



Travailler et vivre le temps au féminin. Approche anthropologique et ethnolinguistique de la construction sexuée à Ouvéa (Nouvelle-Calédonie)

Mélissa Nayral

► To cite this version:

Mélissa Nayral. Travailler et vivre le temps au féminin. Approche anthropologique et ethnolinguistique de la construction sexuée à Ouvéa (Nouvelle-Calédonie). Anthropologie sociale et ethnologie. 2008. dumas-00462535

HAL Id: dumas-00462535

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00462535>

Submitted on 15 Mar 2010

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives| 4.0 International License

Université de Provence - Aix-Marseille 1
Département d'anthropologie

TRAVAILLER ET VIVRE LE TEMPS AU FÉMININ

**Approche anthropologique et ethnolinguistique de la construction
sexuée à Ouvéa (Nouvelle-Calédonie)**



Mémoire de Master 2 présenté par Mélissa Nayral
Sous la direction de Françoise Douaire-Marsaudon.

- Juin 2008 -

SOMMAIRE

SOMMAIRE	2
AVANT-PROPOS.....	5
INTRODUCTION.....	6
PREMIERE PARTIE	14
DE L'ATOLL HORS DU TEMPS VERS L'ESPACE COMPLEXE DU PAYS IAAI	14
CHAPITRE 1-OUVEA, UNE ÎLE DÉLAISSÉE ?	16
1.1 La découverte d'Ouvéa.....	16
1.2 Une terre de migration... ..	20
1.3 ...et de missions	22
1.4 De la réserve autochtone à la commune d'Ouvéa.....	24
1.5 Un si petit espace pour deux langues et trois districts.....	27
1.6 Une île qui fait peur ?	27
CHAPITRE 2-LE TEMPS KANAK.....	30
2.1 La temporalité comme variable anthropologique	30
2.2 Le temps existence	31
2.3 La considération d'un « espace cyclique »	34
2.4 Le chronotope kanak	34
2.5 Le passé.....	35
CHAPITRE 3-CONDITIONS D'EXPERIENCE DE LA TEMPORALITÉ À OUVÉA	36
3.1 La confrontation de la temporalité cyclique traditionnelle kanak avec le modèle linéaire européen de division du temps	36
3.2 Le calendrier <i>IAAI</i> : un calendrier chrétien local peu spécifique.....	37
3.3 L'heure, une contrainte effective.....	40
3.4 De l'action à l'organisation ou gérer son temps différemment selon ce que l'on fait.....	44
DEUXIEME PARTIE	48
COMMENT COMPRENDRE LE TRAVAIL À OUVÉA.....	48
CHAPITRE 4 - LE TRAVAIL : UNE NOTION, PLUSIEURS SIGNIFICATIONS.....	50
4.1 Une notion qui varie selon les sociétés	50
4.2 ...et évolue dans le temps : du <i>trepalium</i> à « l'emploi », perspectives de comparatisme historique	50

4.3 Richesse des nations ou marchandise vendue au capital ?	51
4.3.1 La figure du travailleur	52
4.4 Représentations modernes du travail dans nos sociétés.....	53
4.4.1 Travail réducteur/ malheur ou Travail moyen de réalisation/bonheur ?	53
4.4.2 Travail libérateur / Travail qui asservit.....	53
4.5 La question du travail dans les sociétés à « économie primitive »	54
CHAPITRE 5 - LA NOTION DE TRAVAIL À OUVÉA	57
5.1 L'analyse lexicale : indispensable mais limitée	57
5.2 Les mots <i>fagauvea</i> qui disent le travail.....	59
5.2.1 <i>huliwa</i> , le travail coutumier :.....	59
5.2.2 <i>lave</i> , le travail quotidien	65
a) Les tâches domestiques.....	65
b) Faire les courses, les soins et le courrier	68
c) Les travaux des champs.....	71
5.3 Les mots français travail, travailler, travailleur, et leurs inverses.....	73
5.3.1 Travail	73
5.3.2 Travailler.....	76
5.3.3 Travailleur.....	77
5.3.4 Vacances et repos.....	77
5.4 Les différentes formes de travail à Ouvéa.....	77
5.4.1 Le travail coutumier.....	78
5.4.2 Le travail quotidien	80
5.4.3 Le travail salarié	81
5.4.4 Une activité qui pose problème : le tressage.....	83
a) Comprendre le tressage en reconsidérant le corps et les techniques ?.....	86
CHAPITRE 6 - DIVISION SOCIALE ET DIVISION SEXUELLE DU TRAVAIL : LA	
CONTRIBUTION DE L'ANTHROPOLOGIE	88
6.1 La division sociale et la division sexuelle du travail	88
6.1.1 L'analyse de la division du travail : spécialisation, solidarité et efficacité ?	88
6.1.2 La division sexuelle du travail et la contrainte biologique de la grossesse	90
6.2 La vision naturaliste.....	91
6.3 La spécialisation technique des individus	94
6.4 La division <i>par</i> sexe.....	94
TROISIEME PARTIE.....	97
LE TRAVAIL FÉMININ CONSIDÉRÉ DANS LE CADRE D'UNE VIE	97
CHAPITRE 7 - ANALYSER LA DISTINCTION DE SEXE	99
7.1 « Women studies and gender studies »	99

7.2 La domination masculine.....	100
7.3 La grammaire sexuelle.....	101
7.4 L'Océanie, terrain de prédilection des études du genre.....	102
7.5 La Nouvelle-Calédonie, longtemps oubliée	104
CHAPITRE 8 - DEVENIR UNE FEMME À OUVÉA.....	107
8.1 Les <i>tamahine</i> , apprenties du bon comportement.....	107
8.1.1 Au quotidien, seconder sa mère dans ses tâches quotidiennes	108
8.1.2 Dans les rassemblements coutumiers, évoluer dans la sphère féminine	108
8.2 Du mariage à la maternité ou devenir <i>fafine</i>	109
8.3 La place et les fonctions des femmes, <i>fafine</i> dans les trois étapes majeures de la vie.....	112
8.3.1 La naissance.....	112
8.3.2 Le mariage	113
8.3.3 Le deuil.....	114
CHAPITRE 9 : CE QUE LES PRATIQUES DU TRAVAIL NOUS DISENT DES FEMMES.....	117
9.1 Les tâches quotidiennes ou le travail d'une mère-épouse, idéalement féconde, soumise attentionnée et travailleuse.....	117
9.2 Le travail salarié : un outil vers l'autonomie ?	119
9.3 Devenir actrice de son devenir.....	120
CONCLUSION.....	123
BIBLIOGRAPHIE	127
ANNEXES.....	137
TABLE DES ANNEXES	138
ANNEXE I - Positionnement linguistique du <i>fagauvea</i> (West Uvea)	139
ANNEXE II - Cartes détaillées des districts nord et sud d'Ouvéa.....	140
ANNEXE III - Les <i>fare</i>	141
ANNEXE IV - Exemples de tressages	142

AVANT-PROPOS

Dans un souci de rigueur scientifique et afin de garantir au lecteur une meilleure compréhension du texte, quelques précisions s'imposent concernant la présentation des données.

Lorsque je cite des extraits d'entretiens, je mentionne les prénoms de ceux avec qui ils ont été réalisés. En revanche, la catégorie socio-professionnelle à laquelle ces personnes appartiennent ne sera précisée que si elle est répertoriée dans notre système et qu'elle concerne des individus qui ont un emploi ou une fonction particulière pertinente pour ces questions. Ces personnes sont en revanche anonymées lorsque j'estime que la diffusion de leurs propos pourrait leur porter préjudice.

Les notes qui ont pu être prises sur le terrain sont référencées dans le texte comme des « communications personnelles », pour lesquelles je précise aussi l'année et le lieu où elles ont été répertoriées.

Les termes vernaculaires en italique sont des termes en langue fagauvea. Pour les autres termes étrangers, aussi en italique, je précise la langue dont il s'agit.

Par ailleurs, en Nouvelle-Calédonie, certains toponymes ont une signification lorsqu'ils sont utilisés dans un autre contexte. Aussi, pour pouvoir distinguer les différentes utilisations, je ne les mets pas en italique lorsqu'ils ont la fonction de toponyme.

Qu'il me soit permis au seuil de ce travail, d'adresser l'expression de ma gratitude à tous ceux qui depuis trois ans ont bien voulu s'intéresser à mes travaux et me faciliter la tâche. Cette reconnaissance va en premier à ma directrice de recherche, Françoise Douaire-Marsaudon qui m'a encouragée et guidée dans cette recherche toute au long de l'année. La qualité précieuse de ses remarques et de ses conseils fait état d'un suivi d'une grande valeur.

Elle va ensuite à M. Raymond Mayer de l'Université Lumière à Lyon qui avait dirigé mon Master 1 en 2007 et m'avait ainsi permis de poser les bases à ce qui allait constituer le travail de cette année. Merci encore à Alek et Nico qui m'ont confiée à leurs familles, à Sylvie et Joseph Bolo et Marie-Claire et Ori Toulanguï qui m'ont accueillie chez eux à Ouvéa et ont pris à cœur de collaborer à mon travail. Merci à Valérie Galzin pour ses compléments d'informations. Je ne voudrais pas non plus oublier tous les autres qui m'ont spontanément accordé le concours de leur intérêt, de leur bonne volonté et de leur expérience, tout au long de cette étude qui se construit depuis trois ans.

Merci aussi à tous mes proches pour leur soutien et leur accompagnement.

INTRODUCTION

L'objet de ce mémoire de Master 2 est l'étude du travail à Ouvéa, particulièrement des pratiques que les femmes en ont, lesquelles pratiques sont considérées dans un questionnement plus global qui concerne le temps de la vie.

Cette recherche porte sur les deux zones locutrices du *fagauvea* d'Ouvéa, la plus septentrionale des îles Loyauté, constituant depuis 1991, avec Lifou et Maré, la Province des îles Loyauté de la Nouvelle-Calédonie, Pays d'Outre-Mer français du Pacifique Sud.

Lorsque l'on arrive à Ouvéa, on ne peut que constater une division stricte du travail entre les femmes et les hommes. En effet, à chaque moment de la journée où l'on peut les observer, les femmes occupent un secteur que les hommes ne fréquentent pas, comme les champs, et les hommes se trouvent dans certains endroits, comme la forêt, où les femmes ne vont pas. En observant et en participant quotidiennement à ce que faisaient les femmes, j'ai progressivement pu constater que ces activités faisaient apparaître une autre distinction : celle de leur organisation temporelle. Toutes ces activités paraissaient constituer deux grands ensembles, les activités relevant de la « coutume » d'une part, et celles relevant de l'école ou de l'économie de marché (surtout les emplois salariés et les magasins) d'autre part.

Je me suis ensuite interrogée sur la nature de toutes ces activités, ainsi que sur les représentations que les personnes en avaient (les acteurs principaux d'abord et les personnes un peu plus extérieures ensuite).

L'étude empirique des pratiques du travail féminin à Ouvéa révèle par ailleurs qu'au sein du groupe des femmes, les activités pratiquées ne sont pas les mêmes pour toutes et varient selon les situations, les classes d'âges ou les groupes d'appartenance. Il apparaît ainsi que « les femmes » ne peut constituer une catégorie conceptuelle figée, donnée une fois pour toutes. Nous nous interrogerons donc aussi sur la nature de cette notion et sur ce qu'elle signifie à Ouvéa.

Les enjeux et les représentations de ces pratiques variant selon les contextes, il n'est pas possible de généraliser *a priori*. Aussi, pour tenter de comprendre ces différences, nous nous devons de situer ces pratiques dans leurs contextes respectifs. S'interroger sur leur place par l'intermédiaire d'un questionnement sur le temps d'une vie et des fonctions correspondantes à certaines de ses étapes paraît constituer une façon pertinente d'envisager ce problème. Le questionnement englobant sera en effet pensé dans les termes suivants : « le temps de la vie », par opposition au « temps quotidien » et appréhendé dans sa dimension rituelle ainsi que sur le plan des fonctions, maternelle notamment.

Les données de terrain ainsi que la littérature traitant de la question du genre, abondante en ce qui concerne la Mélanésie, très récentes en ce qui concerne la Nouvelle-Calédonie, seront pour ce point une ressource majeure. Précisons cependant que, dans la littérature anthropologique concernant la Nouvelle-Calédonie, la question de la distinction de sexe est longtemps restée négligée et que ce n'est qu'à partir des années 1990, autrement dit beaucoup plus tard que pour le reste de l'Océanie, que l'on voit apparaître des travaux sur la question du genre.

Un premier travail linguistique, réalisé dans le cadre de la spécialité « Description des langues » d'une licence de Sciences du Langage, m'avait conduit à travailler à partir de la langue *Fagauvea*. Afin d'effectuer un travail sur sa phonologie, et en travaillant avec Alek, un de ses locuteurs natif, j'ai effectué des entretiens, basés sur des traductions et transcriptions phonétiques de sa langue. J'ai ainsi pu constituer un premier lexique *fagauvea*, composé de 237 items transcrits en API¹, ce qui est modeste lorsqu'on sait que trois mille mots sont nécessaires pour converser. J'ai néanmoins pu constater que la langue était riche de marqueurs grammaticaux servant à la fois à spécifier l'espace et/ou le temps. Dans l'utilisation de nombreux mots et expressions, les notions de temps et d'espace ne semblaient pas différenciées. Cette remarque a constitué la base de mon mémoire de Master I (« Conditions de production et d'expérience de la temporalité de la communauté féminine locutrice du *fagauvea* »).

¹ L'A.P.I. où Alphabet Phonétique International, est la norme utilisée pour la transcription des langues.

Tout comme la Province Nord et à l'inverse de la Province Sud, Ouvéa constitue une des zones de Nouvelle-Calédonie très majoritairement (quasi exclusivement) occupée par une population Kanak. Sur le plan de la loi et des institutions, elle fonctionne en revanche, sur le schéma de la métropole française - comme tout le reste de la Nouvelle-Calédonie. Je me suis alors demandé quels étaient les repères qui, une fois mobilisés, permettaient à une population considérant traditionnellement le temps comme un espace cyclique, de vivre au quotidien dans un espace institutionnellement géré et organisé sur un modèle occidental de division du temps, aujourd'hui surtout régulé par une économie de marché, (même si celle-ci reste marginale à Ouvéa).

L'objectif étant alors d'essayer de rendre compte de la complexité des variations du rapport au temps, j'ai, par la suite, proposé un travail d'anthropologie sur la problématique de la temporalité, basé sur une étude préalable et systématique du lexique local pour « *dire le temps* » d'abord, ainsi qu'une étude des calendriers utilisés ensuite.

J'ai également essayé de me questionner sur la quantification du temps, par l'étude de ses mesures dans un premier temps, et au travers de la gestion quotidienne qui en était faite dans un second temps. Cette recherche montre que les critères utilisés pour mesurer le temps varient considérablement selon les contextes.

La présente étude s'inscrit dans le prolongement de la recherche précédente. En envisageant la question des pratiques du travail féminin, non plus dans le cadre de la quotidienneté mais au sein de la problématique du temps de la vie, on voudrait apporter une contribution à la compréhension de la construction de l'identité sexuée, telle qu'elle se fait à Ouvéa.

Pour mener à bien cette recherche, l'approche choisie propose de conjuguer ethnolinguistique et anthropologie. Outre les cadres de pensée relevant de la colonisation française, la population avec laquelle j'ai pu travailler possède aussi ses propres catégories de perception du monde. Celles-ci doivent être prises en considération si l'on souhaite aboutir à la compréhension des représentations locales et la linguistique nous permet d'en aborder la recherche. L'étude des termes vernaculaires, si elle n'est pas ici une fin en soi, constitue en revanche une étape nécessaire à cette démarche. Nous nous appliquerons donc à effectuer un inventaire des termes *fagauvea* et français qui désignent les activités de travail.

Cette étude prend appui sur des données empiriques personnelles, recueillies lors d'un travail de terrain, effectué au cours des mois de Mars, Avril et Mai 2007, au sein des huit tribus locutrices du *fagauvea* à Ouvéa : *Takedji, Teuta, Ognat, Heo, Weneki, Muli, Fayava et Lekine*. Le terme « tribu » utilisé par les missionnaires et administrateurs coloniaux comporte souvent une connotation péjorative. Cependant, dans la mesure où c'est ce terme-là qui est employé localement, j'ai choisi de l'utiliser aussi.

Pour ce travail de terrain, j'ai été accueillie dans plusieurs tribus auprès desquelles j'ai toujours été introduite par le rituel de « la coutume ». J'ai été hébergée par deux familles, les familles Toulangui à Heo, et Bolo à Lekine chez qui j'ai passé la majeure partie de mon séjour. Les contraintes locales m'ont incitée à choisir de passer plus de temps dans le Sud avant d'entamer un travail dans le Nord, pendant les dernières semaines, avec pour objectif, de prendre des contacts et me faire connaître, dans la perspective d'y retourner plus longuement ultérieurement.

Le séjour prolongé dans la même famille a participé à m'inclure de fait dans des relations de parenté locales. Ceci a permis la création d'une relation privilégiée avec certains interlocuteurs². Le repas organisé la veille de mon départ, en cet honneur, m'a en quelque sorte apporté la preuve de cette « affiliation ». Il s'est déroulé dans la maison où avait été célébrée la veille, la partie coutumière du baptême de deux enfants du clan, avec globalement les mêmes personnes que pour mon « adoption ».

Au quotidien, j'ai passé la majeure partie de mon temps avec des femmes des différentes tribus d'accueil qui m'ont permis de prendre part à leurs activités quotidiennes. Dans ces moments, qu'il s'agisse des travaux des champs ou encore de la préparation de repas collectifs, j'étais la seule personne sans enfants, et presque toujours la plus jeune. Il est évident que c'est mon statut d'étrangère qui a autorisé ma présence auprès de ces femmes. Les jeunes filles de mon âge sans enfants, rarement présentes dans mon entourage, se livraient quant à elles à d'autres occupations.

² Ma relation avec les personnes externes au clan auquel j'étais rattachée, que j'avais dès lors moins l'occasion de voir au quotidien, n'a en revanche pas toujours été simple à établir ni à entretenir.

J'ai ainsi pu participer à tout ce à quoi les femmes ont pris part pendant la durée de mon séjour, souvent au même titre qu'elles. Elles ont eu à mon égard une attitude relativement maternelle, me procurant certains avantages, comme celui de recevoir des explications sur ce qui se passait. Cela impliquait également une contrepartie, ne me permettant pas, au début, de pouvoir par exemple participer à certains travaux qu'elles jugeaient pénibles (chaleur, moustiques, etc.). Par ailleurs, étant sous leur autorité, je ne pouvais, dans les premiers temps surtout, effectuer tous les déplacements que je souhaitais.

Pendant ce travail de terrain effectué en 2007, j'ai pu collecter trois types de données. Tout d'abord des notes personnelles sur les situations auxquelles j'ai été confrontée, qui comportent de nombreuses descriptions détaillées, des extraits de conversations, des schémas, ainsi que des notes prises suite lors d'entretiens que l'on qualifiera d'informels dans la mesure où ils n'ont pas été enregistrés. Ces notes ne sont pas toujours parfaitement fidèles à ce qui m'a été dit, mais en revanche, elles sont nombreuses et très riches en informations. Lorsque je les utilise, elles sont référencées comme des « communications personnelles ».

J'ai également réalisé des entretiens, formels cette fois-ci, enregistrés et retranscrits. Ils sont bien moins nombreux que ceux initialement prévus, les rendez-vous étant sans cesse annulés, reportés pour des raisons que je ne maîtrisais absolument pas. La plupart des entretiens qui ont eu lieu ont été effectués avec des personnes n'ayant pas l'habitude d'être sollicitées pour produire des discours sur leur société et qui me suggérèrent toutes, et à plusieurs reprises, d'aller plutôt m'adresser à un tel ou un tel qui connaîtrait sans aucun doute les réponses.

L'un de ces entretiens mérite d'être spécifié car il comporte un caractère un peu particulier. La discussion qui en constitue le contenu est l'aboutissement des nombreuses conversations que nous avons eues au sein de l'association de femmes *Mulefa* autour de la question du temps et des activités féminines. Par ailleurs, et à la différence de tous les autres entretiens individuels, celui-ci a été en partie effectué en *fagauvea*, grâce à la traduction d'Irma Kapoeri, la présidente de l'association.

De manière générale et concernant les entretiens, on peut dire que mon statut « d'étudiante-chercheuse » a engendré une situation d'entretien asymétrique, que je n'ai pu systématiquement maîtriser. Un certain nombre de personnes avec lesquelles je travaillais, m'ont rangée dans la catégorie de l'étudiante érudite censée savoir, ce qui a provoqué parfois des situations de déséquilibre, plus ou moins gênantes pour le bon déroulement des entretiens en question.

De mon séjour à Ouvéa, j'ai rapporté de nombreuses photographies, très utiles pour la description des techniques notamment. Ces photographies m'ont également permis de porter un regard neuf sur certains moments précis et d'y glaner parfois de nouvelles informations.

Je ne maîtrisais pas suffisamment le *fagauvea* pour pouvoir le parler, aussi les entretiens, à l'exception de celui cité précédemment, ont-ils tous été effectués en français. En revanche, je comprenais suffisamment le *fagauvea* pour pouvoir intervenir dans la majorité des conversations, ce qui m'a bien permis d'accéder à une plus grande quantité / qualité d'information(s).

Précisons que la période pendant laquelle je me trouvais à Ouvéa s'est révélée très riche en célébrations collectives, auxquelles j'ai pu prendre part. Tout d'abord, la première tribu qui m'a accueillie était en deuil à mon arrivée et l'est finalement restée pour les deux semaines suivantes. Pendant ces moments, j'étais avec les femmes, participant à ce tout ce qu'elles faisaient, comme je l'ai mentionné plus haut. La grande fête de célébration du 150^e anniversaire de l'arrivée des missionnaires maristes dans le nord de l'île ensuite a duré trois jours, mais a nécessité une très grande préparation pendant les semaines précédentes. J'ai ainsi pris part aux préparatifs de cette célébration avec les personnes de la tribu de Lekine en restant avec les « femmes de Muli ³ ».

La tribu de Muli accueille occasionnellement (environ une fois par mois), pour une durée de quelques heures, des paquebots de croisière australiens. Parlant couramment anglais, je m'y rendais pour participer à la gestion de nombreux touristes (environ quatre cent), en faisant surtout de la traduction. Ces moments sont pour les habitants du district l'occasion de vendre quelques produits et de présenter quelques pratiques : couper les noix de coco, tressages ou encore danses. Il s'agit là d'une véritable mise en scène de la vie à Ouvéa, laquelle s'est révélée particulièrement intéressante en comparaison de ce qui se passait lorsqu'il n'y avait pas de bateau.

Enfin, la commémoration annuelle de « l'affaire de la Grotte d'Ouvéa », toujours très lourde de sens pour tous les habitants d'Ouvéa, a également eu lieu lorsque je me trouvais là bas. Celui qui dirigeait la cérémonie m'a invitée à y participer et à déposer le bouquet de « *nos amis européens* ».

³ C'est ainsi que certaines femmes « du Nord » nous appelaient. Notons qu'ici, cette expression s'adresse à toutes les femmes du district sud, et pas seulement à celles de la tribu de *Muli*.

Pour conclure sur ce point, je dirais que lorsque j'étais dans les différentes tribus, j'ai essayé de travailler en situation d'« observation participante », prenant part à ce qui se passait autour de moi et essayant de le décrire du mieux que je pouvais. J'ai également assisté de manière régulière aux réunions⁴ hebdomadaires des associations de femmes *Manu aliki* à Heo, et *Mulefa* à Muli. Ma contribution à l'accueil des touristes australiens a été pour moi l'occasion de rencontrer les membres (tous masculins) du comité d'accueil. Enfin, toutes les célébrations collectives m'ont aussi permis de me déplacer dans toutes les tribus ainsi que de rencontrer des personnes des tribus du centre de l'île.

L'étude de sources documentaires concernant l'Océanie en général, l'étude de la notion de travail en anthropologie ainsi que celle de la question du genre, abondamment traitée en Mélanésie, visait la mise en place d'une (sous) dimension comparative ainsi que la formulation d'hypothèses. Je suis consciente du risque latent qui est de faire de son terrain un particularisme, en revanche, il semble bien que le piège de la généralisation excessive ne soit pas inexistant non plus. Aussi, il me paraît important de préciser que les comparaisons que j'ai essayé de faire, quand elles me paraissaient possibles et souhaitables, ont été rapportées aux données de terrain dans les conditions qui ont été décrites plus haut et discutées à la lumière de certaines sources documentaires précises, toutes mentionnées en bibliographie.

La première partie de ce mémoire sera l'occasion de présenter le terrain de manière détaillée. Dans le premier chapitre nous nous appuierons sur des données historiques afin d'essayer d'expliquer la configuration actuelle de l'île. Dans le second chapitre, il sera question du « temps kanak », que nous envisagerons à l'aune de quelques ouvrages sur le sujet. Nous pourrons ainsi, dans un troisième chapitre revenir sur les conclusions du travail de l'an passé et aborder une première fois les activités féminines.

⁴ Je précise qu'il s'agit bien là de moment où les femmes « se retrouvent » pour discuter, partager des savoir-faire, jouer au bingo etc. et non de « réunions », telles qu'elles peuvent être pratiquées au sein d'administrations par exemple.

La deuxième partie de ce mémoire nous permettra, d'abord de nous interroger sur les diverses significations que peut avoir la notion de « travail », dans une perspective de comparatisme culturel d'abord et historique ensuite. Nous ferons aussi un bref point théorique sur la notion de travail telle qu'elle a pu être étudiée dans nos propres sociétés avant d'aborder ce que la notion de travail signifie à Ouvéa. Nous considérerons les catégories de pensée locales en nous appuyant sur l'analyse des termes locaux qui sont utilisés pour désigner le « travail ». Enfin, nous nous focaliserons plus particulièrement sur les analyses anthropologiques de la division sexuelle des tâches pour comprendre ce que celle-ci met au jour à Ouvéa.

La troisième partie abordera la question du genre et celle de la place des femmes à Ouvéa. Nous commencerons par un état des lieux de la question du genre telle qu'elle a pu être envisagée dans la littérature anthropologique, avant de présenter les étapes qui permettent à une fille de devenir une femme à Ouvéa. Au sein d'un questionnement qui concerne le temps en tant que cycle de la vie, nous situerons les pratiques des femmes au regard des fonctions qui peuvent être les leurs dans les cérémonies coutumières qui en jalonnent les étapes. Enfin nous verrons comment l'étude du travail féminin met en lumière les relations de genre qui y sont instituées.

PREMIERE PARTIE

DE L'ATOLL HORS DU TEMPS VERS L'ESPACE COMPLEXE DU PAYS IAAI



Figure 1. L'île d'Ouvéa vue d'avion. (Cliché pris par l'auteur, 2007).

Lorsque notre regard se tourne vers Ouvéa, nous sommes obligés de convenir que, sur le sujet, la littérature est maigre. Les recherches menées pendant les deux dernières années ont été l'occasion de réaliser que les premiers malentendus sur Ouvéa datent non pas de « l'affaire de la grotte » à propos de laquelle des points font publiquement débat, mais de l'époque des grands navigateurs qui, lors d'un deuxième voyage dans les Îles Loyauté dans le but de finir leur exploration, avaient accostés à l'îlot appelé maintenant Beautemps-Baupré (au large de l'archipel d'Ouvéa) et étaient persuadés d'avoir découvert la terre qui deviendra plus tard Ouvéa. Ouvéa est un archipel dont seul l'île principale est aujourd'hui habitée et dans lequel trois langues sont parlées. L'une d'entre elle, le *fagauvea*, est la seule des vingt-huit langues vernaculaires de la Nouvelle-Calédonie recensées par les linguistes, à appartenir à la famille linguistique des langues polynésiennes, alors que toutes les autres sont issues d'autres branches du groupe austronésien⁵. Certains parlent d'un bout de Polynésie en Mélanésie.

Aujourd'hui, on dit qu'il y fait bon vivre et les publicitaires la comparent volontiers à un coin de Paradis. Il serait cependant trop aisé de vouloir réduire ce petit bout de terre au lieu parfait que décrivent les couples qui s'y rendent pour leur lune de miel, aussi, le premier chapitre de cette partie sera l'occasion de présenter Ouvéa, le terrain de mes recherches, de manière précise, en s'appuyant sur des données historiques et empiriques, ce qui nous permettra de comprendre la configuration actuelle de l'île.

Dans le second chapitre il sera question du « temps kanak », que nous envisagerons au regard de la littérature sur le sujet. Nous pourrons ainsi repartir des conclusions de la recherche faite en Master 1 afin d'aborder une première fois les activités féminines qui seront étudiées en détail dans la deuxième partie de ce travail.

Le troisième chapitre nous permettra de nous confronter à la gestion quotidienne de la temporalité à Ouvéa, à partir de l'exemple du calendrier Iaai, de la notion d'heure et des différentes activités auxquelles il est possible de prendre part.

⁵ Pour voir où se situe le *fagauvea* dans la famille des langues polynésiennes, nous nous reporterons au schéma de l'annexe I.

CHAPITRE 1-OUVEA, UNE ÎLE DÉLAISSÉE ?

1.1 La découverte d'Ouvéa

« Ouvéa est un petit point sur la carte, que beaucoup d'atlas même ne mentionnent pas » (IZOULET, 2005: 27).

Dans l'état actuel des connaissances, il semble que ce soit un capitaine anglais du nom de Raven qui, en 1773, fut le premier Européen à découvrir les îles qui s'appellent aujourd'hui Loyauté (Howe, 1973 : 33). Il aurait donné le nom de Loyauté à cet archipel, sans que l'on connaisse encore aujourd'hui, les raisons de son choix, ce qui constitue « *l'un des petits mystères du Pacifique* », (Pisier, 1975 : 39).

Le 10 Mars 1788, sous les ordres de Louis XVI, La Pérouse⁶ part pour le Pacifique, afin de poursuivre l'exploration qui avait notamment été entamée par le capitaine anglais James Cook, lequel avait établi de nombreuses cartes de la région. Lorsque La Pérouse débute sa mission, l'objectif fixé par le roi est de parvenir à compléter « *les vides laissés par Cook* » (Izoulet, 2005 : 20). Il est très probable que c'est à cette période que La Pérouse explorera l'archipel de Nouvelle-Calédonie, faisant alors escale sur l'atoll de Heo, tout près d'Ouvéa, sans pour autant jamais y accoster véritablement. Il faudra donc attendre jusqu'en 1827 pour que les côtes d'Ouvéa soient finalement reconnues par Dumont d'Urville.

Fort d'un tour du monde qui l'avait précédemment mené jusqu'aux îles Tuamotu, Tahiti et Tonga, ce navigateur français avait reçu, en avril 1826, le commandement de deux bateaux, dont le célèbre Astrolabe, avec la mission d'explorer quelques archipels du Pacifique et de retrouver les vestiges des navires de La Pérouse⁷. Son expédition constituera une des plus grandes expéditions maritimes entreprises pendant les premières décennies du XIXe siècle, et ses rapports sont notamment à l'origine de la classification des îles d'Océanie en Mélanésie, Polynésie et Micronésie.

⁶ Jean-François de Galaup, comte de La Pérouse, était un navigateur et explorateur du siècle des Lumières. Son nom peut aussi être écrit Lapérouse.

⁷ Après avoir quitté Toulon en 1826 sur l'Astrolabe, Dumont d'Urville et ses hommes parviendront à découvrir le lieu de naufrage des vaisseaux de La Pérouse, près de Vanikoro, en 1828.

D'une durée de trente-cinq mois, cette deuxième expédition permis à Dumont d'Urville d'effectuer la reconnaissance de plus de 4 000 lieues de côtes jusqu'à lors très peu connues, comme en Nouvelle-Irlande⁸, ou en Nouvelle-Bretagne.

Il répertoriera aussi environ deux cents îles ou îlots, dont plusieurs n'avaient encore jamais été cartographiés auparavant. C'est aussi pendant cette expédition qu'il découvrira les îles Fidji et cartographiera précisément, en 1827, les îles que l'on appelle aujourd'hui Loyauté, dont Ouvéa fait partie.



Figure 2. Carte générale de la Nouvelle-Calédonie (Source: guide touristique de la Nouvelle-Calédonie, Lonely Planet 2006. Carte modifiée et simplifiée par l'auteur).

D'une altitude moyenne inférieure à 10m, Ouvéa est un petit archipel en forme de croissant. Son île principale, également appelée Ouvéa, est un atoll basculé, en partie immergé, dont le lagon n'est pas comblé, comme à Lifou ou à Maré, mais fermé au nord et au sud par une série de récifs et d'îlots, les Pléiades.

⁸ Une des îles l'actuel archipel Bismarck, qui se situe à l'est de la Nouvelle-Guinée.

Cet archipel est situé aux antipodes de la France, par 166°30' de longitude Est et par 20°30' de latitude Sud, à environ 1600 kilomètres à l'est des côtes australiennes et à une centaine de kilomètres à l'est de la Grande-Terre calédonienne, laquelle est difficilement accessible : l'unique bateau (le 'Betico') relie Nouméa à Ouvéa à une fréquence de deux fois par mois pour un trajet d'une journée, et l'avion une fois par jour, pour environ une heure de vol, mais le prix des billets demeure élevé même pour les habitants de l'archipel qui bénéficient pourtant de tarifs préférentiels.

L'archipel d'Ouvéa, dont seule l'île principale est maintenant habitée en permanence⁹, (aujourd'hui rattachée par un pont à celle de Muli) et qui est aussi appelée Ouvéa, constitue l'aboutissement géologique d'un développement de coraux reposant sur un substrat volcanique parallèle à la dorsale de la Nouvelle-Calédonie.

Fortement influencé par les vents alizés, affichant une température moyenne annuelle de 24°C et une amplitude thermique de 5,5°C entre le maximum (février) et le minimum (août), le climat d'Ouvéa est tropical mais modéré et agréable.

Ouvéa est un terme wallisien signifiant « île ». Ce sont des immigrants venus d' 'Uvea (Wallis) qui lui ont donné ce nom, les habitants originels d'Ouvéa (des Loyauté) l'appelant quant à eux, « Iai¹⁰ » (Howe, 1973 : 35-6). Afin de la distinguer de 'Uvea (Wallis) que les Wallisiens appellent *uvea mamao* (île lointaine) ou *uvea*, l'archipel d'Ouvéa des îles Loyauté fut ainsi appelé *uvea lalo* (littéralement île d'en bas). (Izoulet, 2005 : 21).

Ouvéa est d'abord connue pour la limpidité parfaite de son lagon, en cours de classement au patrimoine mondial de l'Unesco, ainsi que sa plage de sable blanc qui s'étire sur plus de vingt kilomètres du nord au sud. Le paysage est également marqué par la présence de milliers de cocotiers, *niu* en *fagauevea*, (une des deux langues locales) qui constituent une ressource très importante, autant au plan alimentaire qu'économique. Ils se rencontrent partout sur l'île, à l'exception peut-être de la côte est, *tcheu* en *iaai*, (l'autre langue locale) la seule partie de l'île qui n'est pas du tout habitée.

⁹ Les habitants de l'atoll de Heo qu'ont pu rencontrer Dumont-d'Urville et ses équipiers, ont par la suite établi leur lieu de vie dans une chefferie du nord ouest de l'île d'Ouvéa, qui s'appelle aussi Heo, et qui est aujourd'hui la capitale du district du nord de l'île.

¹⁰ Ce terme qui désigne l'autre langue locale parlée à Ouvéa est aujourd'hui écrit *Iaai*. La répétition écrite de la voyelle [a] marque l'allongement de la voyelle, effectif dans la prononciation orale. S'agissant de l'orthographe officielle actuelle, c'est celle que nous utiliserons désormais.

Décrite dans les brochures touristiques comme « *L'île la plus proche du Paradis*¹¹ », avec tout ce que cela véhicule comme clichés, Ouvéa n'est pas le Paradis, mais demeure néanmoins un endroit qui, sur des points précis, se différencie passablement d'autres régions de la Nouvelle-Calédonie.

Il s'agit, par exemple, du seul endroit de toute la Nouvelle-Calédonie où le risque de pêcher du poisson porteur de la gratte est absolument nul¹², d'un des rares endroits du territoire de Nouvelle-Calédonie où l'eau courante n'est pas généralisée dans chaque tribu ou encore d'une des côtes en bordure de lagon la moins construite du territoire, ce qui lui donne l'aspect que certains décrivent comme « pur ».

