



HAL
open science

Identité kanak, rapport à la terre et développement durable en Nouvelle-Calédonie

Isabelle Leblic

► **To cite this version:**

Isabelle Leblic. Identité kanak, rapport à la terre et développement durable en Nouvelle-Calédonie. QUELLES APPROCHES PROMOUVOIR POUR ACCOMPAGNER LES DYNAMIQUES INDIVIDUELLES ET COLLECTIVES DANS UNE PERSPECTIVE DE DÉVELOPPEMENT DURABLE?, Oct 2008, Poindimié, Nouvelle-Calédonie, France. hal-01226089

HAL Id: hal-01226089

<https://hal.science/hal-01226089>

Submitted on 8 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Identité kanak, rapport à la terre et développement durable en Nouvelle-Calédonie¹

Isabelle Leblic, anthropologue, chargée de recherche au CNRS, UMR 7107 LACITO (Laboratoire de langues et de civilisations à tradition orale), 7 rue Guy Môquet 94801 – Villejuif, France, tel : 00 (33) 1 49 58 37 68, fax : 00 (33) 1 49 58 37 79, leblic@vjf.cnrs.fr

50 000 caractères

Cet article entend revenir sur un certain nombre de notions utilisées quand on parle de développement, aujourd'hui qualifié de durable, appliqué aux sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie. Après une discussion sur le biais introduit par les indicateurs du développement, qui ne rendent pas compte de la diversité des situations locales, nous reviendrons également sur d'autres notions couramment employées par ceux qui réfléchissent sur le développement des tribus kanak, à savoir : la ruralité, l'agriculture... et nous nous demanderons si ces notions sont adaptées au contexte des sociétés kanak.

Kanak Identity, lands' links and sustainable development in New Caledonia

This paper deals with some notions commonly used when one speaks for the kanak societies of New Caledonia about development, so-called sustainable today. I first discuss the device inferred by the development index that does not deal with the diversity of the local situations. Then I'll go back over others notions as rurality, agriculture... that people who think about the development of kanak tribes often used. At least, we'll ask if these notions fit well with the social kanak background.

Développement durable, horticulture *versus* agriculture, anthropologie sociale et culturelle, sociétés kanak, Nouvelle-Calédonie

Sustainable development, Horticulture *versus* Agriculture, Social Anthropology, Kanak Societies, New Caledonia

¹ Ce texte est la refonte d'une communication dans la table ronde 4 : « Quelles approches promouvoir pour accompagner les dynamiques » dans le cadre du colloque *Ruralité et développement durable en Nouvelle-Calédonie* à Poindimié (27-30 octobre 2008).

En tant qu'anthropologue travaillant sur le monde kanak depuis plus de vingt-cinq ans et, en partie, sur les questions de développement local (Leblic 1993), je voudrais revenir ici sur le rapport à la terre en milieu kanak dans une perspective de développement et montrer que la notion de ruralité, d'un point de vue anthropologique, mais pas seulement, n'est pas forcément adéquate. Il n'est pas utile de dissenter à nouveau sur le développement en question² (cf. Leblic 1993) ; notons juste que, depuis, celui-ci est désormais qualifié de durable. Face à l'idée reçue que la notion de développement induit le plus souvent une fausse opposition entre modernité et tradition³, l'étude que nous avons faite de la société kanak a explicité en quoi identité culturelle et développement ne sont pas toujours contradictoires. Avec Jean Pouillon (1991 : 710-712), nous posons comme principe que « toute culture est traditionnelle », car toute société se construit sur des représentations, des valeurs et un passé partagés par ses membres. Les distinctions opérantes sont alors celles du mode de transmission des traditions – avec écriture ou sans, c'est-à-dire à tradition orale – et le fait qu'elles continuent à être transmises sans pour autant être figées (voir à ce propos Leblic 1993). Avant d'entrer dans le cœur du débat, il nous faut dire quelques mots sur l'histoire récente de la Nouvelle-Calédonie.

Colonisée par la France en 1853, la Nouvelle-Calédonie de ce début de XXI^e siècle a un statut tout à fait particulier de collectivité territoriale, dans un processus d'acquisition progressive des principales compétences jusque-là de la responsabilité de l'État français, et ce, suite aux événements qui ont secoué ce territoire dans les années 1980, conséquence de la montée des revendications nationalistes kanak. Après la mort de dix-neuf Kanak à Ouvéa à la veille du second tour des élections présidentielles de mai 1988, la Nouvelle-Calédonie, après une année d'administration directe, a été régie par les accords de Matignon⁴ et de Nouméa (mai 1998). Sans revenir sur le contenu des statuts issus de ces accords (Leblic 2003a, 2003b), nous dirons simplement que ceux-ci ont ramené une paix que d'aucuns souhaitent durable, avec une autonomie progressive du pays. Après un début mouvementé, qui a vu l'assassinat des deux principaux leaders kanak, signataires des accords de Matignon, Jean-Marie Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné, le 4 mai 1989 à Ouvéa lors de la cérémonie de levée de deuil des dix-neuf par un autre militant kanak, Djubelli Wéa, lui-même abattu en retour, force est de constater que la situation est en apparence beaucoup plus calme, même si de nombreux problèmes sociaux et de déséquilibres demeurent, comme nous le montrent les indices de l'économie calédonienne et les quelques affaires dont la presse métropolitaine nous parle régulièrement⁵. Ce sont actuellement les trois provinces qui, d'après l'article 2 des accords de Matignon, ont compétence en matière d'économie et de développement, via une société de développement et d'investissement (la SODIL⁶ aux îles Loyauté, la SOFINOR⁷ dans le nord et PromoSud au Sud). Si les provinces Nord et Îles sont à grande majorité kanak, la province Sud concentre la grande majorité de la population totale et d'origine européenne.

Les indices du développement et la réalité sociale kanak

En 1990, le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) a proposé un nouvel outil statistique composite, l'indice de développement humain (IDH), qui correspond à la moyenne de divers indices (longévité, niveau d'éducation et niveau de vie) dont la valeur maximale est 1 (« excellent ») et la valeur minimale 0 (« exécrable »). Depuis 1987, on parle de développement durable, notion qui a vu sa consécration en 1992 au Deuxième sommet de la Terre, à Rio de Janeiro, avec la définition de ses « trois piliers » que sont le progrès économique, la justice sociale et la préservation de l'environnement :

« Un développement qui répond aux besoins des générations du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs. Deux concepts sont inhérents à cette notion : le concept de "besoins", et plus particulièrement des besoins essentiels des plus démunis, à qui il convient d'accorder la plus grande priorité, et l'idée des limitations que l'état de nos techniques et de notre organisation sociale impose sur la capacité de l'environnement à répondre aux besoins actuels et à venir. » (Rapport Brundtland, 1987)

Le développement durable, qui est dit vivable, viable et équitable, se situe donc carrefour du social, de l'économique et de l'écologique.

