, au plan moral et spirituel qui est le leur, dans la cruciale évolution socio-politique actuellement en cours. Alors que l'Eglise catholique reste pour le moment bloquée, des changements significatifs ont été amorcés du côté protestant.

*NOUMEA,  
le 20 août 1987*

## NOTES

(1) Pour une introduction générale à la sociologie des Eglises en Nouvelle-Calédonie, cf. J.M. Kohler, 1981 : *Religions ; carte et notice sur les croyances et pratiques religieuses en Nouvelle-Calédonie*, « Atlas de Nouvelle-Calédonie », Paris, ORSTOM.

L'Eglise catholique regroupe environ les deux tiers de la population de la Nouvelle-Calédonie ; les Eglises protestantes un quart, réparti entre l'« Eglise Evangélique en Nouvelle-Calédonie et aux Iles Loyauté » (16 % de la population), l'« Eglise Evangélique Libre de la Nouvelle-Calédonie et des Iles Loyauté » (6 %), et l'« Eglise Evangélique Tahitienne » (2 %) ; les Eglises chrétiennes minoritaires et les sectes représentent un peu plus de 2 % ; les musulmans (3 %) – chiffres établis en 1978. Si les confessions catholique et protestante comptent un nombre à peu près équivalent de fidèles mélanésiens, ceux-ci sont en minorité chez les catholiques (31 %), alors qu'ils forment la quasi-intégralité des fidèles dans les deux Eglises protestantes où ils se regroupent. Dans les trois grandes Eglises, la pratique religieuse a considérablement diminué au cours des quinze dernières années. L'encadrement ecclésiastique est à très forte prédominance européenne dans l'Eglise catholique, mais intégralement mélanésien, chez les protestants. D'un côté, on a un clergé âgé et, faute de vocations, de plus en plus insuffisant ; de l'autre, un corps de pasteurs qui se renouvelle régulièrement. L'Enseignement catholique contrôle 26,1 % de la population scolaire ; les Enseignements protestants, 6,5 % – Chiffres fournis par le Vice-Rectorat pour 1986.

(2) Cité par G. Pisier, 1971 : « Kunié ou l'île des Pins. Essai de monographie historique ». Nouméa, Publications de la Société d'Etudes Historiques de la Nouvelle-Calédonie, n° 1, p. 195.

(3) « Etude de l'Eglise par elle-même », puis « Hommes et monde, Eglise et foi en Nouvelle-Calédonie », tels furent les thèmes retenus par le synode. A la faveur d'une suite d'enquêtes et d'un large débat programmé pour un an et demi, il s'agissait d'examiner – à la lumière de la doctrine officielle de l'Eglise – les implications religieuses et sociales de la foi chrétienne dans tous les domaines.

Des milliers de personnes furent touchées, de toutes les ethnies et conditions sociales, dans toutes les régions du Territoire ; l'assemblée plénière rassembla 1 620 « participants délégués » à Nouméa du 25 au 31 mai 1974.

Ce synode donna lieu à une production écrite considérable : 7 000 fiches en réponse au questionnaire, 400 pages de texte serré multigraphiées, officiellement diffusées pour la préparation, le déroulement et les conclusions de l'opération, sans compter les notes de travail rédigées ici et là par des groupes particuliers, notamment dans les diverses régions. Trois documents se sont avérés particulièrement utiles pour la présente étude. Le « Compte rendu abrégé de la consultation des chrétiens pour la préparation du synode » (E 42) rapporte les questions spontanément soulevées par les fidèles dans la perspective d'une « étude de l'Eglise par elle-même », et permet de saisir — à travers la manière dont ces questions ont été restructurées par l'animateur du synode — quelles étaient les grandes orientations qui ont présidé à l'opération. Le document consacré à la préparation de l'assemblée plénière (E 62) se situe dans le prolongement du précédent, mais indique plus clairement encore, dans les questionnaires, les options sous-jacentes au synode. Le troisième document, qui reproduit les comptes rendus des travaux des commissions de l'assemblée générale (E 78), est très inégal ; mais, pour plusieurs commissions, il contient les analyses les plus élaborées et qui présentent le plus de portée sociale. Les textes présentés dans cette étude sous la référence « Syn. Ouvéa » ont été adoptés par l'assemblée régionale du synode tenue à Ouvéa du 21 au 22 décembre 1974. Pour faciliter la lecture des citations, les majuscules et soulignements très nombreux figurant dans les textes originaux ne seront pas reproduits dans cette étude.