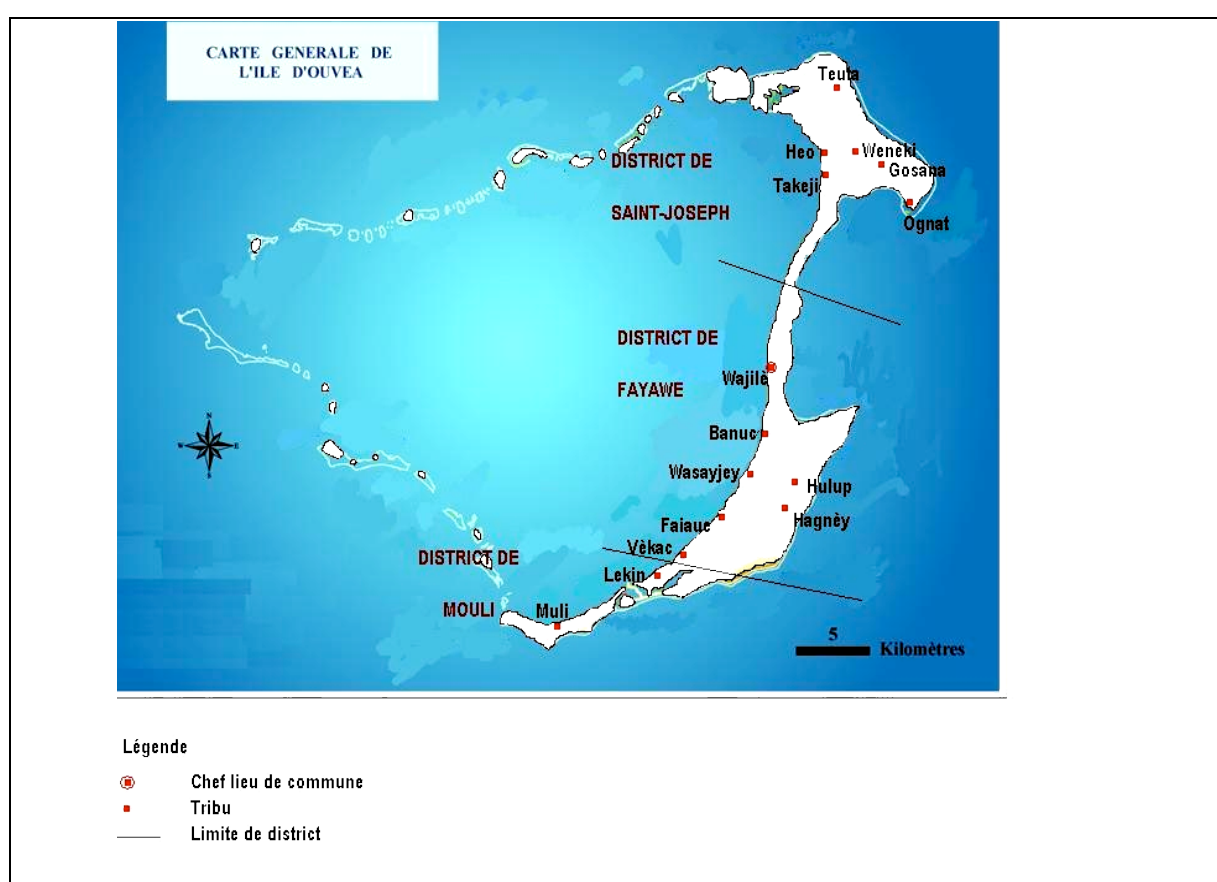


Figure 3. Carte de l'archipel d'Ouvéa qui matérialise les trois districts administratifs de l'île ainsi que les différentes chefferies. (Source: Institut de Recherche pour le Développement de la N-C. Carte modifiée et simplifiée par Djoupa Alexandre).

¹¹ C'est Katsura Morimura, une jeune écrivaine japonaise qui, lors d'un séjour sur l'île dans les années mille neuf cent soixante dix, lui a donné ce surnom, aujourd'hui systématiquement utilisé pour la promotion touristique de l'île.

¹² Scientifiquement connue sous l'appellation « Ciguatera ou ichthyosarcotoxisme ».

Concernant l'histoire de cette île, il semble que de manière générale, l'histoire du peuplement des îles qu'on appelle Loyauté soit en partie similaire à celle de la Grande-Terre (Faugere, 2002 : 629-645). Les travaux d'archéologie et de linguistique comparative permettent aujourd'hui d'affirmer qu'Ouvéa, comme les autres îles des Loyautés, est peuplée depuis environ trois mille ans.

Les détails des processus d'évangélisation et les transformations fondamentales qui en résultent, sont connus grâce aux lettres et aux rapports des différents pères missionnaires¹³. A Ouvéa, l'arrivée des missionnaires, protestants d'abord et catholiques ensuite, puis leur implication dans la vie locale, ont constitué une étape fondamentale de la construction de l'identité d'Ouvéa, désormais reconnue par de nombreux habitants de la Grande-Terre comme ayant une « *forte personnalité* » (Izoulet, 2005 : 21).

1.2 Une terre de migration...

« Les îles Loyauté furent le lieu d'abordage pour d'innombrables Polynésiens, poussés vers l'ouest par les vents dominants ; elles reçurent donc beaucoup plus d'étrangers que la Grande Terre »
(Howe, 1978 : 19)

Précisons dès maintenant que le terme de « Loyauté » n'a jamais eu d'équivalent dans aucune des langues vernaculaires néo-calédoniennes, et ne coïncidait donc en aucun cas avec une catégorie locale de pensée au moment où ces îles ont été découvertes. Effectivement, au moment où les Européens découvrent les Loyautés, ses habitants ne leur donnent pas de nom commun, et ne s'attribuent pas non plus de nom collectif entre eux. Ce sont bien les Européens qui les désignèrent sous des appellations communes, comme celles de « Loyaltiens », « Canaques¹⁴ des îles Loyautés » ou encore « insulaires », les distinguant ainsi des Kanak de la Grande Terre. Ces mêmes Européens leur prêtaient d'ailleurs tout un ensemble de qualités que n'auraient pas possédées les autres Kanak: excellents marins, bons travailleurs, doués pour le commerce, ainsi que des différences physiques avec ceux de la Grande-Terre, les rendant « plus agréables à regarder » (Shineberg, 1981).

La « *grande ressemblance avec les Polynésiens* » dont parlèrent ces Européens s'explique par l'origine des populations qu'ils rencontrèrent à ce moment-là. Si l'on s'appuie sur ce que nous dit Howe, (Howe, 1978 :19) ils rencontrèrent dans les Loyauté des groupes arrivés de Tonga

¹³ Elles sont conservées à l'archevêché de Nouméa et aux archives de la Société de Marie à Rome.

¹⁴ KANAK est l'orthographe proposée par l'Agence pour le Développement de la Culture Kanak (A.D.C.K.). Il s'agit d'un nom invariable en genre et en nombre. C'est le terme que j'utiliserai. Lorsqu'il s'agira de citations, comme ici, c'est en revanche l'orthographe de l'auteur qui sera reprise.

et de Samoa, et à Ouvéa particulièrement, des groupes descendants de Wallisiens arrivés dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, lesquels ont d'ailleurs donné son nom actuel à l'île puisque, comme nous l'avons mentionné précédemment, Wallis est appelé *Uvea* par ses habitants.

Avant l'arrivée des premiers Européens (surtout des marchands de santal), Ouvéa était peuplée de Mélanésiens originaires de la Grande-Terre. Ceux des clans *vëi* étaient considérés comme les descendants des plus anciens habitants du pays et partageaient l'espace avec ceux qui étaient venus d'autres terres de l'archipel néo-calédonien, notamment de la Grande-Terre et de Lifou.

A partir des missives et des rapports décrivant la tradition orale recueillie par le Père Bernard, le missionnaire catholique à l'origine du développement de cette église sur l'île, J. Izoulet, dans son ouvrage sur l'histoire d'Ouvéa, nous explique la raison pour laquelle ces Wallisiens (qui devaient être entre cent et deux cents), quittèrent leur île au XVIII^e siècle.

« C'est un accident survenu à Wallis, sur la plage de Fatai, où des indigènes construisent une grande embarcation pour leur roi, qui est à l'origine de l'immigration vers Ouvéa. Ils avaient suspendu dans un arbre auprès du chantier une hache européenne qui ne venait que de paraître dans l'île. Comme le fils du roi passait et repassait sous l'arbre, la hache vint à lui tomber sur la tête et le tua ; les ouvriers, pour échapper à la colère du roi, prennent aussitôt leur famille, sautent dans l'embarcation et s'abandonnent à la merci des vents, s'exposant à une mort incertaine pour éviter une mort certaine qui les attendait.

Les fugitifs de Wallis conduits par Beka, Nekelo, Drumai et Jeula quittent leur île par la passe occidentale de Fuga'uvea lorsque l'esprit d'une vieille femme sorti d'un tombeau leur crie : « Adieu ! Si vous touchez une terre où les feuilles de palétuviers flottent et les mulets sautent, établissez vous là.

Passent à Maré et à Lifou, certains s'y arrêtent, mais la majorité continue....arrivent à Ouvéa, jettent l'encre devant l'îlot d'Unyee où les mulets –kanae- sautent bien par-dessus les feuilles des palétuviers. » (Izoulet, 2005 : 40).

Lors de mon travail de terrain, Marie-Luce Djoupa m'avait également raconté cette histoire, en tous points semblable à celle racontée ci-dessus. Les habitants des zones Nord et Sud de l'île qui se disent descendants de ces fugitifs wallisiens, insistent en revanche sur le fait que cette origine est lointaine, ne souhaitant surtout pas être confondus avec les Wallisiens récemment arrivés en Nouvelle-Calédonie qui bénéficient d'un statut peu enviable.

De manière générale, ces mouvements migratoires à petite échelle, dont certaines vagues ont été plus importantes que d'autres, « *s'inscrivent dans l'ensemble des mouvements de retour effectués au large des grandes îles de tout l'arc mélanésien* ». Elles se seraient d'ailleurs étalées sur une période longue de près d'un millénaire (Guiart, 1992).

Ceci n'aurait rien de surprenant si l'on en croit ce que dit H. Mokaddem dans un essai récent sur la conjoncture politique de Nouvelle-Calédonie, pour qui « *L'émigration, en Océanie, a toujours constitué un mode culturel d'être* » (Mokaddem, 2005).

Les habitants d'Ouvéa sont certes toujours aussi éloignés de la Grande-Terre et des services qui s'y trouvent (lycées, hôpitaux, grands magasins etc.) néanmoins, les migrations internes des Kanak originaires des Loyauté vers Nouméa sont incessantes. A tel point qu'aujourd'hui, plus de vingt mille Kanak résident dans des zones urbaines (Nouméa et le Grand Nouméa)¹⁵. Beaucoup d'habitants¹⁶ se revendiquant d'Ouvéa, vivent d'ailleurs la majorité du temps à Nouméa où ils travaillent. Dans ces cas-là, très fréquents, les enfants restent à Ouvéa et sont à la charge des grands-parents ou d'un autre parent proche.

1.3 ...et de missions

Durant la première moitié du XIXe siècle, alors que d'importantes missions d'exploration du Pacifique s'achèvent à peine, des missionnaires européens entament l'immense projet d'évangéliser ces milliers d'îles. Certains sont catholiques et français, d'autres sont protestants et anglais, et s'inscrivent dans le mouvement de renouveau de l'église méthodiste qui se traduit notamment par l'explosion du nombre de missions. Ouvéa, quant à elle, a été fortement marquée par l'évangélisation des missionnaires catholiques français appartenant à la congrégation des Maristes.

¹⁵ MOKADDEM H., 2005, Conjoncture politique de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa : Expressions.

¹⁶ A titre d'indice, d'après les chiffres de l'Insee de 2004, de 1996 à 2004, 2917 personnes de la Province des îles Loyauté sont parties à destination des provinces Nord ou Sud. En 2004, parmi les 146 245 habitants que comptait alors le Grand Nouméa (qui inclue les villes de Nouméa, du Mont-Dore, de Dumbéa et de Païta), seul pôle urbain du territoire qui se trouve dans la Province Sud, 1785 provenaient de la Province des îles Loyauté.

En 1848, deux ans après la fondation de la première mission mariste en Nouvelle-Calédonie, à Balade (extrémité Nord-Est de la Grande-Terre), les missionnaires catholiques subissent à Ouvéa un échec cuisant. Les chefs locaux expriment en effet leur refus de la « révélation divine » et poussent donc les missionnaires à quitter Ouvéa, ce qu'ils feront le 28 Mai 1848 avant d'aller s'installer à l'île des Pins, au Sud de la Grande-Terre de la Nouvelle-Calédonie (Izoulet, 2005 : 327).

Le dimanche 13 Avril 1857, déterminés à réussir, les missionnaires catholiques s'installent de nouveau à Ouvéa. La première phase fondatrice de la mission se prolongera en réalité jusqu'en 1865, au moment où de nombreux insulaires, acceptent, après l'avoir fortement défiée, l'annonce de l'évangile et du Dieu nouveau.

Les modes de missionarisation auxquels les pères maristes avaient recours misaient en effet sur l'acceptation de cette annonce par les petits chefs des tribus. A Ouvéa, c'est en 1865 que ces derniers ont accepté de placer l'expression de la foi catholique au centre de leurs pratiques. Ce dont parle J. Izoulet se base sur le fait que les petits chefs aient accepté cette parole, ce qui ne signifie pas qu'en si peu de temps, tous leurs « sujets » aient été convertis.

En 1857, l'archipel calédonien n'est qu'une dépendance lointaine de Tahiti, et il n'y a encore aucune structure administrative française aux Loyautés. L'évangélisation s'y déroule donc indépendamment du processus politique de colonisation français qui aura lieu à partir de 1853.

Une des difficultés majeures du moment réside dans le fait que, depuis peu (un an environ), les catéchistes protestants œuvrent aussi sur le même terrain que les missionnaires catholiques, avec les mêmes objectifs. Par l'intermédiaire de leurs missionnaires respectifs, ces deux institutions, la congrégation maristes (catholiques) et celle de la London Missionary Society (L.M.S.) instaurent alors un rapport de compétition concernant la réussite de leur mission.

En 1853, lorsque les missionnaires catholiques débarquent, la population totale d'Ouvéa ne dépasse pas deux mille cinq cents habitants, pour 4359 aujourd'hui¹⁷. L'île est divisée en deux grandes chefferies, en fortes tensions à ce moment là, celle de Bazit dans le Nord et celle de Hwenegi dans le Sud. Par ailleurs, deux langues très différents y sont parlées : le *iaai*, une langue kanak toujours parlée dans le centre de l'île, et le *fagauvea*, une langue wallisienne parlée au nord et au sud de l'île¹⁸, la seule langue wallisienne des vingt-huit langues vernaculaires recensées par les linguistes en Nouvelle-Calédonie.

En 2007, cent cinquante ans après, la foi catholique est toujours aussi vivante à tel point que le christianisme compte aujourd'hui parmi les traits les plus marquants de la vie quotidienne. La religion catholique occupe une part importante de la vie quotidienne des habitants des zones nord et sud de l'île, par les diverses célébrations d'une part (messes, prières etc.) mais aussi dans les représentations locales. Célébré aussi de manière quotidienne, le catholicisme était pendant le mois d'avril 2007 l'occasion de fêter le cent cinquantième anniversaire de l'arrivée des maristes.

A cette occasion, tous les habitants de l'île se sont réunis pendant trois jours à la chefferie de Heo¹⁹, pour une très grande fête. On notera que même les habitants d'Ouvéa de confession protestante qui, un an plus tôt, célébraient aussi le cent cinquantième anniversaire de l'arrivée de « leurs » missionnaires, étaient présents à cette occasion.

1.4 De la réserve autochtone à la commune d'Ouvéa

Avant la colonisation européenne, il n'existait aux îles Loyauté aucune unité, qu'elle soit linguistique, politique ou économique. Ces îles étaient liées entre elles par des relations d'échanges (commerciaux) et des relations matrimoniales (Faugère, 2002). La vie politique, économique et sociale, à l'exception des deux ensembles de relations que nous venons d'évoquer, avait donc lieu à l'intérieur de chaque île.

¹⁷ Les chiffres datent du dernier recensement effectué par l'Insee, en 2004.

¹⁸ Dans les classifications linguistiques, cette langue est désignée par le terme anglais 'western Uvea' ce qui le différencie du 'eastern Uvea' qui est parlé à Uvea (Wallis).

¹⁹ Aussi connue sous le nom de Saint-Joseph, du nom de son saint patron.

Les travaux archéologiques et linguistiques déjà effectués ont permis d'affirmer que de très nombreuses guerres s'y sont déroulées, et que lorsque les Européens les découvrirent, aucune d'entre elles, sauf la petite île de Tiga (aujourd'hui rattachée administrativement à celle de Maré) n'était unifiée sur le plan politique.

En 1853, le 24 Septembre, la France prend possession de la Nouvelle-Calédonie. Un an plus tard, Tardy de Montravel fonde la ville de Port-de-France, qui deviendra par la suite Nouméa (pour remédier à de trop nombreuses confusions avec la ville de Fort-de-France en Martinique). Ouvéa ne passe sous autorité française qu'en 1865. Il n'y eut pas de peuplement européen à grande échelle ni d'exploitation agricole ou minière, manifestement en raison de l'impossibilité de mettre en œuvre une exploitation économique d'envergure qui paraissait alors impossible, (Howe, 1978). Ceci explique pourquoi les Loyautés ne subirent pas les désastreuses spoliations foncières que connurent certaines ethnies sur la Grande-Terre, bouleversant leur organisation sociale, fondée sur la terre.

Cette information est capitale pour comprendre l'ampleur et l'intensité des conflits liés aux revendications foncières sur la Grande-Terre²⁰. Les habitants d'Ouvéa furent donc laissés en possession de leurs terres et l'administration coloniale de Nouméa se contenta de les déclarer, à la fin du XIX^e siècle, « réserves autochtones » ou « réserves indigènes »²¹.

Bien qu'ainsi préservées de certains abus coloniaux, les Loyautés connurent néanmoins exactement le même type de découpages territoriaux et administratifs que la Grande Terre, et surtout, le même code de l'Indigénat qui, jusqu'en 1946, priva les Kanak des libertés de circulation, de travail et de résidence.

Lors de la création des régions dites Pisani-Fabius, en 1985, les autorités locales ont tenté de tenir compte des réalités linguistiques et culturelles du pays et c'est ainsi que concernant Ouvéa, on parle de l'aire « Iaai », qui est à la fois le nom que ses premiers habitants lui donnaient et celui d'une des deux langues locales qui y sont parlées. Précisons que la population qui parle le *Iaai* est plus nombreuse que celle locutrice du *fagauvea* avec laquelle j'ai travaillé.

²⁰ Voir notamment NAEPELS, Michel, 1998, *Histoires de terres kanakes, Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou*, Paris : Belin.

²¹ On trouve les deux expressions.

Ce dispositif spatial a aussi été pris en considération en 1989 lors de la création des trois Provinces actuelles : la Province Nord, la Province Sud et la Province des Îles Loyauté. Le siège de cette dernière étant sur l'île de Lifou, on trouve une annexe de la province aussi bien à Ouvéa que sur l'île de Maré.

Le précédent statut du Territoire avait été défini par la loi référendaire du 9 novembre 1988 faisant suite aux accords dits " de Matignon " qui ont mis un terme à une période de troubles aigus, avec la perspective d'un référendum d'autodétermination en 1998. Ce dernier, d'un commun accord des forces politiques en présence, a été remplacé par un nouveau statut de Pays d'Outre-mer préparé par les accords dits "de Nouméa" qui ouvrent une nouvelle période de 15 à 20 ans avant un référendum d'autodétermination.

Les réformes institutionnelles de 1989 ont donné lieu au schéma actuel un peu complexe qui comporte quatre étages. L'état français représenté par le Délégué du Gouvernement, (le Haut Commissaire), le Territoire muni d'une assemblée élue au suffrage universel (le congrès formé des conseillers provinciaux et d'un gouvernement collégial local), les trois Provinces, (Sud, Nord et Îles), qui ont de larges compétences en particulier en matière budgétaire et enfin, les trente-trois communes munies de conseils municipaux élus au suffrage universel et de maires élus par ces conseils.

Concernant son fonctionnement actuel, la province des Îles (dont le siège est à Lifou) dispose, comme les deux autres provinces, d'une compétence de droit commun. Une assemblée élue au suffrage universel pour six ans l'administre librement (Pitoiser, 1999).

Précisons que dans les faits, à Ouvéa, la compétence de la province est souvent relative, pour la simple raison que de très nombreuses informations y arrivent parfois dépourvues de certains contenus, ou même avec des délais de réalisation de projets bien souvent expirés ou non adaptés à la situation de l'île. C'est par exemple le cas d'une subvention mise en place en 2007 par la Province des îles, dans le but de développer les structures collectives pour les enfants (du type des structures de loisirs). L'enveloppe budgétaire était destinée à améliorer la qualité des sanitaires de ces structures (dans le but d'obtenir l'agrément de l'organisme Jeunesse et Sports). L'attribution de cette subvention ne pouvait en fait s'appliquer qu'à la réfection de sanitaires déjà existants, et non à leur construction. Les sanitaires faisant défaut à Ouvéa l'association Enfance Loisir et Jeunesse d'Ouvéa (E.L.J.O.) n'a pu bénéficier d'aucune aide financière de la part de la Province pour créer une telle structure, en dépit du fait que la Province avait pourtant mis en place cette subvention dans l'objectif précis d'encourager le développement de centres d'accueil de ce type.

1.5 Un si petit espace pour deux langues et trois districts

L'arrivée de plusieurs vagues migratoires, notamment celles en provenance de Wallis, dont la population s'est établie dans les actuels districts de Heo (celui du nord) et Muli (celui du sud), fournit des explications concernant la situation de l'archipel d'Ouvéa (pour lequel je rappelle que seule l'île principale, aussi appelée Ouvéa, est habitée).

En dépit de sa petite taille²², Ouvéa observe effectivement une configuration un peu particulière. Le pays « Iaai » est en réalité divisé en trois districts administratifs formant trois groupes de population qui ne se côtoient pas en permanence et se distinguent par les trois éléments suivants. Leurs langues respectives d'abord: le *Iaai* dans le district central, et le *fagauvea* aux extrémités Nord et Sud. Leurs pratiques religieuses ensuite : protestantisme dans le district central et catholicisme pour les zones nord et sud. Leur nombre, enfin : les habitants du district central sont environ deux fois plus nombreux que ceux des deux autres districts réunis²³.

Les districts où j'ai effectué du terrain, ceux de Heo et Muli²⁴, composent les huit tribus locutrices du *fagauvea* : Muli, Fayava, Lekine, (au Sud), Takedji, Heo, Weneki, Teuta, et Ognat (au Nord) et regroupent 1643 personnes, toutes de confession catholique.

1.6 Une île qui fait peur ?

« Ouvéa !atoll de carte postale. Lieu d'une prise d'otages meurtrière en 1988, Ouvéa a été longtemps un petit archipel oublié » (Izoulet, 2005 : 29).

Suite à ce que la presse continue d'appeler l'« affaire de la grotte d'Ouvéa », cet archipel a, depuis les mois d'avril mai 1988, bénéficié d'une réputation d'île violente et fermée sur elle-même. Ouvéa fût, pendant ces semaines, le théâtre d'une succession de drames. De l'occupation de la gendarmerie de Fayaoué au cours de laquelle quatre gendarmes trouvèrent la mort, à l'opération militaire commando, au cours de laquelle dix-neuf indépendantistes kanak furent tués, Ouvéa a été perçue comme un lieu dangereux et violent où les Blancs n'étaient pas les bienvenus, à tel point que certains corps de militaires n'ont d'ailleurs toujours pas l'autorisation de s'y rendre.

²² Selon les données de l'I.G.N., il y a 35 Km entre les extrémités nord et sud, ainsi que des endroits où la distance est-ouest atteint tout juste 50m.

²³ En 2004, l'Insee recense 4359 personnes sur la commune de l'archipel d'Ouvéa, et 1643 dans les districts nord et sud.

²⁴ Voir annexe II pour les cartes détaillées des deux districts.

« L'opération Victor », lancée le 5 Mai avec l'accord de B. Pons (alors ministre des Dom-Tom), de Jacques Chirac (alors premier ministre) et de François Mitterrand (alors Président de la République) fait aujourd'hui publiquement l'objet de critiques vigoureuses. Outre la libération des otages, cette opération fût en effet l'occasion pour certains militaires d'exécuter des actes de torture et de violence sur les dix-neuf indépendantistes kanak qui y trouvèrent la mort.

Alors que, vingt ans plus tard, de nombreuses personnes réclament que justice soit faite dénonçant une « faillite de la république » (Drevillon, 2008), les autorités de la Nouvelle-Calédonie choisissent plutôt de parler du paroxysme de la crise politique dite des « événements ».

Les accords de Matignon qui portaient la perspective d'un référendum d'autodétermination en 1998 ont permis de mettre un terme à cette période de trouble. Signés le 26 Juin 1988 par J.-M. Tjibaou et J. Lafleur, ils sont aussi à l'origine de vifs mécontentements concernant l'affaire d'Ouvéa, dans la mesure où ils instituaient une amnistie générale qui allait étouffer les conditions de l'assaut de la grotte et donc celles de la mort de ces dix-neuf indépendantistes kanak.

Contrairement à l'île des Pins, à Maré ou à Lifou (les autres îles des Loyauté), peu d'infrastructures en général existent à Ouvéa, en particulier touristiques. Il n'y a, par exemple, qu'un seul hôtel, ce qui peut surprendre quand on connaît l'ampleur des infrastructures installées sur d'autres lagons moins pittoresques (à l'île des Pins, au sud de la Grande-Terre par exemple).

Outre le fait que le développement de ces structures nécessite l'approbation du conseil coutumier concerné, cette absence – peu déplorée, car elle a permis à Ouvéa de conserver un patrimoine naturel hors du commun - résulte en effet de son éloignement de la Grande-Terre, mais aussi des préjugés négatifs que la prise d'otage du 22 avril 1988 et ses conséquences dramatiques ont véhiculé.

Les sciences humaines n'ont pas non plus échappé à cette tendance, aussi, hormis quelques travaux, linguistiques²⁵ et juridiques²⁶, la littérature concernant cette île dans les vingt dernières années est extrêmement restreinte, voire même inexistante sur certains sujets.

C'est notamment le cas de la question du temps et de celle du travail. Ouvéa est souvent décrite par ses habitants comme un espace situé « hors du temps ». Afin de mieux comprendre cette affirmation, il faut d'abord se poser la question suivante : quels sont les éléments qui permettent d'affirmer que les habitants d'Ouvéa ont une conception du temps qui leur est propre, et qui diffère donc de celle qui est véhiculée par le modèle français, en grande partie régi par une économie de marché, associée à un temps précieux, minutieusement comptabilisé et qui vaut de l'argent. Essayons à présent de voir ce que la littérature au sein de laquelle la notion de « temps kanak » a été interrogée, nous propose sur ce point.

²⁵ Notamment ceux de la linguiste Claire Moyse-Faurie portant sur le *fagauvea*.

²⁶ MICHALSKI, Cédric, 2004, *L'assaut de la grotte d'Ouvéa, analyse juridique*, Paris : l'Harmattan.

CHAPITRE 2-LE TEMPS KANAK

2.1 La temporalité comme variable anthropologique

Il est difficile de définir la notion de temps tout en prétendant rester généraliste et consensuel, sa définition usuelle recensant déjà plusieurs grandes catégories de définitions, ainsi que des subdivisions²⁷. Néanmoins, d'après ce que nous en dit Alain Rey, linguiste et lexicographe français, ce lexème, semble désigner « *l'ensemble de la durée considérée d'une manière générale, et la succession des parties de la durée envisagée par rapport aux événements et aux occupations de la vie* » (Rey, 2000 : 2252).

Mais le plus gros problème, qui rend sa définition d'autant plus difficile (voire impossible) à produire, réside dans un fait qui trouve racine dans des observations empiriques, à savoir que la conception du temps se construit, se ressent et s'exprime au sein de réalités sociales qui sont toutes particulières.

La question de la temporalité (ou temps vécu) qui représente un concept central de la recherche en biologie et en psychologie, ne constitue certes pas un nouvel objet d'étude anthropologique. Le temps dit 'social et culturel', celui dont traite l'anthropologie, est d'ailleurs déjà pris en compte par l'école française de sociologie, et tout particulièrement Mauss qui, dans *Sociologie et Anthropologie*, propose en effet un « *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos* » au sein duquel il s'attache à démontrer que selon la saison, c'est la société toute entière qui diffère.

S. Tcherkézoff précise qu'en Polynésie, on trouve un temps cyclique où ce qui est spatialement « derrière » peut être temporellement « devant », lequel s'oppose au temps linéaire européen où la direction du temps est superposable à l'orientation dans l'espace, ce qui fait qu'il est possible d'assimiler « derrière » à « auparavant » (Tcherkézoff, 1998 : 28).

²⁷ Nous ferons naturellement abstraction des définitions relatives aux « temps » maritimes et météorologiques de manière générale.

En 1991, M. Izard proposait une définition des objets de l'anthropologie du temps :

« Les travaux anthropologiques traitent principalement du temps à travers les formes de sa perception, les représentations dont il est l'objet, son comput et sa gestion ». (Izard, 1991 : 702)

Si l'on considère donc que les cadres sociaux contribuent à façonner, voire déterminer, sinon l'existence du concept de « temps », au moins les façons de l'appréhender et de le mesurer, par des pratiques et des représentations spécifiques, il faut à présent se demander ce qu'il en est concernant la Nouvelle-Calédonie.

2.2 Le temps existence

Dans *Do Kamo la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, son ouvrage de synthèse paru en 1947, Leenhardt, pasteur et ethnologue français du début du XXe, qui a séjourné plus de vingt ans en Nouvelle-Calédonie, s'intéresse à la thématique du temps kanak. L'intégralité du sixième chapitre, intitulé « Le temps », est en effet consacrée à cette question.

Selon lui, le temps et la période ne sont en aucun cas distincts, et le temps correspond à l'existence même de tous les Kanak.

Son étude poussée des mythes et rites, qui constitue sans aucun doute une de ses grandes contributions à la discipline, lui permet en réalité de proposer une interprétation phénoménologique du mythe. Il stipule notamment que *« la pérennité de la vie [...] s'affirme au travers des images qui donnent au mythe leur forme ou aux pensées mythiques leur traduction dans un geste »*. Sa conclusion est la suivante : tout au long de sa vie, le Canaque²⁸ vit une série discontinue de « temps socio-mythiques », qui sont tous des espaces complexes, et dont l'étude permet d'expliquer le principe des différentes relations avec les ancêtres. C'est ainsi qu'il écrit :

« Les aïeux ne sont point des décédés, mais des ascendants sur le plan de l'invisible, ils ne sont pas les gens de l'ici, mais ceux de là, et nulle distance, nul espace, ne sépare ce lieu-ci de ce lieu-là, mais le premier est visible et le second ne l'est pas.[...] Rien ne paraît plus réel que le mythe, ou la légende racontée par les vieux ; le glissement du plan réel au plan mythique s'effectue avec une facilité qui nous déconcerte, parce que nous voyons deux plans opposés là où les canaques n'en voient qu'un seul avec deux aspects complémentaires » (Leenhardt, 1937 : 45).

²⁸ Le sujet collectif anonyme « Le canaque » est le terme utilisé par Leenhardt.

Leenhardt initie également un questionnement sur la gestion quotidienne du temps. Le rythme de la succession des éléments de l'environnement qui affectent les cultures et en particulier celle de l'igname (dont le calendrier constitue toujours aujourd'hui un élément central de l'organisation de la vie tribale dans certaines régions) en constituerait alors l'unique base.

C'est-à-dire que les effets des « *manifestations climatiques, marines, agricoles, techniques* », pour reprendre les termes qu'il utilise, déterminent selon lui l'organisation de la vie quotidienne en lui donnant un rythme régulier.

En s'appuyant sur des données linguistiques, il en vient à conclure que pour les Kanak, la pensée se déroule sur un plan spatial, même lorsqu'il s'agit du temps. Il en déduit donc tout simplement que le temps et l'espace ne sont pas deux notions fondamentalement distinctes mais forment bien une seule entité. De cette façon, il s'emploie une fois de plus à démontrer, que le « temps », en tant que concept, n'existe pas dans cette société, ou plutôt, qu'il reste indifférencié.

« Cette durée n'implique aucun temps : on l'emploie dans des phrases qui nous paraissent au futur ou au passé [...] dans des phrases où l'on peut confondre l'idée de durée et celle de distance [...] de sorte que cette indication de durée n'implique aucun temps. Et dans ces diverses formules il n'y a point de temps. Le temps reste indifférencié. » (Leenhardt : 1947 : 155)

« La profondeur dans la pensée du Mélanésien ne peut être en effet, que fonction d'une notion de l'espace, condition de celle du temps ». (Leenhardt : 1947 : 281-282)

L'importance quotidienne du culte des ancêtres qu'il note, vient corroborer l'idée selon laquelle la perception de la durée et de la vie sont, dans la société kanak, fondamentalement opposées à celle que les missionnaires de l'époque pouvaient avoir, d'où la connotation négative qui s'en est suivie.

Par ailleurs, en considérant le rituel (de manière générale) et le calendrier comme deux éléments inter-reliés et complémentaires relevant d'un même ensemble, Leenhardt propose une vision particulière de la temporalité quotidienne. En affirmant que, sans rituel, le calendrier serait dépourvu de sens, il fait en effet le choix de constituer une seule catégorie là où il est possible d'en voir deux, à savoir, par exemple, d'une part le temps de la vie, et d'autre part le temps du quotidien.

Malgré toute leur importance au moment de leur parution et dans les années qui suivirent, les écrits de Leenhardt ont été vivement contestés depuis. Magnifiés par les institutions scolaires et religieuses protestantes, ainsi que par une partie du mouvement nationaliste kanak, le pasteur Leenhardt et ses écrits font pourtant, encore aujourd'hui, régulièrement l'objet de critiques scientifiques vigoureuses, à tel point que son évocation dans les débats contemporains pose parfois question.

Les critiques qui ont été formulées portent essentiellement sur « l'origine » qu'ont pu avoir ses écrits. Effectivement, aussi consciencieuse et originale qu'ait été son approche, Leenhardt qui a séjourné en Nouvelle-Calédonie pendant plus de vingt ans, l'a toujours fait en tant que missionnaire de la « société des missions évangéliques de Paris ». Aussi, comme l'expliquent très bien Christine Salomon et Michel Naepels :

« A l'encontre de l'ethnologue qui s'applique à rendre compréhensible un système de communication étranger, Leenhardt travaille à se faire comprendre lui et sa foi, par les autres, et du même coup par lui même » (Naepels, et Salomon, 2007 : 14)

Concernant la question du temps, c'est en fait le caractère un peu obscur et parfois ambigu de sa position qui est critiqué. Effectivement, ses contradictions font qu'une partie de son travail et de sa théorie s'en trouve invalidée. Comme nous l'avons dit plus haut, Leenhardt envisage la question en deux étapes.

Il affirme tout d'abord, toujours dans *Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, que les Kanak n'ont pas conscience du temps : « *cette durée n'implique aucun temps* », « *Dans ces diverse formules il n'y a point de temps* », « *Ces morphèmes, anciens verbes ou autres mot amenés par l'usage, montrent l'impossibilité où est le canaque de saisir le temps* », « *Ainsi se marquerait le rythme d'une vie canaque et de ses valeurs, mais nullement la continuité d'un temps que l'indigène ne vit pas et ne soupçonne pas* » (Leenhardt, 1947 : 155). Par la suite, il explique que le temps est conçu de manière cyclique et que ce sont les rites qui, basés sur un calendrier « naturel », lui donnent un sens, contredisant alors sa première affirmation : le temps n'existe pas. Leenhardt semble avoir été, sur ce point précis, prisonnier de ses propres catégories de pensée.

Toutefois, malgré tout ce que l'on vient d'évoquer qui concerne pourtant aussi bien le fond que la forme, Leenhardt a été l'un des premiers à affirmer la représentation non linéaire du temps dans la société kanak. Cette idée mérite d'être soulignée dans la mesure où, bien que reformulée et précisée, elle n'a toujours pas été contestée et semble, au contraire, constituer un consensus sur le sujet de la conception du temps kanak.

2.3 La considération d'un « espace cyclique »

Les travaux de recherche menés par Alban Bensa ont aussi été l'occasion pour lui de travailler sur la notion de temps en pays kanak.

« Toutes les sociétés exotiques, celles dont il a été décrété qu'elles n'étaient pas vraiment « modernes », ont une conception cyclique du temps. » (Bensa, 1997).

Parce qu'il tenait lieu de support aux « *manifestations climatiques* », donc aux activités du quotidien, c'est le rite qui, dans la conception de Leenhardt, était l'élément fondamental de la vie kanak. Bensa, quant à lui, affirme que ce n'est non pas le rite, mais bien « *l'action et de la parole* » qui constituent les fondements de ce qu'il appelle « *le fleuve ininterrompu de la temporalité quotidienne* », qui régit la vie sociale. Par une telle affirmation, il nous invite, pour l'analyse de la « temporalité quotidienne », à porter notre regard vers des éléments ne relevant ni du mythe, ni du rite au sens strict.

« L'idée que nous pouvons nous faire du temps des autres et du nôtre est profondément transformée par l'étude minutieuse des formes les plus courantes, les plus quotidiennes de la communication : les conversations, les énoncés inachevés, les prises de position ambiguës, voire les jeux de mots, nous renvoient à des comportements sociaux dont l'issue est beaucoup moins certaine que l'enchaînement mécanique d'un rite ou la récitation automatique d'une prière.[...] En dehors du calendrier, des horloges et du mouvement des constellations, le temps vécu va et impose l'inexorable successivité des gestes, des propos et des silences » (Bensa : 1997).

C'est finalement dans une approche plus contemporaine, qui n'est pas sans rappeler celle de la sociologie de l'interaction de l'école américaine avec Goffman, Bateson et Hall notamment, qu'il nous incite à prendre en considération des éléments de la communication verbale autant que de la communication non verbale²⁹.

2.4 Le chronotope kanak

Dans un article intitulé « Le chronotope Kanak. Parenté, espace et temps en Nouvelle-Calédonie » paru en 2006, I. Leblic, qui se questionne également sur le rapport espace/temps entretenu par les Kanak, propose pour l'explicitier, d'utiliser le concept de « chronotope », emprunté à Bakhtine, grand théoricien du roman. Ce terme, qui se traduit littéralement par « temps-espace », permet ainsi d'envisager conjointement le temps et l'espace, ce qui lui paraît parfaitement approprié pour décrire la situation.

