

Une nouvelle question indigène outre-mer ?

Benoît TREPIED

Amérindiens de Guyane, Mahorais de Mayotte, Kanak de Nouvelle-Calédonie, insulaires de Wallis-et-Futuna et de Polynésie : les populations indigènes ont été les oubliés de l'Année des Outre-mer. Mais entre indépendance, autonomie, droits spéciaux, leur présence ancienne dans la communauté nationale amène aujourd'hui une variété de solutions qui font de ces « confettis d'empire » des laboratoires des modes de l'appartenance nationale.

Après les vives controverses mémorielles de 2005, la question de l'héritage colonial en France a effectué un retour nettement moins polémique sur le devant de la scène publique en 2011, à l'occasion de la très conventionnelle « année des outre-mer ». Les hommages posthumes de la nation aux grandes figures antillaises de l'anticolonialisme, en particulier, ont contribué à rouvrir le débat postcolonial français, mais sous un angle bien spécifique : celui de la question noire, voire, plus précisément encore, celui de la problématique du « legs de l'esclavage » aux Antilles, en Guyane et à la Réunion, mais aussi en métropole¹. Cette interrogation sur les transformations des rapports sociaux nés de l'esclavage dans les « vieilles colonies » – entre maîtres et esclaves, puis entre leurs descendants – constitue l'un des deux piliers incontournables de la question postcoloniale dans la France contemporaine. Elle est le

¹ Voir le séminaire « Actualité d'Aimé Césaire » coordonné par Eric Fassin et Louis-Georges Tin à l'École normale supérieure (<http://www.ehess.fr/fr/enseignement/enseignements/2011/ue/940/>) et les journées d'études consacrées à Franz Fanon à l'Université Paris 3 (19 novembre 2011) et à l'ENS (27 mars 2012). Cf. également Françoise Vergès, *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*, Paris, Albin Michel, 2006 ; Jean-Luc Bonniol, « Les usages publics de la mémoire de l'esclavage colonial », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n°85, 2007, p. 14-21 ; Audrey Célestine, « Mobilisation et identité chez les Antillais de France. Le choix de la différenciation », *Asylon(s)*, n°8, 2010 (<http://www.reseau-terra.eu/article946.html>).

pendant des débats sur la colonisation française en Afrique et sur l'immigration postcoloniale, qui problématisent la notion de legs colonial à l'aune d'un autre clivage majeur, instauré dans les « nouvelles colonies » à partir du XIXe siècle : l'opposition indigène / citoyen².

Ces discussions sur le (post)colonial dans le contexte français comportent cependant un point aveugle ; il s'agit de la situation particulière des anciens indigènes colonisés restés sous souveraineté française à l'issue de la vague des indépendances des années 1960 et jusqu'à aujourd'hui. La République compte actuellement en son sein cinq groupes relevant de cette catégorie : les Amérindiens de Guyane, les Mahorais de Mayotte, les Kanak de Nouvelle-Calédonie, les insulaires océaniques de Wallis-et-Futuna et ceux de la Polynésie française. Tous ont acquis la citoyenneté pleine et entière entre les années 1940 et 1960, au terme de trajectoires coloniales fortement différenciées³. Ces populations ont directement à voir avec la problématique du legs colonial dans l'outre-mer contemporain, mais en dehors du débat sur l'esclavage. N'ayant jamais cessé d'être françaises, elles ne sont pas non plus concernées par la question du lien trans-générationnel entre les expériences de la colonisation, de l'immigration et de la discrimination, telle qu'elle se pose pour les Français originaires du Maghreb et d'Afrique sub-saharienne. Ces groupes occupent donc une place paradoxale – tout à la fois marginale et centrale – dans le débat postcolonial français. Marginale, car leur faible présence démographique en métropole, comparativement aux enfants d'immigrés africains et aux descendants d'esclaves originaires des départements d'outre-mer, contribue directement à leur invisibilité sociale et médiatique sur la scène nationale. Mais centrale, car leurs trajectoires historiques rappellent avec force la matrice éminemment coloniale de la catégorie « outre-mer », ce qui confère en retour à la « question indigène » une véritable actualité

² Jean-François Bayart, Romain Bertrand, « De quel “legs colonial” parle-t-on ? », *Esprit*, décembre 2006, p. 134-160 ; Romain Bertrand, *Mémoires d'empire. La controverse autour du « fait colonial »*, Bellecombe-en-Bauges, éditions du Croquant, 2006 ; Ahmed Boubeker, Abdellali Hajjat (dir.), *Histoire politique des immigrations (post)coloniales. France, 1920-2008*, Paris, Ed. Amsterdam, 2008 ; Catherine Coquery-Vidrovitch, *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Marseille, Agone, 2009. L'historiographie impériale française distingue classiquement les « vieilles colonies » esclavagistes d'Amérique et de l'Océan Indien, fondées sous l'Ancien Régime, des « nouvelles colonies » d'Afrique, d'Asie et d'Océanie, conquises au XIXe siècle (à partir de la prise de possession d'Alger en 1830).