En Nouvelle-Calédonie⁸, le PIB (produit intérieur brut) par habitant, inférieur de moitié à la moyenne nationale en 1960, est aujourd'hui comparable à celui de plusieurs régions métropolitaines (la NC se situe à la vingtième place, entre la Picardie et la Basse-Normandie !) : en 2006, il est de 23 000 contre 29 000 en métropole. Il place ainsi le territoire à la hauteur de Singapour (22 495) et bien au-dessus de la Nouvelle-Zélande (18 746) et dix-sept fois plus haut que le Vanuatu voisin. Mais ces chiffres, sans données concrètes sur les modes de vie, ne rendent pas compte des disparités existant au sein de ce territoire et du fort différentiel entre le Sud et le reste du pays comme

² L'Occident a substitué dans la seconde moitié du xx^e siècle, l'opposition développé/sous-développé à celle de civilisé/sauvage (cf. Leblic 1993).

³ Au même titre qu'il faut faire une lecture critique des différentes notions du développement, il faut également définir ce que l'on entend par le terme tradition car différentes définitions sont en usage (Leblic 1993, 2007).

⁴ Terme couramment employé pour un ensemble de deux signatures (Matignon-Oudinot), une première à Matignon le 26 juin 1988 qui fut complétée au secrétariat d'État aux DOM-TOM, rue Oudinot en août 1988 par un texte plus complet comportant les mesures d'application.

⁵ Dans une interview récente le responsable de l'USTKE, emprisonné suite à un conflit social à Aircal, compagnie locale d'aviation (Union des syndicats des travailleurs kanak et exploités), déclarait : « En Nouvelle-Calédonie, nous sommes toujours dans une colonie » (*Libération* du 17 août 2009).

⁶ Société de développement et d'investissement des îles Loyauté.

⁷ Société de financement et d'investissement de la province Nord.

⁸ Toutes les données chiffrées de cette partie proviennent de l'institut des études économiques (ISEE) de Nouvelle-Calédonie, qui a publié un document disponible en ligne intitulé *Les défis de la croissance calédonienne édition 2008*.

entre les différentes communautés⁹ le peuplant. Ainsi, le Sud, avec 71 % des habitants, contribue à hauteur de 81 % au PIB alors que le Nord (19 %) et les Îles (10 %) n'apportent respectivement que 15 % et 4 %.

« À ces écarts entre les trois provinces s'ajoutent des disparités au sein même de ces dernières. Ainsi, en province Nord, l'écart de PIB par habitant entre le nord-est et le nord-ouest est équivalent à celui existant entre la province Nord et la province Sud (c'est-à-dire de 1 à 1,5 dans les deux cas). » (ISEE 2008 : 33)

Nombre d'habitants des tribus kanak en particulier sont bien loin du PIB moyen, même si les disparités de niveau de vie se sont réduites ces dix dernières années. Les inégalités dans la distribution spatiale des revenus sont notables et évaluées par le coefficient de Gini¹⁰ qui est à 0,42 pour les Îles, 0,44 pour le Nord et 0,50 pour le Sud comme pour le territoire dans son ensemble¹¹ en 2006. À cela, il faut encore ajouter les disparités entre les tribus des bords de route ou du littoral et celles des fonds de vallée dont certaines ne sont encore pas pourvues d'adduction d'eau potable ou d'électricité hors quelques panneaux solaires !

« Plusieurs indicateurs, plus micro-économiques, attestent à la fois des inégalités de développement entre les provinces, mais aussi de la tendance à la réduction des écarts, notamment entre la province Nord et la province Sud. On constate [...] une tendance à l'homogénéisation des comportements démographiques [...] particulièrement nette en ce qui concerne la fécondité. [...] En 2005, [...] la fécondité de la province Nord s'est alignée sur celle de la province Sud (2,2 enfants par femme). Cette harmonisation des comportements face à la vie est encore plus nette en ce qui concerne la province des îles Loyauté : [...] 2,7 seulement en 2005 (20 % de plus que dans les deux autres provinces). Cette réduction de la fécondité a conduit à la baisse de la taille des ménages. Certes, la dimension des familles demeure encore plus élevée en province Nord (4 personnes par ménage) et dans la province des îles Loyauté (4,5) qu'au Sud (3,3). Mais cet écart a eu tendance à se réduire depuis le milieu des années 1990 (de 20 % environ entre la province Nord et la province Sud). De nombreux indicateurs concernant l'équipement des ménages attestent des écarts persistants de niveau de vie entre les provinces, mais aussi de la tendance à leur réduction. » (ISEE 2008 : 36)

En terme d'IDH, la Nouvelle-Calédonie se place en 2007 à la 34^e place mondiale (sur 177 pays) – la France étant au 10^e rang, la Nouvelle-Zélande au 19^e rang et le Vanuatu, pays indépendant voisin, au 120^e ! Dans un but de correction, l'IDH est aussi présenté par province et complété par l'IDS¹² (indicateur de développement social) réalisé selon la méthode de calcul de l'IDH du PNUD en appliquant une pondération de moitié pour les indicateurs de santé et d'éducation. Le tableau 1 permet de constater une augmentation de 4 % de l'IDH des provinces Nord et Îles, les faisant passer de la catégorie « à développement humain moyen » à celle de « à développement humain élevé », bien que l'écart avec la province Sud reste encore important, notamment en terme économique, en raison des différences de richesse existant entre le Sud – et surtout le Grand Nouméa, car le Sud non urbain est globalement au même niveau que la province Nord – et le reste de la Nouvelle-Calédonie (tabl. 1).

Tableau 1. – Évolution des indicateurs de développement humain et de développement social par province entre 1996 et 2004.

Sources : Baudchon (éd.) 2008	IDH provincial		IDS provincial		Part du PIB/hab. 2004
	1996	2004	1996	2004	
Province Nord	0,796	0,853	0,843	0,875	15 %
Province Îles	0,763	0,815	0,832	0,868	4 %
Province Sud	0,871	0,904	0,887	0,918	81 %
Nouvelle-Calédonie		0,878*			23 000 **

(* en 2005 ; ** en 2006)

Ce classement mondial de la Nouvelle-Calédonie en termes de PIB ou d'IDH masque donc une partie de sa réalité sociale et conforte l'idée que ces répartitions reposent sur des représentations et des classifications occidentales des sociétés. Nous allons maintenant présenter le monde kanak à partir de l'exemple de tribus de la côte Est de la province Nord, en interrogeant au passage la validité de certaines notions encore trop couramment plaquées sur ces organisations sociales, telles que la ruralité ou l'agriculture.

La réalité kanak : l'exemple paicî en province Nord

Les notions de ruralité et d'agriculture¹³ peuvent-elles être appliquées telles quelles au monde kanak ? Et apportent-elles ou non des éléments nouveaux de compréhension et d'analyse ?

Une ruralité kanak en question

On ne peut pas se dispenser de définir, avant de les appliquer, les termes de ruralité ou même d'agriculteur dans la situation spécifique de la Nouvelle-Calédonie kanak, car il n'y a pas qu'une seule ruralité à travers le monde et il

⁹ La suppression par Jacques Chirac, alors président de la République en visite en Nouvelle-Calédonie en juillet 2003, des données ethniques jugées « immorales » dans le dernier recensement de la population de 2004 fait qu'on ne dispose à l'heure actuelle d'aucune donnée récente en la matière.

¹⁰ Il « prend en compte l'ensemble de la répartition des revenus [...] et confirme [le] niveau important d'inégalité monétaire [...] » ; compris entre 0 et 1, il indique la façon dont la distribution des revenus s'écarte d'une répartition parfaitement égalitaire : « Plus ce coefficient est élevé, plus les inégalités de revenu sont importantes » (ISEE 2008 : 45).