²⁹ WINKIN, Yves, 2001, *Anthropologie de la communication, de la théorie au terrain*, Paris : Seuil.

Elle propose donc d'utiliser ce terme comme un outil conceptuel permettant d'envisager de façon simultanée les représentations kanak du temps et de l'espace.

En se basant notamment sur ses travaux précédents portant sur la parenté et les discours généalogiques dans la région de Ponérihouen en Nouvelle-Calédonie, elle propose ainsi une approche originale qui traite du temps et de l'espace de manière indissoluble, se distinguant de fait des travaux précédents, bien que tous les chercheurs ayant travaillé en Nouvelle-Calédonie sur ces questions semblent s'accorder sur un point : si la notion de temps ne diffère pas complètement de celle de l'espace, elle ne peut en tous cas y être opposée.

2.5 Le passé

Jean-Marie Tjibaou, figure emblématique de la lutte pour l'indépendance de la Nouvelle-Calédonie, affirmait que concernant sa société, ce n'était pas tant le concept de temps qui était pertinent, mais plutôt la manière dont il était envisagé. C'est pourquoi, il suggérerait d'appréhender cette thématique à partir du concept de 'passé' plutôt qu'à partir de ce qui impliquait « *la notion du temps conceptualisé et donc objectivé* ». De manière plus générale, Tjibaou considérait quatre types de temps : le temps de la culture de l'igname, le temps de l'histoire des clans, le temps du mythe et le temps chaud social constitué d'événements (Tjibaou, 1976b : 287). Il soutenait par ailleurs l'idée que c'est toute la période de préparation de ce qu'il appelle « les grandes cérémonies coutumières » qui sert véritablement de support à la perception du temps (Tjibaou et Missote, 1976 : 82).

Comme il ne s'agit pas du passé tel qu'on peut se le représenter dans les cadres de pensée occidentaux, en particulier français, il explique également comment sa mesure peut être envisagée.

« Ce passé évidemment ne se traduit pas en termes linéaires, à partir de rails quadrillés, comportant des cases numérotées de 1 à 1975, et dans lesquelles viennent se ranger les événements, mais ce passé se traduit par des couches successives d'événements et paysages. [...] Parmi la série de paysage ou de tableaux qui s'offrent aux regards, les uns sont plus nets, les autres moins. Cette différence de clarté n'est pas liée à l'ancienneté ou à la nouveauté, mais aux empreintes laissées par les souvenirs ainsi qu'à la précision ou à l'imprécision des traditions orales qui se transmettent. » (Tjibaou, 1976b : 286-287).

Là encore, on voit bien que ce que nous distinguons comme étant deux entités différents, à savoir celle du « temps » et celle de « l'espace » ne correspondent pas aux deux même catégories de pensée pour les Kanak.

CHAPITRE 3-CONDITIONS D'EXPERIENCE DE LA TEMPORALITÉ À OUVÉA

3.1 La confrontation de la temporalité cyclique traditionnelle kanak avec le modèle linéaire européen de division du temps

Mon travail de Master 1, intitulé « Conditions de production et d'expérience de la temporalité de la communauté féminine locutrice du *fagauvea* », partait d'une interrogation concernant la notion de temps à Ouvéa. A l'inverse d'autres régions de la Nouvelle-Calédonie, Ouvéa est occupée par une population très majoritairement kanak. En revanche, sur le plan des institutions, son fonctionnement se base sur le schéma de la métropole française.

Mon objectif était alors d'y étudier la quantification du temps afin d'essayer de rendre compte, au moins en partie, de la complexité des variations de rapport au temps pouvant exister dans ces deux espaces bien précis que sont les deux zones *fagauvea* de l'île, à savoir celui du nord de l'île, le district de Heo (qui regroupe les chefferies de Ognat, Weneki, Heo, Teuta, Takedji) et celui du sud de l'île, le district de Muli (qui regroupe les chefferies de Muli, Fayava, Lekine).

En effet, on sait que suites aux premières missions catholiques, les habitants d'Ouvéa ont été confrontés à une population d'origine anglaise d'abord, et française ensuite, autrement dit, deux populations qui ont une conception du temps linéaire et non cyclique. Je me suis alors interrogée sur les relations au temps que pouvait avoir aujourd'hui la population kanak locutrice du *fagauvea*, et tout particulièrement la population féminine.

Il fallait alors se demander quels étaient les repères qui permettaient à une population considérant traditionnellement le temps comme un espace cyclique, de vivre au quotidien dans un espace institutionnellement géré et organisé sur un modèle européen de division du temps, aujourd'hui régulé par une économie de marché relevant de ce que Chesnaux appelle judicieusement le « *temps-monde* » (Chesneaux, 1997 : 20).

J'ai d'abord souhaité porter mon regard sur le quotidien afin de voir si l'île d'Ouvéa abritait deux systèmes de pensées différents sur le thème du temps. Si tel était le cas, je souhaitais savoir comment les femmes kanak locutrices du *fagauvea* le mesuraient et le géraient, connaître les calendriers auxquels elles avaient recours, voir les raisons qui motivaient ces choix, décrire et analyser de quelles manières ils étaient utilisés, pour entamer une réflexion à partir de l'ensemble des données.

Il paraissait ainsi possible d'essayer de voir comment « *les conditions de production puis d'expérience de la temporalité* », pour reprendre une formule d'Alban Bensa, - que l'on comprendra ici comme la gestion quotidienne des activités - laissaient transparaître, ou non, des éléments de l'un ou de l'autre système ; s'agit-il d'un phénomène de bascule entre les deux ou au contraire, du résultat de la création d'un éventuel troisième système hybride pouvant éventuellement relever du phénomène de syncrétisme.

L'idée était alors de parvenir à rendre compte de la complexité des variations de perception du temps et des diverses formes du rapport au temps dans cette communauté, en réinterrogeant simultanément les différentes attitudes face au temps et les concepts théoriques.

3.2 Le calendrier *IAAI* : un calendrier chrétien local peu spécifique

Chacune des aires coutumières de Nouvelle-Calédonie publie chaque année un calendrier (sous forme de calendrier mural ou d'agenda) portant son nom, agrémenté de photos de la région et souvent signé d'une personnalité locale. Ce calendrier est ensuite distribué aux membres des institutions locales et offert à d'autres.

En étudiant scrupuleusement le 'calendrier *IAAI*' de 2007, calendrier « officiel » d'Ouvéa si l'on peut dire, on peut constater que seules les fêtes chrétiennes sont mentionnées et qu'apparemment son caractère local n'implique aucunement la mention des événements propres à Ouvéa, pourtant récurrents et largement célébrés, que sont les fêtes patronales et la fête du lagon.

La lecture des textes de Leenhardt, A. Bensa, Tjibaou ou encore celui d'I. Leblic intitulé « Le chronotope kanak » effectuée en amont semblait nous avoir emmené vers l'idée que dans la société kanak, le temps était conçu d'une manière circulaire, et que les saisons, associées à des périodes agricoles, y constituaient des points de repères fondamentaux ; le calendrier de l'igname semblant à cet égard, former un ensemble de balises au sein de l'organisation de la société.

Concernant Ouvéa, il faut cependant remettre en cause, dans une certaine mesure un tel constat. Les observations empiriques effectuées au sein de la communauté locutrice du *fagauvea* ne nous permettent pas, en effet, de dire que le temps n'est appréhendé que comme un espace cyclique. A tout le moins, cette affirmation doit être nuancée.

Tout d'abord, les extrémités Nord et Sud de l'île, toutes deux de ferventes communautés catholiques, ne semblent utiliser qu'un seul comput, à savoir le calendrier chrétien, et ceux de 2004 et 2007 nous fournissent, à ce titre, des exemples intéressants.

Edité par l'annexe³⁰ de la province des Iles Loyauté qui se trouve sur la commune d'Ouvéa dans la tribu de Wadrilla, et destiné aux habitants de l'île, ces almanachs sont systématiquement distribués à toutes les personnes employées à l'annexe de la Province de même qu'à celles de la commune. Signé du Maire, il a été pour 2007, à l'exemple des précédents calendriers, distribué à certains élèves des collèges de l'île.

La forme de ces calendriers ne présente a priori aucune différence majeure avec d'autres calendriers chrétiens. L'année y est divisée en 365 jours, eux même regroupés en douze mois allant de janvier à décembre, associant par ailleurs un saint chrétien à chaque jour. Les rares jours mis en évidence, au moyen d'une typographie particulière, sont les plus grandes fêtes chrétiennes, à savoir les jours de Pâques, de Noël et de la Pentecôte.

Aussi étrange que cela puisse paraître, on n'y trouve aucune référence aux fêtes et célébrations locales. On aurait en effet raisonnablement pu penser que des événements qui semblent constituer des dates importantes auprès de la population, tels la fête du lagon qui a lieu au mois de septembre chaque année, et dont la date est fixée d'une année sur l'autre, ou encore les fêtes patronales (dates fixes) propres à chaque tribu de l'île, auraient bénéficié d'un statut spécial au sein du calendrier local.

Les entretiens effectués nous permettent de réaliser que les dates des fêtes patronales (le jour et le mois), des baptêmes (le mois) et des confirmations (le mois) sont, à quelques exceptions près, bien connues de tous. En revanche, aucune référence n'est jamais faite aux récoltes, pas même à celle de l'igname. Plusieurs personnes m'ont d'ailleurs affirmé que sur l'île, l'igname n'était plus utilisée dans la coutume comme elle avait pu l'être jadis et ne constituait aujourd'hui plus qu'un tubercule parmi d'autres, contrairement à ce qui pouvait se passer sur l'île de Maré par exemple, ou encore dans la région de Canala sur la Grande Terre où il constituait toujours un élément central de la coutume, ce que j'ai pu vérifier.

³⁰ Rappelons que le siège administratif de la Province des îles Loyauté se trouve à Lifou et qu'il n'y a à Ouvéa qu'une annexe, qui se situe à Wadrilla dans le centre de l'île.

On notera aussi que le calendrier *IAAI* présente le printemps, l'été, l'automne et l'hiver comme les quatre différentes saisons qui rythment l'année, en dépit du fait qu'elles ne sont absolument pas observables à Ouvéa, puisqu'on a affaire à un climat tropical qui ne comprend que deux saisons, la saison sèche et la saison des pluies. La température moyenne annuelle d'Ouvéa s'élève par ailleurs à 24°, rendant plus que métaphorique l'utilisation du terme « hiver ».

Enfin, le calendrier de l'aire *IAAI* arbore les mêmes jours fériés que ceux que l'on peut trouver en métropole : le 14 Juillet anniversaire de la prise de la Bastille, la fête des travailleurs du 1^{er} mai (très largement célébrée à Ouvéa), le 8 mai, le 11 novembre, l'Ascension, Pâques et Noël.

Ce calendrier ne mentionne pas non plus, sous aucune forme, les tragiques dates des 4 et 5 mai. Ces jours sont pourtant des jours de deuil collectifs pour la totalité de l'île. Les habitants rendent hommage aux victimes de la tragédie de « la grotte » de 1988, ainsi que la mort de ceux qui sont considérés par la population kanak comme les premiers libérateurs du peuple Kanak, J-M Tjibaou et Yéiwéné-Yéiwéné, assassinés au même endroit un an plus tard, lors de la levée du deuil de ceux que l'on appelle communément « les 19 ».

Outre les dizaines de drapeaux 'Kanaky'³¹ qui flottent alors dans les airs, la journée du 5 mai, régulièrement déclarée « jour férié » par la commune (dans le cadre de la journée du maire) ou la province, est systématiquement commémorée : à l'échelle de l'île tout d'abord, par une cérémonie collective qui se situe à côté du monument de la tombe des 19 dans la tribu de Wadrilla, et à l'échelle des tribus ensuite, par des rassemblements autour de repas familiaux qui rassemblent les clans essentiellement. Notons qu'en 2007, ce jour ne fût pas déclaré férié, mais rares sont ceux qui se sont pour autant rendus au collège ou au travail, préférant souvent commémorer l'événement en famille, en compagnie de ceux venus pour l'occasion de Nouméa, comme les membres de l'Association des Familles de *iaai*³² par exemple. Sachant que la majorité des victimes de cette tragédie était originaire du Nord de l'île, on comprendra alors que les célébrations familiales soient d'autant plus nombreuses et particulièrement importantes dans ces zones-là.

Ainsi, qu'il soit sous forme d'agenda ou de calendrier cartonné mural, l'almanach *IAAI* est l'unique calendrier écrit de référence dans les extrémités Nord et Sud d'Ouvéa.

³¹ Ce drapeau constitue le symbole de la lutte indépendantiste.

³² Les femmes de cette association sont communément appelées « les AFI ».

On a pu noter que les photos (locales) qui l'agrémentent ainsi que le mot du Maire de la commune en constituaient les seuls éléments spécifiques, toutes les autres caractéristiques relevant quant à elles d'un calendrier chrétien ordinaire.

Ajoutons que seuls ceux qui travaillent à la commune, à la province ou dans les associations locales semblent véritablement l'utiliser. Le besoin d'organisation écrite à moyen ou long terme ne semble donc pas être une nécessité de la vie de tous les jours pour ceux qui ne sont pas investis d'une fonction « administrative », « officielle », au sein de la communauté.

Le moyen écrit utilisé pour matérialiser le temps, ne laisse donc transparaître ici aucune forme de circularité quelle qu'elle soit, si ce n'est dans la répétition des jours de la semaine, des mois et des années. On sait cependant que l'utilisation de ce calendrier est très relative, ce qui nous incite à porter à présent notre regard ailleurs, à savoir sur la question de l'heure.

3.3 L'heure, une contrainte effective

« Ici c'est l'heure comme à Ouvéa, si tu dis 8h ben c'est midi ! »³³.

Avant toute chose, il convient de s'attarder sur un constat effectué de manière récurrente sur le terrain : que ce soit d'un point de vue local ou extérieur, Ouvéa est un endroit dont on dit qu'il est « hors du temps ». Outre les deux façons d'envisager la notion de temps déjà mentionnées, de manière cyclique comme le décrivaient Leenhardt, A. Bensa ou encore I. Leblic pour les Kanak, ou de manière linéaire à l'image de la société française, un troisième élément viendrait ainsi s'ajouter, nous confortant dans l'idée qu'il s'agit d'un espace où les relations au temps sont complexes.

Concernant le fait que des personnes qui ne vivent pas à Ouvéa disent de cet endroit qu'il est hors du temps, il semble relativement aisé de fournir une explication : les décors naturels de l'île (lagon, cocotiers, sable blanc etc.) connotant l'idée d'un paradis visuel, éloigné de toute contraintes matérielles, impliquent, de fait, la disparition de la contrainte du temps, et donc plus particulièrement de celle de l'heure. Le concept semble en revanche relever d'une toute autre nature pour ce qui concerne la population locale.

³³ Extrait d'un entretien avec Irma Kapoeri, président de l'association *Mulefa*.

Comme on a pu me le dire à différentes occasions : « *y'a pas de temps ici, c'est Ouvéa* », « *ici le temps c'est élastique* », « *A Nouméa on fait tout le temps comme ça (fait le geste de regarder sa montre), mais ici...* », « *Pour une réunion, on fixe l'heure. Mais l'heure, c'est arrivé après. Si tu dors tu dors, tu peux te lever à 11h. C'est pour ça qu'Ouvéa c'est hors du temps, personne n'arrive à l'heure, mais c'est comme ça* », « *C'est ça, on n'est pas pressé, on prend le temps ; c'est pas comme à Nouméa, toujours c'est quelle heure, c'est quelle heure ! C'est pour ça on dit l'heure kanak, c'est comme ça, on dit 8h puis c'est 10h ; c'est pour ça, des fois on dit 2h puis c'est 4h...c'est comme ça ; on prend le temps ; oui c'est ça, c'est comme ça ; comme y'en a qui travaillent pas tu te lèves à 7h, tu bois café à 8h, oui c'est bon, c'est comme ça* » (Communications personnelle, 2007, Ouvéa).

La présence de la contrainte horaire n'y est donc pas automatiquement supposée. Cependant, le descriptif qui suit démontre que non seulement le temps est une notion qui existe dans les aires *fagaueva* d'Ouvéa, mais qu'au delà de ça, l'heure s'avère aussi être une contrainte effective, à laquelle on accorde plus ou moins d'importance selon les situations.

En réalité, on constate, notamment à partir de ces extraits, que ce n'est pas tant l'absence de temps en tant que tel qui est revendiquée, à travers l'expression « hors du temps », mais davantage le fait de ne pas être obligé d'utiliser la contrainte « heure », qui est immédiatement associée à la ville, aux emplois et aux difficultés qu'ils peuvent engendrer³⁴.

« C'est comme si c'est facile notre vie, on fait ce qu'on veut, y'a personne qui commande, là bas y'a le patron, il faut que tu travailles à l'heure.[...] Ici quand on veut faire quelque chose on compte pas l'heure, on fait comme on veut, tandis qu'à Nouméa il y a ton patron, il faut être à l'heure, ici on fait comme on veut, si tu veux travail, tu travailles, si tu veux pas, tu fais comme tu veux, pas de chef, y'a pas de règlement³⁵ »

En allant à l'essentiel du travail de recensement des expressions et des mots locaux utilisés pour 'dire le temps' effectué l'an passé, on notera que : 'l'heure', se dit [tchem]³⁶, mot polysémique qui sont avec [aso] (littéralement « jour », « journée », en tant que « moment de la lumière » par opposition à la nuit) deux termes génériques permettant d'exprimer la notion de « temps ». Ces deux termes marquent une différence avec [faliu] (littéralement « tourner »), qui sert à désigner le temps qui passe. On constate donc dans ces termes la présence des deux façons d'envisager le temps dont nous avons déjà pu parler.

³⁴ Nous reviendrons longuement sur la notion de travail salarié dans le chapitre cinq.

³⁵ Extrait d'un entretien collectif avec les femmes de l'association *Manu aliki* de Heo.

³⁶ Les termes *fagaueva* sont écrits à partir des conventions de l'A.P.I. Il s'agit d'un emprunt à l'anglais « time ».

Alors que l'on trouve dans [faliu] la notion de circularité, [tchem] évoque quant à lui une conception plus linéaire du temps car il est utilisé pour dire l'heure, qui est un élément auquel elle est liée.

On pourrait facilement croire que des endroits tels que les champs cultivés, souvent très isolés, ne sont pas propices à l'utilisation d'autres repères temporels que le soleil. Mais dans les faits, la contrainte 'heure' y est aussi présente, de manière un peu détournée.

En se rendant aux champs pour y effectuer les travaux habituels, on remarque que les repères temporels utilisés ne relèvent pas systématiquement d'éléments naturels, et qu'ils s'avèrent être d'une toute autre nature. C'est le cas avec les avions que l'on entend arriver ou s'éloigner de l'île. Ouvéa est en effet reliée à la Grande Terre par deux vols quotidiens vers et depuis Nouméa, qui ont lieu tous les jours de l'année sans exception, aux mêmes heures et donc aux mêmes moments de la journée. C'est ainsi que lorsque l'avion de l'après midi se fait entendre, celles qui ont des enfants à l'école maternelle de la chefferie savent qu'il va bientôt être l'heure d'aller les chercher. De la même façon, l'avion du matin quittant Ouvéa annonce le moment du repas.

Là aussi, on notera une fois de plus que les femmes, qui sont chargées d'activités bien spécifiques largement liées à leurs enfants, ont un rythme grandement déterminé par la cadence scolaire de ces derniers et des horaires qui en découlent. De cette façon, la semaine d'abord, et la journée ensuite, observent des phases de travail plus ou moins denses, selon le lieu et la nature de la tâche à effectuer. Les travaux des champs, pour lesquels la gestion du temps est un peu différente des autres activités, (nous y reviendrons par la suite dans le deuxième chapitre) sont, de manière plus informelle, finalement aussi soumis à cette régulation.

L'heure est aussi un critère qui a son importance concernant les réunions de district qui ont systématiquement lieu à la chefferie du district concerné. En revanche, on ne peut pas dire qu'il s'agisse d'une contrainte très forte dans la mesure où, un peu comme pour la messe, l'heure officielle est fixée à une heure précise mais la réunion ne commence que lorsque ceux qui la mènent estiment que tout le monde est là, transformant l'horaire de 8h en « *la réunion aura lieu le matin* » (Communication personnelle, 2007, Ouvéa).

Les activités liées à la religion catholique au sens strict, sont régulées par des horaires, qui, bien que n'étant pas toujours respectés, tiennent lieu de repères collectifs.

Chaque dimanche, dans toutes les tribus (elles possèdent toute une église ou une chapelle), la messe est dite par un catéchiste sauf lorsque le prêtre de Nouméa vient. A cette occasion, (une fois par mois), l'horaire de la messe varie, mais il est respecté, à l'inverse des messes célébrées par des catéchistes locaux. Lors de la semaine de l'adoration par exemple, la première prière est prévue à 16h, mais ne commencera qu'après le retour des cars scolaires : à 16h25, la cloche qui l'annonce ne s'est pas encore fait entendre.

Le lendemain, une nouvelle prière est prévue à 16h. Comme la veille, à 16h35 rien n'a encore commencé et cette fois-ci aussi on attend que tout le monde soit arrivé.

Officiellement, la messe dominicale est prévue à neuf heures. A Lekine, la cloche sonne deux fois, aux environs de l'heure prévue. Une première fois, pour annoncer que la messe va bientôt commencer et qu'il est donc temps de se préparer, et une seconde pour annoncer qu'il est l'heure de rentrer dans la chapelle. Là aussi, on remarque que le service ne commence jamais à l'heure annoncée, et que le catéchiste n'entame son discours que lorsqu'il estime que « tout le monde » est présent, comme pour les réunions de district.

Néanmoins, s'il est une réalité qui n'attend pas que tout le monde soit là pour commencer, c'est bien la télévision, que l'on trouve dans de nombreux foyers. Constituant une source de distraction importante, les feuilletons diffusés à horaires fixes sont en effet largement suivis. Depuis plus d'un an déjà, c'est la série « Rubi » (du nom de l'héroïne), qui procure de l'évasion à celles qui la suivent. Ce feuilleton qui a pour scénario les déboires d'une belle et riche jeune femme mexicaine et dans lequel il n'est question que de palaces, de jets privés et de milliardaires (style de vie radicalement opposé à la réalité Ouvéenne), est diffusé tous les jours de la semaine de 17h30 à 18h15 et constitue, pour ses fidèles, une échéance quotidienne. Pour de nombreuses femmes, les travaux doivent en effet être terminés pour le début de l'épisode. Celles qui ne peuvent y parvenir auront l'opportunité de le regarder la nuit à 1h30, lors de la rediffusion. Les aventures de l'héroïne sont par ailleurs un sujet de conversation extrêmement commun dans les groupes de femmes.

Enfin, concernant l'utilisation de la contrainte 'heure' les emplois salariaux ne sont bien évidemment pas à négliger. Les femmes qui sont de plus en plus nombreuses à être salariées (bien que minoritaires), essentiellement dans les rares structures hôtelières de l'île, ou dans les écoles, voire encore dans les quelques administrations (commune ou province), sont alors tenues de respecter un rythme de travail basé sur des horaires stricts, nécessitant dès lors une très grande organisation de leur part.

Dans le cadre de leur emploi, elles sont en outre confrontées à une gestion du temps quotidienne qui diffère fortement de celle qu'elles peuvent avoir chez elles, ou au sein de leur tribu. Effectivement, hormis de rares employeurs, tous exigent de leurs employés des heures de travail fixes. Dans le seul hôtel de l'île, qui se trouve dans la tribu de Fayava au Sud, les employés sont tenus d'utiliser une pointeuse qui signale tout retard auprès de la direction et seule l'organisation annoncée par le planning est effective, presque aucun aménagement personnalisé n'est donc possible.

Pour conclure sur ce point, le calendrier, ainsi que la notion d'heure sont tous deux des emprunts hérités de la colonisation française. Il n'est ainsi pas surprenant de constater que ces critères-là sont particulièrement utilisés et importants, lorsqu'il est fait référence à des éléments appartenant au système institutionnel français à l'exemple des écoles et des administrations, de ce qui relève de la religion catholique, des infrastructures commerciales ou encore des emplois salariaux. Ainsi, affirmer vivre dans un espace « hors du temps » où l'heure ne servirait à rien, semblerait alors plutôt constituer une revendication identitaire qui, en affirmant qu'« à Ouvéa c'est différent » constitue notamment une façon de critiquer le milieu urbain et le monde du travail en marquant une opposition radicale avec certaines de ses contraintes majeures.

3.4 De l'action à l'organisation ou gérer son temps différemment selon ce que l'on fait

Les conclusions du travail de Master 1 nous ont permis de réaliser que toutes les activités dont nous avons pu parler précédemment ne constituaient pas une liste exhaustive de tout ce que les femmes peuvent être amenées à faire au quotidien et que bon nombre d'autres activités se déroulent en effet sur la base de critères d'organisation différents qui varient notamment concernant la gestion du temps. De manière générique, ce sont les travaux coutumiers d'une part et les travaux domestiques d'autre part³⁷. Nous allons à présent les évoquer une première fois.

Tout ce qui concerne les travaux coutumiers au sens strict observe une organisation temporelle spécifique. La durée d'un travail (coutumier) n'est en effet pas connue à l'avance, de même que ni le début ni la fin ne sont précisément déterminés a priori.

³⁷ Ils seront l'objet du chapitre cinq de ce mémoire.

Les rassemblements dans les chefferies, pour donner ou recevoir une coutume par exemple, qui durent environ deux heures, peuvent parfois s'étirer sur la journée en fonction des trajets pour se rendre à l'une ou l'autre des chefferies ainsi que du nombre de personnes impliquées. Il en est de même pour la préparation coutumière des baptêmes et des mariages ainsi que pour la célébration en elle-même. Le deuil constitue lui aussi un événement important de la vie quotidienne tribale. Lorsque la tribu observe un deuil, tous ses membres se rassemblent dans la maison où a eu lieu le décès. Chaque clan doit préalablement se retrouver pour « rassembler les participations ³⁸ » à la cérémonie (argent, ignames, patates douces et manus³⁹) qui seront emmenées et données collectivement plus tard. La durée de ces événements peut varier d'une semaine à un an selon les situations. A Ouvéa, les autorités sont conscientes de l'importance de cette pratique, et les employés de la province et de la commune peuvent souvent bénéficier de congés à cette occasion. Pendant ce temps-là, toutes les activités individuelles (champs, construction des cases etc.) sont interrompues et à la place, tous les gens de la chefferie partagent un quotidien dans un espace déterminé. Dans la journée, les différentes classes d'âge ont leurs propres activités et leur propre rythme et ne se retrouvent que pour partager les repas.

Les tâches s'effectuant dans, ou à proximité de, l'espace domestique, s'organisent elles aussi indépendamment du souci de l'heure. Qu'il s'agisse de l'entretien général de cet espace, de la vaisselle et de la lessive ou encore de la préparation des repas, les femmes s'en chargent systématiquement dès lors que les enfants sont à l'école. Et parce que l'eau doit être puisée ces activités constituent de lourdes tâches qui nécessitent du temps ainsi que de véritables efforts.

³⁸ C'est l'expression utilisée localement pour décrire cette action lorsque le discours est en français.

³⁹ Ce terme désigne des paréos de coton imprimé.

Si l'on parle des activités collectives, on doit faire une place à la catégorie des « loisirs » qui concerne tout ce qui a trait aux distractions et comprend d'autres activités collectives ne relevant pas de la coutume. Le snack collectif *Fassy*, littéralement 'de l'autre côté' (le snack se trouve au bout du pont qui relie Muli à l'île principale d'Ouvéa), qui se situe à Fayava, est tenu chaque semaine par une famille volontaire différente qui prend alors en charge l'accueil, le service et la préparation de ce qui pourra être consommé (achat des boissons, préparation des gâteaux etc.) ; un planning est d'ailleurs réalisé à l'avance.

Ce snack qui n'a pas d'horaire de fermeture fixe et ferme en fonction du nombre de personnes présentes, constitue un lieu de rassemblement important. Les femmes des trois tribus avoisinantes s'y rendent souvent le week-end et se retrouvent autour de gâteaux cuisinés sur place, pour partager d'interminables parties de bingo qui semble, quant à lui, constituer le jeu favori des femmes, voire une activité à part entière, consommant une part importante de la journée.

Considéré avant tout comme un passe-temps, le bingo se révèle être une des activités phares des femmes. Lors de rassemblements, quand il n'y a pas de repas à préparer, que le service religieux est terminé ou que les enfants en bas âge ont mangé, le bingo constitue l'activité principale pour beaucoup de femmes. Précisons cependant que lors des deuils, le bingo constitue après les rituels de coutume, le principal moyen de collecte des fonds pour les repas, ce qui lui confère une certaine légitimité malgré l'ampleur des plages horaires qui lui sont consacrées. Certains parleront donc de « bingo utiles » et de « bingo inutiles ».

Pour en revenir aux questionnements initiaux du travail de l'an dernier et pour apporter quelques éléments de réponses en guise de conclusion, il faut revenir sur plusieurs points.

La circularité du temps dont nous avons parlé dans la deuxième partie de ce chapitre paraît en partie traverser les rassemblements coutumiers et plus particulièrement les échanges de paroles qu'ils génèrent. Chaque « coutume » implique l'établissement d'une relation avec les ancêtres avant la cérémonie et après la célébration. Les paroles prononcées qui permettent de s'abaisser devant la grandeur de tous les ancêtres et les offrandes, *sigā*, qui leur sont faites constituent l'occasion systématique de la créer.

Les activités quotidiennes des femmes, qui sont toujours désignées comme du travail, sont quant à elles, fortement rythmées par la cadence scolaire qui repose de son côté sur un calendrier chrétien matérialisant une division du temps linéaire et européenne. Hérités de la colonisation française, il n'est pas surprenant de constater que le calendrier, ainsi que la notion d'heure seront des repères temporels d'autant plus pertinents qu'ils relèveront d'éléments appartenant au système institutionnel français.

Concernant la notion de temps, il semblerait qu'il s'agisse d'un phénomène de bascule entre deux grands systèmes de pensée qui divergent. Ce phénomène n'est pas sans rappeler celui de la diglossie linguistique où dans un milieu bilingue ou plurilingue, une langue correspond à une situation, une personne ou une activité⁴⁰. Il s'agirait alors ici d'une bascule entre un système de relation au temps et un autre, en fonction de l'activité pratiquée, ou plus généralement du contexte. C'est à dire que selon la nature de la tâche ou du travail effectué, c'est la façon de gérer l'action qui change.

L'analyse de la gestion du temps nous a permis de comprendre que selon la nature du travail qui était considéré, l'organisation et les enjeux pouvaient se révéler différents. Cette affirmation nous conduit directement à la notion de travail que nous allons maintenant analyser.

⁴⁰ Voir notamment : BARNECHE, S., 2005, *Gens de Nouméa, gens des îles, gens d'ailleurs*. Paris : l'Harmattan.

DEUXIEME PARTIE

COMMENT COMPRENDRE LE TRAVAIL À OUVÉA



Figure 4 Monette est en train de recoller, avec de la chair d'igname, une feuille de bananier déchirée
(Cliché pris par l'auteur, 2007, Ouvéa).

Pour mon travail de Master 1 j'avais choisi, au sein de la perspective temporelle de me confronter à l'idée de l'action accomplie. J'ai donc été amenée à considérer l'attente et l'intention et à analyser la gestion que les femmes avaient de leur quotidien. J'ai réalisé que le contexte, et plus particulièrement la nature de l'action pratiquée induisait la manière qu'elles avaient de gérer leur temps.

Le terrain m'a par ailleurs amenée à considérer à de nombreuses reprises la notion de « travail », notamment parce que j'avais pu constater une division stricte des activités, impliquant des regroupements d'actions qui n'étaient pas partagées par les deux sexes. En observant et en participant quotidiennement à ce que faisaient les femmes, j'ai petit à petit pu distinguer des séries d'actions accomplies qui, bien que très différentes à mes yeux, m'ont toutes été décrites par des personnes d'Ouvéa comme étant du « travail ». Ainsi, il m'a semblé qu'en prenant appui sur la division sexuelle des tâches à Ouvéa, l'étude du « travail » pourrait sans doute constituer une entrée pertinente pour débiter une étude sur la distinction de sexe dans cette société.

La notion de « travail » a été beaucoup théorisée en anthropologie, en économie et en philosophie notamment, à propos de nos propres sociétés. Dans une perspective d'anthropologie comparative nous essaierons d'abord de faire un point sur la notion de travail en général avant d'aborder l'étude de cette notion à Ouvéa. Dans un souci de considération des catégories locales de pensée, nous partirons des termes locaux, *fāgauvea* et français, qui sont utilisés pour désigner le travail. Enfin, nous ferons un état des lieux de la division sociale et de la division sexuelle des tâches vues par les anthropologues, afin de pouvoir déterminer les termes et concepts dans lesquels nous nous devons de les envisager à Ouvéa.

CHAPITRE 4 - LE TRAVAIL : UNE NOTION, PLUSIEURS SIGNIFICATIONS

4.1 Une notion qui varie selon les sociétés

Les mots « travail », « travailler » et « travailleur » n'ont pas les mêmes significations selon les cultures auxquelles ils se rapportent. Les anciens Grecs par exemple n'avaient pas de terme pour désigner le travail en général mais spécifiaient par contre « l'activité douloureuse » et la « tâche ». En Chine ancienne et médiévale, le terme *lao* désignait à la fois le travail intellectuel et le travail manuel de la classe qui était au pouvoir et de celle des paysans guerriers. Certaines de ces activités étaient considérées comme méritoires alors que d'autres non (Godelier, 1980 cité dans Van der Grijp, 2005 : 127-128).

Comme le rappelle M. Godelier dans un article sur le travail et ses représentations (Godelier, 1980), la notion de travail varie selon les sociétés où elle est associée à des valeurs différentes. Dans les zones *fagauvea* d'Ouvéa, le travail existe et il est exprimé à la fois dans la langue locale, sous les termes de *huliwa* et *lave* et dans la langue française avec le terme de « travail ».

4.2 ...et évolue dans le temps : du *trepalium* à « l'emploi », perspectives de comparatisme historique

En français aussi, le terme « travail » n'a pas toujours eu la même signification. Ce lexème présente le même type de développement sémantique que le verbe dont il est originaire, « travailler » (Rey, 2000 : 2320). Issu du latin populaire *tripaliare*, et littéralement traduit par tourmenter, torturer avec le *trepalium* (nom d'un instrument de torture), « travail » exprime jusqu'au XIII^e siècle les idées de tourments, de peine et de fatigue, et il est utilisé spécialement pour décrire les douleurs de l'enfantement.

A partir de la deuxième moitié du XIII^e siècle, après avoir servi à désigner et à décrire la peine prise à l'exercice d'un métier d'artisan, il s'appliquera toujours à l'activité d'artisan (en considération de la peine et les efforts nécessaires) mais à l'artisanat en tant que source de revenus.

Le sens du synonyme neutre « d'activité productive » ne sera pris qu'au XV^e siècle, succédant à celui de l'activité quotidienne qui permet de subsister. Vers la fin des années 1770, le terme « travail » commence à s'appliquer à l'activité d'une machine, au fonctionnement d'un organe ainsi qu'à l'action d'une cause naturelle aboutissant à une transformation.

Au XXe enfin, il semble que le terme français « travail » s'applique à une activité humaine régulièrement exercée au sein d'un groupe. C'est par un processus d'assimilation métonymique qu'il désignera ensuite à l'ensemble des travailleurs et spécialement les travailleurs salariés des secteurs agricole et industriel (Rey, 2000 : 2320). De toutes ces définitions, c'est finalement celles de l'activité productive et de l'emploi salarié qui semblent avoir été retenues par la langue française commune pour désigner le travail dans nos sociétés.

4.3 Richesse des nations ou marchandise vendue au capital ?

Envisagée de manière théorique, la notion de travail dans nos sociétés paraît très souvent relever d'une sphère économique à la fois séparée et englobante. Elle apparaît en tant que telle au milieu du XVIIIe siècle, au moment où les fondements du raisonnement de l'économie politique sont posés. A. Smith, philosophe et économiste écossais des Lumières, aujourd'hui largement considéré comme 'le père fondateur' de cette discipline, voire même du libéralisme économique, va alors avancer l'idée selon laquelle, le travail constitue la richesse des nations, du nom de son ouvrage, *La richesse des nations*. Si, dans ce dernier, le « travail » est envisagé comme un objet bidimensionnel, comportant à la fois un aspect technique et une organisation sociale, il demeure fondé sur la base de la production de biens dont le coût (le nombre d'heures ou l'énergie dépensée par exemple) détermine la valeur. Le travail se présente selon A. Smith comme source de valeurs d'usage et source de valeurs d'échange. En revanche, seul le travail producteur de biens s'avère productif sur le plan de la richesse sociale.

« Chez un peuple de chasseurs, s'il en coûte habituellement deux fois plus de peine pour tuer un castor que pour tuer un daim, naturellement un castor s'échangera contre deux daims ou vaudra deux daims. Il est naturel que ce qui est ordinairement le produit de deux jours ou de deux heures de travail vaille le double de ce qui est ordinairement le produit d'un jour ou d'une heure de travail » (Smith, 1776).

Dans son ouvrage, Smith réduit la catégorie de travail à une classe qui regroupe toute forme d'activité initialement destinée à procurer des biens de consommation. Environ un siècle plus tard, en 1844⁴¹, alors que les bases de la théorie économique moderne sont bien définies, Marx, dans *Contribution à la critique de l'économie politique*, s'interroge à son tour sur cette notion.

⁴¹ Date de la première publication française.