³ Kanak et Mahorais relevaient du statut de « sujet indigène non-citoyen » jusqu'en 1946, tandis que le droit colonial identifiait les Wallisiens et Futuniens comme des « protégés » (ressortissants d'un protectorat) jusqu'en 1961. En raison des différentes phases de la colonisation française dans les cinq archipels des Établissements français d'Océanie (future Polynésie française), le statut de citoyen fut accordé à certains insulaires et dénié à d'autres, l'ensemble de cette population polynésienne (citoyens et sujets) étant néanmoins catégorisée comme « indigène » jusqu'en 1946. Enfin en Guyane, le traitement administratif des Amérindiens les assimilait en pratique à des sujets indigènes, bien qu'ils n'aient jamais été saisis formellement par le droit colonial, jusqu'aux politiques de francisation des années 1960.

politique dans la France contemporaine. Elles conduisent à s'interroger, dans chacune de ces cinq sociétés ultramarines, sur les ruptures et les continuités entre la (ou plutôt les) condition(s) indigène(s) de l'époque coloniale et la condition citoyenne d'aujourd'hui. Cette perspective analytique permet de replacer l'enjeu postcolonial ultramarin dans un champ des possibles politiques plus large que le seul débat sur l'esclavage : les questions de décolonisation, de citoyenneté et d'autochtonie, en particulier, « travaillent » et transforment profondément les dynamiques politiques et juridiques à l'œuvre dans ces cinq territoires, aux statuts très divers.

Trajectoires indigènes et legs colonial dans l'outre-mer français

Le rapport contemporain de ces populations à la République Française procède d'une histoire coloniale particulière qui, au regard de l'État, se décline aujourd'hui soit en termes juridiques, soit en termes politiques.

Ainsi les Mahorais, les Kanak et les Wallisiens et Futuniens relèvent-ils en droit civil privé d'un « statut particulier » ou « statut personnel » distinct du Code civil. Comme la plupart des sujets colonisés par la France au XIX^e siècle, leurs « us et coutumes » ont été saisis par le droit et reconnus – dans leur existence, mais sans pour autant être nécessairement codifiés par écrit – à l'époque coloniale. Après la Deuxième Guerre Mondiale, dans le cadre impérial rénové de l'Union française, et en vertu de l'article 82 de la Constitution de 1946, l'accession des indigènes à la citoyenneté s'est réalisée « dans le statut », c'est-à-dire en reproduisant ces distinctions coloniales en matière de droit civil privé, désormais au sein même du corps élargi des citoyens. Cette disposition a été maintenue dans la Constitution de 1958 (article 75), mais la plupart des individus concernés par ce statut civil personnel sont peu à peu sortis de la République au fil des indépendances. Mahorais, Kanak et Wallisiens-Futuniens sont désormais les derniers citoyens français non soumis au Code civil. Ils représentent une infime minorité de la population nationale : environ 100000 personnes à Mayotte, 100000 en Nouvelle-Calédonie et 13000 à Wallis-et-Futuna⁴.

⁴ Le droit particulier ne s'applique pas aux migrants originaires de ces collectivités (cf. infra). Voir sur le site de l'INSEE les résultats des derniers recensements de population à Mayotte (2007), en Nouvelle-Calédonie (2009) et à Wallis-et-Futuna (2008), respectivement :

http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?ref_id=ip1231;

http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?ref_id=ip1338;

http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?ref_id=ip1251.

De nos jours, l'attitude du législateur vis-à-vis de ce droit particulier hérité de la colonisation varie du tout au tout d'une collectivité à l'autre. Consacré par l'État en tant que « droit coutumier » en Nouvelle-Calédonie et appelé à être précisé sous cette forme du fait de l'Accord de Nouméa (texte intégré à la Constitution Française, cf. infra), le droit civil particulier est en revanche vidé de sa substance et en voie de disparition à Mayotte, en raison de la départementalisation instaurée depuis mars 2011. Malgré le précédent historique du statut musulman dans les trois départements de l'Algérie française, le droit coranique mahorais est contraire à l'idée que se font aujourd'hui les parlementaires d'un département français⁵. Enfin le statut civil personnel est maintenu sous sa forme actuelle à Wallis-et-Futuna. Ajoutons que le droit particulier s'applique tant que les membres de ces groupes résident dans leurs collectivités d'origine, l'expérience de la migration les plaçant automatiquement sous l'empire du droit commun. Ce point fait aujourd'hui débat parmi les Wallisiens et Futuniens, désormais plus nombreux à vivre en Nouvelle-Calédonie (20000 personnes) que dans leurs îles d'origine (13000 personnes), et intéressés par une reconnaissance juridique « coutumière » wallisienne et futunienne au sein de la société calédonienne, aux côtés du droit coutumier kanak⁶.

Les spécificités de l'expérience indigène dans l'outre-mer français contemporain peuvent également être saisies à travers le registre de la mobilisation politique. En Nouvelle-Calédonie, en Guyane et en Polynésie respectivement, les mouvements kanak, amérindien et ma'ohi produisent en effet des revendications face à l'État en tant que « peuples » distincts du peuple français depuis les années 1970-1980. À ce titre, ils exigent un recouvrement de leur souveraineté politique aliénée par la colonisation, selon deux grandes alternatives : soit par l'indépendance statutaire et la création d'un État-nation distinct de la France ; soit par l'obtention de droits spéciaux en tant que « peuples autochtones » à l'intérieur de la République. Ce dernier type de revendications au nom de l'autochtonie est fortement présent en Guyane, plus modestement en Nouvelle-Calédonie et en Polynésie, où il concurrence

⁵ Todd Shepard, 1962. *Comment l'indépendance algérienne a changé la France*, Paris, Payot, 2008 ; Rémi Carayol, « À Mayotte, départementalisation à la pelleuse », *Le Monde Diplomatique*, juin 2011 (<http://www.monde-diplomatique.fr/2011/06/CARAYOL/20657>).