¹¹ Pour le territoire, ce coefficient de 0,50 (en 2006 comme en 2000) est élevé à l'échelle des nations et montre une grande inégalité (les pays les plus égalitaires sont proches de 0,25 ; la France est à 0,33 ; les pays les plus inégalitaires ont un coefficient de l'ordre de 0,6).

¹² « Loin de vouloir opposer développement social et développement économique, cet indicateur permet d'isoler la part non économique du développement pour retenir, par rapport à l'IDH, uniquement des variables sociales. » (ISEE 2008 : 37).

¹³ Dont il a été question au cours de la plupart des interventions des journées de Poindimié (cf. note 1).

serait dangereux de les expliquer à partir l'agriculture de type occidental. Henri Mendras (1984) notait déjà il y a vingt-cinq ans qu'il était nécessaire de redéfinir la ruralité¹⁴. Nous sommes aujourd'hui en France dans une néo-ruralité où le « milieu rural devient avant tout un cadre de vie, comme le souligne Henri Mendras. Mais ce seul point commun suffit-il à constituer un ensemble sociologiquement pertinent ? » (Lambert 1991 : 289) ; avec Jean-Paul Billaud (2004), nous prendrons comme définition le fait que « le **paradigme rural** fondateur postule une correspondance entre un territoire, une production et un genre de vie (Billaud, 1999) », avec une opposition entre ville et campagne, qui se traduit aujourd'hui le plus souvent par un seuil statistique¹⁵. Puis, ensuite, on cerne ses spécificités, celles de ses populations¹⁶ composées essentiellement d'agriculteurs (la part de l'emploi absorbé par l'agriculture y est effectivement prépondérante). Enfin, on prend aussi en compte les variables socio-économiques liées aux revenus. Le Conseil de l'Europe a ainsi produit une définition type :

« [...] une zone intérieure ou côtière, y compris les villages et les petites villes, dans laquelle la majeure partie des terres sont utilisées pour : l'agriculture, la sylviculture, l'aquaculture et la pêche ; les activités économiques et culturelles des habitants de cette zone (artisans, industries, services, etc.) ; l'aménagement de zones non urbaines de loisirs et de distractions (ou de réserves naturelles) ; d'autres usages tels que le logement. [...] les parties agricoles et non agricoles d'un espace rural forment une entité distincte d'un espace urbain, qui se caractérise par une forte concentration d'habitants et des structures verticales ou horizontales. »

Enfin, on parle aussi de notions de paysage et de territoire, en liaison avec les usages qui en sont faits : « la "campagne cadre de vie", la "campagne ressource"¹⁷ et la "campagne nature"¹⁸ ».

Si, la ruralité vient en contrepoint de la ville, elle n'est pas une notion opérante en toute situation. La « ruralité » kanak, si tant est que l'on puisse parler ainsi, est un mode de vie en soi qui ne s'oppose pas à la ville : aucune société kanak n'était urbaine avant la colonisation et, à l'heure actuelle, le mode de vie urbain d'une partie des familles kanak¹⁹ ne signifie pas forcément l'abandon du rapport « traditionnel » à la terre et au cycle de l'igname²⁰ qui en est le fondement symbolique. En milieu urbain, à Nouméa notamment, l'importance des « jardins » pour les familles océaniques demeure (cf. photo 1). Dans les années 1985, par exemple, les collines au-dessus des cités périphériques de Pierre Lenquête étaient appropriées par les habitants des HLM pour y faire les cultures indispensables à la survie (aussi bien économique que culturelle). Aujourd'hui, celle-ci est toujours flagrante dans les zones d'habitat précaire que sont les squats²¹ du Grand Nouméa. C'est comme si, tout en changeant de lieu (de la brousse vers le grand Nouméa) et de mode (de la case au HLM ou à la cabane) de résidence, les Kanak ont transporté avec eux leurs jardins vivriers, condition aussi de leur reproduction sociale.

Photos 1. – Jardins sur les collines de Pierre Lenquête (1985, cliché de l'auteur).

¹⁴ « Les sociologues ne sont pas encore en mesure d'apporter une définition nouvelle de la ruralité, mais ils s'y emploient... » (postface à la réédition de 1984 de *La fin des paysans*).

¹⁵ On considère comme rurale toute agglomération française qui a moins de 2 000 habitants.

¹⁶ Sont à prendre en compte également les densités de population (relativement faibles), son évolution, sa structure...

¹⁷ « La "campagne ressource" est une campagne productive à la fois de produits agricoles et de biens industriels [...] » (L'encyclopédie de l'Agora, 31/10/2003).

¹⁸ « La "campagne nature" inclut les espaces naturels plus ou moins protégés, comme les parcs nationaux et régionaux, les réserves diverses [...] » (ibid.).

¹⁹ Les Kanak représentent environ 80 % de la population de la province Nord qui ne compte pas de ville à proprement parler.

²⁰ Haudricourt a qualifié les sociétés kanak de « civilisation de l'igname » (1964 : 93) ; on peut les dire aussi « civilisation du végétal » (Gourou 1948).

²¹ On appelle « squat » l'occupation sauvage d'espaces vacants pour y construire des cabanes, sortes de bidonvilles locaux. Parfois, avec le temps, ceux-ci finissent par être viabilisés et comportés aussi des habitations « en dure ».



La « ruralité » kanak est donc un mode de vie en soi, basé sur tout un système de valeurs et de représentations variables selon les époques²² et les lieux, où se mêle ce qui est du ressort des domaines culturel, technique, religieux et politique et, comme le disait Jacques Barrau, où « la relation des hommes à la nature [est] indissociable de la relation des hommes entre eux » (1983 : 368). Aussi, pour commencer à mieux cerner cette notion de « ruralité », il faut dire quelques mots sur celle d'agriculture pour les confronter aux concepts kanak de territoire et de « nature » ou plutôt de « pays ».

Agriculture versus horticulture kanak

En effet, liée à cette question de la ruralité est celle de l'agriculture. Peut-on parler en terre kanak d'agriculteurs comme le sont les paysans français de nos campagnes ? Rien n'est moins sûr ! La pratique « agricole » kanak, que l'on a coutume depuis les travaux de Barrau (1956) et d'Haudricourt (1962) de nommer « horticulture » – une culture en jardin de nombre de plantes diverses –, repose en premier lieu sur un lien indissociable à la terre. Dans cet écosystème domestique généralisé, l'homme exerce sur l'environnement végétal une action indirecte négative²³, c'est-à-dire qu'« il n'y a jamais pour ainsi dire contact brutal dans l'espace ni simultanément dans le temps avec l'être domestiqué » (Haudricourt 1962 : 41-42).