Partant de l'idée selon laquelle c'est « *une catégorie toute simple* », il conçoit l'idée du travail en soi comme très ancienne, mais en revanche extrêmement moderne dès lors qu'elle est envisagée au plan économique. De ce point de vue, il envisagera systématiquement le travail à partir du contexte de l'époque, se focalisant sur le travail salarié.

Un peu à la manière de Smith, il affirme que les valeurs de toutes les marchandises sont à considérer de manière plus ou moins proportionnelle à la force productive du travail employée. Il affirme par ailleurs que c'est l'apparition des rapports de production capitalistes, qui a permis de révéler les véritables relations entre les hommes, en ce sens qu'elles se trouvent « *exposées à la lumière crue des réalités et des contraintes économiques* ». On comprendra ainsi que tout ce dont il traite, à l'image de la notion de travail, est d'abord et avant tout envisagé au plan économique. Son objectif étant de pouvoir procéder à une reconstruction des structures sociales et économiques, la notion de travail sera abordée à partir de celle de la division du travail dans un premier temps, et de celle de la production économique dans un second. Engels expliquait aussi que c'était Marx, qui, grâce à son étude approfondie sur le travail comme créateur de valeur, avait permis de « *trouver la voie pour sortir de la contradiction* » qu'il trouve dans les études économistes classiques comme celles d'A. Smith (Engels dans Marx, 1962 : 15). Ainsi, contre A. Smith, K. Marx affirme que la valeur de toute marchandise ne doit pas être considérée en partant de la valeur travail mais de la valeur de la « force de travail », autrement dit la quantité de travail socialement nécessaire à sa production qu'il désigne comme étant « la marchandise du capitaliste » dont le travailleur dispose librement et qu'il peut donc vendre (Marx, 1972 : 19-42).

4.3.1 La figure du travailleur

Dans le cadre de l'analyse d'une production économique, le travailleur est considéré comme un individu libre, par opposition à toutes les formes de travail forcé, et qui accomplit un travail salarié (Godelier, 2000 : 717). En ce sens, cette notion ne peut s'appliquer qu'au travail suivants les termes décrits plus haut, à savoir la production de biens.

La notion de productivité de l'individu au travail a constitué, durant ces derniers siècles, l'un des piliers des sciences du travail. C'est ainsi qu'à partir du calcul de l'énergie dépensée, des entrées et des sorties, nombreux sont les ingénieurs qui ont tenté de définir « *le combustible du moteur humain* », assimilant le travailleur à un opérateur de force, de la même manière qu'un véritable principe productif. (Vigarello, 2007 : 62). Dans ce cadre là, le travailleur est donc considéré comme celui qui travaille et effectue le geste qui permet de produire.

4.4 Représentations modernes du travail dans nos sociétés

Calamité pour les uns, vénération pour les autres, le travail est l'objet de très nombreuses réflexions et de multiples critiques qui ont parfois été théorisées par des philosophes et qui paraissent d'articuler autour de trois grands questionnements.

4.4.1 Travail réducteur/ malheur ou Travail moyen de réalisation/bonheur ?

Le travail est communément considéré comme une activité répétitive, pouvant parfois avoir des conséquences négatives sur celui qui en a la charge. Dans cette perspective, le travail est envisagé comme un facteur qui réduit l'existence de celui qui le fait. Pourtant, il convient de préciser que le travail peut aussi être considéré comme un moyen de réalisation, et/ou d'accomplissement de soi.

De manière un peu plus générale, il faut donc de se demander dans quelle mesure le travail est en réalité un facteur de malheur, ou au contraire, à quel point il constitue une des conditions au bonheur.

4.4.2 Travail libérateur / Travail qui asservit

Dans les représentations communes partagées par nos sociétés, le travail implique de manière quasiment systématique la notion de contrainte, et ce d'autant plus qu'il est associé avec celle de l'emploi. Certains le conçoivent comme empiétant sur le temps pour soi, ou alors comme un facteur imposant la hiérarchie et supprimant la faculté de choix. Ils se demandent donc dans quelle mesure il ne serait pas plutôt un facteur d'asservissement. A l'inverse, le travail est parfois considéré comme l'unique possibilité pour l'homme de s'affranchir de son milieu naturel, permettant par ailleurs, dans le cadre de l'emploi, d'assurer aux individus une indépendance financière et sociale.

En faisant une synthèse des représentations communes de la notion de travail dans nos sociétés nous avons pu poser certaines questions. Nous ne prétendons pas y répondre de manière exhaustive dans cette étude car il faudrait préalablement définir toutes les notions utilisées, comme celle du bonheur, de l'aliénation, de la liberté, par exemple. Mais ces questionnements peuvent se révéler très pertinents pour notre étude car ils mettent en lumière certains enjeux relatifs aux différentes pratiques du travail.

4.5 La question du travail dans les sociétés à « économie primitive »

Des anthropologues comme M. Godelier, M. Sahlins ou M. Panoff se sont intéressés à la question du travail dans les sociétés à « économie primitive ».

Dans les années 1970 M. Sahlins s'est interrogé sur la notion de travailleur (Sahlins, 1973). Il affirme qu'au sein de l'économie tribale l'homme travaille et produit mais que ses tâches sont en fait déterminées non par l'emploi occupé mais par sa position relationnelle dans la société. Autrement dit, c'est en tant que père, frère ou époux, par exemple, que certaines tâches lui reviennent. Du coup, « *être un travailleur n'est pas un statut en lui-même, et le travail n'est pas une catégorie réelle de l'économie tribale* » (Sahlins, 1973 : 132). Cette thèse vient corroborer l'idée selon laquelle la notion de travailleur ne peut visiblement pas être envisagée autrement que comme un élément associé à une économie de marché, c'est aussi l'idée que soutient M. Godelier.

Dans un article de 1984, M. Godelier qui parle du travail dans les 'sociétés primitives', aborde aussi la notion de travailleur. Il montre aussi que dans ce type de société, être un travailleur ne conférait aucun statut social particulier (Godelier, 1984 : 217). Il justifie son affirmation par l'explication suivante. Chaque adulte contribuant systématiquement à la production des moyens matériels d'existence, aussi bien pour lui que pour ceux dont il a la charge, le statut de travailleur ne peut s'avérer approprié. Car si l'on considère que tout le monde est un travailleur, le statut qu'il est censé constituer n'en est plus un. Il poursuit son raisonnement en affirmant qu'au-delà de la notion de travailleur, qui paraît inappropriée, c'est en fait l'existence de tout le champ lexical du travail qui s'avère inadapté à ces sociétés, en raison de ce qu'il dépeint comme une « *structure profonde des rapports sociaux [est] différente* ».

Cependant, dans un article plus récent, (Godelier, 1991 : 718), M. Godelier propose de définir le travail comme un ensemble d'activités agissant sur la nature et qui sont toutes sources d'une certaine quantité de produits utiles à l'homme, et obtenues dans un contexte précis. Les catégories sous lesquelles ces activités s'effectuent sont la chasse, la cueillette, la pêche, l'agriculture, l'élevage, l'artisanat et le commerce. Dans cet article, il n'utilise pas le terme de travailleur et choisit plutôt de parler « *d'individus qui travaillent* ».

Dans son article publié en 1984 et intitulé « Energie et vertu : le Travail et ses représentations en Nouvelle-Bretagne ⁴²», M. Panoff analyse la situation des Maenge (son orthographe) à partir de l'appréhension du temps que ces Mélanésiens consacrent aux activités productives. A partir de calculs, il effectue une moyenne et conclut sur ce point, en affirmant que l'alimentation d'une famille nucléaire est assurée à partir du moment où une moyenne de travail de quatre heures par jour et par personne adulte est respectée. Mais là encore, c'est la production de biens par un travailleur qui constitue le critère sur lequel se fonde l'analyse. Cependant, il montrait aussi que les notions de travail ou encore d'activité productive n'étaient pas du tout pertinentes au sein de cette société, ne pouvant donc être ni appréciées ni dépréciées par ses membres. Il nous incitait donc à porter notre regard sur les notions de peine et de souffrance qui, parce qu'elles constituent l'expression de la valeur « travail » auraient, là-bas, la même signification (Panoff, 1984 : 26).

Dans un article concernant le travail des femmes dans les Îles Salomon paru en 1995, M. Ward, géographe spécialiste de ces îles, s'attache en premier lieu à démontrer qu'en dépit du fait qu'elles sont peu nombreuses à compter parmi les salariés, les femmes jouent un rôle important dans le développement économique de leur pays. Bien que leur contribution soit souvent ignorée, ce sont elles qui ont la plus grande part de responsabilité au sein de l'agriculture. Elle ajoute qu'elles ont en outre la charge des travaux domestiques. M. Ward est obligée de le préciser, car dans la mesure où les femmes sont à ce moment là très peu nombreuses à être salariées, elles ne rentrent pas dans la catégorie des travailleurs de manière automatique, n'apparaissant donc pas dans les chiffres de synthèse qui en font état.

Elle effectue donc la distinction entre les individus actifs dans l'économie (salariés ou pas), et ceux qui travaillent contre de l'argent. Parce qu'elles sont un facteur créateur de ressources considérées comme économiques (la nourriture notamment), les femmes, doivent donc être considérées comme *economically active*⁴³.

⁴² in CARTIER, M., 1984, *Le travail et ses représentations*, Paris : Editions des archives contemporaines, pp.19-36.

⁴³ Actives au plan économique.

On comprend alors qu'une telle situation pose indirectement une interrogation sur la notion de travailleur, et sa légitimité dans un tel contexte. Faut-il considérer comme travailleur, celui qui possède un emploi rémunéré ? Ou au contraire, faut-il élargir cette catégorie en y incluant tous ceux qui sont à la source de la production de ressource économique (sous des formes qui varient) ?

Dans ce dernier cas, qu'il s'agisse d'un travail où la production se fait contre un salaire, ou bien d'un acte qui vise à produire une richesse alimentaire, malgré les différences de contexte, il y a participation à la production de biens. On voit donc chez M. Ward, de manière indirecte (ne s'agissant pas là de sa question centrale), une redéfinition de la notion de travailleur, qu'elle fonde sur le critère de la participation à l'économie par le biais de la production de biens.

Dans leurs situations respectives, ces anthropologues qui se sont interrogés sur la question du travail dans les sociétés non occidentales ont vu que le travail ne pouvait en aucun cas y être envisagé de la même manière que dans nos propres sociétés dans lesquelles il « *désigne l'idée abstraite d'une activité indifférenciée orientée vers la production, la transformation ou la manipulation de biens d'usage et créatrice de valeur économique* » (Cartier, 1984 : 15). Dans les sociétés occidentales, la notion de travail correspond à une catégorie qui regroupe toute forme d'activité destinée à procurer des biens de consommation. « L'activité », « la production » et la « valeur » semblent être les trois critères sur lesquels il se définit. Toutefois, les travaux anthropologiques démontrent que la notion de travail telle qu'elle est conçue dans les sociétés occidentales ne correspond pas toujours aux catégories réelles de l'économie de ces sociétés non-occidentales

Le travail, s'il implique la notion de travailleur n'est alors adéquat que pour les sociétés à économie de marché (Godelier, 1984).

C'est pour cette raison que M. Ward, à propos des femmes dans les îles Salomon, se trouve dans l'obligation de redéfinir la notion de travailleur. Les femmes ne sont pas considérées au plan du travail parce que leur travail n'est pas rémunéré alors qu'elles jouent un rôle important autant au plan domestique qu'à un plan plus général, celui de l'agriculture.

Pour étudier la notion de travail dans une société comme l'est Ouvéa, nous sommes donc invités à considérer les catégories locales dans lesquelles la notion de travail s'exprime.

CHAPITRE 5 - LA NOTION DE TRAVAIL À OUVÉA

5.1 L'analyse lexicale : indispensable mais limitée

Pendant longtemps aucune attention particulière n'a été prêtée par les anthropologues aux termes ou concepts locaux utilisés par les membres des sociétés pour penser la notion de travail. Pour son étude, ce sont les critères économiques européens qui ont servi de fondement aux analyses. Afin de démontrer que la notion de travail est une notion pertinente dans les zones nord et sud de l'île d'Ouvéa, nous avons choisi dans la perspective d'une anthropologie linguistique, de nous baser dans un premier temps sur une analyse du vocabulaire vernaculaire qui est utilisé localement pour en parler, à savoir les termes en *fagauvea*, que sont *huliwa* et *lave*.

L'étude des paradigmes lexicaux construits pour exprimer la notion de travail constitue certes un outil précieux⁴⁴. Cependant, étudier les connotations véhiculées dans les discours quotidiens, qui peuvent aussi être des éléments importants concernant la définition de cette notion, est une entreprise difficile, pour deux raisons principales et fondamentales qu'il faut mentionner afin de pouvoir mesurer la portée de cette étude. D'une part, considérer des termes locaux comme révélateurs d'une réalité factuelle postule la 'transparence' de la langue, qu'il faut nuancer car elle n'est pas si évidente. D'autre part parce que les rapports de force et les représentations qui constituent tous deux l'expression symbolique d'une langue, traversent tous les matériaux linguistiques et pas seulement le lexique.

Etudier le fonctionnement discursif de la notion de travail dans les discours locaux, suppose de mettre en œuvre différentes perspectives théoriques qui permettent aussi d'appréhender, outre le plan proprement linguistique, celui de l'argumentation dans sa dimension d'interlocution⁴⁵, et surtout les enjeux socio-idéologiques auxquels ils sont étroitement liés (Viollet, 2002 : 161).

⁴⁴ Voir notamment VIOLLET, C., 2002.

⁴⁵ Voir notamment SEARLE, J., 1972.

Si la syntaxe, les modalités énonciatives, l'argumentation, ou encore les modalités d'interaction verbale ne sont pas à négliger, l'analyse lexicale demeure cependant une étape nécessaire pour une telle démonstration. Une étude systématique des termes ayant une relation avec le travail, corroborée d'une analyse des discours sur le travail, paraît susceptible de nous permettre d'obtenir quelques réponses préliminaires dans la mesure où les représentations locales sur la question seront en partie cernées.

Pour mener cette analyse, nous nous interrogerons sur la différence qui existait entre les discours tenus et la réalité factuelle: que fait-on et que dit-on quand on pratique une activité ? Y a-t-il une différence entre le dire et le faire? Qu'est ce qui est considéré localement comme du travail ? Enfin, nous nous demanderons aussi ce qui est dit à propos de ces activités, mais aussi à propos de celles et ceux qui les pratiquent.

De cette façon, cette analyse s'inscrit dans une démarche globale de description des sociétés au moyen d'un inventaire des catégories qui servent à penser la réalité, et vise donc, dans un premier temps, à recenser les éléments lexicaux utilisés au sein des discours sur le travail qui y sont tenus.

Par ailleurs, sans assimiler la langue et la pensée de manière absolue, il convient cependant d'admettre que les deux sont très étroitement liées. Il faut dès à présent réaliser aussi que, concernant tout le territoire de Nouvelle-Calédonie c'est le français qui domine dans certains contextes précis (administrations et école essentiellement) et qui constitue, parce que c'est la langue officielle, un moyen d'appréhension de l'univers et de la construction de la pensée (Tjibaou et Missote, 1976 : 22). Son influence sur les modes de pensée locaux n'est donc pas à négliger, en dépit du fait qu'il ne s'agit pas de la langue maternelle de la majorité des habitants d'Ouvéa. C'est pourquoi nous analyserons également les termes français utilisés pour désigner la notion de travail, à savoir « travail », « travailler » et « travailleur ». Dans nos représentations sociales, les notions de « vacances » et de « repos » sont aussi associées à la catégorie de travail. Ces deux derniers lexèmes qui décrivent ce qui n'est pas du travail ou le « non-travail » présentent ainsi l'intérêt de contribuer à sa définition. Faute de données suffisantes, l'analyse du « non-travail » en *fagauvea* n'a pas pu être effectuée dans cette recherche et reste à étudier.

5.2 Les mots *fagauvea* qui disent le travail

5.2.1 *huliwa*, le travail coutumier :

Dans le dictionnaire d'Hollyman (Hollyman, 1987 : 115), ce terme est traduit aussi bien par 'travail', 'travailler' que par 'tâche', selon les contextes dans lequel il est utilisé. Dans les faits, on ne s'en sert que pour désigner les travaux coutumiers.

Tous ces travaux coutumiers impliquent d'abord un déplacement hors l'espace domestique, *mahale*, vers un espace qui devient collectif pour cette occasion (pour un mariage, un deuil ou un baptême par exemple) ou vers un espace dont la fonction est de recevoir et qui est donc toujours collectifs (chefferie, grande chefferie).

Les travaux coutumiers comprennent notamment les réunions qui se déroulent à la chefferie du district, dans le *fare*⁴⁶. Le rôle de chacun peut varier selon qu'il est dans la tribu qui accueille ou dans celle qui est reçue. Les rassemblements de ce type durent environ deux heures, mais peuvent parfois prendre jusqu'à une journée entière en fonction des trajets qu'implique l'action de se rendre à l'une ou l'autre des chefferies, et du nombre de personnes qui sont concernées. De plus, et à l'image de ce qui se passe pour la messe, l'heure officielle est annoncée, mais la réunion ne commence que lorsque ceux qui la mènent estiment que tout le monde est là. Elle ne débute que si toutes les chefferies sont représentées, autrement dit s'il y a au moins une personne de chaque chefferie qui est présente.

« Oui, la réunion c'est à 8h, mais en fait il n'y a pas d'heure, on dit huit heures, mais quand tout le monde est là, ben on commence »⁴⁷.

Les réunions de district sont menées par des hommes⁴⁸, mais les femmes sont présentes, et celles qui le souhaitent ont la possibilité de s'exprimer, ce qu'elles font très rarement. Un ordre du jour est établi par ceux qui mènent la réunion, il est énoncé au début. Concernant les objets qui sont utilisés, on notera que seuls ceux qui mènent la réunion ont et utilisent feuilles et crayons.

⁴⁶ Terme générique qui désigne une habitation typique de la Polynésie. En Nouvelle-Calédonie, il s'agit d'une grande case de forme rectangulaire. Voir l'annexe III.

⁴⁷ Extrait d'entretien avec le « vieux » Pierre de Lekine, environ 60 ans, chef du clan *niebuba* (clan de la parole). Entretien effectué le 11 Avril 2007 à Fayava, snack Fassy.

⁴⁸ Les quatre réunions auxquelles j'ai assisté ont été menées par des hommes, mais je n'ai pu obtenir de réponse quant à savoir s'il s'agissait d'une règle effective ou d'une « coïncidence ».

Lors de ces réunions, tous sont assis au sol, les hommes qui la dirigent se situent d'un côté du *fare*, grande case rectangulaire, et les autres plutôt de l'autre côté, en demi-cercle.



Figure 5. La chefferie de Muli. Toutes les célébrations ont lieu dans l'espace situé derrière les troncs d'arbre. (Cliché pris par l'auteur, 2007).



Figure 6. Le *fare* de la chefferie de Muli. (Cliché pris par l'auteur, 2007).

Les rassemblements dans les chefferies, également désignés par *huliwa*, sont d'une autre ampleur lorsqu'il s'agit de donner ou de recevoir une coutume. Il est difficile d'oser ici une définition générale de « la coutume » tant cet ensemble de règles non écrites qui impliquent des comportements précis constitue la base des valeurs sociales et symboliques du « vivre ensemble » en pays kanak. On peut néanmoins affirmer que son expression est caractérisée par le don coutumier (argent, tabac, sucre, bananes, taros, argent etc.), *sig*a en *fagauvea*, plus communément désigné en français par l'expression « faire une coutume » ou « faire la coutume ».

Dans ces rassemblements, ceux qui reçoivent accueillent par des chants ceux qui arrivent, qui chantent aussi. Ceci se passe dans l'espace de la chefferie, mais à l'extérieur du *fare*. Une fois que les deux groupes se sont rencontrés, les chefs des clans de la parole, situés à l'avant des deux groupes, échangent des paroles puis rentrent à l'intérieur du *fare* pour donner/recevoir les offrandes, appelées « participations ».

Des hommes vont porter les paniers les plus lourds, mais ce sont les femmes qui vont les vider pour disposer ce qu'ils contiennent au sol, avant de les ranger à nouveau, à la fin de la coutume, une fois que toutes ces offrandes auront été décrites à voix haute par ceux qui détiennent la parole. Selon l'ampleur de l'événement, ces rassemblements peuvent durer plus ou moins longtemps.

Pour illustrer notre propos, nous présentons ci-dessous deux photographies. Elles ont été prises à Heo au moment de la disposition des « participations » des trois tribus du Sud, dans la semaine qui précédait la célébration du 150^e anniversaire de l'arrivée des Maristes sur l'île. Cet événement, qui aurait du avoir lieu à la chefferie s'était exceptionnellement déroulé sur le parvis de l'église au vu du nombre de personnes présentes.



Figure 7 À Heo, disposition des participations des gens du centre (cliché pris par l'auteur, 2007).



Figure 8 À Heo, disposition des participations des gens du centre de l'île (cliché pris par l'auteur, 2007)

Le terme *huliwa* est aussi le mot utilisé pour désigner la partie coutumière des baptêmes et des mariages. Après l'arrivée des missionnaires catholiques, les habitants d'Ouvéa de l'époque, classés aujourd'hui dans la catégorie « les vieux »⁴⁹, ont introduit la religion chrétienne dans la coutume en acceptant le message religieux des missionnaires. Ces cérémonies sont donc aujourd'hui à la fois coutumières et religieuses. Si dans les zones catholiques d'Ouvéa, tous les habitants sont baptisés, l'âge du baptême peut varier, les baptêmes ayant généralement lieu une fois par an dans chaque district.

Le mariage s'il n'est plus systématique aujourd'hui, demeure néanmoins l'un des enjeux principaux des stratégies familiales car il s'agit du meilleur moyen de sceller des alliances entre familles. Mais le mariage représente aussi ainsi la plus grande rupture dans la vie d'une femme, c'est par exemple à ce moment là qu'elle quitte définitivement sa famille pour aller vivre dans celle de son mari.

⁴⁹ Le terme de « vieux » peut avoir un caractère péjoratif dans la langue française classique, ce qui n'est absolument pas le cas en Nouvelle-Calédonie, où il implique au contraire un grand respect.

A ce titre, lorsque le mariage est célébré, les cérémonies qui durent plusieurs jours (de trois à sept jours à Ouvéa) et qui rassemblent la famille de la fille et celle du garçon, nécessitent donc une très grande préparation en amont, surtout du côté de la famille du garçon. Le terme *huliwa* sera ici utilisé pour décrire la partie coutumière de ces événements, à savoir la présentation coutumière des familles et juste avant le début des festivités, le rassemblement des participations, ainsi que les journées des festivités.

Le deuil, qui désigne ce que fait la tribu suite à un décès pendant une période déterminée, viendra lui aussi bouleverser l'organisation quotidienne de chacun. Il constitue également un événement très important de la vie quotidienne et est aussi désigné par le terme de *huliwa*⁵⁰. Le deuil à Ouvéa est un *huliwa*, un travail coutumier, car il impose un fonctionnement particulier pour toute la tribu pendant sa durée. Lorsqu'une chefferie est en deuil, tous ses membres se rassemblent dans la maison où a eu lieu le décès. Chaque clan doit préalablement se retrouver pour rassembler les participations (offrandes), qui seront emmenées et données collectivement un peu plus tard. La durée des rassemblements peut varier d'une semaine à un an selon les situations. D'après les dires de mes interlocuteurs, il semble qu'une semaine soit une durée assez commune. A Ouvéa, les autorités sont conscientes de l'importance de ce rituel et les employés de la commune ou province qui sont concernés par un deuil peuvent souvent bénéficier de congés spéciaux⁵¹ à cette occasion. Les directeurs des établissements scolaires insistent en revanche pour que les enfants se rendent à l'école comme à la normale, ce qui n'est pas toujours le cas.

Pendant cette semaine, toutes les activités individuelles (travaux des champs, construction des cases etc.) sont interrompues, le deuil ayant un caractère prioritaire sur tout le reste. Les gens de la chefferie partagent un quotidien, lui-même ponctué par des moments plus forts : jour du décès, de l'enterrement, partage des objets du défunt, pose de la croix sur la tombe, ainsi que le repas du dernier jour. Dans la journée, les occupations sont définies par classe d'âge. Bien qu'étant rassemblées en un même lieu, elles ont chacune leur propre rythme et ne se retrouvent que pour partager les repas.

⁵⁰ Dans ce contexte là, le terme de deuil ne renvoie pas à l'étape psychologique qui fait suite à un décès qui est communément désignée par « faire son deuil ».

⁵¹ Au nombre de trois par an.

La durée du deuil, déterminée à l'avance, demeure néanmoins relativement flexible. C'est ainsi qu'un deuil peut facilement être allongé de quelques jours, voire d'une semaine, en fonction de certains paramètres, comme la quantité de nourriture par exemple. Dans ce cas précis, *huliwa* désigne le fait de se rendre à l'endroit du deuil et d'y effectuer ce que le statut social de chacun impose. A ce titre, les femmes (les mères essentiellement, nous reviendrons longuement sur ce terme tout au long de la troisième partie) sont chargées d'organiser les menus et de préparer les repas (sauf la viande et le poisson, qui sont préparés par les hommes), ce qui constitue parfois une très grande charge de travail. Pour cela, certaines arrivent très tôt le matin afin de décider, organiser et commencer à préparer. Le repas qui marque la fin du deuil est préparé par les femmes (pour tout ce qui ne concerne pas la viande et le poisson), dès tôt le matin, selon une cadence soutenue au point que même les plus jeunes viennent alors aider. Une fois que chaque groupe (qui a en charge un plat particulier) a terminé, les femmes enlèvent les nombreux *beno* (nattes tressées en feuilles de cocotiers) et les épluchures sont mises dans des paniers en cocotiers, tressés sur le champ. On notera aussi que les hommes utilisent les petites haches, *toki*, et les couteaux à longues lames, *hele efa*, nécessaires pour couper la viande et le poisson, alors que les femmes se servent de couteaux à lames plus courtes, *hele* et d'autres menus objets nécessaires à la préparation d'autres condiments.

Le dernier repas du deuil est aussi l'occasion de manger un bougna. Consommé de manière occasionnelle, le traditionnel bougna, que seules les femmes cuisinent, n'est pas préparé quotidiennement. Ses nombreux ingrédients nécessitant chacun une préparation spécifique, il est fréquent de voir qu'il est en fait confectionné la veille, et mis en terre le « jour j », afin d'être déterré à l'heure du repas.



Figure 9.



Figure 10.



Figure 9, 10 et 11. Monette et Sylvie préparent un bougna au poulet pour le repas de Pâques (Cliché pris par l'auteur 2007).

Le terme *huliwa* désigne les échanges de paroles au sens restreint, mais il désigne aussi l'action de prendre part à une activité qui s'inscrit dans le cadre de la coutume. Le terme *huliwa* désigne le tout, le travail coutumier, mais aussi la partie du tout, les échanges de paroles. L'ensemble des activités pratiquées dans ce contexte-là, bien qu'habituellement définies comme des activités ordinaires pour la plupart, relèveront donc de la catégorie de travail coutumier, *huliwa*, ce qui n'est pas le cas lorsqu'elles sont effectuées dans un contexte quotidien.

On comprend donc que chaque activité est déterminée par le contexte dans lequel elle a lieu qui lui donne son caractère, et non l'inverse. La catégorie 'préparer un repas' par exemple n'existe donc pas a priori, puisqu'il ne s'agira pas de la même activité selon que le repas sera préparé dans un contexte familial réduit, ou dans le contexte d'un repas de deuil par exemple, relevant alors d'une tâche qui incombe au groupe des mères, plutôt que d'une responsabilité individuelle. Nous discuterons longuement du groupe des mères dans la troisième partie de cette étude.

5.2.2 *lave*, le travail quotidien

Le terme *lave*, qui signifie aussi travail est utilisé dans des contextes qui peuvent être très différents les uns des autres, mais il désigne cependant et de manière systématique, la tâche qui est à faire. Dans le dictionnaire de Hollyman (Hollyman, 1987), il est simplement traduit par *travail*, mais les exemples d'utilisation (phrases contextualisées) confirment bien l'idée qu'il connote la dimension quotidienne, *fagota*.

a) Les tâches domestiques

Avec des exceptions notables, les travaux quotidiens féminins s'articulent généralement autour des tâches domestiques, alors que les travaux masculins concernent plutôt tout ce qui relève de la construction et de la pêche. Les hommes ont en effet la charge de la construction de la maison du début à la fin dont chaque étape est *lave*. Celle des cases commence par l'aménagement du terrain sur lequel la case sera posée. Il faut ensuite repérer les arbres adéquats en forêts, avant de les couper pour les ramener. Une fois les troncs plantés dans le sol, les fondations sont prêtes. Il faut ensuite couper suffisamment de feuilles de cocotiers, les faire sécher et les tasser, puis les disposer sur la charpente afin de constituer le toit et les murs. On notera que l'utilisation d'outils et de matériaux plus récents, (voitures, échelles, tôles, ciment etc.) procurant certains avantages, imposent aussi des contraintes, notamment concernant le financement des produits qui par ailleurs arrivent tous de Nouméa par bateau (le bateau qui effectue la liaison entre la Grande-Terre et les îles Loyauté, le « Betico », ne se rend à Ouvéa qu'une fois par mois). Pour les *fare*, grandes cases rectangulaires, les chambres ou les cuisines, les architectures sont très différentes, ce d'autant plus que l'on observe (surtout dans le nord de l'île) de plus en plus de 'maisons en dur' pour lesquelles les techniques et les outils nécessaires sont, bien entendus, différents. Néanmoins, l'utilisation de la petite hache, *toki* et du couteau à longue lame, *hele efa* demeure masculine. Il n'est d'ailleurs pas rare qu'un père offre l'une de ces haches ou un couteau à son fils dès lors que celui-ci sera jugé suffisamment grand pour pouvoir s'en servir, marquant alors en partie son passage de l'enfance à l'âge adulte.

Ainsi, selon le type de construction qui est choisi, les outils, les méthodes et les résultats esthétiques, pourront grandement varier. En revanche, l'activité de construction, dont chaque étape relève du travail quotidien, *lave* (malgré qu'elles aient chacune un nom spécifique) demeure une spécialité masculine, même si les femmes y participent parfois indirectement (concernant la prise de décision, ou encore les aménagements intérieurs, par exemple).



Figure 12. Une case dans la tribu de Lekine.
(Cliché pris par l'auteur, 2007).



Figure 13. La case du Lycée d'Enseignement Professionnel (Lekine). (Cliché pris par l'auteur, 2007).

Les activités domestiques féminines désignées par *lave* sont souvent pratiquées de manière individuelle. Il s'agit de tâches qui s'effectuent dans l'espace domestique, *mahale*, ou dans l'espace qui se situe immédiatement à côté, incluant notamment les allées, les parterres de fleurs et de coquillages et la cocoteraie.

Une des premières tâches effectuées quasi quotidiennement consiste en un entretien général de cet espace : ménage pour l'intérieur des maison ou des cases (sortir les nattes, *moenga*, balayer, chasser les araignées), entretien de l'espace qui se trouve entre les cases qui est agrémenté de fleurs et souvent nappé de coquillages et/ou de pierres ponces. Le travail consiste donc à arracher les mauvaises herbes, s'occuper des fleurs, ou encore à ratisser pierres ponces et coquillages sur la plage pour en constituer des tas qui seront ensuite transportés devant les maisons. Les femmes pratiquent certaines de ces activités tous les jours dans un ordre qu'elles établissent, dès lors que les enfants sont à l'école.

Tout ce qui se passe dans la cuisine relève aussi de la responsabilité de la femme de la maison, la préparation du repas constituant ainsi une autre activité désignée par le terme *lave*. Une fois le repas servi, et selon les familles, la prière est récitée plus ou moins fréquemment avant de s'attabler, c'est généralement l'un des enfants qui s'en charge⁵². Les femmes préparent quotidiennement le repas de la mi journée pour onze heures.

⁵² Lors de tous les rassemblements en revanche, la prière est récitée collectivement et à voix haute, debout, avant de s'asseoir.

Devoir puiser l'eau au puits (qui peut parfois se trouver loin de la cuisine) avant chaque utilisation, fait de la vaisselle et de la lessive des activités contraignantes qui nécessitent souvent d'avoir beaucoup de temps. Toute vaisselle impliquant d'abord un nettoyage des bassines avec de l'eau préalablement chauffée (au feu de bois dans la plus grande majorité des maisons), la préparation du matériel nécessite à elle seule un temps important.

La lessive, activité exclusivement féminine, nécessite un investissement encore plus grand que l'on utilise une technique plutôt qu'une autre. Si l'on a recours à la machine à laver, il faut régulièrement la remplir à l'aide de seaux d'eau, car elle n'est connectée à aucun robinet. Si l'on lave le linge dans un grand chaudron d'eau préalablement chauffée, il faut le remuer en continu à l'aide d'un grand bâton de bois afin de nettoyer le linge au mieux. Il faut ensuite essorer le linge à la main avant de le tremper dans un second chaudron d'eau sans savon, pour le rincer, avant de l'étendre. Dans un cas comme dans l'autre, la lessive peut parfois prendre jusqu'à une demie journée, et possède par ailleurs des impératifs « horaires », surtout si au moins un des enfants est à l'internat. Dans ce cas là en effet, la mère, occasionnellement aidée de la fille, doit impérativement avoir terminé ce travail avant l'heure de passage du car scolaire (dimanche soir, lundi matin ou fins de vacances selon les semaines et les chefferies). Cette activité peut s'avérer importante au point de momentanément prendre le dessus sur une activité coutumière, comme celle du deuil, qui doit alors être quitté pour pouvoir effectuer cette tâche. La lessive a par ailleurs souvent lieu le dimanche avant la reprise de l'école, jour où à Ouvéa, personne n'est censé rien faire. On observe dans ce cas précis, un décalage entre les discours et la réalité. Tous mes interlocuteurs m'ont en effet affirmé que le dimanche était un jour de repos où jamais personne ne travaille. Dans les faits, il s'agit souvent par exemple du jour de la plus grosse lessive qui, comme nous venons de le mentionner, est une tâche éprouvante par sa durée et ses contraintes.

Par ailleurs, l'immense majorité des familles possède ses propres cochons qu'elles élèvent puis tuent pour une occasion. Les nourrir constitue donc une autre responsabilité à la charge de celui qui reste à la maison la journée. Cette tâche n'est pas exclusivement réservée aux femmes mais représente néanmoins, pour beaucoup d'entre elles, une obligation quotidienne. Précisons cependant qu'il arrive que les cochons ne soient pas nourris tous les matins. Une de mes interlocutrices qui devait rentrer chez elle pour nourrir ses cochons et à qui l'on venait de proposer une partie de bingo déclarait : « *Les cochons attendront !!(Rires)*⁵³ ».

⁵³ Sylvie Bolo, environ 45 ans, le 2 Avril 2007, à Lekine.

De la même façon, prière ou messe dominicale sont aussi prioritaires sur cette activité. Comme j'ai pu l'entendre : « *J'ai dit à C., (sa fille) laisse tomber les cochons c'est l'heure de la prière !!*⁵⁴ ». La prière n'est pas considérée comme du travail mais aller décorer l'église la veille de la messe, si. Une autre de mes interlocutrices déclarait aller donner à manger aux cochons quotidiennement sauf le dimanche, jour où son fils à la maison à ce moment-là, s'en chargeait.

b) Faire les courses, les soins et le courrier

Faire les courses ou aller au dispensaire sont aussi des activités que les femmes mentionnent et décrivent clairement lorsqu'elles parlent de leur vie quotidienne, mais qui ne sont pas désignées comme étant *lave*, du travail quotidien. Ces activités possèdent néanmoins suffisamment de caractéristiques semblables à celles des tâches pour que l'on puisse affirmer qu'il s'agit d'une extension de l'activité d'épouse mère qui incombe aux femmes.

Avant de détailler, faire les courses d'abord et aller au dispensaire ensuite, précisons que les chefferies qui se trouvent dans le nord et dans le sud de l'île sont toutes relativement éloignées du « centre⁵⁵ » de l'île, où se trouvent les principaux commerces d'alimentation, la poste, la banque, la pharmacie et le dispensaire.

A priori, autant les hommes que les femmes peuvent se charger de faire les courses. Si l'on s'en tient aux faits, à quelques exceptions près, ce sont pourtant les femmes qui le font. Certaines se font parfois accompagner de leurs maris qui les y emmènent en voiture, alors que celles qui n'ont pas de véhicule, vont les faire « en occaz' », c'est à dire en stop (moyen de déplacement le plus répandu à Ouvéa). Chaque trajet en voiture qui permet de passer devant l'un des deux principaux magasins est aussi l'occasion de s'arrêter pour faire des courses. Le car public qui assure la liaison entre le nord et le sud de l'île s'arrête aussi parfois au magasin sur le trajet du retour.

⁵⁴ Sylvie Bolo, environ 45 ans, le 5 Avril 2007, à Lekine.

⁵⁵ On pourrait presque écrire ce terme pourvu d'une majuscule tant « le centre » constitue dans les discours la représentation d'un seul endroit. « *Je vais au Centre* ».

On trouve en principe un petit magasin dans chaque chefferie, à l'exception du district du sud, qui n'en compte plus qu'un pour les trois tribus de Muli, Lekine et Fayava, qui est situé à Muli, la dernière chefferie en allant vers le sud. Les habitants de Muli, Lekine et Fayava, se rendent donc « au Centre » dans l'un des deux principaux magasins pour faire leurs courses.