⁶ Isabelle Rettig, *La communauté wallisienne et futunienne en Nouvelle-Calédonie. Facteurs de production et usages localisés*, mémoire de M2 en anthropologie, EHESS, 2005 ; Régis Lafargue, *La coutume face à son destin. Réflexions sur la coutume judiciaire en Nouvelle-Calédonie et la résilience des ordres juridiques infra-étatiques*, Paris, LGDJ, 2010 ; Régis Lafargue, « La République, la Coutume et le Droit de l'outre-mer : statuts territoriaux "à la carte" et "kaléidoscope" des statuts civils personnels », in Natacha Gagné, Thibault Martin, Marie Salaün (dir.), *Autochtonies vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 151-191.

néanmoins depuis quelques années le discours de l'indépendance, jusqu'alors dominant. La double signification des enjeux de la décolonisation que l'on peut saisir ici est symbolisée aux Nations unies par deux déclarations solennelles – toutes deux votées par la France – auxquelles s'adosent deux organismes distincts : la « Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux » du 14 décembre 1960, qui encadre les activités du Comité spécial sur la décolonisation, et la « Déclaration sur les droits des peuples autochtones » du 13 septembre 2007, à laquelle renvoie le travail de l'Instance permanente sur les questions autochtones⁷.

Le registre onusien de l'autochtonie politique

Au-delà de la définition universelle du terme « autochtone » (originaire, qui est d'ici, par opposition à l'étranger, l'allochtone), la catégorie juridique et internationale de l'autochtonie, telle qu'elle a été définie aux Nations unies, est le résultat d'un long processus de mobilisation. Celui-ci a été mené sur la scène internationale dès les années 1920, puis surtout à partir des années 1970, par des organisations militantes représentant les populations indigènes/colonisées des anciennes colonies de peuplement d'Amérique et du Pacifique devenues des États indépendants (Amérindiens du Canada et des États-Unis, Aborigènes d'Australie, Maori de Nouvelle-Zélande). Pour des raisons évidentes de minorisation démographique, le registre onusien de l'autochtonie politique propose un modèle de décolonisation, d'auto-détermination et de recouvrement de souveraineté autre que celui de l'indépendance statutaire et de l'État-nation : il s'agit de promouvoir, à l'intérieur du cadre national existant, non seulement l'application des droits individuels communs à tous les citoyens (ce qui suppose de lutter contre les discriminations et les inégalités pesant sur les autochtones), mais aussi la reconnaissance de droits collectifs spécifiques réservés aux seuls autochtones (représentation politique, foncier, justice, éducation, gestion des ressources naturelles, services administratifs, etc.). Sous l'impulsion des organisations autochtones elles-mêmes, aucune définition formelle de la catégorie autochtone n'a été arrêtée en droit international, afin de ne pas clore le débat et de laisser ouverte la possibilité d'autres mobilisations futures au nom de l'autochtonie. Néanmoins, dans la lignée des conclusions du Rapporteur spécial de l'ONU José Martínez-Cobo (selon les cinq volumes de son rapport publiés entre 1981 et 1984), quelques critères sont généralement admis pour borner

⁷ <http://www.un.org/french/decolonisation/committee.shtml> ;
<http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/fr/index.html>.

l'autochtonie en droit international : schématiquement, cette catégorie désigne les dernières populations du globe encore colonisées ou victimes de visées expansionnistes, qui vivent sous domination et en minorité politique, ne peuvent pas (ou difficilement) accéder à leurs ressources naturelles, sont exploitées économiquement et niées culturellement⁸.

Du point de vue de l'individu, toujours selon le rapport Martinez-Cobo, l'autochtone est la personne qui appartient à une communauté autochtone par auto-identification (conscience du groupe) et qui est reconnue et acceptée par cette population en tant que l'un de ses membres (acceptation par le groupe). L'enjeu ici est d'affirmer que l'identification des autochtones ne relève pas de la compétence régaliennne des États, mais bien des autochtones eux-mêmes. Il n'empêche que le 13 septembre 2007, au moment du vote de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones, le représentant de la France est explicitement intervenu afin de préciser l'acceptation étatique de la catégorie de l'autochtonie au sein de la République. L'État, a-t-il indiqué en substance, peut envisager de reconnaître certaines revendications au nom de l'autochtonie en tant qu'elles émanent de « populations » – et non pas de « peuples », notion liée à celle de souveraineté en droit international et contraire au principe d'indivisibilité de la République⁹ – et à condition qu'elles soient circonscrites à l'espace de l'outre-mer, c'est-à-dire dans la continuité d'une certaine histoire coloniale française. En creux se lit le refus de l'État de considérer les Corses, les Basques ou les autres groupes séparatistes de métropole comme des « autochtones » :

Au niveau national, la France, directement concernée par les populations autochtones de ses collectivités territoriales d'outre-mer, conduit des programmes de soutien à leur développement économique et social dans un cadre adapté aux spécificités de ces populations, ainsi qu'à leur expression culturelle. [...] Pour la France, en vertu du principe d'indivisibilité de la République et conformément au principe fondamental d'égalité et de son corollaire, le principe de non discrimination, des droits collectifs ne peuvent prévaloir sur les droits individuels. Un traitement particulier peut cependant être accordé à des populations autochtones sur une base territoriale.¹⁰

⁸ Isabelle Schulte-Tenckhoff, *La question des peuples autochtones*, Bruxelles, Bruylant, 1997 ; Natacha Gagné, « Les peuples autochtones : une catégorie en développement », in Pierre Beaudet, Jessica Schafer, Paul Haslam (dir.), *Introduction au développement international. Approches, acteurs, enjeux*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2008, p. 372-390.