Dans la société kanak, c'est la relation de l'homme à la plante individuelle et « amicale » qui fait que l'on parle plutôt d'horticulture :

« dans l'*hortus*, petite monde clos et modèle réduit de l'écosystème naturel environnant, on choisit avec soin la niche propice à chacun des végétaux cultivés ; on repique, on bouture, on tuteure, bref on seconde la nature et on protège des plantes dont on récoltera individuellement les produits » (Barrau 1975 : 29)

Pour Haudricourt (1964), l'homme (sous-entendu kanak) cultivé est celui qui se nourrit d'igname, il ne l'est que durant sa vie et retourne à l'inculture à sa mort, l'inculte comme l'étranger étant ceux qui n'en consomment pas²⁴. Même si sa culture peut paraître en régression dans certaines régions, il n'en demeure pas moins que l'igname reste une référence incontournable, tant dans l'alimentation (de façon variable, il est vrai, selon les familles) que dans les échanges et les pratiques rituelles (Leblic 2002, 2004) ou comme signe identitaire. Elle peut même être affirmée comme signe de reconnaissance d'une identité culturelle soumise et dévalorisée par le système colonial, comme ce fut le cas pendant les événements de 1984-1988 avec le boycott actif par le FLNKS²⁵ du système colonial – des écoles, remplacée par les EPK (écoles populaires kanak) comme des produits manufacturés par la recherche de l'autosuffisance alimentaire –, mais aussi avant :

²² Le système d'aujourd'hui n'est certes pas le même que celui d'avant la colonisation. C'est en partie le fait qu'il se soit adapté qui a permis qu'il perdure au XXI^e siècle.

²³ « L'action directe est entièrement tendue vers son objectif. À l'inverse, l'indirecte est une action oblique, qui atteint son objectif par une voie détournée. [...] L'action positive conduit à l'objectif visé ; l'action négative se contente d'empêcher la réalisation d'objectifs alternatifs » (Ferret 2006).

²⁴ Dans la tradition orale, pour socialiser l'étranger ou faire revenir le défunt du pays des morts, on leur fait manger des ignames ! Lorsque, après plusieurs essais infructueux, ils ne la régurgitent plus, c'est qu'ils sont devenus hommes de l'endroit (Leblic 2005b).

²⁵ Mots d'ordre du congrès FLNKS (Front national de libération nationale et socialiste) de Nakéty de février 1985.

« [...] j'ai aussi connu des affirmations vivrières du désir d'indépendance : en Nouvelle-Calédonie, musée méconnu des horreurs coloniales, j'ai vu, quand s'y affirma le nationalisme mélanésien, dans des "réserves" (hélas ! oui, il y a des "réserves" en Nouvelle-Calédonie, "réserves" où ont été parqués les Mélanésiens, après l'aliénation de leurs terres par la colonisation blanche) où se manifestait particulièrement ce renouveau de la personnalité mélanésienne, une reprise spectaculaire et voulue des cultures vivrières traditionnelles : ignames, taro, etc. Il s'agissait là, sans aucun doute, d'une traduction première de la volonté de manifester une identité culturelle trop longtemps bafouée et une indépendance économique que l'exploitation coloniale avait tout fait pour supprimer » (Barrau 1983 : 312)

Ce lien à la terre et l'identité kanak qui en est issue reposent aussi sur les patronymes qui sont des toponymes – les droits fonciers correspondent aux noms de clans et de lignages – et sur une multi-activité pour produire des biens que l'on consomme ou qu'on insère dans les circuits d'échanges, avec une fonction symbolique importante. La richesse en pays kanak n'est pas tant monétaire qu'accumulation de relations sociales (Leblic 1995). Des surplus peuvent être commercialisés – sur les marchés, des bords de route pour ceux qui résident près d'une voie de circulation importante, ou tribaux / communaux ; directement auprès d'un commerçant local à la recherche de produits frais – pour obtenir quelques revenus monétaires indispensables à la vie quotidienne actuelle. Et, comme l'a si bien montré Marcel Djama dans une étude sur Hienghène (2006), les producteurs kanak ont un recours préférentiel aux marchés de proximité pour l'écoulement de leurs surplus et produits divers²⁶ :

« Paradoxalement, cette autonomie d'action que confère la vente au marché (basée sur une décision personnelle du producteur de commercialiser ses produits quand il le juge opportun), semble mieux convenir aux producteurs kanak que la vente dans les circuits plus "institutionnels". » (2006 : 124)

La société kanak possède donc une économie basée sur un système de productions vivrières – cultures sur brûlis, pêche, chasse... – ayant assuré largement la subsistance des gens et le faisant encore dans de nombreuses familles où peu de personnes sont salariées²⁷. Ce système de production domestique continue d'organiser la vie quotidienne et sociale des Kanak, une légère surproduction permettant d'assurer les échanges non économiques au sens strict, mais à caractère social. Ainsi, les techniques horticoles et de pêche, les végétaux cultivés, les conditions agroclimatiques, la tenure foncière et, plus largement, l'utilisation de l'espace, définissent un type de comportement économique et social particulier, qui se manifeste à travers les rythmes de travail, les déplacements des groupes, les connaissances botaniques et les habitudes... tout ce qui fait la vie sociale et la raison d'être de ce système horticole n'est donc pas une rationalité économique.

Photo 2. – Jardin d'ignames (Balaa, Ponérihouen, 2002, cliché de l'auteur).



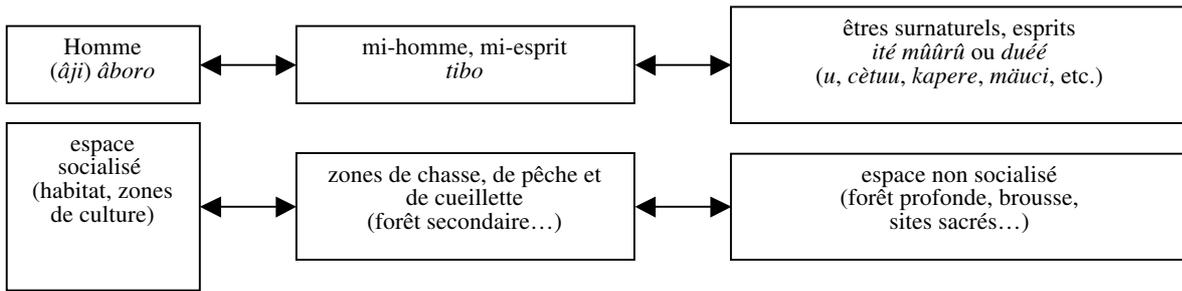
Territoire et pays kanak. L'exemple paicî

« Nature » et « environnement », au sens occidental, ne sont pas des notions qui ont forcément du sens en milieu kanak où hommes et milieux interagissent les uns sur les autres. Pour parler de « nature » (Leblic, 2005a), les Paicî parlent du pays *nâpô* composé de tous ses habitants humains vivants – clans, lignages... – ou morts – ancêtres, esprits – et non humains – minéraux, végétaux, animaux, soit une combinaison d'éléments naturels et surnaturels, avec un continuum entre le monde que je dirais sur terre avec celui environnant des êtres supranaturels (fig. 2). Les ancêtres, esprits et génies de toutes sortes interviennent en effet dans toute action humaine comme sur le monde en général et, par conséquent, sur la « nature », son utilisation et sa gestion. Dans ce cadre, comme dans de nombreuses sociétés non occidentales, l'opposition nature/culture n'est donc pas opérante et l'idée même de nature est à l'origine d'une conception ou d'une organisation du monde particulière, d'une cosmologie (voir Descola, 2005). Évangélisés depuis la fin du XIX^e siècles, les Kanak n'ont pas pour autant abandonné leurs anciennes croyances ni davantage ne les ont maintenues en l'état. En la matière, comme dans bien d'autres, les Kanak procèdent par assimilation et accumulation et non pas par substitution et plusieurs types de croyances, christianisme et autres... se superposent. Ainsi, avec Peter Dwyer, nous dirons que « l'espace des esprits est littéralement coextensif à celui des humains » ou bien qu'il « s'insère à des places multiples mais définies dans celui occupé par les hommes », déterminant ainsi « un rapport entre le degré d'intensification des modes d'exploitation du milieu avec l'occupation spatiale du monde invisible au sein de l'espace territorial » (cité in Brunois, 2005 : 8).