Qu'il s'agisse du magasin en libre service ou de celui avec un comptoir, les étagères contiennent surtout des produits alimentaires. Mais on y trouve aussi une très grande variété de biens, machine à laver, tongs, corde à linge, débroussailleuse, seaux etc. destinés à ceux qui ne pourraient pas en faire venir par bateaux de la grande terre. Bien entendu, faire des courses n'implique pas autant de complications pour ceux qui ont un véhicule.

En ce qui concerne les actes médicaux et la santé de manière générale, des dispensaires annexes existent à Heo (nord) et à Muli (sud). Cependant, les spécialistes ne se trouvent que dans le dispensaire principal, à Hulup au centre de l'île. Mis à part la gynécologue et le dentiste, qui sont sur l'île en permanence, tous les autres spécialistes n'y viennent que pour la journée. Ces derniers arrivent de Nouméa par avion le matin, font des consultations pendant la matinée et pendant l'après midi, puis repartent à Nouméa avec le vol de l'après midi. Le kinésithérapeute vient tous les jeudis, le cardiologue et le pneumologue une fois par mois, et l'ophtalmologiste pas régulièrement. Ainsi mis à part les consultations médicales ordinaires et les soins infirmiers (dispensés deux fois par semaine dans les deux dispensaires annexes), tous les actes médicaux sont effectués au dispensaire de Hulup.

Le nombre des consultations étant limité, et les rendez vous inexistant pour le médecin généraliste et les infirmiers, il faut venir au dispensaire le plus tôt possible le jour même, faire retirer son dossier médical auprès du personnel de l'accueil qui le place alors sur une pile d'autres dossiers de patients déjà en train d'attendre leur consultation. Il faut ensuite, à condition d'avoir obtenu un rendez vous, attendre son tour, ce qui peut parfois prendre jusqu'à trois voire quatre heures. Ainsi, il n'est pas rare de devoir retourner au dispensaire l'après midi, afin d'obtenir une consultation médicale. L'après midi observe la même organisation, il faut arriver tôt pour pouvoir obtenir une consultation. Ajoutons que le dispensaire ne se situe pas sur l'axe routier principal, et que pour ceux qui n'ont pas de voiture, s'y rendre peut parfois prendre un long moment. Ceci explique en partie, le fait qu'aller voir le docteur finit souvent par constituer la seule activité de la journée.

La santé étant individuelle, se rendre au dispensaire peut, bien entendu, concerner et les femmes et les hommes. Cependant, là aussi, on remarque que les femmes sont toujours plus nombreuses aux dispensaires. La raison est que ce sont elles qui y emmènent les enfants.

Dans la répartition sexuelle des tâches effective au quotidien, elles ont la charge des enfants. Le plus souvent, lorsque ceux-ci ont besoin de soins, ce sont donc avec les femmes qu'ils s'y rendent. Là aussi il ne s'agit pas d'une tâche, *lave*, bien qu'elle en constitue une extension, car certains pères se chargent aussi parfois des soins de leur enfant, lorsque la mère ne peut le faire par exemple.

Il en va de même pour ce qui relève du courrier et de tout ce qui est lié à la poste de manière générale. L'unique bureau de poste d'Ouvéa se trouvant à Fayaoué, dans le centre, les gens des districts nord et sud ont plus souvent affaire à la voiture de la poste qui passe de tribu en tribu. Couramment appelé « le post-mobil », cette voiture passe deux fois par semaine dans chaque tribu, et se place au niveau de la chefferie. Les habitants savent s'ils doivent attendre leur courrier ou effectuer leurs opérations bancaires le matin ou l'après midi, mais, là non plus, il n'y a pas d'heure de passage annoncée. Pour les tribus du matin, comme Muli, nombreux sont ceux qui viennent attendre « le post-mobil » dès huit heures le matin, pour un passage qui a souvent plutôt lieu deux heures après, afin d'anticiper le rare cas où il viendrait à un autre moment, comme cela se produit parfois. Attendre « le post mobil » constituant là aussi souvent, l'unique activité de la matinée, de beaucoup de femmes surtout. Il s'agit aussi d'une extension des tâches féminines puisque ces dernières imposent, sauf pour les travaux des champs, que les femmes soient chez elles, et qu'elles soient donc plus disponibles pour, par exemple, se rendre à la chefferie si besoin.

Nous sommes maintenant à même d'émettre une hypothèse relative au fait que ces tâches ne sont pas désignées comme étant des travaux quotidiens, *lave*. Puisque a priori, autant les hommes que les femmes peuvent s'en charger, ces activités ne relèvent pas d'une stricte répartition sexuelle des tâches dans laquelle les hommes et les femmes ont la charge de tâches distinctes. Le fait que ce soit finalement les femmes qui en aient la charge, relèverait donc du fait que comme ce sont elles qui organisent et préparent les repas, produisant déjà par leurs travaux des champs les tubercules, ce sont elles qui, par extension de ce rôle là, se voient déléguer la responsabilité de l'approvisionnement alimentaire général et donc l'action d'aller faire les courses. Ces trois actions ne sont donc pas désignées comme étant des *lave*, travaux quotidiens, cependant, en en constituant des extensions, elles y sont toutes indirectement rattachées, pour les raisons que nous venons d'évoquer (les femmes s'occupent des enfants et donc de leur soins).

c) Les travaux des champs

Les travaux des champs appartiennent à la catégorie *lave*. Les premières étapes (défrichage, préparation des sillons) constituent souvent des tâches effectuées par les hommes mais ils sont, au quotidien, un travail de femmes.

Chaque famille possède ses propres champs, presque unique source d'alimentation légumineuse de la famille tout au long de l'année⁵⁶. Il s'agit surtout de champs de patates douces, d'ignames, de maniocs ou de taros. Leur entretien régulier impose à celles qui en ont la charge, un lourd travail tout au long de l'année. Les femmes s'y rendent souvent seules, et ce tôt le matin, afin d'éviter les plus grosses chaleurs de la journée. Il est cependant commun de voir que certaines d'entre elles se regroupent à trois ou quatre pour travailler ensemble tour à tour, le champ de l'une ou de l'autre. Les champs étant très rarement situés à proximité immédiate de la maison, (certaines familles de Lekine ont même des champs qui se trouvent à l'autre extrémité de l'île), s'y rendre implique presque toujours un véritable déplacement à pied ou en voiture, voire même en bateau lorsque les champs se trouvent sur l'îlot Fayava. Les femmes vont rester dans le champ jusqu'à ce que le travail soit fini, souvent à la tombée de la nuit. En temps normal, elles ne s'y rendent pas plus d'une ou deux fois par semaine. En revanche, à certains moments de l'année (plantations, récolte, débroussaage) les travaux des champs constituent leur activité quotidienne. A propos du travail aux champs voici ci-dessous, deux extraits d'entretiens relativement représentatifs de tout ce que les femmes avec lesquelles j'ai travaillé ont pu me dire à ce sujet :

Mo : « *Demain tu me trouveras pas parce que je dois aller au champ tôt, après j'aime pas, il fait trop chaud....il faut que j'aille au champ là pour chercher les patates, sinon..* »

Nous avons prévu un entretien à son retour, dont voici un extrait :

Mélissa : *Tu as été au champ alors aujourd'hui ?*

Mo: « *Ouiii, tôt....j'étais au champ, ils dormaient encore...et quand je...rentre, ils dormaient....V. (une de ses filles) a fait la cuisine pour eux....Moi je vais au champ, tôt, et je mange pas. C'est perdre du temps. Manger c'est perdre du temps, au champ il faut travailler, pour les patates, les maniocs...y'a pas d'heure, matin bonne heure et tu reviens le soir il fait nuit* ⁵⁷ ».

⁵⁶ Les autres denrées sont achetées, offertes etc.

⁵⁷ Entretien effectué avec Monette, environ 50 ans, le 4 Mai 2007, chez elle à Lekine.

Copa : « Mais ici le problème tu vois c'est le champ, tu vois, on travaille beaucoup au champ. Mais c'est pas tous les jours hein, une fois par semaine... On va au champ.

Mélissa : Une fois par semaine ? Des fois c'est plus ?

Copa : Des fois c'est plus. Des fois c'est une semaine. »

M : Tu y vas très tôt aussi ?

Copa- Noon, 7h et demi, je reviens à 10h, faire repas, mais des fois je, toute la journée au champ, j'arrive seulement le soir. (Silence).Sauf le samedi, puis le dimanche.

M : Tu y vas toute seule ?

Copa : oui, je vais tout seul. Des fois tu vois, y'a trop de travail, ben, je demande aux autres, tu vois on va ensemble, mais tout le temps je vais tout seul, comme je veux. »

M : Il est par là ton champ (montre du doigt) ou il se trouve de l'autre côté de la mangrove ?

Copa : Derrière, et puis, l'autre, là haut, on va là hauuut, des fois on prend une voiture des fois on marche à pied, puis à Muli, mon champ aussi il est à Muli. (Silence)⁵⁸



Figure 14. De gauche à droite, Monette, Valentine et Sylvie sont en train de "débrousser" un champ de patates douces. (Cliché pris par l'auteur, 2007).

Pour se rendre « aux champs », il est impératif de se vêtir d'habits appropriés (souvent des vieilles robes), de prendre un ou deux couteaux à lames longues, et surtout, de se couvrir la tête pour se protéger du soleil. Les travaux dans les tarodières ou à proximité, s'effectuent toujours pieds nus du fait de l'humidité des sols.

⁵⁸ Entretien effectué avec Copa Alosio, environ 45 ans, le 18 Avril 2007, chez elle à Lekine.

Les femmes emportent généralement avec elles de quoi manger à midi, qu'elles accompagnent toujours (en fonction de l'endroit où se trouve le champ) de papayes, cocos ou cannes à sucre coupés sur place, qui leur permettent de pouvoir travailler jusqu'à ce que le travail soit achevé. Lorsque le travail à fournir est très important, il n'est pas rare que celui-ci ait lieu le samedi, avec l'aide de certains des enfants de la famille. De manière générale, le travail de la terre est très important, car outre de fournir une grande part des ressources alimentaires en légumineuses pour la famille, ces aliments constituent les premiers biens échangés (tant par la quantité que par leur fréquence) lors de tous les travaux coutumiers.

Rappelons que toutes les activités que nous venons d'évoquer (activités domestiques et travaux des champs) ne sont pas prévues à l'avance et sont donc décidées au jour le jour, sauf les travaux des champs qui, lorsqu'ils sont collectifs, sont généralement prévus d'une journée sur l'autre. Le critère d'organisation du temps principal que les femmes utilisent est constitué par les horaires scolaires des enfants.

Voyons à présent les termes français qui désignent la notion de « travail », ainsi que ceux qui désignent le « non-travail ».

5.3 Les mots français travail, travailler, travailleur, et leurs inverses.

5.3.1 Travail

Dans les discours prononcés en français, ce lexème est polysémique et possède trois significations différentes. La première s'applique au travail coutumier, la seconde aux tâches quotidiennes, et la troisième, à l'emploi salarié.

Lorsque quelqu'un parle d'un travail de manière générique, c'est presque toujours pour désigner un travail coutumier ; certains interlocuteurs préfèrent néanmoins utiliser le mot composé 'travail-coutumier', évitant ainsi tout risque de confusion. Utilisé dans ce sens là, ce terme désigne exactement les mêmes activités, les mêmes rituels, et les mêmes enjeux que le fait *huliwa* en *fagauvea*.

« Travail » est aussi le mot français utilisé pour parler des tâches domestiques (plutôt féminines) et des constructions (plutôt masculines). Là aussi, il désignera exactement les mêmes objets que le fait *lave* en *fagauvea*, constituant dans ces contextes ci, sa traduction littérale.

Lorsqu'il se substitue à emploi, « travail » véhicule un sens et des représentations bien différentes. Il est aussi associé à une rémunération et véhicule fortement les notions de contrainte horaire et de hiérarchie, ainsi que celle de crainte du supérieur ce qui explique en partie le fait que certains soient déterminés à ne pas obtenir d'emploi.

J.-M. Tjibaou considère que pour les Mélanésiens, et particulièrement les Kanak de la Nouvelle-Calédonie, le travail salarié ne résultait, jusqu'à la fin du Code de l'Indigénat en 1946, en aucun cas d'un choix, mais bien d'un objet imposé par la colonisation.

C'est en 1887 que les Kanak découvrent le travail salarié. Envoyés hors de leurs terres pour travailler au profit de quelqu'un d'autre à travers les corvées obligatoires instaurées par le Code de l'Indigénat, ils n'en connaissent donc que les aspects les plus contraignants : rythme accéléré, horaires imposés, accélération permanente des rythmes et salaires de misère (Pitoiser, 1999). C'est aussi ce qu'en dit J.-M. Tjibaou qui ajoute que la motivation première des Kanak pour travailler résiderait davantage dans l'attrait de la possession de bien matériels ou dans le désir d' « *être un homme du monde moderne* » (selon ses termes) que dans le but de réaliser un choix éthique par exemple. Par ailleurs, outre les contraintes évoquées ci-dessus, les premiers travailleurs kanak ont du faire l'expérience de l'anonymat, ce qu'il décrit comme étant une expérience très douloureuse pour les Mélanésiens. Une fois ces éléments réunis, on comprend aisément le fait qu'à Ouvéa, le travail salarié possède un caractère très ambivalent.

Les premières personnes d'Ouvéa qui ont obtenu un travail salarié se sont rendues à Nouméa dans les quarante dernières années. Elles ont surtout travaillé en tant que femmes de chambre et employés domestiques (pour les femmes), ou comme employés à la mine de nickel (pour les hommes). Les conditions de travail qu'ils ont pu connaître ont souvent été précaires et parfois très difficiles. Les familles, qui affirment aujourd'hui avoir toujours plus besoin d'argent, continuent de se rendre sur la Grande-Terre (surtout à Nouméa) pendant plusieurs mois, ou en permanence, pour y trouver un emploi. Il y a, surtout dans le nord de l'île, beaucoup de personnes âgées qui ayant travaillé toute leur vie à Nouméa, reviennent à Ouvéa pour apprécier leur « retraite ».

« La vie à Nouméa, après la retraite ça y est on revient chez nous. Quand on est à Ouvéa, on pense pas que y'a ça, et ça, on accepte tout. C'est comme si c'est facile pour notre vie ici, on fait ce qu'on veut, y'a personne qui commande, là-bas y'a le patron, il faut que tu travailles, à l'heure. Ouh, on a fait combien d'années là-bas, des années et des années. Ici quand on veut faire quelque chose on compte pas l'heure, on fait comme on veut. Tandis qu'à Nouméa, il y a ton patron, il faut être à l'heure, ici on fait comme on veut ! Si tu veux travailler tu travailles, si tu veux pas, tu fais comme tu veux, pas de chef, y'a pas de règlement. ⁵⁹ »

« Eulalie : ceux là quand ils sont à Nouméa par exemple, ils respectent les heures, parce que tu vois ils, c'est comme ça [...] Mais eux ici, ils respectent pas, les heures. Mais à Nouméa ils respectent parce qu'ils savent que on va nous engueuler, on va faire des euh...

Charles : foutre dehors

Eulalie : Foutre dehors tu vois ? Ils respectent les heures à Nouméa parce qu'ils ont peur de...mettre à la porte, mettre à la porte. ⁶⁰ »

Insistons sur le fait que, même si elle se développe de plus en plus, l'économie de marché est très peu présente à Ouvéa. L'économie de marché est communément définie comme un système économique qui repose principalement sur les lois du marché, à savoir notamment celle de l'offre et de la demande, et qui se situe dans un environnement concurrentiel où la base des investissements est d'origine privée. A Ouvéa, les infrastructures commerciales (au sens large du terme) sont peu nombreuses, et les emplois sont rares. Les institutions qui sont au fait de cette situation, essaient par exemple, d'encourager les écoles maternelles à embaucher chaque année une aide maternelle appartenant à la chefferie locale, sur le principe de changer à chaque rentrée, afin qu'un maximum de jeunes femmes puisse avoir cette opportunité. Si l'on s'en tient à cette définition de l'économie de marché, on peut alors affirmer qu'à Ouvéa elle ne s'y développe qu'autour de deux activités économiques, à savoir les rares commerces et les infrastructures touristiques, notamment les structures d'accueil du type gîtes et snacks.

⁵⁹ Entretien avec la vieille Mélanie de Heo, environ 70 ans, le 3 Mai 2007, à l'association *Manu aliki* à Heo.

⁶⁰ Entretien avec les vieux Charles et Eulalie de Muli, environ 70 ans, le 14 Avril 2007.

Ainsi, la majorité des femmes qui ont un emploi travaillent dans les quelques structures hôtelières de l'île, dans les écoles ou encore dans l'une des deux administrations. Au niveau de leur travail salarié, elles sont confrontées à une gestion du quotidien qui diffère fortement de celle qu'elles peuvent avoir chez elles. On remarque en effet que les femmes qui sont dans ce cas, et qui ont aussi la charge de leurs enfants, ont souvent recours à des fonctionnements spécifiques avec leurs maris. Ces derniers, qui les soulagent alors d'une tâche, en prenant par exemple, en charge les enfants à certains moments de la journée, ou en participant à ce qui est habituellement réalisé par les femmes (cuisine etc.), viennent alors ponctuellement remettre en cause la traditionnelle répartition sexuelle des tâches, ce qui n'est pas toujours au goût de chacun.

5.3.2 Travailler

Bien que relevant d'une utilisation parfois confuse, d'après les situations de discours analysées dans lesquelles il se trouve, le verbe « travailler » est d'abord utilisé pour parler de ce que l'on fait au quotidien, puis pour désigner ce qui est fait dans le cadre d'un emploi. Qu'il s'agisse du travail des champs, de l'entretien de la maison, de la pêche ou bien encore de la construction des maisons, autant les femmes que les hommes affirment travailler. Deux de mes interlocuteurs disaient ainsi :

« Mais tu vois les gens qui ont un travail tu vois, ben là, c'est bon, parce que tu vois, se lèvent bonne heure pour aller au travail, mais nous les gens qui ont pas de travail ben, on s'en fout tu vois [...] moi je travaille aux champs et c'est toujours moi qui donne à manger aux cochons, parce que comme j'ai pas de travail, mon travail c'est nourrir les cochons. En fait on travaille aussi, mais y'a pas de salaire⁶¹ ».

« Les vieux d'avant ils travaillent dur, ils travaillent beaucoup, parce que ils transportent sur son dos, parce que eux ils ont pas les voitures, pareil quand on va faire une maison, nous on fait des paquets puis on tire, euh, pour pas, les feuilles de cocotier dans l'eau.. ils euh...travaillaient avec la tête, mais eux aujourd'hui, les jeunes maintenant, y'a tout, y'a les voitures, y'a les magasins, jamais bien fait le travail. Ils trainent toujours, comme ça les autres ils vont faire le travail avant que eux, rires...⁶² »

⁶¹ Extrait d'entretien effectué avec Copa Alosio, environ 45 ans, le 18 Avril 2007, chez elle à Lekine (Ouvéa).

⁶² Extrait d'entretien avec les vieux Charles et Eulalie de Muli, environ 70 ans, le 14 Avril 2007.

Concernant les emplois, on notera cependant, que pour désigner une activité professionnelle, le verbe « travailler » est certes utilisé, mais c'est souvent la spécificité de ce qui est fait au travail, voire même le lieu de travail qui semblent primer sur l'action générique de travailler. Par exemple : « *le jeudi, je suis à l'hôtel* » (le lieu de travail) et non pas, 'le jeudi je travaille'. Pour le travail coutumier, il n'est en revanche jamais question de « travailler », mais toujours de « *faire le travail* » ou « *faire un travail* ». Enfin, on remarquera aussi que toutes les femmes qui parlent d'activités à propos des tâches domestiques sont toutes salariées.

5.3.3 Travailleur

Le terme « travailleur » est important à analyser car dans la langue française, la notion de « travail » y est systématiquement associée. Ce substantif « travailleur » paraît quant à lui être absent des registres lexicaux du langage courant, dans la mesure où il n'est pas utilisé, si ce n'est pour répondre à mes questions, désignant alors de manière générique un employé salarié.

5.3.4 Vacances et repos

De la même façon que pour les analyses syntaxiques, les linguistes utilisent des phrases grammaticalement fausses pour révéler les formes correctes d'utilisation de certains termes, nous utiliserons les termes qui désignent le « non-travail » afin de mieux comprendre ce à quoi ils s'opposent. Le terme « *vacances* » qui constitue en français un nom commun, se voit, à Ouvéa, parfois transformé en un verbe. Le substantif gardant le sens que l'on lui connaît, le verbe désignera alors le fait de se reposer, de ne pas travailler, donnant ainsi des phrases du type : « *mais bon tu vois, je vacance quand je veux.*⁶³ ». Le terme « repos », en désignant les moments où aucun travail n'est effectué, que l'on soit employé ou non, n'observe pas de modification sémantique contextuelle par rapport à l'usage qui en est fait en français commun.

5.4 Les différentes formes de travail à Ouvéa

Lorsque notre regard se porte sur le travail à Ouvéa, il faut d'abord comprendre que la notion de travail ne peut se substituer à celle de travail salarié comme cela est le cas dans d'autres contextes, car elle existe aussi sous d'autres formes. A Ouvéa, le travail fait référence à ces trois grands ensembles d'actions que sont le travail coutumier, le travail quotidien et le travail salarié.

⁶³ Extrait d'entretien avec Sylvie Bolo, environ 45 ans, le 1^{er} Avril 2007, chez elle, à Lekine.

5.4.1 Le travail coutumier

Le travail coutumier, *huliwa*, constitue le premier de ces trois ensembles. Il regroupe des actions qui concernent toute la communauté, telles que les réunions de district, le dépôt des participations pour une célébration, les deuils, les mariages ou encore les baptêmes.

Le travail coutumier possède toujours un caractère prioritaire sur toutes les autres activités et à l'exemple des deuils qui peuvent se prolonger, le travail coutumier peut parfois devenir extrêmement gênant pour l'avancement des travaux individuels de chaque famille. Cependant, s'il est considéré comme prioritaire, il n'en demeure pas moins contraignant. Concernant les mariages, les femmes qui outre la charge de la production préalable des légumes s'occupent de la décoration et de la préparation des repas, sont nombreuses à trouver que cette cérémonie est trop fatigante et leur demande un trop grand travail en amont. Ce travail est d'autant plus important quand elles appartiennent à la famille du garçon qui va se marier, les festivités se déroulant chez lui.

Néanmoins, dès lors qu'une coutume est prévue chacun est tenu de s'y rendre : au-delà de la fête, il s'agit de moments où les relations intra et inter claniques, voire même entre les différentes chefferies sont alors réaffirmées, ou rééquilibrées.

Le travail coutumier s'organise selon une dimension du temps tout à fait particulière. Aucun de ces rassemblements ne fonctionne en effet sur la base de l'heure occidentale. Or nous avons précédemment démontré qu'à Ouvéa aussi l'heure existait en tant que contrainte⁶⁴. En ce sens, le début et la fin d'une cérémonie paraissent toujours un peu flou aux personnes qui ne sont pas habituées à ce mode de fonctionnement et l'on ne peut que difficilement déterminer le moment où cela commence vraiment ni même celui à partir duquel la cérémonie s'achève. Par ailleurs, l'offrande, *sigā*, et les paroles, que chacun n'est pas libre de prononcer, qui expriment toujours l'abaissement de soi par rapport aux ancêtres, gage d'humilité, permettent de matérialiser une relation avec les ancêtres qui révèle aussi un rapport au temps particulier. Dans le travail coutumier, le temps n'est pas déterminé mais il existe et constitue plutôt une catégorie englobante. Le travail coutumier est donc un moment pendant lequel le rythme individuel n'a pas sa place.

⁶⁴ Sur la notion d'heure comme contrainte, on se reportera à la première partie de ce mémoire, 3.3 L'heure, une contrainte effective.

Lors d'un travail coutumier, les actions s'organisent à partir des groupes de personnes. On remarque tout d'abord deux grands ensembles qui agissent séparément, celui des hommes et celui des femmes. Dans le travail coutumier, la répartition des tâches est similaire à celle qui est effective dans chaque foyer, les hommes étant en charge de construire les abris en feuilles de cocotiers, *onjahe*, sous lesquels les enfants mangeront, là où la cuisine sera faite et où les femmes resteront la plupart du temps. Les femmes auront la charge de la préparation du riz, des tubercules et du repas des enfants. Cependant, à la différence des travaux quotidiens qui sont accomplis par les femmes et les filles d'un côté et les hommes et les garçons de l'autre, le travail coutumier révèle que les deux grandes catégories que sont celle des hommes et celle des femmes sont en fait subdivisés en plusieurs groupes qui correspondent à des classes d'âge. C'est ainsi que toutes les filles ne font pas comme toutes les mères qui ne font pas non plus la même chose que les vieilles dames⁶⁵. Le travail coutumier permet donc à chaque personne d'agir au sein d'un groupe en suivant la responsabilité qui lui incombe. Il constitue ainsi un moyen de définir (redéfinir) ou d'affirmer les différents statuts sociaux de chacun aux yeux de tous les membres de la communauté. Le travail coutumier permet donc à des personnes qui appartiennent à un même groupe d'âge de se retrouver et d'agir de manière collective. Ceci à l'image des jeunes garçons qui iront pêcher le poisson pour les repas ou des jeunes filles qui prendront en charge l'organisation de la table, par exemple. Lors d'un travail coutumier, l'organisation des différents groupes et des tâches n'est pas précisée dans les discours et pourtant elle se fait.

Lorsque le travail coutumier concerne un deuil, un mariage ou encore un baptême, certains rôles sont aussi répartis en fonction des relations de parenté entre les individus qui forment d'autres groupes. Pour un deuil, par exemple, seuls les oncles maternels effectuent le partage des objets du défunt ainsi que le port du cercueil et l'enterrement à proprement parler, *tanumate*.

Le travail coutumier, *huliwa*, possède un caractère prioritaire par rapport aux autres pratiques. Il signifie donc le fait de participer à un fonctionnement collectif ritualisé dans lequel chaque personne agit d'une certaine manière au sein d'un groupe précis, une classe d'âge ou un groupe de parenté, ce qui permet de mettre en lumière les différents statuts sociaux de chacun. Enfin, il relève d'un rapport au temps qui lui est propre car il constitue l'un des moments pendant lequel le temps est considéré de manière cyclique.

⁶⁵ Nous reviendrons longuement sur ces classes d'âge dans la troisième partie.

5.4.2 Le travail quotidien

Les tâches qui relèvent du travail quotidien, désigné par le terme *lave* et par le verbe *travailler*, peuvent être très différentes les unes des autres mais elles révèlent aussi un rapport au temps spécifique car elles sont toutes associées à la quotidienneté, *fagota*.

Le travail quotidien met aussi en lumière une division sexuelle des tâches. Qu'il s'agisse de la construction d'une case pour un homme ou de l'entretien de la maison pour une femme, ces tâches seront toutes deux considérées comme relevant d'un partage jugé comme normal, voire même naturel (Salomon, 2000) et sont toutes enseignées aux plus jeunes par les aîné(e)s qui perpétuent ainsi des schémas de fonctionnement plus ou moins anciens, selon le travail dont il s'agit. Les filles apprennent de leurs mères, grand-mères et tantes (paternelles surtout) avec qui elles vivent souvent au quotidien, la nature des tâches qui leur incombent et se voient confier certains tâches qui les inscrivent dans cette répartition sexuelle, par exemple : aller chercher des objets pour les femmes plus âgées, débarrasser, faire le ménage, la vaisselle, les repas 'faciles'. On leur enseignera ensuite les tâches de femmes : garder les enfants, tenir un foyer correctement, effectuer des plats plus élaborés, 'débrousser' les champs, faire des tressages etc. De la même façon, les garçons seront amenés à prendre part à des tâches, définies comme étant pénibles et difficiles, comme par exemple ramasser du bois, creuser les sillons dans les champs, couper la viande, découper la tortue etc. Certains de ces apprentissages sont explicités à voix haute (certaines préparations culinaires, par exemple) alors que d'autres sont inculquées par l'observation minutieuse et attentive au fur et à mesure des années. Tous ces apprentissages sont destinés à inculquer à chacun, comment bien se comporter pour pouvoir, plus tard, être une bonne épouse ou un bon mari, ce qui montre une fois de plus que « travail » et « temps » de la vie sont liés.

A Ouvéa, cette répartition des tâches est enseignée dès le plus jeune âge. C'est un véritable processus de construction des identités sociales et sexuées c'est pourquoi il paraissait important de le détailler. Cette division sexuelle du travail ne semble être par ailleurs que très peu contestée dans ses fondements, même si elle fait parfois l'objet d'une remise en question, toute relative, lorsque le mari, la femme, ou les deux, ont un travail salarié.

Le travail quotidien, *lave*, ou « travail » désigne une tâche qui est à faire, et connote toujours une dimension quotidienne, *fagota*, qui s'inscrit dans la durée. En ce sens, le terme *lave* peut être considéré comme un des outils conceptuels permettant d'analyser la division des tâches, et plus particulièrement la division sexuelle du travail qui est très manifeste à Ouvéa.

Ces tâches véhiculent une dimension de quotidienneté que le travail coutumier, *huliwa*, ne contient pas. Au plan des priorités, on peut dire que le travail quotidien est secondaire par rapport au travail coutumier *huliwa* puisqu'elles sont systématiquement interrompues au profit de n'importe quel rassemblement coutumier. L'organisation de chaque jour se négociant au sein même de chaque foyer, on peut logiquement y observer des petites variations dans leur répartition dans le temps selon la situation de chaque famille, ce qui là encore n'est pas le cas de la catégorie *huliwa*, mais qui concerne en revanche celle du travail salarié.

5.4.3 Le travail salarié

Le travail salarié constitue le plus récent des trois types de « travail » qui existent à Ouvéa. S'il est immédiatement associé à la notion de salaire, et plus généralement à celle de la propriété privée, il signifie aussi contrainte et plus particulièrement contrainte horaire, ce qui lui confère encore une fois, un rapport particulier avec la notion de « temps ». En effet, hormis de rares employeurs, tous exigent de leur personnel des heures de travail fixes, avec un emploi du temps défini lui aussi, ou élaboré d'une semaine sur l'autre. Dans le seul hôtel de l'île, qui se trouve à Fayava, les employés sont, par exemple, tenus d'utiliser une pointeuse, signalant ainsi tout retard auprès de la direction. La politique de cet établissement est très stricte, si bien que les employés sont lourdement sanctionnés au moindre écart (mises à pieds ou licenciement), et ce dès le premier avertissement. Dans cet établissement, quasiment aucun aménagement n'est possible pour ceux d'entre eux qui souhaiteraient aussi continuer à prendre part activement à la vie communautaire de leur chefferie (présences aux deuils, mariages, rassemblements coutumiers etc.). Ces derniers sont donc tenus de s'organiser en fonction de toutes ces obligations, et c'est précisément sur ce dernier point que le travail salarié bouscule les habitudes.

En effet, dans ce contexte là, le travail coutumier, *huliwa*, perd son caractère prioritaire, l'emploi prenant parfois le dessus. Certains sont donc tenus de fixer des priorités à l'intérieur même de la catégorie du travail coutumier qui est pourtant considéré comme un devoir fondamental, ce qui n'est pas sans créer des tensions entre les différents individus car il s'agit d'une obligation sociale non négociable *a priori*, déjà prioritaire en soi. A ce titre, certaines personnes considèrent le travail salarié comme une façon de dénigrer la « coutume ». Ceux qui privilégient leur emploi se voient parfois taxer de « matérialistes » ou « d'individualistes » et peuvent être méprisés par de nombreuses personnes.

La situation n'est cependant pas si claire car malgré les tensions qui peuvent en découler, l'emploi constitue néanmoins une activité valorisée et valorisante, pour deux raisons. D'une part parce qu'il permet de se procurer des biens matériels, parfois onéreux mais qui peuvent être utiles à tous (tronçonneuse, débroussailleuse, voiture, télévision par satellite etc.) tout en fournissant un certain confort matériel (qui fait parfois des envieux). D'autre part, parce qu'en conférant plus de prestige à celui qui possède un travail salarié, l'emploi devient un moyen d'obtenir une certaine reconnaissance, ce qui n'est pas négligé par ceux qui ne se trouvent pas, par leur naissance ou par leur mariage, dans les lignées les plus « prestigieuses ».

Ainsi, pour certaines personnes qui paraissent plus attachées au travail coutumier, le travail salarié continue d'être associé à la colonisation blanche par l'utilisation de la contrainte horaire, de l'argent ainsi que la notion de propriété privée. Il permet cependant à certains d'acquérir une autonomie financière. En ce sens, il devient parfois une véritable arme pour l'émancipation et la liberté de choix et d'actes, mais aussi pour lutter contre les problèmes locaux du désœuvrement des jeunes et de l'alcoolisme, dont certaines personnes se saisissent réellement⁶⁶.

⁶⁶ Ces réflexions sur l'emploi comme solution au désœuvrement et à l'alcoolisme chez les jeunes, sont extraites de notes prises le 19 avril 2007 lors d'une réunion de l'E.L.J.O. (Enfance, Loisir, Jeunesse d'Ouvéa) à la Province (à Wadrilla à Ouvéa), en présence de la représentante de la commission jeunesse de cette institution et du nouveau coordinateur des projets sportifs dans les Îles Loyauté. L'E.L.J.O. est une association qui existe depuis 2005 et qui a pour objectif principal de développer des actions socio-éducatives en faveur des jeunes enfants en milieu tribal.

Outre qu'il impose des contraintes comme l'heure, le travail salarié peut aussi amener certaines familles à reconsidérer la traditionnelle répartition des tâches. Il abolit aussi, plus ou moins partiellement, la limite entre les deux grands groupes de personnes que sont celui des hommes et celui des femmes. On fera ici référence à F. Sigaut

« Lorsqu'une activité nouvelle prend de l'importance dans un groupe social quelconque, la répartition des tâches entre hommes et femmes s'en trouve nécessairement réaménagée » (Sigaut, n.d. : 7).

A Ouvéa, le mari va par exemple s'occuper de préparer les repas pour lui et ses enfants lorsque la femme est absente. Ces arrangements individuels impliquent aussi des changements profonds sur le fonctionnement de l'apprentissage du travail quotidien que les mères donnent habituellement à leurs filles. Ces dernières qui ne sont donc pas forcément toujours élevées avec la traditionnelle division sexuelle des tâches pour modèle, contribuent aussi à apporter des changements au plan des relations inter personnelles.

5.4.4 Une activité qui pose problème : le tressage

Le tressage est une action uniquement effectuée par des femmes, et certaines en font régulièrement. Dans les discours, elle ne relève pourtant d'aucune des trois catégories que nous venons de présenter. Celle-ci mérite un développement dans la mesure où elle semblerait cependant s'apparenter parfois à l'une des trois, à savoir le travail coutumier.

Qu'il s'agisse de décorations (tressages fleuris, petits paniers ou oiseaux suspendus etc.), de paniers, d'éventails, ou bien de nattes, *moenga*, *natri* ou *beno*⁶⁷, le tressage est une activité exclusivement féminine, que toutes ne maîtrisent pas de la même façon, et qui n'est pas non plus pratiquée avec les mêmes objectifs selon les contextes.

⁶⁷ *Moenga* désigne à la fois les nattes de pandanus que certaines femmes tissent et qui sont destinées à être utilisées au sol, mais aussi les nattes en plastique commercialisées importées d'Asie, qui les remplacent souvent.

Beno désigne en revanche une natte en feuille de cocotier dont l'usage peut varier : au sol pour s'asseoir, vertical attaché à des poteaux de bois, pour faire des murs, ou bien encore déposé sur les fours traditionnels de terre pour créer une chaleur humide.

Hatri est un mot *iaai*, désignant une natte de pandanus à tissage très fin autre que celui de *moenga* qui peut aussi être utilisé en *fagaueva* dans des endroits comme Lekine, qui jouxtent la zone *iaai*.

Le tressage, *fenuia* (littéralement assembler, mettre bout à bout) ou *fili* (littéralement natter, tresser), savoir-faire exclusivement féminin dont les techniques se transmettent de mère en fille, fait partie de tout ce qu'une jeune fille doit maîtriser pour pouvoir être une bonne épouse. La confection des paniers, utilisés pour transporter les légumes des champs à la maison ou dans les cérémonies coutumières, ainsi que des *beno*, est moins difficile et donc maîtrisée par toutes les femmes ainsi que la majorité des jeunes filles. Sans recherche d'une esthétique particulière, il s'agit de produits basiques, fonctionnels avant tout. Certaines femmes savent aussi réaliser des grandes nattes en pandanus, qui nécessitent quant à elles, une plus grande maîtrise des techniques de travail des fibres et de leur agencement. On notera qu'à l'inverse des paniers, peu de femmes la possède, et qu'en outre, celles qui savent les confectionner ne prennent pas toujours le temps de le faire, tant le travail est long et minutieux. Les nattes en plastique importées d'Asie, peu onéreuses, se substituent de plus en plus à ces dernières.

Le tressage peut être pratiqué dans un cadre individuel comme nous venons de l'évoquer, mais aussi dans un cadre plus collectif, à savoir lors de la préparation d'une fête (comme le mariage par exemple), laquelle peut parfois être un rituel coutumier, ou dans le cadre des associations de femmes⁶⁸. En effet, lorsqu'un événement s'organise, l'une des tâches des femmes consiste à décorer les lieux. Ces dernières vont pour cela réaliser des tressages avec des fleurs fraîches (autour des poteaux de bois des abris, *onjahe*), des paniers et des oiseaux qui seront suspendus, ainsi que de nombreux *beno*, (nattes en feuilles de cocotiers) qui seront disposés au sol et entre des poteaux de bois pour faire les murs de ces mêmes abris. Dans ces cas là, les femmes ramènent de chez elles des feuilles de cocotiers, et tressent ensemble tous ces objets, sur le lieu de la cérémonie lui même.