⁹ Irène Bellier, « Usages et déclinaisons internationales de l'«autochtonie» dans le contexte des Nations unies », in Natacha Gagné, Thibault Martin, Martin Salaün (dir.), *Autochtonies vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 75-92.

¹⁰ Assemblée générale des Nations unies, Déclaration sur les droits des peuples autochtones, intervention prononcée par le représentant de la France, jeudi 13 septembre 2007

(<http://www.gitpa.org/Processus%20GITPA%20200/GITPA%20200-2TEXTREF.htm>).

Si la République exclut totalement l'espace métropolitain du registre onusien de l'autochtonie, toutes les trajectoires indigènes de l'outre-mer n'ont pas non plus vocation à relever automatiquement de la catégorie autochtone. On peut avoir été indigène hier sans devenir autochtone aujourd'hui : en témoignent les stratégies mahoraises et wallisiennes-et-futuniennes contemporaines d'intégration à la France – à des degrés divers, allant de la conservation du statut de TOM et du droit civil particulier à Wallis-et-Futuna jusqu'à la départementalisation et la disparition progressive du droit coranique à Mayotte. En témoignent aussi les trajectoires des militants « indigènes » des grands partis anti-indépendantistes de Nouvelle-Calédonie et de Polynésie, qui revendiquent une forte autonomie politique à l'intérieur de la République, en dehors de l'indépendance ou des droits autochtones. En témoignent enfin les mouvements indépendantistes kanak et ma'ohi, qui demandent une sortie du colonialisme français par l'indépendance plutôt que par l'autochtonie. Quant à la crise structurelle qui secoue depuis plusieurs années le mouvement autochtone amérindien en Guyane, elle montre bien que le recours à l'argument autochtone peut paraître opportun dans un contexte donné (années 1980-1990) puis inopportun dans un autre (années 2000-2010), alors qu'une stratégie amérindienne alternative se déploie désormais au sein des institutions décentralisées de l'État (mairies, conseil général, etc.)¹¹. Aujourd'hui, ceux que l'on pourrait nommer les « autochtones de la République » sont bien Kanak, Amérindiens et Ma'ohi, mais cette catégorie est loin d'épuiser tous les possibles politiques relevant de la « question indigène » dans l'outre-mer contemporain.

Les autochtones de la République

Les revendications autochtones émises face à l'État en Guyane, en Polynésie française et en Nouvelle-Calédonie ne peuvent pas être saisies comme un phénomène social unique et unidimensionnel : elles sont au contraire inscrites dans des configurations très singulières, étroitement liées à chaque contexte local. Évoquons rapidement les situations guyanaise et polynésienne avant de revenir plus longuement sur le cas calédonien.

Autochtonie sans autonomie en Guyane, autonomie sans autochtonie en Polynésie : on serait tenté de résumer ainsi les trajectoires politiques croisées de ces deux collectivités. Influencés par l'activisme autochtone mené dans le bassin amazonien et plus largement dans

¹¹ Stéphanie Guyon, *Du gouvernement colonial à la politique racialisée. Sociologie historique de la formation d'un espace politique local (1949-2008). St-Laurent du Maroni, Guyane*, thèse de doctorat en science politique, Université Paris 1, 2010.

les Amériques, les militants amérindiens de Guyane ont été historiquement les premiers acteurs à mobiliser le discours des droits autochtones dans le contexte français, et ce dès le début des années 1980. En termes de réponses apportées par l'État, le bilan de ces trois décennies de militantisme autochtone en Guyane se révèle pourtant fort limité. Il se résume essentiellement à la création d'une nouvelle commune rurale dont la population est quasi-exclusivement amérindienne (Awala-Yalimapo) ; au décret du 14 avril 1987 accordant des « zones de droits d'usage » aux « communautés d'habitants tirant traditionnellement leurs moyens de subsistance de la forêt », qui permet en pratique aux Amérindiens de devenir collectivement propriétaires des terres de leurs villages (mais ce dispositif n'a été concrètement mis en œuvre que trois fois depuis 1987 en raison de l'opposition des élus locaux) ; enfin à la formation de « médiateurs culturels bilingues » dans certaines écoles publiques. Anciens relais indigènes de l'État colonial, les « chefs coutumiers » (ou « capitaines » sous l'ère coloniale) ne bénéficient que d'une reconnaissance minimale¹². Les raisons de ce bilan mitigé sont d'ordre démographique et institutionnel. Bien que les statistiques ethniques soient interdites en Guyane, on estime que les Amérindiens représentent aujourd'hui environ 4% de la population guyanaise (10000 individus pour une population totale de 225000 habitants), ce qui les marginalise durablement d'un point de vue électoral et politique. En outre, le statut de département et de région d'outre-mer (article 73 de la Constitution) confère à la Guyane une autonomie politique extrêmement réduite par rapport aux normes métropolitaines. Ne disposant pas de la spécialité législative, la collectivité guyanaise ne peut envisager d'adaptation des dispositifs institutionnels et administratifs aux réalités sociales amérindiennes qu'aux marges du droit.