²⁶ « À Hienghène comme dans les autres communes de la Province Nord, les marchés ruraux constituent l'un des modes privilégiés de mise en circulation des produits issus de ces systèmes d'activités mobilisant l'agriculture, la pêche, la chasse, l'artisanat et le salariat intermittent. » (Djama 2006 : 119).

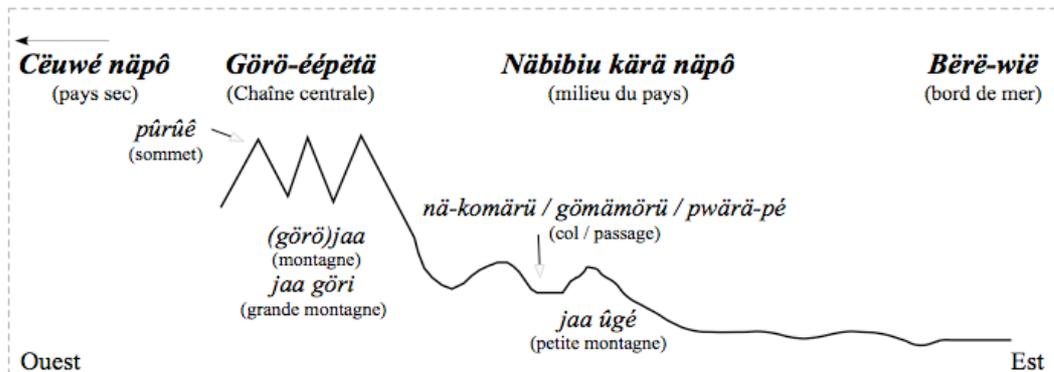
²⁷ Selon Gaillard et Sourisseau (2009), le salariat prend de plus en plus d'importance dans les revenus des familles. D'ailleurs, cela fait longtemps que l'argent est entré dans le circuit des échanges coutumiers (en plus ou à la place des monnaies traditionnelles *âdi*) avec les ignames (et/ou le riz), les bouts d'étoffe (en lieu et place des tapas) et autres denrées.

Figure 2. – Continuum paicî êtres humains/êtres surnaturels en liaison avec les espaces.



Un pays kanak, *nāpô* (fig. 3 et 4), est donc une multitude d'espaces appropriés par divers lignages avec une complémentarité des espaces, du fond de la vallée jusqu'au bord de mer (et même dans le domaine maritime), comprenant les espaces sauvages souvent domaine du supranaturel (la brousse *nā araé*, avec les montagnes *gōrōjāa*, *nā-daukōō* pour les forêts profondes²⁸) et les espaces socialisés où se trouvent les habitats (*pōrōwā*²⁹ ou *autāā*, « là où on demeure »), lieux de culture (*au-pwa-nāpô*, littéralement /lieu/faire/pays/, ou encore *nāpuu tii mā mwārî*, /terre/mouillée/et/sèche/ – pour signifier que c'est la terre que l'on peut cultiver et habiter, pour laquelle les *tēpwō*, les lignages utérins, font un présent coutumier³⁰ afin que la femme qui vient par mariage puisse cultiver cette terre), de chasse (souvent situées dans les forêts *nāmōtō*) et de pêche (dans les rivières *nāiriwā* et petites rivières dites localement « creeks » *nāpwé*, les sources *pwārāpwō* ou *jawépwō* et les trous d'eau *nājawé* ou *nāpēi jawé* – c'est-à-dire là où le lit de la rivière est profond), sans oublier les cols, les passages, *nā-komārū* ou *gōmāmārū*³¹, les plaines *nādū* (vallée plate formant une grande zone de culture en bordure de rivière) et *nādēbo* (petite plaine). C'est ainsi que mes interlocuteurs paicî présentent le pays kanak pour expliquer leur conception de ce qu'on appelle « nature » en français. Chaque espace a son importance dans le système de production vivrier, avec une complémentarité des cultures, de la chasse et de la pêche... et tout sommet, montagne, col... a son nom :

« Car, dans le temps, les vieux passaient leur temps à voyager à pied, ce qui fait qu'il y a beaucoup de noms. Mais aujourd'hui, beaucoup de noms se sont perdus car les gens ont été bloqués pendant l'Indigénat³² et puis aujourd'hui, ils se déplacent moins à pied. » (Extrait d'entretien, 22/05/1998)

Figure 3. – Territoire et *nāpô*, pays kanak paicî (Ponérihouen, côte Est de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie). Plan de coupe des différents espaces de la côte Est depuis la Chaîne centrale jusqu'au bord de mer.

De façon générale, on peut dire que toutes les zones de montagnes, de forêts... sont l'habitat privilégié des entités « surnaturelles » que sont les ancêtres, les esprits et les génies de toutes sortes (*duéé*, *tee*, *u*, etc.) qui interviennent dans tout ce qui concerne la fertilité, la croissance, tant des plantes que des animaux (et des hommes, bien entendu), soit de tous les « existants » tels que définis par Philippe Descola (2005), à savoir les objets, les plantes, les animaux et les personnes (voir Leblic, 2000a).

²⁸ Pour les forêts replantées ou les zones de reboisement, il n'y a pas de terme particulier ; on dit simplement *nā pinus*, *nā kaori*, etc., soit « là où [poussent les] pinus (*Pinus caribaea* Morelet, Pinacées) », « là où [poussent les] kaori (*Agathis sp.*, Araucariacées) », etc.

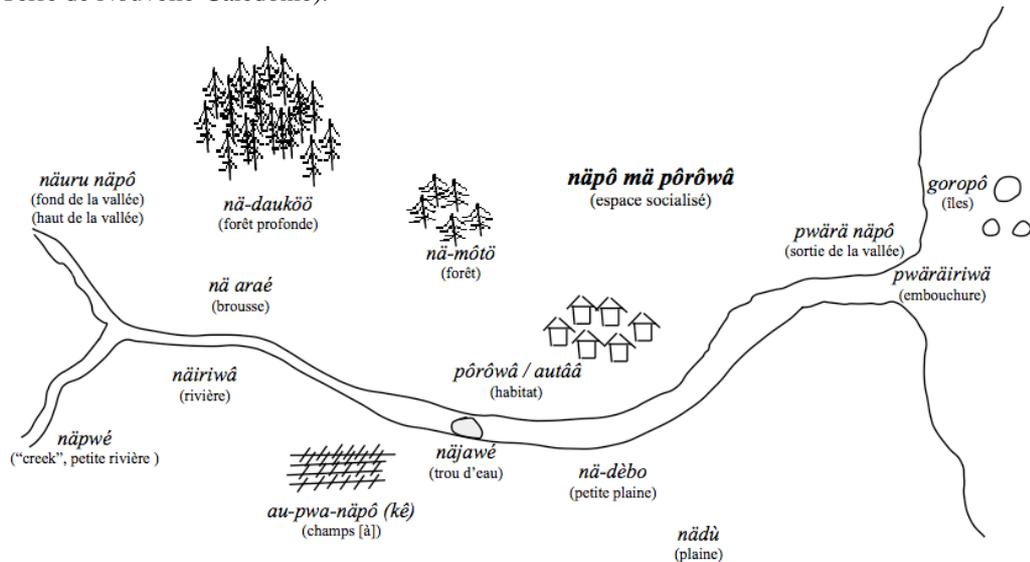
²⁹ On dit *nāpô mā pōrōwā* pour parler du pays habité, de l'espace socialisé par opposition à la brousse ; *pōrōwā* ou *pwārā-wā* étant « ensemble des cases de l'allée, habitation, demeure » (Rivierre, 1983 : 193).