Mes interlocutrices m'ont toutes affirmé que c'est parce que le tressage n'est plus aussi indispensable qu'auparavant (on peut maintenant acheter paniers, nattes etc.) qu'il est moins pratiqué, et que de moins en moins de femmes en maîtrisent les finesses. Les associations de femmes, au sein desquelles les participantes en font beaucoup (elles peuvent ensuite vendre les objets dans le but de récolter des fonds nécessaires au fonctionnement de leur structure), sont aujourd'hui un important lieu de transmission de ces techniques.

⁶⁸ Pour voir des photos de tressages, on se reportera à l'annexe IV : Exemples de tressages.

D'après les catégories vernaculaires, le tressage n'est pas un *huliwa*, un travail coutumier, ce qui contraste fortement avec les sociétés polynésiennes de Wallis et Tonga où la fabrication des nattes et des *tapa* occupe une place fondamentale dans les rituels d'échange cérémoniels coutumiers (Douaire-Marsaudon, 1997 : 9-31). Les habitants des zones *fagauvea* d'Ouvéa sont pourtant, on l'a vu, des descendants de migrants venus de Wallis, et la langue qu'ils parlent est une langue polynésienne de la branche wallisienne, très proche de celle qui est actuellement parlée à Wallis. Or, à Ouvéa, le tressage ne paraît pas avoir de lien fort avec la « coutume » ; les nattes en tout cas, ne font pas partie des biens échangés. On se demande alors comment est ce que cette activité prend sens, car comme à Wallis et à Tonga (Douaire-Marsaudon, 1997), ce sont bien les femmes qui le font.

Reconsidérer le corps et les techniques dans la pratique du tressage pourrait peut être permettre dans un premier temps, de pouvoir proposer une hypothèse sur la valeur des objets produits. Ce que dit P. Lemonnier à propos de la compréhension des actions techniques comme une manière de mettre divers éléments en relation par des processus de modification d'un système matériel (Lemonnier, 1976, 2004) conforte notre vision des choses et devra être analysée de façon plus approfondie.

Dans un second temps, une analyse historique qui se fonderait d'une part sur les discours des habitants d'Ouvéa et d'autre part sur les écrits des missionnaires paraît aussi constituer un autre moyen d'envisager l'activité de tressage dans toutes ses dimensions. La prise en considération d'une dimension historique permettrait sans doute de savoir si le tressage a, dans le passé, fait, ou non, partie des objets échangés dans les rituels. Dans l'état actuel de notre enquête, il paraît difficile d'appréhender la valeur de cette activité au sein de la société d'Ouvéa. Ces deux analyses, dont la première que nous allons maintenant développer de manière succincte, paraissent importantes pour la compréhension de la valeur des nattes à Ouvéa aujourd'hui et doivent à ce titre constituer désormais deux de nos futurs axes de recherche.

a) Comprendre le tressage en reconsidérant le corps et les techniques ?

Dans la conception du travail comme activité à but de production, le travail est avant tout considéré comme une contrainte, une coopération ‘forcée’ ou encore, comme le dit J. Durand, « *L'autonomie contrôlée* ». (Durand, 2006 : 12). La littérature demeure néanmoins dominée par les figures antinomiques et symétriques du « métier artisanal » et du « travail ouvrier taylorisé ». Les actes et les actions en eux-mêmes, de même que les opérations propres au travail en train de se faire, sont alors éclipsées au profit de considérations sur ‘l’œuvre’ et le ‘labor’ (Bidet, 2007: 217). Cependant, concernant les savoir-faire et les techniques, et pour n’importe quelle activité en cours, le corps demeure « *l’engin premier* » (Vigarello, 2007).

A. Bidet, spécialiste des techniques postule en effet que considérer d’abord « *le statut renouvelé de la corporéité dans la théorie de l’action* » permet de « *libérer le champ du labor* ». Cette « libération » est ce qui, pour lui, permet d’envisager la dynamique créatrice des activités de travail (Bidet 2007 :121).

Leroi-Gourhan insistait aussi sur le lien entre ce qu’il nomme le « *dispositif technico-économique* » et les institutions sociales, à tel point qu’il affirmait que « *la société façonne son comportement avec les instruments que lui offre le monde matériel* » (Leroi-Gourhan, 1964 : 208).

Beaucoup plus récemment, F. Sigaut montrait aussi que l’étude de la répartition des tâches au sein d’un groupe nécessitait l’approche des techniques et des savoir-faire. Un peu à la manière de P.Tabet qui affirmait que la répartition sexuelle des tâches était étroitement liée à la répartition des objets techniques, F. Sigaut s’interroge sur les outils utilisés. A l’aide de quel objet et/ou outil travaille-t-on ? Ou encore, qui utilise quel objet, et de quelle manière ? Ceci paraît relativement pertinent lorsqu’il s’agit d’Ouvéa, et plus particulièrement de la répartition sexuelle des tâches.

La maîtrise du tressage comprend des techniques exclusives aux femmes, *fafine*, qui se transmettent de mère en fille. Lorsqu’il se déroule dans le cadre de travaux coutumiers, il constitue donc une responsabilité qui leur incombe, pouvant dans ce contexte-là être assimilé à un *huliwa* dans la mesure où il s’agit de prendre part à la préparation d’un événement coutumier. Toutefois, n’étant pas désigné localement comme tel, nous ne pouvons que suggérer cette idée prudemment.

Tant qu'il est pratiqué dans le cadre individuel, ne relevant d'aucun autre besoin que celui d'utiliser des paniers pour transporter les légumes, le tressage s'apparente davantage à une activité de loisir, qui est donc plus ou moins pratiquée selon les goûts de chacune. Quand il a lieu dans le cadre des associations, il ressemble en revanche plus à de l'artisanat. En effet, les techniques, trucs et astuces relevant d'un véritable savoir-faire spécifique et parfois extrêmement précis (notamment concernant le travail préalable des feuilles de pandanus), sont la propriété de celles qui fabriquent.

Le lieu de l'association, au sein desquelles ces techniques sont partagées devient, avec l'espace domestique, dans le cadre de la transmission mère - fille, un des lieux de transmission de ce savoir-faire. Ici, le partage des connaissances n'est pas générationnel ni familial mais se fait entre pairs, de la même façon qu'au sein d'un corps de métier (Sigaut, 2008 : 9).

Le tressage induit la notion d'artisanat pour une deuxième raison : dans le cadre de ventes spéciales ou de marchés, les objets peuvent être monnayés. En ce sens, ils deviennent alors des marchandises pourvues d'une valeur artistique (liée au choix des différentes techniques qui donnent des effets variés) et monétaire.

Dans ce contexte là, les femmes qui font des tressages présentent rigoureusement les mêmes caractéristiques qu'un artisan, à savoir celui qui exerce un savoir-faire manuel, souvent à caractère traditionnel, seul ou avec l'aide de quelques personnes. A tel point qu'un questionnement plus approfondi de cette notion, en considérant l'articulation entre les formes sociales et techniques du travail (Bidet, 2007 : 215), comme le suggèrent notamment F. Sigaut et A. Bidet, au regard de cette réalité locale, paraît aujourd'hui véritablement nécessaire pour pouvoir comprendre dans ses finesses les considérations locales du travail de tressage tel qu'il est pratiqué aujourd'hui. Envisagé dans le cadre d'une réflexion sur l'artisanat, le travail serait alors abordé comme une activité située entre corps et technique, ce qui permettrait de saisir sa dynamique créatrice, de le considérer au sein d'un contexte précis et donc de comprendre la valeur des objets tressés.

CHAPITRE 6 - DIVISION SOCIALE ET DIVISION SEXUELLE DU TRAVAIL : LA CONTRIBUTION DE L'ANTHROPOLOGIE

6.1 La division sociale et la division sexuelle du travail

Les analyses du travail qui ont pu être faites par les anthropologues, à l'image de celles d'E. Durkheim révèlent que dans toutes les sociétés le travail est organisé. La division du travail (sexuelle ou pas) qui est propre à chaque société, paraît constituer l'un des moyens d'organisation du travail. La division sociale du travail, ou spécialisation de chaque individu, n'est pas décrite comme étant la même selon les sociétés et ne relève pas uniquement de critères strictement économiques. C'est ainsi que ces études nous encouragent à considérer que le travail constitue l'un des lieux stratégiques où se joue du lien social et notamment la distinction de sexe.

6.1.1 L'analyse de la division du travail : spécialisation, solidarité et efficacité ?

Lorsqu'il s'interroge sur la division du travail, Durkheim affirme qu'il s'agit d'un processus ancien. En revanche, ce qui est nouveau, c'est la prise de conscience de ce phénomène par les sociétés qui la pratiquent. Durkheim va distinguer deux modèles de société qu'il présente comme successifs l'un à l'autre.

Le premier ne concerne que les « sociétés primitives ». Ces dernières reposent sur ce que Durkheim appelle la *solidarité mécanique* entre les individus. Il affirme que dans ces sociétés, tous les individus partagent les mêmes normes sociales ainsi que les mêmes formes de croyance.

Le second est engendré par le premier et correspond aux « sociétés modernes ». Selon Durkheim, elles reposent sur la *solidarité organique*. Dans ces sociétés, les individus accomplissent tous des tâches différentes mais dépendent les uns des autres pour pouvoir se reproduire au sein de leur système social.

C'est au fur et à mesure qu'elles avancent dans l'histoire, que les « sociétés modernes » seraient passées de la première catégorie à la seconde, ceci par un processus régulier de développement, dont le rythme serait propre à chacune d'entre elles. Durkheim fait de la division sexuelle du travail et de l'apparition de la société conjugale, dont le mariage est la tradition institutionnelle, le paradigme du rapport entre division du travail et émergence d'une forme nouvelle de société.

Les progrès de la division du travail, qui correspondent à la spécialisation de chaque individu, sont, selon Durkheim, à chercher dans les variations du milieu social (Durkheim, 1932 : 237). Il postule par ailleurs que le besoin du bonheur serait le moteur de cette spécialisation, mais cette idée est modérée par une autre affirmation. Il pense en effet que s'il s'agissait véritablement du seul objectif recherché, sa limite aurait été atteinte depuis longtemps, le phénomène n'aurait alors plus de raison d'être, or il existe toujours.

Dans les « sociétés modernes », les individus sont poussés à une extrême division du travail, et donc à une spécialisation toujours plus grande parce que l'industrie cherche à atteindre un objectif de rentabilité. La croissance et la condensation des sociétés nécessitent ainsi une division du travail plus grande. Pour Durkheim, l'industrie n'est pas un instrument par lequel la division du travail se réalise, mais au contraire sa cause déterminante.

Lorsqu'il se demande ensuite quelle fonction peut avoir ce processus, il en arrive à une des idées centrales de son travail :

« Le plus remarquable effet de la division du travail n'est pas qu'elle augmente le rendement des fonctions divisées, mais qu'elle les rend solidaires. »

Il postule ainsi que ce ne sont pas tant les services économiques que peut rendre la division du travail qui en constituent sa fonction centrale, mais plutôt l'« effet moral » qu'elle produit. La véritable fonction de la division du travail, serait donc de créer un sentiment de solidarité sociale entre plusieurs personnes. En effet, pour que, dans ces conditions, une fonction puisse être divisée en deux fractions complémentaires, les deux parties doivent nécessairement être en communication constante pendant tout le temps que dure cette dissociation. Ne se situant donc pas uniquement sur le plan économique de la rentabilité, la division du travail donne ainsi naissance à une harmonie sociale, par l'intermédiaire d'une coopération (Durkheim, 1932 :19) :

« La division du travail unit en même temps qu'elle oppose : elle fait converger les activités qu'elle différencie ; elle rapproche ceux qu'elle sépare. »

En proposant une telle approche de cette notion, Durkheim critique vigoureusement une idée économiste des transformations et de l'évolution de la division du travail, à ses yeux bien trop réductrice. La division des tâches repose aussi sur des représentations sociales et religieuses, qui ne sont pas toujours en adéquation avec la logique productiviste de rentabilité monétaire, et c'est pour cette raison qu'elle ne peut, selon lui, s'effectuer qu'entre les membres d'une société déjà constituée.

Pour Durkheim enfin, la manière dont les tâches sont réparties, ne relève pas uniquement de critères sociaux, mais également de causes « *organico-psychiques* », qui font que certains individus sont plus ou moins prédisposés à assumer certaines fonctions (Durkheim, 1932 : 291). Il ajoute que dans les sociétés, les cadres qui définissent l'organisation de la division du travail, sont en fait un espace de liberté au sein duquel l'individu peut en réalité se mouvoir comme il l'entend.

On notera, pour conclure sur ce point, que Durkheim utilise souvent le terme de « classe », ce qui correspond à son choix de se focaliser essentiellement sur les sociétés industrialisées, et sur l'impact que peut y avoir la division du travail. Il construit donc son analyse autour de trois axes majeurs. D'abord la fonction de la division du travail : quel(s) besoin(s) sociaux vient-elle combler ? ; puis les causes et les conditions dont elle dépend ; et enfin, ce qu'il appelle « *ses formes anormales* ».

6.1.2 La division sexuelle du travail et la contrainte biologique de la grossesse

Toujours selon l'idée que la division du travail est créatrice de solidarité, Durkheim voit dans la division sexuelle du travail, la source de la solidarité conjugale. Les femmes et les hommes sont ce qu'il appelle des « *parties différentes d'un même tout concret* » (Durkheim, 1932 :19). C'est ainsi qu'au moment où il écrit, dit-il, les femmes mènent chez les « *peuples cultivés* », une existence tout-à-fait différente de celle de l'homme. Il va même plus loin en disant que le résultat de cette division sexuelle fait que les femmes ont en charge « *les fonctions affectives* » et les hommes, « *les fonctions intellectuelles* ». Dans son dernier livre, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, I. Théry explique très clairement le fonctionnement de la division sexuelle que décrit Durkheim.

« Le contraste entre deux types de lien entre les sexes est présenté par Durkheim comme l'exemplum des sociétés toute entières.[...] Il y a deux façons d'être liées, la similitude et la division, il y a deux sortes de sociétés : celles qui fonctionnent par « l'attrait du semblable pour le semblable » et par « solidarité mécanique », et celles qui ne sont des sociétés que parce qu'a émergé en elles une division du travail et une « solidarité organique » entre sociétaires différenciées » (Théry, 2008 :102-103)

Ainsi, dans l'analyse de Durkheim, à mesure que l'on avance vers « la modernité » la division sexuelle du travail ne cesse de s'amplifier. La femme se retire de la guerre et des affaires publiques, sa vie se concentre à l'intérieur de la famille et son rôle se spécialise toujours davantage. L'effet majeur de cette évolution est, selon lui, l'émergence, puis l'accroissement d'une solidarité spécifique entre les sexes, ce qu'il appelle la solidarité conjugale.

M. Godelier pour sa part considère que dans la société Baruya de Nouvelle-Guinée, la division sexuelle des tâches permet de révéler la complémentarité des deux grands groupes sociaux que forment les hommes et les femmes (Godelier, 1982).

Selon l'anthropologue M. Panoff, c'est l'homme qui est en charge des tâches qui impose la plus grosse dépense d'énergie musculaire sur un temps réduit, alors que la femme se verra confier les tâches nécessitant un effort de longue durée, de la patience, de la minutie ou encore de la répétition (Panoff, 1984 : 23). Cette affirmation semble traduire une vue un peu psychologisante, qui fait écho au travail de Durkheim, lequel distinguait « *les fonctions affectives* » assurées par les femmes des « *fonctions intellectuelles* » dont les hommes avaient la charge (Durkheim, 1932 :19).

La division sociale du travail, ou spécialisation de chaque individu, créatrice, ou non, de solidarité, est en tous cas décrite dans la littérature anthropologique comme étant différente selon les sociétés et ne relevant pas uniquement de critères purement économiques.

6.2 La vision naturaliste

Au sein des sociétés de chasseurs-cueilleurs⁶⁹, la division sexuelle du travail est souvent réduite à la formule suivante : la femme cueille, l'homme chasse. Une définition bien trop réductrice, voire même erronée pour Testart, qui va s'appliquer à la déconstruire. Pour Testart, affirmer que les hommes chassent alors que les femmes cueillent implique l'association des femmes à l'immobilité, aux plantes, à la vie végétative et à l'activité paisible (?) de la cueillette. A l'inverse, les hommes sont, quant à eux, associés à la mobilité, aux animaux, à la turbulence de la vie animale et à la chasse violente (?). On se demande quelle est la nature des critères qui impliquent une telle répartition. Cette répartition des tâches permet-elle une complémentarité entre les hommes et les femmes à la manière de ce que Durkheim appelle la « *solidarité conjugale* » ? Ou bien la division sexuelle réalisée dans ces termes là, correspond-elle à une réelle nécessité du groupe?

⁶⁹ Cette expression ne semble plus être utilisée aujourd'hui. En 1986, dans *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*, Testart la définissait cependant ainsi : « toute société dont l'essentiel de l'alimentation est constitué par des ressources non domestiquées, c'est-à-dire de ressources acquises par la chasse, la cueillette, la pêche, le ramassage, etc. » (Testart, 1986: 5).

L'affirmation selon laquelle les hommes chassent et les femmes cueillent est basée sur le constat que ces dernières, suite aux contraintes biologiques des grossesses et des soins aux enfants, sont soumises à une force physique moins importante ainsi qu'à une immobilité (plus ou moins grande), les rendant naturellement, biologiquement, limitées par la nature, et donc en charge des tâches ne nécessitant ni vitesse, ni éloignement du foyer, comme la cueillette par exemple.

Testart, qui ne conçoit pas la division sexuelle dans ces termes-là, va démontrer qu'il ne s'agit pas d'un phénomène naturel, mais bien d'une organisation sociale et culturelle. A cette fin, il va déconstruire d'une part l'idée que la chasse est une activité nécessitant la mobilité, et, d'autre part, l'idée de la naturalité de la mobilité féminine réduite. La chasse peut en effet se pratiquer par encerclement, pièges, rabattages etc. Par ailleurs, l'immobilité des femmes n'est pas naturelle mais culturelle et elle est imposée par des normes. Pour le démontrer, il revient sur la différence entre l'allaitement physiologique, « vital », nécessaire à l'enfant et l'allaitement prolongé, la faculté de procréer et la tâche d'éduquer.

La division sexuelle des tâches est pour Testart un phénomène idéologique. Loin d'être une loi « naturelle », cette organisation particulière du travail humain se présente, pour Testart, comme le résultat d'un tabou excluant les femmes de certaines activités associées à l'écoulement incontrôlé du sang animal, ce dernier étant considéré comme un facteur de désordre. Il s'agit pour Testart d'une idéologie complexe d'inclusion-exclusion (Testart, 1986 : 43). C'est ainsi que les femmes sont exclues de la mise à mort sanglante de la chasse, mais aussi de tous les gestes concernant la mise à mort et les écoulements de sang.

Testart choisit donc de parler plutôt d'une « *division sexuelle des gestes techniques* », qui a pour conséquence l'exclusion des femmes de tous les gestes techniques relatifs aux outils travaillant en percussion lancée, linéaire ou punctiforme⁷⁰. On peut retenir cette remarque pour l'étude de la société d'Ouvéa dans la mesure où certains outils, comme la petite hache et le couteau à longue lame, sont surtout utilisés par les hommes, ce qui suggère que les gestes techniques qui y sont associés ne sont pas forcément connus ni maîtrisés par les femmes.

Testart montre aussi que l'importance, relative, des différentes activités économiques dans la production globale de la société considérée, est aussi pertinente. C'est-à-dire, par exemple, que lorsque le gibier est une source rare, au lieu des seuls hommes, ce sont les deux sexes qui contribuent à sa recherche. A l'inverse, lorsque la chasse et la cueillette sont d'importance économiques égales, la chasse revient aux hommes et la cueillette aux femmes.

⁷⁰ Les femmes pouvant cependant utiliser tous les autres modes de percussion.

Dans un article de 1978, M. Godelier proposait que pour comprendre la division sexuelle du travail il fallait également tenir compte de la hiérarchie qui existait entre les sexes et entre les générations. Il montrait par exemple que, dans la société baruya, les activités masculines étaient plus valorisées que celles des femmes ou des enfants. Cependant, l'infériorité des femmes ne semblait pas être l'effet des tâches auxquelles elles se livraient, mais venaient plutôt du fait que c'est parce qu'elles étaient représentées comme inférieures socialement que ces tâches leur étaient réservées et non l'inverse (Godelier, 1978 : 217).

P. Tabet, anthropologue spécialiste de la division sexuelle de la reproduction et de la sexualité refuse aussi, et de manière catégorique, l'idée d'une division sexuelle du travail « naturelle » qui rendrait compte d'une complémentarité des deux sexes. Cette division repose au contraire selon elle, sur une relation de dominant/dominé où les femmes constituent la catégorie dominée. Elle considère, pour sa part, que la possession des instruments de production (les armes et les outils) constituent des formes de contrôle des hommes sur les femmes. Dans ce même article, elle montre que la qualité ainsi que la quantité des outils mis à la disposition de chacun des deux sexes constituent le facteur principal de l'inégalité qui en découle.

C'est ainsi qu'elle postule que du contrôle des moyens de production par les hommes, résulte le sous-équipement des femmes. Les hommes détiendraient donc la possibilité de dépasser leurs capacités physiques naturelles, par l'utilisation d'outils adéquats, contrairement aux femmes, qui, avant tout considérées comme corps « *se voient donc constamment refuser la possibilité de prolonger leur corps et leurs bras par des outils complexes qui augmenteraient leur pouvoir sur la nature* » (Tabet, 1979 : 45). Ceci expliquerait que la cueillette, considéré comme une activité « simple » sur le plan technologique, revienne aux femmes (Tabet, 1979 : 28), par opposition aux autres activités (comme la chasse au gros gibier par exemple) « technologiquement coûteuses », celles-ci devenant alors des activités exclusivement masculines, dans la mesure où, dans ce contexte, le monopole de la « technologie » serait pour les hommes l'assurance de maintenir leur pouvoir sur les femmes. Le concept de domination d'une « classe » sur une autre qu'utilise P. Tabet pour décrire les rapports sociaux de sexe, nous paraît trop radical pour pouvoir s'appliquer tel quel à la société d'Ouvéa. Il nous invite cependant à envisager les rapports de pouvoirs qui peuvent être mis en œuvre dans la division des tâches entre les hommes et les femmes à Ouvéa.

6.3 La spécialisation technique des individus

F. Sigaut, anthropologue spécialiste des techniques, envisage également la division sexuelle du travail par l'intermédiaire de la notion de « technique », et plus particulièrement par la question de la « *spécialisation technique des individus* » (Sigaut, 2008 : 6). Pour ce dernier, les groupes de spécialisation correspondent à des groupes de pairs, à l'intérieur desquels, chacun fait (est censé faire ?) la même chose que les autres. Cette parité se définit selon lui à partir de trois critères majeurs : l'âge, le sexe, et éventuellement la filiation. A l'intérieur du groupe, les individus s'identifieraient donc par ce qu'ils font et ne font pas. C'est pourquoi, la division des tâches, qu'il nomme « *règle de répartition des activités* » s'avère posséder deux fonctions essentielles. D'une part elle permet de définir le cadre au sein duquel chaque individu pourra affirmer son identité, et d'autre part, elle assure la cohésion du groupe. M. Godelier affirmait lui aussi que la naissance donnait à chaque individu un place qui lui conférait d'avance une activité productive, des droits de co-possession et d'usage sur ces conditions de production et d'existence (Godelier, 1984 : 219).

F. Sigaut postule enfin que ce fonctionnement est réel lorsque « *le répertoire des activités du groupe est relativement limité* », mais que des tensions sont amenées à apparaître, lorsqu'il s'élargit (Sigaut, n.d. : 9). En effet, les activités nouvelles, de même que des activités identiques mais pratiquées à « *un niveau d'expertise plus élevé* », ne rentrent pas automatiquement dans les cadres préexistants. Ce postulat pointe du doigt un problème actuel, que l'on rencontre au sein des sociétés postcoloniales notamment, et qui concerne les tensions issues de la cohabitation d'activités « locales » avec les nouveaux emplois salariés. C'est notamment le cas à Ouvéa, où ces derniers sont pour le moment encore très minoritaires.

6.4 La division *par* sexe

Toutes les analyses présentées ci-dessus nous conduisent à nous poser les questions suivantes lorsqu'il s'agit d'évaluer et de comprendre le travail. Comment faut-il considérer ceux qui produisent des ressources économiques, mais qui ne sont pas nécessairement conçus comme des travailleurs ? De la même manière, peut-on ou non, appeler « travail » toute activité visant à la production de bien en dépit du fait qu'elle ne relève pas d'un emploi salarié (Ward, 1995)? L'économie de marché, qui semble constituer un cadre d'analyse pour certains modes de fonctionnement n'apporte en effet pas de réponses quant à l'approche de ce même objet dans d'autres contextes.

Si l'on considère que la division du travail, et particulièrement la répartition sexuelle des tâches n'est pas naturelle mais plutôt idéologique, comme le font A. Testart et P. Tabet, ne faut-il pas alors se questionner sur les idéologies de ceux qui la pratiquent ? Sont-elles religieuses ? Economiques ? Sociales ?

En outre, si l'on convient que la répartition sexuelle des tâches est potentiellement garante d'une complémentarité des deux groupes hommes et femmes (Godelier, 1982), ne faut-il pas se demander dans quelle mesure c'est le cas à Ouvéa (ou ailleurs) ?

Ces questions suggèrent toutes que la division du travail ne se situe pas uniquement au plan de ce que l'on observe, ou de ce qui est produit, mais se place aussi à un niveau plus idéologique qui relève du système de représentation que les individus en ont. Représentations sur ce qui est fait d'abord, mais aussi sur la manière dont cela est fait, et encore sur celui ou celle qui se charge de cette action.

Ainsi, pour la division sexuelle du travail la question des représentations des femmes et des hommes est centrale. Concernant l'étude du travail à Ouvéa, c'est la perspective de Mauss qui à nos yeux prend ici tout son sens. L'étude de « la division *par* sexe » selon sa formule, constitue un outil analytique supplémentaire pour parvenir à saisir ce qui se joue dans le travail. Comme le dit très justement I. Théry, à propos cette approche maussienne de division *par* sexe :

« Diviser par sexes [...] suppose de diviser quelque chose qui ne l'est pas. C'est différencier un « tout », les humains, en faisant du sexe un critère de différenciation.[...] Cette division sociale qui sépare et lie n'est pas une division entre les sexes [...] mais une division par sexes. Cela veut dire que le sexe n'est pas d'abord ou seulement l'objet de la division, mais son moyen » (Théry, 2008 : 100).

Ceci suppose que, dans la lignée de Mauss, l'on conçoive que le partage des tâches ne constitue qu'une des modalités relatives à la distinction de sexe et non son fondement d'une part, et le fait qu'il n'est pas isolé de la division par âge et de la division par génération d'autre part. Dès lors, on ne considèrera plus « la » femme mais « les » femmes, selon le statut qui peut être le leur à différents moments de la vie. De plus, considérer les statuts suppose que l'on tienne compte de la hiérarchie qui existe entre les sexes et les générations notamment (Godelier, 1984 : 217).

Ainsi l'approche de Mauss nous conforte dans l'hypothèse que la notion de travail est une notion heuristique qui par l'étude de « la division *par* sexe » permet de mettre en lumière plusieurs aspects de la société qui la met en place, et constitue ainsi un moyen pertinent pour comprendre la distinction de sexe à Ouvéa.

Dans cette deuxième partie, nous avons essayé de démontrer qu'à Ouvéa la notion de travail ne pouvait se réduire à la valeur marchande qui lui est concomitante dans les sociétés occidentales. En nous appuyant notamment sur les travaux de M. Sahlins et de M. Godelier qui ont traité la notion de travail dans les sociétés à « économie primitive », nous avons tenté de montrer qu'elle n'avait pas une signification unique, et que pour l'analyser il fallait interroger les catégories locales de pensée. Après avoir recadré l'analyse lexicale au plan théorique car elle ne peut constituer dans l'absolu le seul outil d'analyse linguistique pertinent, nous avons dans un premier temps considéré deux termes en langue *fagaueva*, *huliwa* et *lave*, puis dans un second, les termes français « travail », « travailler », « travailleur » ainsi que leurs opposés, à savoir « vacances » et « repos ».

A Ouvéa, le travail désigne trois ensembles d'activités qui se différencient par leur gestion du temps, les groupes sociaux qu'ils révèlent et l'importance hiérarchique qui leur est accordée. Il s'agit d'abord du « travail coutumier » : compris dans un temps englobant, c'est la catégorie prioritaire ; elle fonctionne sur la base de groupes de personnes (les classes d'âge ou des groupes de parenté) . Le second ensemble est le « travail quotidien » : il fait la distinction entre les hommes et les femmes et s'organise autour de la quotidienneté. Le troisième, le « travail salarié », fonctionne sur un schéma linéaire de division du temps se basant sur la contrainte de l'heure, dans lequel aucune catégorie de personne n'est distinguée, ce qui constitue un facteur de changement notamment concernant la division sexuelle des tâches.

Si E. Durkheim voyait dans la division sociale des tâches l'expression d'une solidarité entre les différents groupes de personnes qui reposent sur les qualités naturelles de chacun, A. Testart et P. Tabet critiquent vigoureusement cette vision naturaliste et parlent plutôt d'une division idéologique parfois révélatrice d'une domination des hommes sur les femmes. F. Sigaut propose d'envisager la division sexuelle par l'intermédiaire d'une prise en considération systématique de la spécialisation technique des individus. La conception maussienne de « la division *par* sexe » s'est ensuite révélée être particulièrement pertinente pour l'analyse du travail dans la société d'Ouvéa qui, comme nous l'avons montré laisse apparaître une forte distinction entre le groupe des hommes et le groupe des femmes. Dans cette perspective nous avons considéré que le groupe des femmes n'est pas une catégorie essentielle figée. Dans la mesure où le travail n'est pas le même pour toutes, variant selon les classes d'âges ou les groupes d'appartenance, on voit bien qu'en outre de la valeur marchande, à Ouvéa, le travail a une valeur sociale qui contient la construction de distinction de sexe ainsi que les enjeux et les représentations des activités pratiquées que nous nous devons maintenant de contextualiser au sein d'un questionnement sur le temps de la vie.

TROISIEME PARTIE

LE TRAVAIL FÉMININ CONSIDÉRÉ DANS LE CADRE D'UNE VIE



Figure 15. Devant la chefferie de Muli à l'occasion de la présentation d'une danse. (Cliché pris par l'auteur, 2007).

Dans la deuxième partie de ce mémoire nous avons vu que si la notion de travail existait partout, les valeurs qui lui sont attribuées doivent être appréhendées et comprises localement. Dans la société d'Ouvéa, nous avons tenté de comprendre ce qu'elle désignait en partant des catégories de pensée locales. Nous avons montré que la notion de travail existait à Ouvéa et qu'elle désignait trois ensembles d'activités, le travail coutumier, le travail quotidien et le travail salarié. Ces trois formes de travail qui fonctionnent selon une hiérarchie, se différencient par leur organisation dans le temps ainsi qu'au travers des regroupements sociaux qui y participent et les mettent en œuvre. Nous avons également montré que pour étudier la division sexuelle des tâches, l'approche de Mauss de « la division *par* sexe » était pertinente parce qu'au lieu de considérer la catégorie femme comme une catégorie unique, elle prenait en considérations *les* femmes dans leur pluralité. Désormais, il est temps de comprendre qui sont *les* femmes à Ouvéa.

Dans cette troisième et dernière partie, il sera question des différentes places et des divers rôles que les femmes d'Ouvéa tiennent au sein de leur société. Mais nous commencerons par un état des lieux de la question de la distinction de sexe dans la littérature anthropologique. Nous présenterons d'abord les courants de pensée qui se sont intéressés à cette question puis les travaux majeurs qui concernent l'Océanie, avant de nous pencher sur les analyses faites à propos de la distinction de sexe en pays kanak.

Après avoir interrogé la catégorie « femme » nous nous demanderons quelle est la nature des éléments et des processus qui permettent aux petites filles d'Ouvéa d'acquérir le statut de femme, *fafine*. Nous décrirons ensuite ce que cet état implique. Nous l'envisagerons à partir de données concernant leur place au sein de pratiques, parfois rituelles, qui marquent les étapes significatives de la vie, à savoir la naissance, le mariage et le deuil.

A l'aune de travaux anthropologiques traitant de la Nouvelle-Calédonie, nous ferons du dernier chapitre une discussion sur ce que les pratiques actuelles des femmes à Ouvéa, et plus particulièrement du travail, nous disent d'elles et de leur place dans la société.

CHAPITRE 7 - ANALYSER LA DISTINCTION DE SEXE

7.1 « Women studies and gender studies »

Depuis la fin des années 1960, les sciences humaines voient se développer le champ de recherche pluri-disciplinaire des « women's studies » (études sur et par les femmes). Ce mouvement, qui prend son impulsion dans la renaissance des mouvements de libération des femmes dans les pays occidentaux comme dans le tiers-monde, va critiquer le fait que les anthropologues, qui étaient des hommes, soient à l'origine « *des mécanismes d'invisibilisation des femmes* » dans leurs travaux (Mathieu, 1991b : 276). Les « women's studies » vont reprocher à ces « chercheurs hommes » d'avoir omis de mentionner et de décrire certaines activités des femmes ou de les avoir sous-évaluées. Elles vont également mettre en évidence que ces « asymétries méthodologiques » sont à l'origine d'ambiguïté et de contradictions au niveau de la théorisation ainsi que l'utilisation d'un langage particulier dont les terminologies et les formulations générales sont à référent masculin. N.-C. Mathieu montre que, avant les « women's studies », les femmes ont été rendues invisibles à la fois en tant qu'actrices sociales et en tant que groupe socialement construit (Mathieu, 1991b : 276). Ces travaux, majoritairement effectués par des femmes, « en tant que membres d'un groupe opprimé sur le critère du sexe » (Mathieu, 1991 : 277) ont été l'occasion de réactualiser certains problèmes généraux propres à la discipline comme celui du rapport cognitif et politique que l'ethnologue entretient avec son terrain, ainsi que d'introduire le point de vue des femmes sur leur société. Les « women's studies », ou « études féministes » ont ainsi permis de poser la question du sexe en systématisant celles du genre (*gender*) et du sexe social.

Développées à partir des années 1970, à l'initiative de chercheurs américains, les « gender studies », ou études sur les catégories de genre, marquent une rupture avec les « women's studies ». Dans les « gender studies », les catégories « hommes » et « femmes » sont considérées comme des catégories construites socialement, au même titre que le sont celles des systèmes symboliques, par exemple. Les « gender studies » vont montrer qu'en se focalisant sur « les femmes », les « women's studies » essentialisent cette catégorie, alors qu'elle relève du construit, du social. Dans les « gender studies » la différence entre sexe social et sexe biologique est mise en avant et ces études, qui n'ont cessé de se développer depuis, considèrent toujours la construction de la catégorie « femme » en relation avec la catégorie « homme ».

Dans la lignée des « gender studies », considérer aujourd'hui que « les femmes » constitue une catégorie sociale figée ou une catégorie universelle de pensée revient à dénier la distinction entre deux paradigmes fondamentaux de l'analyse anthropologique contemporaine, la distinction entre le sexe et le genre (*gender*). Fondée sur le constat de fortes inégalités sociales entre les sexes, cette distinction conteste l'idée d'une détermination biologique des différences psychologiques et sociales entre hommes et femmes (Hurtig, M.-C., M., Kail, H., Rouch, 1991). Le sexe, d'ordre biologique, constitue une première variable. A l'opposé, le genre, en tant qu'aboutissement d'un processus de construction des différences sociales à partir des différences de sexe, dépend de l'ordre social et relève de systèmes de valeurs et de rapports de pouvoir. Le sexe social, ou *gender*, est donc construit de façon différente en fonction des cultures, c'est pourquoi le rôle social ne correspond pas forcément au sexe biologique. Les rites d'inversion et les figures de travestis, comme celles des « *raerae* » tahitiens et des « *hijras* » de l'Inde nous fournissent à ce titre des exemples intéressants.

7.2 La domination masculine

A propos de la distinction de sexe et dans une perspective post-structuraliste, Françoise Héritier s'emploie à l'écriture du deuxième volet de la théorie générale de la parenté promise par Lévi-Strauss. Suite à cela, elle va mettre en évidence la « valence différentielle des sexes » dont la traduction concrète immédiate est le constat d'une domination masculine à l'œuvre dans toutes les sociétés.

« Cette valence différentielle exprime un rapport conceptuel orienté, sinon toujours hiérarchique, entre le masculin et le féminin, traduisible en termes de poids, de temporalité (antérieur/postérieur), de valeur » (Héritier, 1996 : 91)

La valence différentielle des sexes constitue un universel et exprime l'idée que dans toutes les sociétés la différence sexuelle est traduite à partir d'un langage binaire et hiérarchisé.

« Toute société ne pourrait être construite autrement que sur cet ensemble d'armatures étroitement soudées les unes aux autres que sont la prohibition de l'inceste, la répartition sexuelle des tâches, une forme légale ou reconnue d'union stable, et, je l'ajoute, la valence différentielle des sexes » (Héritier, 1996 : 29).