Par contraste, la « personnalité polynésienne » bénéficie d'une reconnaissance institutionnelle bien plus grande. « Pays d'outre-mer » relevant de l'article 74 de la Constitution, la Polynésie française dispose d'une large autonomie politique en vertu de plusieurs statuts successifs (1984, 1996, 2004). Dotée d'un hymne, d'un drapeau, d'un sceau et d'un ordre de titres et de décorations propres, cette collectivité ultramarine est dirigée, selon la terminologie officielle, par un président à la tête d'un gouvernement, tandis que l'assemblée vote des « lois du pays ». Reconnues par la loi organique du 27 février 2004 comme « élément fondamental de l'identité culturelle », les langues polynésiennes sont

¹² Gérard Collomb, « Du "capitaine" au "chef coutumier" chez les Kali'na », *Ethnologie française*, n°4, 1999, p. 549-557 ; Stéphanie Guyon, *Du gouvernement colonial...., op. cit.*

quotidiennement utilisées sur la scène politique (jusque dans l'enceinte de l'assemblée) et médiatique (journal télévisé en tahitien) ; elles sont officiellement enseignées à l'école primaire depuis 1982 et forment une épreuve obligatoire du concours des professeurs des écoles. Si les lois et règles de droit particulier local ont été remplacées par le Code civil français entre 1887 et 1945 (selon les archipels), la grande majorité des terres a été maintenue jusqu'à aujourd'hui sous le régime de l'indivision, ce qui témoigne de la prégnance, en matière de tenure foncière, de pratiques locales très différentes des normes françaises. Enfin, depuis plus de trente ans, de nombreuses manifestations culturelles et artistiques célèbrent l'identité ma'ohi dans l'espace public (navigation, poésie, danse, tatouage, art oratoire, etc.)¹³. Ces spécificités locales sont d'autant plus affirmées que la population d'origine reste largement majoritaire, les archipels polynésiens n'ayant pas connu de colonisation de peuplement : en 1988, selon le dernier recensement du Territoire incluant des statistiques ethniques, 83% des habitants se rattachaient entièrement ou principalement à la catégorie « Polynésiens », plutôt qu'à celles d'« Européens », « Asiatiques » ou « autres »¹⁴. Ce taux a probablement baissé depuis, en raison d'une immigration métropolitaine croissante.

L'affirmation culturelle ma'ohi et l'autonomie institutionnelle de la Polynésie ont ceci de particulier qu'elles se sont historiquement développées, à partir des années 1970-1980, en dehors du registre de l'autochtonie politique, alors en voie de structuration sur la scène internationale. Les termes du débat politique local renvoient essentiellement à l'alternative autonomie / indépendance : la question en jeu est bien celle du rapport à l'État français, elle-même étroitement liée à la problématique des transferts publics qui maintiennent la Polynésie sous perfusion financière depuis les années 1960. Pourtant, ce clivage politique entre autonomie et indépendance ne recouvre pas, en tant que tel, un clivage social ou racial entre colonisateur européen et colonisé indigène, comme c'est le cas par exemple en Nouvelle-Calédonie. Le principal artisan des mesures autonomistes créant en Polynésie des institutions et des symboles politiques se rapprochant de ceux d'un État souverain (sans pour autant s'y

¹³ Bruno Saura, *Tahiti Ma'ohi. Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Papeete, Au vent des îles, 2008 ; Tamatoa Bambridge, *La terre dans l'archipel des Australes. Étude du pluralisme juridique et culturel en matière foncière*, Papeete, IRD éditions-Au vent des îles, 2009.

¹⁴ Entre 1962 et 1983, les recensements incluaient une cinquième catégorie, « Demis », correspondant à un groupe social métis reconnu dans la société polynésienne. Cependant, dans le contexte de la montée en puissance des revendications identitaires ma'ohi, cette catégorie « Demis » a disparu du recensement de 1983 au profit de la catégorie « Polynésiens et assimilés », puis « Polynésiens » en 1988. Les individus pouvaient toutefois cocher plusieurs cases pour signifier leur métissage. Jean-Louis Rallu, « Les catégories statistiques utilisées dans les DOM-TOM depuis les débuts de la présence française », *Population*, 53^e année, n°3, 1998, p. 589-608.

substituer) n'est autre que Gaston Flosse, ami fidèle de Jacques Chirac et adversaire de l'indépendance. Certains auteurs parlent à son sujet d'un « double nationalisme » – polynésien vis-à-vis de l'État et français vis-à-vis de l'étranger – qui ne serait pas si éloigné, au fond, d'une certaine version modérée de la perspective émancipatrice défendue par le leader indépendantiste Oscar Temaru¹⁵. En tout état de cause, l'expression politique et culturelle polynésienne/ma'ohi n'est généralement pas pensée en termes de droits autochtones. Seul l'activiste Joinville Pomaré, descendant de la famille royale régnant à Tahiti au moment de l'arrivée des Français, tente depuis une dizaine d'années de mobiliser le registre de l'autochtonie politique en Polynésie à partir d'une série de revendications coutumières et royalistes : dénonciation du non-respect des traités signés au XIX^e siècle entre la France et ses ascendants, restauration des chefferies et des tribunaux traditionnels, création d'un Sénat coutumier, etc. Jusqu'à présent, l'impact des arguments autochtones mobilisés par Joinville Pomaré est cependant resté marginal sur la scène politique polynésienne¹⁶.