³⁰ Les parents de la femme font, à la famille du mari chez qui elle vient s'installer, un don, *u tōpwō ilēri*, « pour poser la femme », afin que celle-ci y bénéficie des mêmes droits que les membres du lignage qui l'accueille. On fait de même pour l'adoption d'un enfant d'un autre lignage (*u tōpwō ēpo*, « pour poser l'enfant ») (voir Leblic, 2000b, 2004).

³¹ On dit aussi *pwārāpé* pour désigner un col qui est un passage pour les roussettes (*Pteropus sp.*) et où on va pour les chasser.

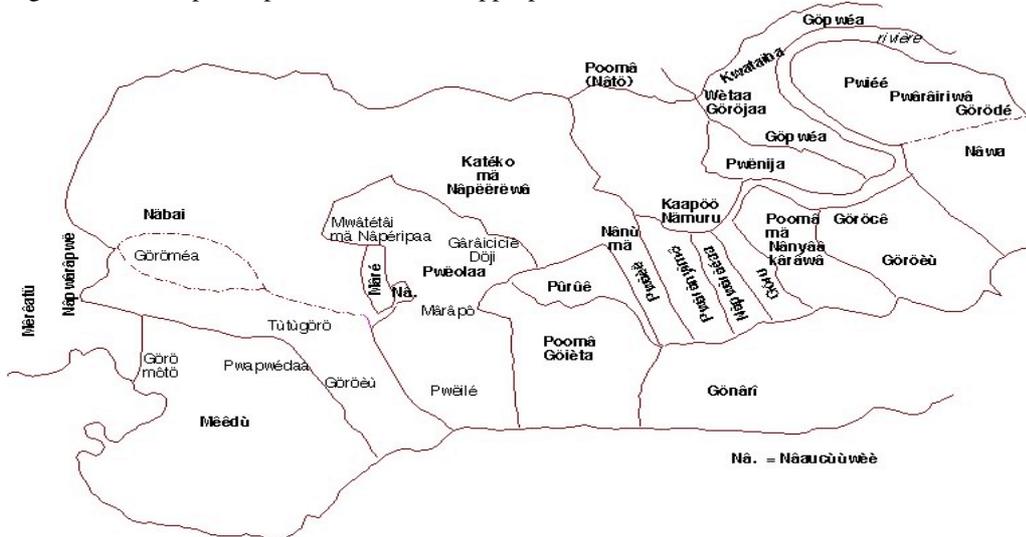
³² Le statut de l'Indigénat (1887-1946) impliquait notamment que les Kanak n'avaient pas le droit de sortir de leurs réserves sauf quand ils étaient soumis aux semaines de travail forcé au bénéfice de l'administration ou des colons européens.

Figure 4. – Schématisation d'un pays paicî *nāpō mā pōrōwā* (vallée de Göieta, Ponérihouen, côte est de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie).



Et, dans ce schéma général d'une vallée, on peut voir ici le puzzle³³ que représentent les espaces appropriés par divers clans d'une vallée.

Figure 5. – Exemple de puzzle des terroirs appropriés dans une vallée de Ponérihouen.



Que sont ces espaces et comment sont-ils utilisés ? André Georges Haudricourt a caractérisé les sociétés kanak de civilisation de l'igname, non seulement parce que c'est l'aliment de base mais qu'elle règle toute la vie des clans et lignages, dans le sens où sa culture est basée sur une reproduction à l'identique (cf. « des clones et des clans », Haudricourt, 1964). Le cycle de l'igname (igname-taro-banane) organise le temps rural avec des activités complémentaires, notamment de chasse, de pêche et de cueillette, dans le cadre d'une polyculture traditionnellement appelée horticulture. Dans ce cadre, comme le soulignait en son temps Jean-Marie Tjibaou :

« toute chargée de symbole, l'igname a une valeur culturelle : offrande noble, symbole de virilité, de l'honneur. L'igname offerte à l'autel symbolise tout le pays avec les chefs, les vieux, les ancêtres, les enfants et tout ce qui fait vivre cette contrée. L'igname accompagnée de la monnaie de cordelettes, de coquillages, de la natte et de la jupe de fibres constitue l'essentiel des richesses échangées pour un mariage ou un deuil et qui scellent l'alliance entre les clans » (Tjibaou et Missotte, 1976) (voir aussi Leblac 2000b)

Et, comme il est rappelé dans le préambule de projet de constitution du FLNKS :

« Le clan, élément organique de la société kanak, est le détenteur traditionnel de la terre selon les règles coutumières dans le respect des intérêts de la collectivité nationale. »

Ce fort lien à la terre a été depuis repris ainsi dans l'accord de Nouméa (1998) :

« L'identité kanak était fondée sur un lien particulier à la terre. Chaque individu, chaque clan se définissait par un rapport spécifique avec une vallée, une colline, la mer, une embouchure de rivière, et gardait la mémoire de l'accueil d'autres familles. Les noms que la tradition donnait à chaque élément du paysage, les tabous marquant certains d'entre eux, les chemins coutumiers structuraient l'espace et l'échange. » (art. 1)

³³ Pour reprendre l'expression de Gilles Pestena (Poindimié, cf. note 1).

Dans ce canevas, toutes les relations sociales entre groupes, hommes vivants et esprits ou ancêtres de toutes sortes s'appuient sur les dons et contre-dons nommés « coutume » en français local dans lesquels l'igname demeure l'un des fondements (Leblic 2007).

Société kanak et développement durable

C'est dans ce cadre social, le *nāpō*, que certaines des dynamiques individuelles et collectives kanak existantes seront mobilisées pour un développement durable. L'organisation sociale kanak est basée sur des lignages en relation les uns avec les autres, par affinité ou par alliance, avec une répartition complémentaire des rôles et des fonctions à l'intérieur de ce qu'on a appelé un pays, qui est donc un territoire cohérent au niveau social, culturel, linguistique... (Leblic, 2008). Au sein de ces territoires, la gestion des espaces traditionnels, qui se fait par une appropriation collective des espaces avec des droits et des usages individualisés, des pratiques sociales et rituelles, des lieux sacrés et des interdits... peut être qualifiée de « durable ». En effet, à Ponérihouen où je travaille depuis vingt ans, mes informateurs, m'interrogeant sur la notion de développement durable, conclurent : « Et bien nous, on a toujours été dans le durable ! » en se demandant si « mines et développement durable, ce n'est pas incompatible ? » (Extrait d'entretien, octobre 2008). Cette « boutade », issue d'une conversation entre Kanak de Ponérihouen, revient à dire que le développement durable peut être vu aussi comme un usage traditionnel des territoires que l'exploitation minière risque de remettre en cause.