Le caractère universel de la valence différentielle des sexes se fonde sur le constat d'une humanité biologiquement divisée en deux sexes, auxquels les femmes ont l'immense pouvoir de donner vie, ce qu'elle considère comme étant un privilège de la féminité, à savoir « *un corps qui parvient à faire du différent et ne se contente pas de produire du même* ». (Mongin, O., Padis, M.-O., Pizoird, A., Théry, I., 2001 : 91).

7.3 La grammaire sexuelle

Dans la lignée des « gender studies », Nicole-Claude Mathieu avance l'idée que chaque société élabore une grammaire des sexes idéale et factuelle qui outrepassse les faits biologiques. (Mathieu, 1991 : 662). Choisisant de parler de différenciation, elle met en évidence le processus et non la nature de la différence.

Son article intitulé « Remarques sur la personne, le sexe et le genre »⁷¹ postule par ailleurs que l'analyse du genre est intrinsèquement liée à celle de personne, outre celle de sexe.

Elle se demande comment a lieu l'action de « *sexuer* » une personne, pour reprendre le terme qu'elle utilise, et ce qui fait la différence entre une personne humaine et une personne sociale.

Un lien est donc établi entre les représentations de la procréation et de la conception des enfants et l'articulation, ou la répartition, des éléments en provenance du père et ceux en provenance de la mère (qu'elle définit comme « *composition sexuée* »). Le don du nom peut constituer un moyen de situer une personne en tant qu'individu mais aussi dans un réseau de relations familiales, sociales, ancestrales, totémiques ou encore symbolique, par exemple.

« Sexuer un humain c'est certes annoncer s'il est mâle ou femelle, mais aussi se demander comment une personne d'un certain « sexe » s'est constituée de la conjonction de deux sexes différents et, au delà, de la conjonction (ou non) des « héritages » (quel qu'en soit le sens pour chaque société) respectifs du côté paternel et du côté maternel de la parenté, et cela représente des enjeux parfois considérables. » (Mathieu, N.-C., 1998)

Nicole-Claude Mathieu considère ainsi que la destinée humaine est sexuée en fonction de l'organisation sociale d'une part, et que le destin prénatal est déterminé de façon différente pour les filles et pour les garçons d'autre part.

Plus récemment, Christine Delphy développait l'idée que le débat sur le genre et sur sa place en relation au sexe recoupait en grande partie celui sur la priorité entre les deux éléments constitutifs du genre, la division et la hiérarchie. Ces deux éléments sont, dit-elle, donnés ensemble, mais doivent être distingués au plan analytique. En disant cela, elle reconnaît le caractère fondateur de la hiérarchie, en ce qui concerne l'analyse des différences et va même plus loin lorsqu'elle écrit :

« La question du rapport entre sexe et genre est non seulement parallèle à celle du rapport entre division et hiérarchie, mais [qu'] elle est la même question. » (Delphy, 2002 : 89)

⁷¹ MATHIEU, Nicole-Claude, 1998, « Remarques sur la personne, le sexe et le genre », *Gradhiva* 23, pp.47-60.

Delphy postule aussi que, quelle que soit la situation de la limite entre les différences naturelles et celles qui sont construites, il s'agit toujours de questionnements qui relèvent de la problématique du genre (Delphy, 2002 : 96).

Dans *La domination masculine*, paru en 1998, Pierre Bourdieu se penche sur le cas de l'Algérie et la manière dont la différence biologique y est interprétée. Selon lui, les rapports de domination existants sont naturalisés. Il constate que le monde social et biologique ainsi que les structures objectives et cognitives, sont tous deux traversés par cette distinction hiérarchisée. De fait la domination masculine y est rendue invisible, paraissant alors naturelle, dans l'ordre des choses, ce qui n'est pas sans rappeler « *l'invisibilité de la domination masculine* » dont parlait Nicole-Claude Mathieu (Mathieu, 1991 : 276).

Depuis les « women's studies » jusqu'au débats post-modernes, l'anthropologie du genre a généré une très grande variété de questionnements. Au travers des réflexions que nous venons d'introduire, on peut constater la richesse et la diversité des recherches sur la distinction de sexe. Certaines notions y sont discutées de manière récurrente à l'image de celles de hiérarchie et de pouvoir, alors que d'autres paraissent consensuelles, comme le fait que la place de chaque sexe n'apparaisse désormais plus comme résultant d'un phénomène naturel. Toutefois, l'anthropologie du genre occupe une place particulière dans la littérature anthropologique qui concerne l'Océanie. Nous nous devons donc maintenant d'en introduire les plus grandes figures afin de faire comprendre dans quelle optique se positionne notre travail.

7.4 L'Océanie, terrain de prédilection des études du genre

L'anthropologie des sexes a une longue histoire, et particulièrement en Océanie. Dans les années 1930, Malinowski mettait déjà en évidence le fait que, pour comprendre le fonctionnement des sociétés, il fallait envisager l'étude des rapports entre les sexes. Au même moment, dans *Moeurs et Sexualité en Océanie*, Margaret Mead abordait la question fondamentale des différences biologiques relatives au sexe en mettant en lumière les effets de la structuration culturelle sur la personnalité des femmes et des hommes. En s'interrogeant sur la part de la construction sociale dans la définition des deux sexes elle montrait que les traits de caractère de l'homme et de la femme étaient le résultat d'un conditionnement social. C'est pour cette raison que les peuples mélanésien qu'elle a pu étudier sont décrits dans ses travaux comme ayant une personnalité structurant la société au sein de laquelle ils ont été élevés.

M. Mead affirme pouvoir distinguer les Mundugumor, qui ont un tempérament brutal et agressif, des Arapesh, qui évitent les attitudes violentes et sont attentifs au besoin des autres, des Chambuli, qui observent une structure où la femme a une place dominante et où l'homme se présente comme un être émotif.

Les travaux d'Annette Weiner, pour qui l'opposition mâle/femelle constitue en Mélanésie « *la base de toute la conceptualisation de l'ordre social* » (Weiner, 1983 : 78), ont eu un rôle important concernant l'anthropologie de l'Océanie. Revenant cinquante ans après, sur les pas de Malinowski aux Îles Trobriand, elle en tire deux conclusions. En premier lieu, dans les conceptions occidentales de l'individu, un grand intérêt est porté à la différence sexuée ainsi qu'à la question de la mort. Dans la société trobriandaise, plutôt qu'une domination des femmes par les hommes, il s'agit d'une répartition des pouvoirs. A partir de l'étude de certains rituels, elle démontre que le pouvoir réel des femmes se situe au niveau socio-cosmique, à l'inverse de celui des hommes qui relève de la sphère socio-politique lesquels disposent à ce titre d'une plus grande visibilité.

Dans son article sur le rapport mâle/femelle en Mélanésie⁷², Guideri parle de deux entités qui « *se font face* » (Guideri, 1975 : 105). Il note que le symbolisme des cultures mélanésiennes investit les pôles sexuels d'attributs particuliers afin de mieux les opposer, en exploitant le thème de l'impureté envisagé comme un état transmissible à partir d'une source, la femme. Soulignant ainsi la récurrence de la figure de la confrontation dans ces sociétés (Guideri, 1975 : 101), il décrit la distinction de sexe comme étant une distinction essentielle et globale entre les différentes forces agissantes dont la nature permet une coexistence « *difficile mais indispensable entre les sexes* » (Guideri, 1975 : 103).

A propos de la coexistence entre les sexes au sein de la société Baruya (Nouvelle-Guinée), Maurice Godelier refusait de parler de rapports de classes malgré le fait qu'ils s'en rapprochaient beaucoup. Il considère toutefois que les femmes Baruya partageaient avec une classe dominée le fait d'être séparées de la propriété des principaux moyens de production, de destruction et de gouvernement (Godelier, 1982 : 226).

⁷² GUIDERI, R., 1975, « Note sur le rapport mâle-femelle en Mélanésie », *L'Homme* 15, pp.103-119.

Marylin Strathern, célèbre anthropologue britannique considèrera dans *The gender of the gift*, son principal ouvrage théorique (Strathern, 1988), que les notions de pouvoir, d'individu et d'égalité, utilisés dans les travaux occidentaux, sont appliquées de façon ethnocentrique, étant calquées sur des sociétés où elles n'ont pas la même teneur sémantique. Pour elle, le genre est avant tout une modalité de relation et non une propriété substantielle, qu'elle soit psychologique ou mentale. Dans cet ouvrage, elle introduit le concept de personne relationnelle qui implique que dans ces sociétés (Marilyn Strathern a travaillé en Papouasie-Nouvelle-Guinée) le concept de la personne ne puisse être traité en dehors des relations et d'un cycle de vie ritualisé. En s'intéressant aux modes d'actions et de relations, Marylin Strathern effectue un changement de regard à la source d'une nouvelle approche, mais surtout d'une remise en question de la conception occidentaliste du corps et de l'individu.

7.5 La Nouvelle-Calédonie, longtemps oubliée

La Nouvelle-Calédonie a longtemps été oubliée des études de genre, pourtant très importantes en Mélanésie, particulièrement en Papouasie-Nouvelle-Guinée, terrain de prédilection de ces travaux. Jusqu'à très récemment, les années 1990, on en savait très peu sur les relations entre les sexes, et a fortiori, leurs changements en Nouvelle-Calédonie. Les travaux publiés auparavant étant fortement marqués d'androcentrisme comme ceux de Maurice Leenhardt, par exemple, qui parlait notamment d'une « *harmonie d'ensemble* » entre les deux sexes (Leenhardt, 1947).

Lorsqu'elle étudie la reproduction dans les zones *Paicî* et *Ajïe*⁷³ du nord de la Grande-Terre de Nouvelle-Calédonie, Christine Salomon va rompre avec cette tradition androcentée. Dans la lignée de Paola Tabet, pour qui la reproduction sociale constitue le « *terrain de base des rapports sociaux de sexe* » (Tabet, 1985), Christine Salomon s'applique à rendre compte des représentations de la reproduction, de sa gestion et de son contrôle. Ses analyses la conduisent à l'idée que la sexualité y est considérée comme dangereuse et polluante alors que la maternité, véritable obligation sociale, est survalorisée en dépit du fait que les enfants appartiennent au père et à son clan. Elle note également que l'espace-temps est marqué par la division de l'univers en deux pôles sexués hiérarchisés qui se retrouvent dans la construction de la personne.

⁷³ Le *Paicî* et l'*Anjïe* sont les langues vernaculaires parlées dans ces zones.

A ce sujet, Leenhardt notait déjà :

« Dans la Nature, la demeure, l'organisation sociale, tout est homme ou femme, et c'est là la première classification dont il ne faut jamais se départir » (Leenhardt, 1937 : 72).

Il ne mentionne pas la notion de hiérarchie qui paraît pourtant centrale dans les relations sexuées de la vie quotidienne, décrites par Christine Salomon. Celle-ci montre que les hommes sont au premier plan alors que les femmes, exclues des sphères du pouvoir politique⁷⁴ ont plutôt un rôle besogneux de reproduction et d'entretien domestique *« à accomplir avec modestie et humilité »* (Salomon, 2000a : 314), ce qu'elle qualifie de *« fardeau des femmes »* dans un autre article⁷⁵. Elle souligne aussi l'importance de la hiérarchie dans les discours.

« Dans les activités rituelles- mais aussi profanes- et dans les discours qui s'y rapportent, le haut, le grand et l'avant sont explicitement référés au masculin tandis que le bas, le petit et l'après le sont au féminin. » (Salomon, 2000a : 314)

Deux articles de Christine Salomon et de Christine Hamelin publiés récemment, nous fournissent des clés d'analyse qui paraissent d'autant plus adéquates qu'elles relèvent d'observations récentes concernant les relations hommes/femmes en pays kanak. Dans *« Challenging violence : Kanak women renegotiating gender relations in New Caledonia »*⁷⁶ et *« Les femmes Kanak sont fatiguées de la violence des hommes »*⁷⁷ elles insistent sur la notions de changement soulignant l'idée que les femmes en pays kanak sont actuellement le moteur d'une *« renegotiation of gender relations in New Caledonia »* (Salomon et Hamelin, 2008a : 29). Ces changements concernent la vie quotidienne des femmes, mais aussi leurs représentations du genre.

⁷⁴ Lorsque Christine Salomon publie ce texte (en 2000), les institutions coutumières (conseils et Sénat coutumier) sont exclusivement masculines (elles le sont toujours en 2008) et les femmes ne sont présentes dans les élections (du côté des candidatures indépendantiste) que depuis 1999.

⁷⁵ SALOMON, Christine. 2000b *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques Kanak*, Paris : Presses Universitaires de France.

⁷⁶ SALOMON, C. et Christine HAMELIN, 2008a, *« Challenging violence : Kanak women renegotiating gender relations in New Caledonia »*, *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 9, pp.29-46.

⁷⁷ SALOMON, Christine et Christine HAMELIN, 2008b, *« Les femmes Kanak sont fatiguées de la violence des hommes »*, *Journal de la Société des Océanistes* 125, pp.284-294.

Jusqu'à très récemment, la situation des femmes kanak était figée dans un partage des rôles qui les excluait de la sphère des décisions politiques et les cantonnait dans un rôle de procréation et d'entretien domestique. Denise Katatr, déléguée aux droits des femmes, affirmait publiquement :

« women are accustomed to serving men while men are accustomed to being served or helping themselves. But, more and more, women are taking up their responsibilities »
(Salomon et Hamelin, 2008b : 38)

D'après Christine Salomon, la question des rapports entre hommes et femmes, qui apparaît pourtant dans la littérature comme un principe organisateur des sociétés kanak, a été largement occultée dans la littérature anthropologique traitant de la Nouvelle-Calédonie. La « *catégorie femme* » en est « *remarquablement absente si ce n'est pour décrire la division sexuelle des tâches* » (Salomon, 1998 : 82).

Dans la lignée de Christine Salomon, nous admettons qu'il est possible de parler de « la catégorie femme » tout en rejetant ses fondements naturalistes. Si l'on analyse les pratiques que les femmes peuvent avoir, comme nous l'avons fait tout au long de ce travail, on comprend que cette catégorie « femme » existe par opposition à celle d'homme. Toutefois, si elle existe, cette catégorie n'a rien de « naturel » et elle constitue au contraire, une construction culturelle qui impose par ailleurs de prendre en considération la diversité *des* femmes, ne serait-ce que qu'au regard de l'évolution de leurs pratiques tout au long de la vie.

CHAPITRE 8 - DEVENIR UNE FEMME À OUVÉA

L'étude faite en Master 1 avait pour objet le temps quotidien, celui des activités féminines qui se pratiquent chaque jour. Aussi, il nous paraît maintenant pertinent de nous attacher aux activités qui sont organisées au regard d'une autre dimension temporelle, à savoir le « temps d'une vie ». Ce dernier nous permettra sans doute de pouvoir appréhender dans leur dimension rituelle les différentes fonctions que les femmes sont amenées à tenir. Le « temps d'une vie » constitue ici le cadre de réflexion englobant. L'étude de chaque activité permet de la situer au sein d'une temporalité. Celle-ci peut constituer un cadre plus ou moins englobant selon qu'il s'agit ou non d'un travail coutumier par exemple.

A Ouvéa, une femme est d'abord une fille, *tamahine* (par opposition à garçon et aussi par opposition à fils), puis une femmes, *fafine* (ce terme contient la notion d'épouse mais s'oppose aussi à homme) et enfin une *matua fafine* ou *pupa*, une vieille femme. Notons que le terme de *matua* est le terme utilisé pour désigner indifféremment un vieil homme et « *l'esprit ou génie de la lignée, l'entité suprême qui est au-dessus* ⁷⁸ ». Les mots *fagauvea* mentionnés ci-dessus sont tous des termes de références. Les termes d'adresses étant nombreux, nous les détaillerons au fur et à mesure dans les paragraphes qui suivent.

8.1 Les *tamahine*, apprenties du bon comportement

Plusieurs éléments me conduisent à penser qu'à Ouvéa, un enfant devient une personne sociale aux environs de deux ans. Avant cet âge, le petit enfant est en effet désigné par *tamaveli*, un terme signifiant bébé qui ne marque pas la distinction entre un bébé fille ou un bébé garçon. Le fait que lorsqu'un bébé décède avant l'âge de deux ans aucune croix ne soit placée sur sa tombe nous conforte aussi dans l'hypothèse que deux ans marque une étape dans la vie⁷⁹.

⁷⁸ Extrait d'un entretien effectué avec Alek Djoupa, originaire de la tribu de Teuta, environ 30 ans, étudiant en doctorat de linguistique à Paris, le 20 Janvier 2006 à l'Université de Nanterre.

⁷⁹ C'est aussi l'âge moyen auquel un individu est considéré comme appartenant au sexe social féminin ou masculin sur l'île de Lifou (Nicolas, 2003 :44), on peut donc raisonnablement penser que c'est, à quelques mois près, la même chose à Ouvéa.

A partir de cet âge, un bébé fille devient alors *tamahine*, une petite fille. C'est à ce moment là que le processus d'apprentissage des tâches féminines va se mettre en place. Dès lors les petites filles continuent de grandir dans la sphère féminine, à la différence des petits garçons, *tama* qui ayant évolué autour de leur mère vont commencer à la quitter pour progressivement aller rejoindre la sphère des hommes.

8.1.1 Au quotidien, seconder sa mère dans ses tâches quotidiennes

Au quotidien, les filles se rendent à l'école où l'on attend d'elles sérieux, obéissance et respect envers professeurs et élèves, surtout les plus âgés. Lorsque la journée d'école est terminée, une fois rentrées à la maison elles seconderont leur mère dans ses obligations quotidiennes. Elles effectueront ainsi des tâches de filles comme aller chercher des objets, débarrasser, faire la vaisselle, chercher l'eau au puits, la faire chauffer, faire le ménage et lorsque la mère est exceptionnellement absente (parce qu'elle n'est pas encore rentrée des champs par exemple) préparer des repas simples (cuire du riz surtout). Les week-ends seront pour la mère l'occasion d'impliquer sa fille dans les travaux des champs. Ces derniers constituant une des tâches majeures des femmes au quotidien comme nous avons pu le voir dans la partie précédente, leur apprentissage constitue un aspect important de l'éducation d'une fille par sa mère. Chacune apprendra donc à faire un champ de patates douces ou d'ignames, à débrousser à planter et à fabriquer les paniers qui serviront à porter ces tubercules.

Elevées dans le sens du devoir les petites filles sont ainsi progressivement éduquées à savoir tout faire à la maison, dans le but de pouvoir plus tard assumer la responsabilité de tenir un foyer correctement, à l'image de leurs mères.

8.1.2 Dans les rassemblements coutumiers, évoluer dans la sphère féminine

Lors de rassemblements coutumiers, quand elles ne jouent pas entre elles ou avec des petits garçons de leur âge (pour les plus jeunes), les *tamahine* évoluent avec les femmes. Ces dernières étant rassemblées en un même espace, avec leurs bébés si elles en ont, les *tamahine* ont ainsi l'occasion d'apprendre à garder les bébés et à les amuser, mais surtout à les endormir, *popookia* (ce terme désigne précisément l'action de tapoter le dos d'un enfant pour l'endormir) qui constitue un des gestes maternels fondamentaux. La préparation de plats plus élaborés constitue pour ces filles l'occasion d'apprendre les différentes techniques qu'ils nécessitent. Les femmes mariées font souvent à manger avec les plus grandes des *tamahine*.

La responsabilité des filles dans la préparation des plats évolue progressivement, apprenant d'abord à râper du manioc puis à en presser la pulpe, elles acquièrent petit à petit les connaissances nécessaires pour pouvoir un jour fermer elles-mêmes les feuilles de *puka*⁸⁰ ou faire elle-même les bournas. La description de ces apprentissages nous renvoie directement à la grammaire dont parlait Nicole-Claude Mathieu.

« En même temps que la personne est élaborée corporellement et historiquement, un ensemble de comportements, d'attitudes et de tâches, de fonctions etc. lui est réservé - une sexualité sociale, une grammaire où elle ne devra pas faire de faute » (Mathieu, 1998 : 51).

Par ailleurs, comme pour la cuisine, les filles vont profiter de ces rassemblements pour observer leurs mères, tantes et grands-mères jouer aux cartes et au bingo et éventuellement y participer. Pour le bingo, elles apprennent par exemple à manipuler oralement les chiffres qui ne sont pas énoncés de la même façon que le reste du temps⁸¹.

Participer aux activités de leur mère dans le cadre individuel du foyer ou prendre part aux activités des femmes lors de rassemblements collectifs, constitue en effet pour les filles l'apprentissage du rôle de future mère-épouse qui implique des devoirs et des comportements précis.

8.2 Du mariage à la maternité ou devenir *fafine*

Pour les anciennes générations, le mariage était toujours arrangé et avait lieu entre quatorze et dix-huit ans pour la fille, marquant l'une des étapes les plus importantes de sa vie. Elle acquerrait alors en partie le statut de femme, *fafine*. A Ouvéa, aujourd'hui beaucoup de gens ne se marient pas forcément jeunes et ont parfois des enfants hors mariage. Par contre, si la cérémonie du mariage ne précède pas toujours l'arrivée d'enfants dans le couple, elle garde cependant une certaine importance car les couples finissent toujours pas officialiser leur union. Sylvie Bolo, de Lekine, me racontait ainsi qu'elle s'était mariée en 1991 alors qu'elle avait déjà deux enfants dont un de dix ans et que *« c'était pas grave, mais bon....quand même c'est même mieux si tu peux te marier. Parce que comme ça, ben, c'est plus...offic....c'est clair, tout le monde sait et c'est plus facile »*.

⁸⁰ *Puka* désigne l'arbre sur lequel sont coupées des feuilles (du même nom) qui sont comestibles et s'apparentent à une forme d'épinard. Nous détaillerons cette préparation dans le 8.3.3 Le deuil.

⁸¹ Pour un bingo les chiffres sont tous dits en français, les nombres qui contiennent des chiffres doubles sont énoncés sous la forme *« collés-deux »* pour vingt-deux et chaque dizaine est marquée par l'ajout du préfixe *« apo-dix, apo-vingt etc. »*.

Si la vie conjugale n'est pas toujours officialisée à ses débuts par une cérémonie de mariage, il n'en reste pas moins que le schéma de vie plus traditionnel est respecté. Dès lors qu'une vie commune est envisagée, c'est bien la fille qui va habiter dans la famille de son conjoint à l'image de ce qui se fait lors d'un mariage⁸². Se marier mais surtout avoir un enfant signifie être responsable. Avant cela, on ne l'est jamais complètement.

Les chercheurs ayant travaillé en pays kanak semblent tous s'accorder sur le fait que la maternité constitue un critère central dans la définition de l'identité féminine. Alors qu'Ana Paini mentionne « *la zone de pouvoir traditionnelle des femmes* » (Paini, 1993), Christine Salomon parle de la maternité comme d'une obligation sociale survalorisée (Salomon, 1998 : 327) ainsi que du « *marqueur de la vie génésique des femmes kanak [...] qui a la plus forte charge symbolique et sociale* » (Salomon, 1998 : 327). Les observations et remarques effectuées lors du travail de terrain à Ouvéa sont en parfaite adéquation avec cette analyse. Christine Salomon parlait de « *la prévalence d'une idéologie qui définit la maternité comme la fonction par excellence des femmes et que souligne, en négatif, le difficile parcours des femmes sans enfants* » (Salomon, 1998 : 327).

Avoir un enfant est ce qui permet à une fille de quitter définitivement le groupe des filles et d'entrer dans celui des femmes, *fafine*, les épouses-mères. Mère est désigné par le terme *tinana* pour la référence et *nene* ou *mami* en terme d'adresse. Une fille ne deviendra donc vraiment une femme que lorsqu'elle aura donné au moins un enfant à sa belle-famille, perpétuant ainsi, surtout lorsqu'elle a un garçon, la lignée de son conjoint. Indépendamment de la célébration du mariage, l'enfant prendra toujours le nom de son père et appartiendra aussi à son clan.

Ayant définitivement quitté le groupe des filles, la *fafine* (littéralement traduit par femme) doit, en tant que telle, obéir à certaines règles de conduite et assumer certaines responsabilités qui ne sont que le prolongement ou la réalisation de ce qu'elle aura pu apprendre étant petite fille. Chez soi, une femme ne doit jamais contredire son mari ni sa belle-famille et doit en revanche bien les servir, de même que ses enfants. Pour cela, elle doit être la première levée le matin afin que le repas soit prêt, veillant de manière générale à ce qu'il y ait toujours à manger pour tout le monde. Être une *fafine* implique aussi des obligations concernant le travail quotidien, *lave* et le travail coutumier, *huliwa*.

⁸² Nous verrons la célébration plus en détails dans le chapitre suivant, 8.3.2 Le mariage.

La traduction du terme de *fafine* par le terme français « femme » paraît donc inadéquate. Aucune femme à Ouvéa ne sera considérée comme telle si elle n'a pas eu d'enfants. *Fafine* signifie avant tout « mère », ce que la traduction française « femme » ne laisse pas forcément entendre. Les nombreuses adoptions destinées à ne laisser personne sans enfant sont là pour témoigner du fait que si la maternité fait défaut à une femme (au sens français) celle-ci ne sera justement pas une *fafine*. La notion de mère est ici plus qu'indissociable de celle de femme, elle en constitue le fondement premier.

Avec l'âge, les femmes deviennent des « vieilles », *matua fafine* (en terme de référence lorsqu'une très grande marque de respect est montrée), *pupa* (aussi en terme de référence) ou *nene* (en terme d'adresse). Le lexème français « vieille » peut dénoter des caractéristiques péjoratives, ce qui n'est pas le cas à Ouvéa (et du reste de la Nouvelle-Calédonie) où il implique au contraire un très grand respect. Plus une personne est vieille, plus elle est respectée, son grand âge la rapprochant de plus en plus des esprits, des ancêtres. Hommes ou femmes, « les vieux » maîtrisent les règles de politesse et les règles de la vie collective. A ce titre, ils possèdent la « vérité » des règles sociales de fonctionnement. Causer des problèmes à « un vieux » ou « une vieille », ou ne pas l'écouter, est considéré comme l'un des pires affronts qui soient, entraînant nécessairement des problèmes (maladies, paralysies, accident etc.) pour celui qui s'en rendra coupable. On dit des « vieux » qu'ils ont assez travaillé pendant toute leur vie et que maintenant qu'ils sont âgés, les plus jeunes doivent les servir et travailler pour eux :

« *Y'en marre ces gosses là, on a trop de gosses là...Mais quand t'es vieux, comme la vieille là, c'est bon. Va chercher ça, amène moi ça, va chercher ça, viens là, oui c'est bon quand t'es vieux tu fais comme tu veux, c'est comme si c'est facile.*⁸³ ».

Dans l'espace domestique, les vieilles femmes donnent des conseils à leurs filles, belles-filles et petites filles, et lorsqu'elles sont plusieurs plaisantent aussi volontiers. Dans les rassemblements coutumiers, elles ne participent aux préparations des repas que si elles en manifestent l'envie, choisissant souvent de jouer aux cartes ou au bingo avec d'autres *pupa*.

⁸³ Extrait d'entretien avec Jeanine, environ 55 ans, le 30 Avril 2007, chez elle à Heo.

8.3 La place et les fonctions des femmes, *fafine* dans les trois étapes majeures de la vie

8.3.1 La naissance

À l'inverse de ce qui peut être observé en Polynésie occidentale (Douaire-Marsaudon, 1998), en Papouasie Nouvelle-Guinée chez les Ankave-Anga (Bonnemère, 1996) ainsi que sur la Grande-Terre (Salomon, 1998), à Ouvéa la naissance ne fait pas l'objet de rituels particuliers et certaines femmes d'Ouvéa affirment même que « *la naissance c'est pas un événement* » (Communications personnelles, 2007, Ouvéa).

Toutefois, le témoignage de Valérie Galzin, sage-femme⁸⁴ qui a bien voulu partager avec moi ce qu'elle savait de la naissance à Ouvéa (Communications personnelles, 2008, Métropole) révèle des éléments intéressants concernant cette étape de la vie. Le moment de la naissance est le moment où la mère donne à son enfant deux prénoms, préalablement choisis. Le prénom en langue *fagaueva* est choisi par l'oncle maternel et permet souvent de faire re-vivre une personne décédée. Lorsque le prénom d'un défunt est donné à un enfant, ce dernier va constituer le moyen de « continuer » la vie de celui dont il porte le prénom. Le prénom français résulte d'un choix commun des deux parents et n'a a priori, pas de teneur particulière. Le nom de famille est normalement toujours celui du père, sauf lorsque la mère vit seule. Dans ce cas là, c'est son nom de famille à elle qui est donné à l'enfant et ce dernier sera souvent donné par la suite à ses grands-parents maternels. Depuis cinq ans, la naissance a tendance à avoir lieu à l'hôpital de Nouméa⁸⁵, mais elle peut, dans de rares cas avoir lieu à la maison. Les deux fois où Valérie Galzin a été confrontée à une telle situation, la future mère était entourée de sa mère et d'une tante. Ceci mérite une analyse plus approfondie dans la mesure où une profondeur historique est suggérée⁸⁶.

⁸⁴ Valérie Galzin vit en Nouvelle-Calédonie depuis plus de quinze ans et a vécu et travaillé en tant que sage-femme à Ouvéa de Juillet 1993 à Décembre 1998.

⁸⁵ Ceci résulte d'une politique de santé menée depuis 2003 par le gouvernement qui est destinée à garantir une qualité de soins égale à tout le monde sur le territoire calédonien. Afin d'augmenter la sécurité et de diminuer les risques, les personnels de santé incitent donc les femmes à aller accoucher à l'hôpital de Nouméa qui dispose de tous les équipements nécessaires. En revanche, entre 1993 et 1998, la majorité des naissances d'Ouvéa avait lieu au dispensaire de Hulup, la politique de santé d'alors étant davantage axée autour du développement de structures de santé de proximité.

⁸⁶ Les témoignages oraux recueillis font état de changements successifs concernant les pratiques rituelles qui entourent la naissance. Ces dernières paraissent liées au développement des structures de santé sur l'île.

Ses propos laissent par ailleurs entendre que si la naissance ne constitue pas l'occasion de rituels particuliers, la grossesse est en revanche une période pendant laquelle la femme enceinte fait régulièrement l'objet d'attention particulières de la part des autres femmes de son entourage.

La femme enceinte ne semble pas avoir de statut social spécifique lorsqu'elle est enceinte, de son premier enfant ou non, toutefois la grossesse semble être une période pendant laquelle les femmes enceintes, toujours conseillées par leurs mères, vont systématiquement être prise en charge dans la « médecine traditionnelle ». Elles iront ainsi voir certaines « vieilles » qui leur feront boire des décoctions et les masseront pour que le fœtus soit bien positionné, par exemple. Ces éléments semblent nous conduire vers l'idée que si la naissance ne constitue pas l'occasion de rituels particuliers, la femme enceinte n'est toutefois pas traitée de façon anodine et qu'elle est prise en charge par « des femmes ». Il faut aussi se rappeler qu'une femme (au sens français) ne devient vraiment une femme, *fafine*, qu'à partir du moment où elle a des enfants. Ces quelques éléments suffisent pour suggérer que la grossesse et la transmission d'un prénom doivent être les objets d'analyses approfondies et qu'ils constitueront sans aucun doute un axe de recherche pour un travail ultérieur.

8.3.2 Le mariage

Le mariage comprend deux grandes cérémonies qui n'ont pas lieu en même temps. Il s'agit du mariage coutumier, qui comprend lui même deux grandes étapes et du mariage civil.

La première étape de la célébration coutumière a lieu avant le jour du mariage. A ce moment-là, la famille du garçon se rend « *chez la fille pour réserver la fille*⁸⁷ ». Pour cela, les membres de la famille du garçon vont « faire une coutume » aux parents de la fille en lui donnant surtout des manus (des paréos de coton imprimé) et de l'argent. Les deux familles s'entendent alors sur la réalisation future de ce mariage. Elles sont toutes deux orientées par le choix des alliances que chaque famille souhaite réaliser.

Dès lors que le mariage est annoncé, les préparatifs commencent. Quelques jours avant la cérémonie de mariage, la fille, qui s'apprête à quitter sa famille et son clan pour aller rejoindre ceux de son futur mari, fait chez elle un repas d'au revoir auquel toute sa famille est conviée. Après avoir fait leur coutume - présentation rituelle d'offrandes et échanges de paroles, *sika*- les différents membres de la famille de la future mariée restent chez elle jusqu'au jour du mariage, date à laquelle ils l'emmènent chez le garçon.

⁸⁷ Extrait d'entretien avec Sylvie Bolo, environ 45 ans, le 30 Mars 2007, à Lekine.

C'est donc dans la famille du fiancé qu'auront lieu les trois jours de cérémonie de mariage. Tous les membres des deux familles sont invités à participer à la fête, aussi les préparatifs destinés à accueillir tout le monde dans les meilleures conditions sont très importants. Ils durent environ un mois. Les femmes qui ont en charge la préparation des repas pour tous les convives, l'hébergement de certains membres de la famille et la décoration préalable des lieux, trouvent souvent que les mariages durent trop longtemps et qu'ils leur imposent trop de travail.

Parce qu'il constitue toujours la meilleure façon de former des alliances stratégiques et de conforter certains clans dans leur statut de puissant, rien n'est négligé dans un mariage. Pendant ces quelques jours de célébration, le mariage religieux (catholique pour ce qui concerne les lieux où j'ai effectué du terrain), et le mariage civil à la mairie sont aussi célébrés, tous les deux dans la même journée.

8.3.3 Le deuil

Pendant les deuils, qui durent environ une semaine à Ouvéa, les *fafine* ont en charge la préparation des repas. Les funérailles ont lieu chez la personne qui vient de mourir. Les membres de sa famille accueillent donc l'intégralité de la famille du défunt (toutes les personnes qui ont des liens de parenté direct avec le défunt ou avec son clan, toujours plusieurs dizaines de personnes) ainsi que tous les membres de la chefferie. Dans ce cas là, celles qui ont une plus grande responsabilité concernant l'organisation sont les *fafine* de sa famille à lui, ses sœurs, ses filles ses nièces et ses petites-filles. Lorsqu'une femme qui a des enfants meurt, peu importe son âge, les funérailles ont lieu chez elle, c'est à dire dans la famille de son mari. Les *fafine* de la famille du mari de la défunte sont celles qui auront alors le plus de responsabilité concernant l'organisation des repas notamment.

Concernant la préparation des repas, les jeunes garçons vont aiguiser les couteaux, vider et écailler les poissons, rôtir la viande, râper le coco pour certains. Les hommes âgés sont les seuls qui ne prennent pas part aux préparatifs.

Secondées par les plus jeunes lorsqu'il s'agit de préparation ordinaire, toutes les *fafine* seront très sollicitées lorsque les plats seront plus sophistiqués, comme la préparation du bougna, des boulettes de bananes vertes cuisinées avec de la noix de coco ou encore du manioc avec les feuilles de *puka*. *Puka* désigne l'arbre sur lequel sont coupées des feuilles (du même nom) qui sont comestibles. Dans l'élaboration d'un repas extraordinaire comme celui qui marque la fin du deuil, ces préparations constituent des mets marqués par la tradition.

Les différentes étapes des préparations et du fonctionnement mis en place à ce moment là sont particulièrement révélatrices de la manière dont les filles et les femmes sont amenées à interagir et à se partager les rôles. A ce titre, la description de la préparation du manioc avec les feuilles de *puka* nous paraît constituer une étude de cas intéressante.

Pour préparer ce plat qui n'est pas consommé quotidiennement, plusieurs groupes se mettent en place. Quelques jeunes filles, ou jeunes mamans, aidées par de nombreuses petites filles qui râpent les maniocs composent le premier. Pour la préparation de repas collectifs, les quantités sont très importantes et ce seul acte peut durer plusieurs heures. Une fois râpé, le manioc est pressé afin qu'il ne rende pas d'eau lors de la cuisson, puis mélangé avec des feuilles de *puka* préalablement broyées. Certaines femmes, secondées de jeunes filles vont alors le façonner en petits boudins, que des femmes plus âgées entourent d'une feuille de *puka* de plus grande taille. Ces feuilles sont ensuite attachées autour du manioc au moyen d'un lien en pandanus habilement fermé par un nœud spécial (qui n'est pas comestible et qui est retiré au moment du service). Seules les femmes plus vieilles le réalisent, cette étape nécessitant plus d'habileté que celles précédemment décrites. Une fois confectionnés, les maniocs enroulés dans les feuilles seront disposés dans une marmite contenant du lait de coco dans laquelle ils cuiront pendant plusieurs heures.

Il est ainsi très intéressant de noter que ce sont d'abord les femmes, seules, qui vont organiser et préparer les ingrédients ainsi que les instruments nécessaires. Au fur et à mesure que la préparation a lieu et que des filles, petites ou jeunes, viennent les aider, et sans que jamais personne n'intervienne pour distribuer ouvertement les tâches, ces dernières sont réparties en fonction de l'âge et de la difficulté présumée de ce qui est demandé. Les petites filles vont ainsi râper le manioc d'un geste simple et répétitif alors que des femmes plus âgées entoureront les petits boudins de manioc d'une feuille et les maintiendront ensemble au moyen d'un fil de pandanus. Les femmes qui cuisinent ne disent pas ce qu'il faut faire car celles qui ne savent pas sont censées apprendre en observant celles qui connaissent⁸⁸. Les femmes sollicitent par ailleurs les enfants plus petits pour aller chercher divers objets dont elles peuvent avoir besoin pour leurs préparations.

⁸⁸ En revanche lorsque je demande des explications, elles me répondent toutes sans difficulté sur la nature de la tâche à faire.