Le « peuple kanak » et l'indépendance

Quels que soient les dispositifs institutionnels mis en œuvre en Guyane et en Polynésie, les représentants de l'État n'ont jamais admis que les revendications amérindiennes et ma'ohi s'énoncent en termes de « peuples ». Au nom de l'indivisibilité de la République, le Conseil Constitutionnel avait déjà censuré en 1991 la fameuse référence au « peuple corse, composante du peuple français ». De même l'État ne reconnaît-il que des « populations d'outre-mer » (révision constitutionnelle du 28 mars 2003) et, parmi elles, des « populations autochtones » (cf. la déclaration précitée de l'ambassadeur de France à l'ONU en 2007), nonobstant par là les anciennes références aux « peuples d'outre-mer » incluses dans le préambule de la Constitution de 1946 (à propos de l'Union française) et l'article 1^{er} de la Constitution de 1958 (à propos de la Communauté). Pourtant, le 13 septembre 2007, la France a bien voté en faveur de la Déclaration sur les droits des *peuples* autochtones. Hormis le jeu diplomatique habituel, ce vote a probablement été rendu possible parce qu'il existait déjà une exception au principe de l'unicité du peuple français : depuis 1998 en effet, en vertu de

¹⁵ Samir Al Wardi, « Le mouvement indépendantiste en Polynésie française de 1946 à nos jours », in Natacha Gagné, Marie Salaün (dir.), *Visages de la souveraineté en Océanie*, Paris, L'Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud contemporain, n°6, 2010, p. 139-158.

¹⁶ Bruno Saura, « Le mouvement royaliste et coutumier contemporain en Polynésie française : de l'étranger-roi à l'autochtone souverain ? », in Natacha Gagné, Marie Salaün (dir.), *Visages de la souveraineté en Océanie*, Paris, L'Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud contemporain, n°6, 2010, p. 159-183.

l'Accord de Nouméa rattaché au titre XIII de la Constitution (articles 76 et 77), la République reconnaît officiellement l'existence du « peuple kanak » en Nouvelle-Calédonie. De ce point de vue, le dossier calédonien constitue d'ailleurs un atout diplomatique précieux pour la France – après avoir longtemps été un sujet épineux – lui permettant aujourd'hui de se présenter dans les instances internationales comme un État respectueux des droits des peuples autochtones¹⁷.

Il y a cependant une certaine ironie à considérer l'Accord de Nouméa comme un outil garantissant l'application des droits autochtones en Nouvelle-Calédonie. À l'origine en effet, ce texte n'avait pas vocation à rattacher la revendication kanak au registre onusien de l'autochtonie, mais à celui de la décolonisation. Signé le 6 mai 1998 par les représentants de l'État, les dirigeants du Front de Libération Nationale Kanak et Socialiste (FLNKS) et ceux du Rassemblement pour la Calédonie dans la République (RPCR), l'Accord de Nouméa s'inscrit pleinement dans l'histoire de la mobilisation kanak pour l'indépendance : il succède au mouvement de renouveau culturel et contestataire des années 1970, puis au « grand moment » nationaliste des années 1980 (notamment la période troublée des « événements » de 1984-1988), enfin aux Accords de Matignon de 1988. Ces derniers avaient rétabli la paix civile, repoussé la question de l'indépendance à dix ans et traité les autres volets de la revendication indépendantiste, pendant cette décennie transitoire 1988-1998, sous le mot d'ordre général de « rééquilibrage » (politique, économique, scolaire, foncier, culturel, etc.) en faveur des Kanak.

En raison des politiques coloniales de peuplement appliquées à la Nouvelle-Calédonie jusqu'aux années 1970, les Kanak sont minoritaires au sein de la population calédonienne : selon le recensement de 2009, ils représentent environ 45% des 245000 habitants de l'archipel¹⁸. Si le FLNKS bénéficie depuis les années 1980 d'un fort soutien électoral parmi les Kanak (entre 70% et 80% des votants kanak), les principaux partis anti-indépendantistes ont toujours recueilli, jusqu'à aujourd'hui, la majorité absolue des suffrages à l'échelle territoriale (autour de 60%), soit la quasi-totalité des votants non-kanak plus une minorité

¹⁷ Voir la réponse (datée 20 septembre 2011) du représentant de la France au rapport sur la Nouvelle-Calédonie de James Anaya, Rapporteur spécial des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (www.delegfrance-onu-geneve.org/spip.php?article1104).

¹⁸ <http://www.isee.nc/population/population.html>. La Nouvelle-Calédonie est actuellement le seul territoire de la République où sont autorisés des recensements de population incluant des questions sur l'appartenance ethnique.

kanak « loyaliste » stable¹⁹. Le maintien de ces rapports de force électoraux tout au long des années 1990 explique qu'au référendum d'autodétermination prévu à l'issue des Accords de Matignon, les trois signataires aient préféré la négociation d'un nouveau compromis politique. Validé par référendum local le 8 novembre 1998, à hauteur de 72% des suffrages exprimés (avec un taux de participation de 74%), après l'appel conjoint du FLNKS et du RPCR à voter en faveur du texte, l'Accord de Nouméa a été intégré à la Constitution Française lors des révisions constitutionnelles du 6 juillet 1998 et du 19 février 2007.