(4) Note présentée à la commission « Foi et politique », le 21.3.1974.

(5) Cf. Weingärtner (E.), Trautmann (F), 1984 : « Nouvelle-Calédonie vers l'Indépendance kanak ». Genève, Conseil œcuménique des Eglises, pp. 39-40.

(6) Cf. « Les Nouvelles Calédoniennes » du 21.11.1985.

(7) Le premier communiqué a été publié dans « Les Nouvelles Calédoniennes » du 14.10.1986 ; le second, dans « L'Avenir Calédonien » du 27.4.1987. Le passage qui leur est consacré ici reprend, à peu de choses près, celui intitulé « Ethique et pratiques coloniales » paru dans J.M. Kohler, 1987 : « Colonie ou démocratie. Eléments de sociologie politique sur la Nouvelle-Calédonie ». Nouméa, EDIPOP.

(8) Diffusé sous forme multigraphiée, ce texte n'était pas encore publié au moment où le présent manuscrit a été achevé.

(9) Document multigraphié.

Les Eglises prêchent le dialogue, la compréhension mutuelle et la réconciliation. Elles se présentent comme les messagères privilégiées de la paix et de l'unité. A ce titre, elles se veulent en dehors des tensions et des conflits, au-dessus de la mêlée sociale, neutres au plan politique. Mais une telle position est-elle socialement possible en Nouvelle-Calédonie ? Les Eglises ne se laissent-elles pas entraîner à identifier la paix à l'ordre établi, et à servir ainsi les forces dominantes ?

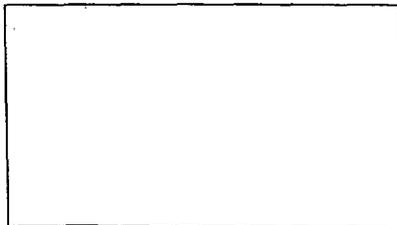
Après un rapide survol historique des rapports entre la christianisation et la colonisation, J.M. Kohler analyse le discours religieux relatif aux problèmes sociaux tel qu'il fut développé lors du synode tenu par l'Eglise catholique en 1974. Puis, à la lumière de ce discours exemplaire, il dégage les enjeux de la situation actuelle : prisonnières de leurs institutions et de leurs habitudes passées, mais touchées de plein fouet par les profondes transformations sociales en cours, les Eglises hésitent. Les choix qu'elles feront pour assumer ou fuir leurs responsabilités détermineront en grande partie leur crédibilité et leur avenir. Qu'est ce qui l'emportera, la conscience morale qui est officiellement affichée ou les tendances lourdes des institutions ?

Bien que le problème des rapports entre les Eglises et les structures dominantes ne soit traité ici qu'à travers l'analyse du discours religieux, cette étude montre clairement comment le religieux s'articule au politique en Nouvelle-Calédonie, et quelle est la portée des diverses stratégies mises en œuvre à ce niveau.

**L'EDITEUR**

**Jean Marie Kohler**, né en 1936, est Directeur de Recherche à l'ORSTOM (Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération). Il est licencié en philosophie et licencié en théologie (Université de Strasbourg), diplômé de l'IEDES (Institut d'Etude du Développement Economique et Social) et docteur en sociologie (Université de Paris). Il étudie depuis plus de vingt-cinq ans les transformations sociales induites par la décolonisation et l'édification des indépendances nationales, en Afrique, dans l'Océan Indien et dans le Pacifique. Premier sociologue, en 1977, à travailler de façon suivie en Nouvelle-Calédonie, il a publié — avec l'équipe de recherche qu'il a dirigée — divers articles et ouvrages portant sur l'évolution sociale des Eglises, l'économie domestique mélanésienne, les opérations de développement, le système scolaire, la jeunesse kanake. Recherches en cours : l'urbanisation des Mélanésiens.

ISSN 0299-3244  
ISBN 2-900016-14-2



**Témoignage Chrétien**

49 FAUBOURG POISSONNIÈRE  
75009 PARIS.

40 F.F.