Là où les géographes parlent de territoire, d'autres pourront parler d'espaces. Dans cette configuration sociale mêlant des dynamiques individuelles et collectives que l'on peut dire « traditionnelles » prennent place aujourd'hui les dynamiques en vue d'un développement durable. Nous avons donc des politiques de développement intervenant sur différents espaces (côte Est / côte Ouest, fond de vallée / bord de mer, etc.) Elles doivent être variées pour répondre à des besoins diversifiés qui doivent être identifiés afin de pouvoir accompagner les dynamiques en œuvre pour permettre l'émergence de nouveaux projets. Leurs accompagnements, nécessairement variables et contextualisés, doivent être adaptés et, s'ils ont changé selon les époques, ils restent finalement dans une certaine continuité (cf. Leblic 1993). Mais il n'en demeure pas moins qu'une aide à l'émergence et à la mise sur pied de projet perdure et que de nouvelles formes restent sûrement à définir, peut-être au cas par cas, en fonction des spécificités rencontrées. C'est le seul moyen de permettre à la diversité de s'exprimer.

Penser les tribus kanak comme sous-développées – d'un sous-développement comparable à celui de certains pays d'Afrique – signifierait que les savoir-faire de l'horticulture et de la pêche, que l'organisation économique de la société... aient été bouleversés au point de jeter le paysan et le pêcheur kanak dans la misère, sur un quelconque marché d'une économie de plantation ou bien d'une économie urbaine ; or, ce n'est pas vraiment le cas. Comme le note Bernard Vienne (1985 : 1602) :

« Le problème colonial néo-calédonien, qui n'a rien à voir, ou pas grand-chose, avec les situations de sous-développement telles qu'on les connaît ailleurs, famines, mortalité élevée, etc., est celui de la dépossession des Kanak de leur histoire. »

Ainsi, le développement en « Kanaky » ne peut-il être pensé à partir du sous-développement ni en voulant à tout prix donner une quelconque rentabilité économique à l'horticulture kanak. Une vie économique kanak existe : c'est celle d'une « paysannerie » attachée à la culture des tubercules et autres, associée à une pêche importante tant au niveau alimentaire que social – échanges entre produits de la mer et produits de la terre correspondant aussi à la nécessité d'entretenir des relations de groupes à groupes –, l'ensemble constituant un mode de production qui n'a pas été supprimé par la colonisation, même s'il a pu subir quelques modifications³⁴. Il faut donc considérer ici que l'économique n'est en fait qu'une des dimensions de la culture, au sens de « fait social » total de Marcel Mauss (1950) et, pour la société kanak, le social a toujours tendance à primer l'économique.

Revenons à que ce que nous nommons la « durabilité » de la société kanak : elle repose sur une imbrication d'éléments formant un tout, qu'on ne peut séparer et traiter séparément, que sont l'économique, le social, le culturel et l'environnement, sans oublier que ce dernier est une condition et une limite du développement. Cela est à relier avec les représentations différentes que l'on a en Occident ou en milieu kanak et aux questions de vocabulaire qui y sont liées. En effet, sans refaire l'histoire du concept de développement et de son application via de multiples plans ou opérations en Nouvelle-Calédonie depuis une trentaine d'années, rappellerons simplement que, du point de vue anthropologique, le développement peut être vu comme une affaire de représentations des sociétés.

Pour mémoire, un certain nombre de plans ou d'institutions se sont succédés pour prendre en charge des opérations de développement : sans aucune exhaustivité, le FADIL, le plan Dijoud et sa promotion mélanésienne, la réforme foncière, l'ODIL, l'ADRAF, les régions, les provinces qui ont promu diverses formes de projets en milieu kanak, dont l'éventail va du collectif via les coopératives et les groupements d'intérêt économique (GIE) de production ou de commercialisation, plus récemment les groupements de droits particuliers locaux (GDPL)... en passant par ce qu'on a appelé les micro-projets individuels.

Il n'est pas le lieu de présenter ici un bilan de ces différentes actions en matière de développement rural (voir, à l'échelle de la commune de Ponérihouen, Leblic 1993). Ce que l'on peut dire rapidement, c'est qu'avec des moyens importants, un encadrement et un suivi des projets, par des animateurs et des techniciens, leurs résultats ont été variables selon les secteurs d'activités (ou ce qu'on appelait dans le temps les filières) et souvent décevants. Ce qui signifie que les questions posées aujourd'hui sur l'accompagnement du développement ne sont pas forcément nouvelles ; mais ce qui change sans doute, ce sont la façon et les moyens attribués actuellement à ce suivi. Tout cela nous rappelle que les politiques de développement sont anciennes, même si elles ont changé au fil des ans, d'autant plus, qu'aujourd'hui, les politiques de développement sont censées être prises en charge par les Kanak eux-mêmes à tous les niveaux (décisions des politiques publiques au sein des provinces par des élus kanak, mises en œuvre par des techniciens et animateurs en grande majorité kanak également...).

Si, aujourd'hui, l'impact des activités humaines doit être mesuré et géré pour permettre de transmettre un patrimoine aux générations futures, on peut dire que les sociétés kanak l'ont toujours fait.

³⁴ Cela explique une partie des difficultés rencontrées par les services chargés des questions de développement qui essaient de lancer de nouvelles cultures ou activités, si celles-ci entrent en contradiction avec les activités « traditionnelles »

« Développer une région, un pays, revient à promouvoir les habitants de cette région, de ce pays, politiquement, socialement, culturellement. » (*Bwenando* 42: 5)

Ainsi, si le développement durable c'est faire émerger une stratégie globale de développement qui prenne en compte non seulement l'économique mais aussi le développement social et culturel dans le respect de l'environnement, ici encore, on peut dire que la société kanak l'a toujours fait.

*

En guise de conclusion, il faut rappeler que, contrairement à certaines idées reçues et entendues ici, tous les Kanak ne quitteront pas ce qu'on appelle la ruralité pour l'urbanité, d'autant plus que cette dernière se concentre presque exclusivement dans le grand Nouméa. Les passages plus ou moins réguliers et plus ou moins longs en ville ne changent pas à mon sens le rapport fondamental à la terre en milieu kanak. Paul Néaoutyine l'a écrit et mentionné à plusieurs reprises (2005). Il me faut rappeler en effet que même ceux qui partent pour être salariés en ville (on a déjà un recul à ce propos pour plusieurs générations de Kanak ayant travaillé à Nouméa ou ailleurs), le lien à la terre demeure un élément fort et structurant de l'univers social. Tout Kanak – ou presque – cultive son champ d'igname et, s'il ne peut le faire directement parce qu'il n'est pas présent, il n'est pas rare qu'un parent le fasse pour lui. De la même façon, où que l'on se trouve, on gardera le lien avec le cycle de l'igname et ses interdits. Et donc, on ne consommera l'igname que lorsque les siens auront fait la consommation rituelle de la première igname.