La décolonisation progressive selon l'Accord de Nouméa

Explicitement défini dans son préambule comme un accord de « décolonisation », l'Accord de Nouméa repose sur trois mécanismes essentiels. Le premier concerne le transfert progressif et irréversible des compétences de l'État à la Nouvelle-Calédonie. En 2014, seules cinq compétences régaliennes seront encore placées sous la responsabilité de l'État : la défense, la monnaie, la justice, l'ordre public et les relations extérieures. À ce stade, un référendum local d'autodétermination sera organisé sur le transfert des dernières compétences, donc sur l'accession de la Nouvelle-Calédonie au statut d'État souverain, entre 2014 et 2018. Le deuxième dispositif-clé renvoie à la création d'une « citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie », susceptible de se transformer en nationalité à l'issue du processus. Pendant la durée effective de l'Accord, cette citoyenneté locale est octroyée à tous les Français (Kanak ou non) pouvant justifier de dix années de résidence en Nouvelle-Calédonie et installés dans l'île avant le 8 novembre 1998, ainsi qu'à leurs descendants. Des droits politiques et sociaux particuliers y sont attachés : seuls les citoyens calédoniens sont autorisés à voter lors des élections provinciales et pour le scrutin final d'autodétermination ; en outre, ils bénéficient localement d'un accès préférentiel à l'emploi vis-à-vis des non-citoyens. Au-delà de cette définition statutaire, la citoyenneté calédonienne caractérise également, dans une dimension processuelle, le lien social par excellence. Selon le préambule de l'Accord, elle a en effet pour objectif de fonder une nouvelle « identité » autour d'un projet sociétal de « destin commun » :

Il est aujourd'hui nécessaire de poser les bases d'une citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie, permettant au peuple d'origine de constituer avec les hommes et les femmes qui y vivent une communauté humaine affirmant son destin commun. [...] Le passé a été le temps de la

¹⁹ Eric Soriano, *Une trajectoire du politique en Mélanésie. Construction identitaire et formation d'un personnel politique. L'exemple kanak de Nouvelle-Calédonie*, thèse de doctorat en science politique, Université Montpellier 1, 2001.

colonisation. Le présent est le temps du partage, par le rééquilibrage. L'avenir doit être le temps de l'identité, dans un destin commun. (Préambule, point 4)

Troisième élément majeur du dispositif, afin d'éviter que le transfert des compétences et la citoyenneté ne conduisent à une forme d'indépendance « blanche » de la Nouvelle-Calédonie, l'Accord de Nouméa consacre officiellement la reconnaissance du « peuple kanak », de son « identité » et de sa « souveraineté » comme « préalable » à la construction de ce fameux destin commun. Cette volonté de replacer le fait kanak au cœur du processus de décolonisation a d'abord conduit les signataires (y compris, il faut le souligner, les représentants des colons et de l'État) à produire un récit mémoriel commun de reconnaissance du traumatisme colonial vécu par les colonisés, intégré au préambule de l'Accord :

Le moment est venu de reconnaître les ombres de la période coloniale, même si elle ne fut pas dépourvue de lumière. Le choc de la colonisation a constitué un traumatisme durable pour la population d'origine. [...] La colonisation a porté atteinte à la dignité du peuple kanak qu'elle a privé de son identité. Des hommes et des femmes ont perdu dans cette confrontation leur vie ou leurs raisons de vivre. De grandes souffrances en ont résulté. Il convient de faire mémoire de ces moments difficiles, de reconnaître les fautes, de restituer au peuple kanak son identité confisquée, ce qui équivaut pour lui à une reconnaissance de sa souveraineté, préalable à la fondation d'une nouvelle souveraineté, partagée dans un destin commun. (Préambule, point 3)

La reconnaissance de l'identité kanak débouche ensuite sur la promotion de diverses institutions et structures qualifiées par l'Accord de « coutumières » : « aires coutumières » et « Sénat coutumier » (émanations régionales et territoriale des « chefferies » administratives identifiées par l'État colonial au XIX^e siècle), « droit coutumier » (requalification du droit civil particulier régi par l'article 75) et « terres coutumières » (anciennes réserves indigènes et autres terres rétrocédées aux Kanak au titre de la réforme foncière). Citons enfin les mesures de revalorisation du patrimoine culturel kanak (langues kanak, toponymie, rapatriement des objets muséographiques kanak), le développement de la culture kanak (Centre culturel Tjibaou) et le choix de symboles identitaires (drapeau, nom, hymne, devise, graphisme des billets de banque) devant exprimer, selon les termes du préambule, « la place essentielle de l'identité kanak du pays dans la communauté de destin acceptée ».

Entre citoyenneté, autochtonie et indépendance

C'est donc uniquement dans le cadre de la décolonisation progressive organisée par l'Accord de Nouméa, que l'État a formellement reconnu l'existence, dans la République, d'un

peuple autre que le peuple français. La citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie construit ainsi le modèle d'une société que l'on pourrait qualifier de multiculturelle – mais relevant d'un multiculturalisme singulier et différencié, car composé, selon les catégories de l'Accord, d'un « peuple d'origine » (les Kanak) et de « communautés » issues des migrations coloniales (Européens, Wallisiens, Indonésiens, Vietnamiens, etc.). Si de telles innovations politico-juridiques ont pu être intégrées au texte même de la Constitution, bien qu'elles semblent aux antipodes de la tradition républicaine française, c'est fondamentalement en raison de leur caractère transitoire. À l'issue du référendum clôturant l'Accord de Nouméa (entre 2014 et 2018), les cartes seront rebattues et personne ne sait ce qu'il adviendra de cette architecture institutionnelle. Il n'est pas exclu, cependant, que cette solution transitoire se pérennise : en cas de refus de l'indépendance, la trajectoire de la Nouvelle-Calédonie à l'intérieur de la République continuera peut-être à déroger aux règles élémentaires de l'État-nation unitaire, voire constituera le laboratoire expérimental d'une remise en cause plus globale de ces règles à l'échelle nationale.

Tandis que l'échéance d'autodétermination approche à grands pas, les effets de la reconnaissance officielle du peuple kanak en Nouvelle-Calédonie illustrent dès maintenant, de façon paroxysmique, les tensions et reconfigurations de la question indigène dans l'espace ultramarin français. Les dispositions de l'Accord de Nouméa sur l'identité kanak font ainsi l'objet de réappropriations politiques profondément divergentes, au sein même du monde kanak. Pour les dirigeants du FLNKS, la lutte ne doit plus porter sur la revendication des « droits du peuple kanak », puisqu'ils sont désormais pleinement reconnus par l'Accord, mais sur leur mise en œuvre effective, dans le cadre englobant de la citoyenneté. De cette réorientation stratégique découle leur adoption du projet consensuel du « destin commun », leur participation au jeu ordinaire de la démocratie représentative (compétition électorale, exercice du pouvoir dans les institutions), mais aussi leur choix d'une stratégie de développement capitaliste et industrielle axée sur l'exploitation des riches ressources en nickel du sous-sol calédonien²⁰. En revanche, du point de vue des Kanak investis dans les structures dites « coutumières », l'Accord de Nouméa ouvre de nouveaux droits au nom de l'identité kanak : il s'agit maintenant de les conquérir face à l'État, aux multinationales, aux

²⁰ Leah Horowitz, « Towards a viable independence ? The Koniambo Project and the political economy of mining in New Caledonia », *The Contemporary Pacific*, vol. 16, n° 2, 2004, p. 287-319 ; Marie Salaün, Jacques Vernaüdon, « La citoyenneté comme horizon : destin commun, demande sociale et décolonisation de l'école en Nouvelle-Calédonie », *Anthropologie et sociétés*, vol. 33, n° 2, 2009, p. 63-80.

colons et aux élus locaux (qu'ils soient loyalistes et européens... ou indépendantistes et kanak), à travers notamment l'écriture du droit coutumier et la revendication d'un pouvoir accru dévolu au Sénat coutumier. Cette nouvelle stratégie kanak a été progressivement élaborée à partir du début des années 2000, en réaction à de grands projets miniers et fonciers vécus comme aliénants par les populations kanak riveraines, et vis-à-vis desquels la stratégie consensuelle et « gestionnaire » du mouvement indépendantiste n'assurait pas, de leur point de vue, de protection satisfaisante. C'est précisément dans ces conditions historiques particulières, et dans le but de renforcer la légitimité des revendications au nom de la « coutume », que le registre des droits des peuples autochtones a été importé en Nouvelle-Calédonie par divers responsables coutumiers²¹.

Dans cette nouvelle perspective « coutumière-autochtone », la reconnaissance officielle du peuple kanak n'est plus pensée comme l'une des étapes de la longue lutte indépendantiste, ni comme un dispositif consubstantiel au projet de citoyenneté et de décolonisation ; mais comme une simple déclinaison locale des principes internationaux de protection des peuples autochtones, en dehors de la question de l'indépendance. La promotion de l'identité kanak par l'Accord de Nouméa s'apparente, de ce point de vue, à un outil politique à la disposition des « autorités coutumières » pour préserver les intérêts du « peuple autochtone », face à – voire contre – un projet de « destin commun », soupçonné de n'être finalement qu'une hypocrisie coloniale de plus, malgré la signature du FLNKS apposée au document. Désormais, ce sont donc bien deux stratégies kanak alternatives et concurrentes qui s'opposent quant aux moyens de lutter contre les inégalités et les discriminations léguées par la colonisation et qui pèsent encore sur les Kanak. Cette redéfinition tout à fait inédite de la question indigène – indépendance *versus* autochtonie dans un seul et même espace – fait de la Nouvelle-Calédonie un cas-limite exemplaire, particulièrement éclairant et révélateur de la complexité des héritages coloniaux et des enjeux postcoloniaux qui traversent actuellement les outre-mer français – ces derniers « confettis de l'empire », de la Caraïbe, de l'Océan Indien et du Pacifique.

Publié dans laviedesidees.fr, le 15 mai 2012.

© laviedesidees.fr

²¹ Christine Demmer, « Autochtonie, nickel, environnement : une nouvelle stratégie kanak », *Vacarme*, n° 39, 2007, 43-48. 2007 ; Benoît Trépied, « Coutumiers kanak contre élus FLNKS : la bataille de l'eau à Koné », in Bastien Bosa, Eric Wittersheim, *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales (Amériques, Pacifique)*, Paris, Karthala, 2009, p. 27-56.