Il est un autre élément d'importance, c'est le besoin d'innover³⁵, peut-être même aussi en matière de salariat. La pratique du salariat intermittent est une pratique très répandue en milieu kanak tribal. On va s'embaucher pour une durée déterminée afin d'obtenir les revenus dont on a besoin pour réaliser quelque chose, aider à la scolarisation des enfants, etc. sans vouloir pour autant devenir définitivement salarié. Il y a peut-être là quelque chose à inventer (Paul Néaoutyine 2005 a développé également cette question). C'est sans doute le moment où cela peut se faire, avec les transferts de compétence qui ont lieu dans tous les domaines et la redéfinition possible d'un nouveau droit du travail adapté à la Nouvelle-Calédonie. On pourrait par exemple promouvoir des contrats de travail « collectif », c'est-à-dire concernant un emploi sur lequel tourneraient plusieurs personnes pour des durées plus ou moins longues dans l'année, permettant ainsi à chacune d'avoir régulièrement les revenus monétaires nécessaires sans pour autant quitter son mode de vie « rural » auquel tous semblent tiennir tout particulièrement. C'est là aussi sans doute le moyen de conforter une agriculture vivrière qui non seulement a une rentabilité économique (en permettant aux gens de vivre sur leur terre sans dépendre de l'aide publique même sans visée commerciale) mais aussi sociale et culturelle.

Bibliographie

- Barrau, J., 1956. L'agriculture vivrière autochtone de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa, Commission du Pacifique Sud.
- Barrau, J., 1975. Chapitre 11. Écologie, in R. Cresswell *et al.*, *Éléments d'ethnologie 2. Six approches*, Paris, A. Colin, coll. U, 7-43.
- Barrau, J., 1983. Les hommes et leurs aliments. Esquisse d'une histoire écologique et ethnologique de l'alimentation humaine, Paris, Messidor/Temps actuels.
- ISEE, 2008. *Les défis de la croissance calédonienne, édition 2008*, document pdf (<http://www.isee.nc>), 61 p.
- Brunois, F., 2005. Comment apprendre à dialoguer avec les "natures" papoues : aperçu de la contribution scientifique de Peter Dwyer, *Journal de la Société des Océanistes*, 120-121 : Ethnoécologie en Océanie, 5-9.
- Descola, P., 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, NRF Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines.
- Djama, M., 2006. L'hybridation des catégories économiques en pays kanak contemporain (Nouvelle-Calédonie), in *L'encyclopédie de l'Agora*, <http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Ruralite>.
- Ferret, C., 2006. Techniques iakoutes aux confins de la civilisation altaïque du cheval. Contribution à une anthropologie de l'action (http://www.reseau-asie.com/cgi-bin/prog/pform.cgi?langue=fr&Mcenter=article_standard&TypeListe=showdoc&ID_document=341).
- Gaillard, C. et J.-M., Sourisseau (2009). Système de culture, système d'activité(s) et *rural livelihood* : enseignements issus d'une étude sur l'agriculture kanak (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes*, 129, 2, np (sous presse).
- Gourou, P., 1948. La civilisation du végétal, *Indonesië*, 1, 5, S'Gravenhage, 385-396.
- Haudricourt, A.-G., 1962. Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui, *L'Homme*, 2, 1, 39-50.
- Haudricourt, A.-G., 1964. Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans, *L'Homme*, 4, 93-104.
- Lambert, Y., 1991. Bernard Kayser. La renaissance rurale. Sociologie des campagnes du monde occidental, *Revue française de sociologie*, 32, 2, 288-290.
- Leblic, I., 1993. *Les Kanak face au développement. La voie étroite*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 412 p.
- Leblic, I., 1995. Les notions du commerce moderne et les valeurs traditionnelles de l'échange en Nouvelle-Calédonie, in F. Grenand (éd.), *Les mécanismes du changement culturel et linguistique*, *Revue d'ethnolinguistique (Cahiers du LACITO)*, 7, Paris, LACITO-CNRS, 87-111.
- Leblic, I., 2000a. Diables et "choses d'ailleurs" à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), "Diable(s)", *Cahiers de littérature orale*, 48, 203-203.
- Leblic, I., 2000b. Le dualisme matrimonial en question (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), *L'Homme*, 154-155 : *Question de parenté*, 183-204.
- Leblic, I., 2002. Ignames, interdits et ancêtres en Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes*, 114-115 : *Hommage à Jacques Barrau*, 115-127.

³⁵ Nous avons montré ailleurs les capacités des sociétés kanak en matière d'innovation par intégration, adaptation et substitution d'éléments allogènes aux processus endogènes de production et de fabrication dans le domaine de la pêche (Leblic 1993).

- Leblic, I., 2003a. Présentation : Nouvelle-Calédonie, 150 ans après la prise de possession », in I. Leblic (éd.), *Journal de la Société des Océanistes* 117 : *Nouvelle-Calédonie, 150 ans après la prise de possession*, 135-145
- Leblic, I., 2003b. Chronologie de la Nouvelle-Calédonie (1853-2003), in I. Leblic (éd.), *Journal de la Société des Océanistes* 117 : *Nouvelle-Calédonie, 150 ans après la prise de possession*, 299-312.
- Leblic, I., 2004. Circulation des enfants et parenté classificatoire paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), in Isabelle Leblic (éd.), *De l'adoption. Des pratiques de filiation différentes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, coll. Anthropologie, 81-131.
- Leblic, I., 2005a. Pays, "surnature" et sites "sacrés" paicî à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes*, 120-121 : *Ethnoécologie en Océanie*, 95-111.
- Leblic, I., 2005b. Prohibiciones alimenticias, vivos y muertos: antepasados y alimentación en Nueva Caledonia, in A. Millan (ed.), *Arbitrario cultural. Racionalidad e irracionalidad del comportamiento comensal. Homenajea Igor de Garine*, Huesca, ediciones La Val de Onsera, 535-551.
- Leblic, I., 2007. Kanak identity, new citizenship building and reconciliation in New Caledonia , *Journal de la Société des Océanistes*, 125, 271-282.
- Leblic, I., 2008. Vivre de la mer, vivre avec la terre... en pays kanak. Savoirs et techniques des pêcheurs kanak du sud de la Nouvelle-Calédonie, Paris, Société des Océanistes, Travaux et documents océanistes 1, 288 p.
- Mauss, M., 1950. *Sociologie et anthropologie*, recueil de textes, préface de Claude Lévi-Strauss, Paris, Presses universitaires de France.
- Mendras, H., 1984. La fin des paysans suivi d'une réflexion sur la fin des paysans, Paris, Actes Sud.
- Néaoutyine, P., 2005. *L'indépendance au présent. Identité kanak et destin commun*, Paris, Éditions Syllepse, coll. Des paroles en actes, 200 p.
- Pouillon, J., 1991. Tradition, in P. Bonte, M. Izard, collectif, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 710-712.
- Rivierre, J.-C., 1983. *Dictionnaire Paicî-Français (Nouvelle-Calédonie)*. Paris, SELAF, Langues et cultures du Pacifique 4.
- Tjibaou, J.-M., et Missotte, P., 1976. *Kanaké. Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Papeete, éditions du Pacifique.
- Vienne, B., 1985. « La fin du colonialisme ? », *Les Temps modernes*, 464 : *Nouvelle Calédonie : pour l'indépendance*, 1602-1611.