Figure 16



Figure 17



Figure 18

Figure 15, 16. Lors de la préparation du dernier repas du deuil, à *Lekine*, le 31 Mars 2007. Hélène (fig.15) et Note (fig.16) enroulent les feuilles de *puka* autour du manioc.

Figure 17. Les maniocs prêts à être cuits. Le 31 mars 2007 lors de la préparation du dernier repas du deuil à *Lekine*.

CHAPITRE 9 : CE QUE LES PRATIQUES DU TRAVAIL NOUS DISENT DES FEMMES

9.1 Les tâches quotidiennes ou le travail d'une mère-épouse, idéalement féconde, soumise attentionnée et travailleuse

Toutes les filles ont le même parcours de vie dans le sens où elles passent toutes par trois grands stades. De fille, *tamahine*, éduquée dans l'optique d'être un jour d'être une bonne épouse, elle se placera dans la voie qui fera d'elle une femme quand elle quittera à jamais sa famille originelle en se mariant. L'on attendra ensuite d'elle qu'elle travaille dans le lignage de son mari auquel elle sera censée donner de nombreux enfants afin de pérenniser l'alliance entre les deux clans. Une fois vieille, elle deviendra très respectée et puissante et ce d'autant plus qu'elle aura fait un « bon mariage » et qu'elle aura eu beaucoup d'enfants.

Pendant sa vie, une femme ne pourra assumer des responsabilités que par ses fonctions de mère-épouse. Toutes les pratiques que nous avons pu évoquer jusqu'à présent nous décrivent le rôle de la femme comme étant celui de la gardienne du foyer. La propreté et l'entretien des lieux sont sous sa responsabilité, de même que l'éducation des enfants, et particulièrement celle des filles à qui elle devra transmettre toutes ces exigences sociales. Savoir bien soigner ses beaux-parents et ses enfants, faire à manger et bien travailler aux champs sont des éléments qui relèvent aussi de la norme véhiculée. Les qualités vantées sont avant tout celles de la soumission, aux hommes en général, à la belle-famille mais surtout au mari. Ce statut très valorisé de mère-épouse se réalise donc surtout au sein d'un couple dans lequel le mari a l'autorité. Faisant preuve de sa capacité à tenir le rôle social attribué par le mariage, son épouse ne doit jamais le contredire mais au contraire le soutenir de manière inconditionnelle.

Une femme qui nourrit bien sa famille (travail des champs et préparation des repas) sera considérée comme remplissant toutes les exigences de cet idéal social. Elle sera à ce titre admirée, apportant ainsi beaucoup de prestige à son mari, ce dont elle pourra parfois bénéficier elle-même lorsqu'elle sera plus vieille.

Cependant, cette idéologie qui décrit la femme comme une mère-épouse féconde, soumise attentionnée, et travailleuse, confinée dans l'espace du foyer domestique, se voit de plus en plus remettre en question, surtout par les jeunes générations (hommes et femmes) mais aussi par des femmes mariées.

Celles qui quittent leurs maris, souvent pour répondre à des problèmes de violence conjugale en lien avec des comportements alcooliques, sont souvent considérées comme ayant osé défier les règles d'alliance. Aller jusqu'au bout de cette démarche signifie souvent se retrouver par la suite dans des situations difficiles, parfois de solitude extrême et de très grande précarité matérielle. Deux des interlocutrices avec qui j'ai travaillé exprimaient ainsi le désir qu'elles avaient pu avoir à certains moments de quitter leurs maris respectifs⁸⁹.

« *Quand c'est comme ça, si je peux j'ai envie d'aller à l'avion avec le tchap-tchap⁹⁰ et puis fini. Je suis fatiguée de toujours il boit, il boit...lui il boit la bière du matin à l'après-midi..toujours saoul...le tchap-tchap comme ça je pars et lui il fait tout seul, tout, je le laisse. »*

« *Tu sais des fois, avant, tous les soirs son père il rentre il est saoul et moi j'entend...j'entends il tombe ko dans la cuisine. Je sais que bon beh... ça y est il est encore saoul. Alors après le matin des fois moi aussi je bois, comme ça je tombe ko et j'oublie...ah ouais hein parce que des fois... ben oui.....tu sais, des moments...Ou des fois je dis je fais ma valise je vais à Nouméa. Mais le problème c'est les enfants tu vois...et puis après c'est des problèmes tu vois....et les enfants ils sont petits.»*

Ces deux témoignages rendent compte de la remise en question d'une soumission de principe que la femme doit à son mari en tolérant tous ses comportement. Toutefois, on voit aussi que dans la pratique, les interlocutrices dont on vient de parler sont encore sur la réserve. On comprend aussi très bien que les conséquences d'un tel acte s'il se produisait ne seraient pas anodines, ni pour le mari qui devrait notamment s'occuper de tout le travail domestique, *lave*, habituellement pris en charge par la femme, ni pour la femme qui prendrait de son côté le risque d'être définitivement reniée par sa belle-famille, au risque de ne plus voir ses enfants par exemple. Si la remise en cause de cette soumission existe chez les femmes mariées, de manière parfois très marquée lorsqu'elles sont entre elles, elles sont en revanche peu nombreuses à passer à l'acte, s'accommodant ainsi plus ou moins de leur situation.

⁸⁹ Ces déclarations pouvant éventuellement leur porter préjudice, je garderais leur anonymat.

⁹⁰ Le trafic entre les îles Loyauté est organisé en correspondance à l'aéroport de Magenta (Nouméa). Ces vols en correspondance sont appelés « Tchap-Tchap ».

9.2 Le travail salarié : un outil vers l'autonomie ?

Le travail salarié et les pratiques que les femmes en ont, surtout les plus jeunes, est porteur d'enjeux qui éclairent le statut et la condition des femmes. Comme nous avons pu l'évoquer dans la partie précédente, il y a peu d'emplois salariés à Ouvéa et les personnes qui se rendent à Nouméa dans le but d'en trouver sont nombreuses.

Les femmes d'Ouvéa qui sont salariées ont souvent recours à des aménagements avec leurs maris ce qui bouscule la traditionnelle répartition des tâches. Leurs horaires de travail ne sont en effet pas toujours compatibles avec le travail domestique que leur statut de mère-épouse leur demande d'accomplir. Il n'est donc pas rare de constater dans ces cas là que le mari et la femme font alternativement la cuisine ou vont chercher les enfants à la sortie de l'école. L'argent gagné permet aussi à ces dernières de profiter d'un plus grand confort matériel, ce qui n'est pas sans susciter de jalousies auprès des proches. Les femmes salariées ont souvent, par exemple, leur propre voiture, leur propre téléphone portable et peuvent aussi prendre l'avion pour aller sur la Grande-Terre, voire même partir à l'étranger pour certaines, bien plus facilement que celles qui n'ont pas de salaire. Cet argent, par l'autonomie financière potentielle qu'il donne, peut dans certaines situations se révéler être un moyen de chantage très important envers les maris. Dans des situations difficiles, certaines femmes n'hésitent pas à menacer leurs maris de les quitter en insistant sur la capacité qu'elles ont de pouvoir subvenir à leurs besoins matériels. Travailler constitue pour celles qui ont été éloignées ou exclues de leurs familles suite à des choix de vie (divorce, adoption du droit civil etc.) une véritable alternative de vie.

Les problèmes que peuvent rencontrer ces salariées lors de leur absence à des célébrations coutumières par exemple, sont quant à eux révélateurs du réel bouleversement que constitue cette pratique du travail salarié, très ambivalente à Ouvéa. Parce que le travail salarié permet de se procurer des biens matériels parfois onéreux qui pourront profiter à tous, comme une tronçonneuse, une débroussailleuse, une voiture ou encore la télévision par satellite gratifiant le travail salarié et celui qui l'accomplit d'un statut valorisé, l'emploi demeure cependant un facteur de bousculement brutal des schémas de fonctionnement plus anciens, considérés comme fondamentaux.

Nous avons pu voir dans la partie précédente que dans la mesure où les horaires sont fixes, certaines femmes sont parfois obligées d'être moins présentes, voire totalement absentes, à l'occasion de certains travaux coutumiers, *huliwa*, qui constituent pourtant des obligations sociales collectives réelles. De plus, le salariat impose des critères comme celui de l'heure qui sont parfois considérés par la population locale comme ne pouvant s'appliquer à Ouvéa. Certains diront donc que « *le travail comme ça, avec le salaire, c'est un truc de blancs* » (Communication personnelle, 2007).

De manière générale, il apparaît fondamental de souligner que malgré toutes les contraintes que nous venons d'évoquer la majorité des femmes considère néanmoins le travail salarié comme une « *des possibilités jusque là inédites, offertes pas le système occidental* » (Salomon, 2000 : 336). A ce titre, les femmes sont de plus en plus détentrices d'un pouvoir qui ne leur était, jusque là, que partiellement, ou pas du tout, accessible.

9.3 Devenir actrice de son devenir

Absentes de la sphère orale et des processus de paroles très estimés socialement et exclusivement masculins, les femmes ne subissent pas pour autant la soumission masculine de manière aussi radicale que le statut de mère-épouse idéal peut le laisse entendre. Comme le faisait remarquer Christine Salomon, « *les formes de vie des femmes, à l'heure actuelle, sont moins verrouillées qu'il n'y paraît de prime abord* » (Salomon, 2000 :336).

Contre 46 à Lifou (Nicolas, 2003), les associations de femmes sont peu nombreuses à Ouvéa. Au nombre de trois⁹¹, elles constituent des nouveaux espaces de partage, comme nous avons pu l'analyser à propos de l'activité de tressage. Les associations avec lesquelles j'ai pu travailler, l'association *mulefa* à Muli et *manu aliki* à Heo, n'ont pas de revendications politiques ou idéologiques particulièrement marquées. Pour les femmes qui les fréquentent, ces associations sont avant tout des lieux de paroles et de transmissions de techniques (surtout pour la couture et le tressage). Ces deux associations ont une période d'activité basée sur le calendrier civil mais cette activité laisse avec une évidence incontestée, sa place aux travaux coutumiers.

⁹¹ Dans les aires *fagauvea* il en existe deux, *Mulefa* à Muli et *Manu aliki* à Heo. Ces groupes, vieux d'une quinzaine d'années, officialisés sous formes d'associations de type loi 1901, comptent environ une vingtaine de membres officielles (dont une dizaine y participant régulièrement), et observent le même fonctionnement, à savoir un rassemblement dans leurs locaux respectifs, une fois par semaine. Journée pendant laquelle le tressage occupe une place importante.

C'est pour cette raison, qu'en 2007, hormis l'organisation de la journée de la femme du 8 mars, les activités régulières de l'association *mulefa* n'ont commencées que le 15 avril, soit quatre mois plus tard que ce qui était prévu. Cette association ne possède pas de projets définis à l'année qui se doivent être réalisés dans un temps précis, aussi ce décalage n'a pas eu de conséquence majeure concernant le fonctionnement de la structure.

La partie administrative (gestion du budget, des inscriptions etc.) ainsi que les liens avec des institutions et d'autres groupes de femmes (en Nouvelle-Calédonie ou ailleurs dans le monde), sont coordonnés par la « Représentante des femmes IAAI » auprès de la Province des îles Loyautés. Cette dernière se charge de constituer des dossiers permettant à ces deux associations de bénéficier d'éventuelles subventions (destinées notamment à la construction ou à l'amélioration des locaux ou à l'achat de matériel) ainsi que de prendre part à des événements de plus grande envergure, comme la participation annuelle aux « jeudis du centre ville ⁹²», de Nouméa, par exemple.

Au quotidien, celles qui participent à ces associations discutent, font des tressages, cousent, plaisantent, font des gâteaux ou du « pain marmite ⁹³», jouent au bingo.

Le but initial de ces deux associations était de pouvoir se retrouver entre femmes en dehors de la famille, pour partager des savoir-faire mais aussi des idées. Celles qui y participent, a peine une vingtaine par association, n'ont pas toutes le même âge. On constate cependant que rares sont les jeunes femmes qui s'y rendent régulièrement. La présidente de l'association estime que les maris constituent souvent un obstacle à leur participation, ceux-ci affirmant publiquement ne pas comprendre l'intérêt que présentent ces groupes.

Si les politiques claniques et la gestion de la chefferie demeurent l'apanage des hommes, certaines pratiques deviennent des « outils » dont les femmes se saisissent de plus en plus. Alors que la réussite scolaire et le salariat leur permettent de s'affirmer au plan individuel, les pratiques associatives permettent la création d'une solidarité féminine qui participe désormais de leur identité⁹⁴ collective, venant définitivement rompre avec l'image de la mère-épouse, seule, retenue dans son foyer par ses tâches domestiques.

⁹² Tous les jeudis, en fin de journée, la ville de Nouméa organise sur la place des Cocotiers une manifestation (marché, animation etc.) sur le thème d'une ville du pays, d'une île (Lifou, Maré, Ouvéa, Ile des pins etc.) ou encore d'un sport.

⁹³ Ce pain est moulu dans des marmites qui cuisent dans un four traditionnel de terre.

⁹⁴ Ce terme suscitant de vifs débats au sein de la discipline anthropologique, nous nous limiterons pour l'instant à la définition des phénomènes de l'identité donnée par S.Tcherkézoff et F. Douaire-Marsaudon : « *des valeurs*

Dans cette dernière partie, nous avons proposé une analyse concernant les différents rôles que les femmes d'Ouvéa pouvaient tenir dans leur société. Nous avons d'abord voulu montrer comment comment les travaux sur le genre en Nouvelle-Calédonie se situaient dans l'ensemble des études anthropologiques concernant cette question.

Ceux de C. Salomon et de C. Hamelin notamment, nous font comprendre comment la distinction de sexe se fonde en pays kanak sur certains processus d'apprentissage des normes et des valeurs.

Nous nous sommes demandé ensuite comment une petite fille d'Ouvéa devenait une femme, autrement dit qu'elles étaient les étapes par lesquelles elle passait pour acquérir le statut de *fafine*, traduit en français par « femme » et les pratiques que chaque « étape » impliquait. Nous avons ainsi montré que le terme *fafine* ne pouvait littéralement se traduire par le mot « femme » car la maternité est l'étape qui permet à une jeune fille ou à une épouse de devenir une *fafine* et non le mariage, même s'il fait partie du processus. Nous avons décrit ensuite les pratiques, rituelles ou non, de ces *fafine*, « épouse-mère », aux étapes importantes du cycle de la vie, à savoir la naissance, le mariage et le deuil. Nous avons ainsi montré que ces moments étaient à la fois l'occasion d'agir en tant que « groupe » et des moments pendant lesquels on retrouvait, par l'intermédiaire de la transmission, les différents « moments d'évolution » vers ce statut de mère-épouse idéalement soumise et besogneuse.

En dépit du fait que les femmes soient exclues « publiquement » des politiques de gestion de la chefferie elles ne se situent pas non plus dans une situation de soumission radicale. L'étude des pratiques du travail salarié et des fonctionnements associatifs qui se développent permettent de comprendre que ces femmes sont au cœur d'un processus de transformation des rapports de genre.

CONCLUSION

Dans l'île d'Ouvéa, en Nouvelle-Calédonie, au quotidien comme pour les occasions spéciales réglées par la coutume, la division des tâches entre les femmes et les hommes est forte : un nombre élevé d'activités maintient chacun des deux sexes dans des sphères d'action qui leur sont réservées. En participant quotidiennement à ce que faisaient les femmes, nous avons réalisé que ce que nous désignons sous l'appellation d'« activité quotidienne » est localement considéré et nommé comme étant du « travail ». Tout au long de cette étude, nous avons tenté de démontrer que le « travail », en tant que notion heuristique, permettait une approche multidimensionnelle du traitement des activités et des représentations du temps dans lequel elles s'inscrivent et prennent sens. L'analyse du travail à Ouvéa est apparue alors comme une entrée théorique pertinente pour comprendre comment s'y construisent les identités sexuées.

En nous appuyant sur les conclusions du mémoire de Master 1, qui portait sur les conditions d'expérience de la temporalité à Ouvéa, nous avons montré, dans la première partie, que dans cette société, il existait plusieurs « échelles de temps » et que le contexte temporel variait selon la nature des activités pratiquées. Selon les actions accomplies, le temps peut être englobant et circulaire, ou linéaire et segmenté sur le modèle occidental. Dans ce contexte de « di-chronie », chacun change de système de relation au temps en fonction de ce qu'il fait et c'est donc la nature de la tâche qui détermine le contexte temporel dans lequel elle s'inscrit. Ce phénomène de bascule entre deux systèmes de rapport au temps, en fonction de l'activité pratiquée, rappelle fortement celui de la « diglossie » où, dans un milieu bilingue ou plurilingue, une langue correspond à une situation, une personne ou une activité. L'étude la gestion du temps permet de comprendre que selon la nature du travail, l'organisation et les enjeux se révèlent différents.

La deuxième partie de ce mémoire a été consacrée à l'exploration de la notion de travail à Ouvéa. Nous avons d'abord introduit l'idée que si le travail existait dans la plupart des sociétés, les valeurs qui y étaient associées pouvaient varier d'une société à l'autre. Les travaux anthropologiques accomplis sur le travail dans les sociétés à « économie primitive » nous ont permis de comprendre qu'elle ne pouvait pas être étudiée à Ouvéa à l'aune de critères analytiques valables dans les sociétés occidentales et qu'il fallait partir des catégories de pensée locales.

Pour mettre en pratique cette approche, nous avons effectué une analyse du vocabulaire vernaculaire qui était utilisé pour désigner le travail. La langue vernaculaire des lieux où nous avons fait du terrain étant le *fagauvea*, nous avons commencé par les termes *huliwa* et *lave* qui désignent, dans cette langue, respectivement le « travail coutumier » et la « tâche » qui est à faire. Toutefois, la langue officielle d'Ouvéa est le français, aussi nous avons analysé les termes français utilisés pour décrire la notion de travail, à savoir « travail », « travailler », « travailleur », mais aussi ceux qui désignent du « non-travail », « vacances » et « repos ».

Ainsi, nous avons vu qu'à Ouvéa, la notion de travail existe et qu'elle désigne trois groupements d'activités. Le travail coutumier d'abord, le travail quotidien ensuite et le travail salarié enfin. Ces trois formes de travail sont hiérarchisées et se différencient par leur gestion temporelle et leur situation dans le système du temps auquel elles appartiennent, enfin par les regroupements sociaux qu'elles opèrent. L'analyse de ces trois formes de travail nous a permis de montrer que dans le travail quotidien et dans le travail coutumier, les hommes et les femmes sont très clairement distingués selon une division « par sexe ». Nous avons considéré que la notion de la division *par sexe*, de Marcel Mauss, s'avérerait la plus pertinente pour parler du travail à Ouvéa. Elle permet de considérer que, d'une part, la division sexuelle ne constitue qu'une des modalités relatives à la distinction de sexe et non son fondement et d'autre part, qu'il ne faut pas considérer « la » femme, mais les personnes de sexe féminin au regard du statut qui peut être le leur à différents moments de la vie. En ce sens, nous avons tenté de démontrer que les pratiques du travail et plus particulièrement la distinction des tâches étaient porteuses d'enjeux qui éclairent le statut et la condition des femmes et qu'elles constituaient une entrée pertinente pour l'analyse des rapports sociaux entre femmes et hommes.

Dans la troisième partie nous avons tenté de définir qui étaient « les femmes » à Ouvéa et de resituer leurs pratiques au sein d'un questionnement sur le temps d'une vie. L'Océanie étant l'un des terrains de prédilection des études de genre, nous avons envisagé les travaux majeurs traitant de ces questions à propos de cette région du monde et plus particulièrement ceux qui se rapportent à la Nouvelle-Calédonie. Après avoir montré de quelle manière pouvait être envisagée la distinction de sexe en pays kanak, nous avons décrit le processus qui permet à une petite fille de devenir une femme. Nous avons ensuite avancé que la maternité constituait l'étape la plus importante, ce qui nous a permis de comprendre que la traduction du terme *fagauvea fafine* en « femme » ne pouvait convenir car il omettait cette dimension.

En considérant que *fafine* signifie mère-épouse nous avons ensuite envisagé les pratiques, rituelles ou non, que ce statut implique. En les situant au sein du cycle de la vie, nous avons analysé les pratiques des *fafine* lors de la naissance, du mariage et de la période de deuil.

Le travail coutumier, qui se situe dans un temps englobant, permet d'entrevoir un lien avec le cycle de la vie. Néanmoins, faute de données suffisantes sur les rituels du temps de la vie et particulièrement sur ceux qui entourent la naissance, nous n'avons pu qu'apporter des réponses partielles au questionnement qui concerne le temps comme catégorie englobante.

Nous avons néanmoins tenté de montrer que les pratiques du travail féminin mettaient en lumière la place des femmes au sein de cette société. Le travail quotidien construit, par exemple, le rôle type d'une *fafine*, mère-épouse idéalement soumise et sous l'autorité de son mari. Le travail constitue une catégorie au sein de laquelle se jouent des aspects fondamentaux de l'identité individuelle et collective ainsi que des relations de pouvoir. A Ouvéa, les politiques de gestion des chefferies et des institutions coutumières en général demeurent l'apanage des hommes qui ont publiquement le statut de détenteur du pouvoir. Toutefois, le comportement idéal d'une mère-épouse qui repose sur une soumission permanente et sur un rôle de gestion et d'entretien de l'espace domestique est actuellement remis en question. Au centre de questionnements très actuels, les nouvelles pratiques du travail salarié et des activités associatives, parfois conflictuelles, appartiennent désormais au paysage local et sont aujourd'hui le moteur de profonds changements des rapports sociaux de sexe en pays kanak.

Les conclusions de cette étude débouchent sur la question de l'action sociale. En considérant cette dernière notion, il semble possible de s'interroger sur les théories et les pratiques locales de sa production. Ceci paraît particulièrement intéressant à traiter, dès lors que l'on réalise qu'en raison de « l'affaire de la grotte », l'île d'Ouvéa entretient un rapport particulier avec l'action sociale dans sa dimension politique. Interroger l'action politique comme action sociale en se questionnant sur ce que représentait l'engagement politique en 1988 et sur la manière dont il est envisagé aujourd'hui, permettra sans doute d'envisager l'étude d'une autre dimension de la temporalité, celle de l'événement.

Au-delà de « l'affaire de la grotte », les événements qui sont à l'origine de la réputation de pays « maudit », sont progressivement devenus pour les Kanak d'Ouvéa l'exemple d'un engagement politique inévitable dans la lutte pour l'indépendance du peuple kanak. Outre la disparition des dix-neuf indépendantistes kanak tués lors de l'assaut de la grotte en 1988, Ouvéa a du affronter d'autres épreuves majeures concernant l'espoir de l'avenir de l'indépendance, comme celle de la disparition de son leader, J.-M. Tjiabou, assassiné à Ouvéa en 1989.

Par ailleurs, si l'on veut étudier les processus de mise en oeuvre de l'action sociale et de ce qui conditionne sa réussite ou son échec, il sera nécessaire d'interroger les relations que les gens d'Ouvéa entretiennent avec les ancêtres et les puissances surnaturelles. Régulièrement honorées, punissant parfois ceux qui bafouent les règles de vie, les puissances surnaturelles sont considérées localement comme étant présentes partout et responsables du bon déroulement de la vie. Dans les cérémonies coutumières, nous l'avons vu, la référence aux ancêtres, en particulier au travers de la parole, demeure fondamentale, garante de la légitimité du rituel. Cependant, les données recueillies apparaissent, dans l'état actuel, insuffisantes pour analyser plus finement l'ensemble des relations qui lient les femmes et les hommes d'Ouvéa aux ancêtres, les ancêtres « ordinaires » comme ceux qui sont devenus des figures de l'histoire. Une autre recherche de terrain pourrait permettre de comprendre alors comment se conjuguent, à Ouvéa, le temps des ancêtres et de la coutume avec le temps de l'événement et de l'action.

En 2008, pour les habitants d'Ouvéa, l'espoir d'une « Kanaky » indépendante est toujours là et l'engagement politique de chacun dans ce chemin qui construit le « destin commun » y prend une forme singulière qu'il est nécessaire d'étudier pour comprendre, de manière plus générale, les fondements des différentes pratiques de l'action sociale dans cette société.

BIBLIOGRAPHIE

AMRAKTAL, Jyoti, Eta, BARO, Vanessa GRIFFIN, Gett BALA SINGH, 1975, *Women's role in Fiji*, Suva : The South Pacific Social Science Association.

ARRENDT, Hannah, 2002, *Condition de l'homme moderne*, Paris : Presses Pocket.

BARNECHE, Sophie, 2005, *Gens de Nouméa, gens des îles, gens d'ailleurs*, Paris : l'Harmattan.

BARRAUD, Cécile, 2001, « La distinction de sexe dans les sociétés. Un point de vue relationnel », *Esprit* 273, Numéro spécial « L'un et l'autre sexe » pp.105-129.

BEAUD, Michel, 2006, *L'art de la thèse. Comment préparer et rédiger un mémoire de master, une thèse de doctorat ou tout autre travail universitaire à l'ère du net*, Paris : La découverte.

BEAUD, Stéphane, 1997, « Un temps élastique », *Terrain* 29 « Vivre le temps », pp.43-58.

BENSA, Alban et Isabelle LEBLIC, (dirs.), 2000, *En pays Kanak*, Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

BENSA, Alban, 1995, *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*, Ethnies, N°18-19, vol.10.

--1997, « Images et usages du temps », *Terrain* 29 « Vivre le temps », pp.5-18.

--1990, *Nouvelle-Calédonie. Vers l'émancipation*, Paris : Gallimard.

BENSA Alban et Jean-Claude RIVIERE, 1982, *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris : Selaf.

BIDET, Jacques, 2007, « Le travail entre corps et technique : du *labor* à l'agir créatif », *Communication* 81, pp.215-223.

BIRNBAUM, J., 2000, « Françoise Héritier, l'anthropologie faite femme », *Le Monde* jeudi 5 oct.

BOLTON, L., 1999, « Women, Place and Practice in Vanuatu : a View from Ambae », *Oceania* 70, pp.43-55.

BONNEMERE, Pascale, 2002, « L'anthropologie du genre en Nouvelle-Guinée, entre analyse sociologique, psychanalyse et psychologie du développement », *L'Homme* 161, pp.205-224.

--1996, *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga (Papouasie-Nouvelle-Guinée)*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

BOURDIEU, Pierre, 1995, « Quand les Canaques prennent la parole. Entretien avec Alban Bensa », in Alban Bensa, *Chroniques Kanak, L'ethnologie en marche*, Ethnies, 18-19, pp.243-285.

CARTIER, Michel, 1984, *Le travail et ses représentations*, Paris : Editions des archives contemporaines.

CHARAUDEAU, P. et Dominique MAINGENEAU, 2002, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris : Seuil.

CHESNEAUX, Jean, 1997, « Habiter le temps. Port Moresby et ses temporalités éclatées », *Terrain* 29, « Vivre le temps » pp.19-30.

CLIFFORD, James, 1991, « Leenhardt Maurice », in Bonte, Pierre, et Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : Presses Universitaires de France, pp.412-413.

DELPHY, C., 2002, « Penser le genre : quels problèmes ? », in Hurtig, M.-C., Kail, M., Rouch, H. (dirs.), *Sexe et genre, de la hiérarchie entre les sexes*, Paris : Editions du C.N.R.S., pp.89-101.

DEPROOST, P-A., 2003, *Les langues pour parler en Europe, dire l'unité à plusieurs voix*, Paris : L'Harmattan.

DOUAIRE-MARSAUDON, Françoise, 1998, *Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*, Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Editions du C.N.R.S.

--1986, « Le travail des femmes dans le royaume polynésien de Tonga », in D. Champault et J. Jamin (dir.) : *Côté femmes : approches ethnologiques*. Paris : l'Harmattan. pp.175-192.

DURAND, J.-P., 2006, « Comment re-penser le travail ? », *L'Homme et la société* 162, pp.11-18.

DURKHEIM, Emile, 1985 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Presses Universitaires de France.

--1932, *De la division du travail social*, Paris : Alcan.

ENGELS, Friedrich, 1962, « Introduction » in *Travail salarié et capital*, Marx, Karl, 1962. Paris : Editions sociales, pp.11-17.

EVANS-PRITCHARD, Evans, 1994, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris : Gallimard.

FAESSEC, S. (dir.), 1996, *La femme entre tradition et modernité dans le Pacifique Sud*. Paris : l'Harmattan.

FAUGERE, Elsa, 2002, « La fabrique identitaire dans les îles Loyauté », *Ethnologie française*, 32(4) : pp.629-635.

GARNIER, Jules, 1991, *Voyage à la Nouvelle-Calédonie 1863-1866*, Paris : Zulma.

GIRE, Hilaire, 2000, « La coutume en Nouvelle-Calédonie ». Conférence du 30 novembre donnée à l'Université de la Polynésie Française.

GODELIER, Maurice, 2004, *Métamorphoses de la parenté*. Paris : Librairie Arthème Fayard.

--1992, « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle- Guinée », *Journal de la Société des Océanistes* 94, pp.3-24.

--1991, « Travail » in BONTE, Pierre et Michel IZARD, M., (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, pp.717-720.

--1982, *La Production des Grands Hommes*. Paris : Fayard.

--1980, « Work and its Representations : A research proposal », *History Workshop Journal*, pp.164-174.

--1978, « Perspectives ethnologiques sur le travail », dans *Le travail*, 1978, in Dannemart, H., R. Hanrion,, M., Jammet, Paris : Belin.pp.217-221.

GUIART, Jean, 1992, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris : Institut d'Ethnologie.

GUIDERI, R., 1975, « Note sur le rapport mâle/femelle en Mélanésie », *L'Homme* 15, pp.103-119.

GUILLAUMIN, Colette, 1972, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris - La Haye : Mouton.

HEGEL, 1984, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris : Gallimard.

HERENSCHMIDT H. et J., GIRIEUD, 1898, *La Nouvelle-Calédonie : suivi d'un aperçu sur les Nouvelles-Hébrides, les Îles Santa-Cruz et les Swallow*, Rouen : J. Girieud.

HERITIER, Françoise, 1996 « *Masculin/féminin. La pensée de la différence* », Paris : Éditions Odile Jacob.

HOLLYMAN, K.J., (avec la collaboration de F. Ozanne-Rivierre), 1987, *Dictionnaire fagaueva-français*, Auckland, Linguistic Society of New Zealand, réédité par la Société des Océanistes, Paris.

HOWE, K.R., 1978, *Les îles Loyauté. Histoire des contacts culturels de 1840 à 1900*, Publication Société d'Etudes Historiques de la Nouvelle-Calédonie N°19, Nouméa.

HURTIG, M.-C., et M., KAIL, H., ROUCH, (dir.), 2002, *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris : Editions du C.N.R.S.

HURTIG, M.-C., et M.-F., PICHEVIN, 2002, « Catégorisation de sexe et perception d'autrui », in *Sexe et genre, de la hiérarchie entre les sexes*, (dir.) HURTIG, M.-C., M., KAIL, H. ROUCH, Paris : Editions du C.N.R.S, pp.169-180.

IZARD, Michel, 1991, « Temps » in Bonte, Pierre, et Michel Izard, (dir). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, pp.702-703.

IZOULET, Jacques, 2005, *Ouvéa. Histoire d'une mission catholique dans le Pacifique sud au XIXe siècle*, Paris : L'Harmattan.

JANICAUD Dominique, 1997, *Chronos, pour l'intelligence du partage temporel*, Paris : Grasset.

JOURNET, Odile, 1982, « Les hyper-mères n'ont plus d'enfants. Maternité et ordre social chez les Joola de Basse-Casamance », in MATHIEU, N.-C., 1982, *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, pp.17-36, Paris : Cahiers de l'Homme.

LEBLIC, Isabelle, 2006, « Le chronotope kanak, parenté espace et temps en Nouvelle-Calédonie » in *La rencontre du temps et de l'espace, approches linguistiques et anthropologiques*, Paris : Peeters.

--2003, « Chronologie de la Nouvelle-Calédonie », dans, *Journal de la Société des Océanistes* 117, pp. 299-312.

LEENHARDT, Maurice, 1947, *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris : Gallimard.

--1937 *Gens de la Grande-Terre-I*, Paris : Gallimard.

LEMONNIER, Pierre, 2004, « Mythiques chaînes opératoires », *Techniques et culture* 43-44 « Mythes. L'origine des manières de faire », [en ligne], mis en ligne le 15 Avril.

--1976, « La description des chaînes opératoires : contribution à l'analyse des systèmes techniques », *Techniques et culture* 1, pp.151.

LEROI-GOURHAN, André, 1964, *Technique et langage*, Tome 1, « *Le geste et la parole* », Paris : Albin-Michel.

LEVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris : Plon.

--1999 [1950]. « Introduction à l'oeuvre de Mauss », In M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris : PUF, pp.9-52.

MAINGUENEAU, Dominique, 2005, *Analyser les textes de communication*, Paris : Armand Colin.

MALINOWSKI, Bronislaw, 1963, *Les Argonautes du Pacifique*, Paris : Gallimard.

MALM, Thomas, 2007. « Une réalité à multiples facettes : Réflexions sur la division du travail aux Tonga. » in *Hina*, « Les femmes et la pêche », Bulletin CPS 16.

MARX, Karl, 1962, *Travail salarié et capital*, Paris : éditions sociales, pp.19-42.

MATHIEU, Nicole-Claude, (dir.), 2007, « Circulation des hommes, permanence des femmes, matriarcats imaginaires et autre curiosités », in *Une maison sans fille est une maison morte*, Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp.1-53.

- 1998, « Remarques sur la personne, le sexe et le genre », *Gradhiva* 23, pp.47-60.
- 1991a, « Sexe (Différenciation des) » in BONTE, Pierre et Miche IZARD, (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, pp.660-664.
- 1991b, « Féministes (études) et anthropologie » in BONTE, Pierre et Miche IZARD, (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, pp.275-278.
- 1991c, « Introduction : notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », in *L'anatomie politique*, Paris : Côté-femmes, pp.17-41.
- 1991d, « Quand céder n'est pas consentir », dans *L'anatomie politique*, Paris : Côté-femmes, pp.131-225.
- MAUSS, Marcel, 1991 [1950], « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos », in, Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris : P.U.F. pp. 389-475.
- MEAD, Margaret, 1993, *Moeurs et sexualité en Océanie*, Paris : Pocket.
- MERLE, Isabelle, 1995, *Expériences coloniales. La Nouvelle-Calédonie (1853-1920)*, Paris : Belin.
- MICHALSKI, Cédric, 2004, *L'assaut de la grotte d'Ouvéa. Analyse juridique*, Paris : L'Harmattan.
- MICHARD, C. 2002, « Approche matérialiste de la sémantique du genre », in *Sexe et genre, de la hiérarchie entre les sexes*, (dir.) Hurtig, M.-C., M., Kail, H., Rouch, (eds.), Paris : Editions du C.N.R.S., pp.147-157.
- MONGIN, O., M.-O., A., PRADIS, PIZOIRD, Irène, THERY, 2001, « Privilège de la féminité et domination masculine. Entretien avec Françoise Héritier », *Esprit* 273, N° spécial « L'un et l'autre sexe », pp.77-95.
- MONNERIE, Denis, 2002, « Nouvelle-Calédonie, La terre et le hommes, la culture et la politique : consensus et confrontations », *Ethnologie française* 32, pp.613-627.
- MOKADDEM, H., 2005, *Conjoncture politique de la Nouvelle-Calédonie*, Nouméa : Expressions.
- MWA VEE Revue culturelle* 25, Numéro spécial « Ouvéa », Juillet-Août-Septembre 1999.

NAEPELS, Michel, 1998, *Histoires de terres kanakes, Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou*, Paris : Belin.

NAEPELS, Michel, et Christine SALOMON, (dir.), 2007, *Terrains et destins de Maurice Leenhardt, Cahiers de l'Homme 39*, Paris : Editions de l'E.H.E.S.S.

NICOLAS, Hélène, 2005 *Devenir femme – sœur - épouse: les formes multiples et changements de la socialisation sexuée à Lifou (Nouvelle-Calédonie)*, Mémoire de Master 2, Université de Provence.

--2003, *Sortir de l'ombre : Etude anthropologique des associations de femmes à Lifou (Nouvelle-Calédonie)*, Mémoire de Maîtrise, Université de Provence.

PAINI, Ana, 2003, « Rhabiller les symboles : les femmes kanak et la robe mission à Lifou (Nouvelle-Calédonie) », in *Journal de la Société des Océanistes* 117, pp.233-252.

--1993, *Boundaries of difference. Geographical and Social Mobility by Lifuan Women*. Thèse de doctorat, Australian National University.

PANOFF, M., 1984, « Energie et vertu : le Travail et ses représentations en Nouvelle-Bretagne », in Michel Cartier, *Le travail et ses représentations*, Paris : Editions des archives contemporaines, pp.19-36.

PICARD, G., *L'affaire d'Ouvéa*, 1988, Monaco : Editions du rocher.

PIETTRE, Bernard, 1994, *Philosophie et science du temps*, Paris : Presses Universitaires de France.

PISIER, Georges, 1976, *D'entrecasteaux en Nouvelle-Calédonie*, Nouméa : Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie.

PITOISER, A., 1999, *Nouvelle-Calédonie. Horizons Pacifiques*. Paris : Editions Autrement, Hors série 114.

RANDELL, Shirley, 2002, *Pacific Women on the move*, Port-Vila : Blackstone.

RAU, E., 2005, *Institutions et coutumes Canaques*, Paris : L'Harmattan.

--1976, *Le juge et le sorcier*, Paris : Robert Laffont.

REY, Alain, 2000, (dirs.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris : Editions Le Robert.

ROULON-DOKO, Paulette, 1996, *Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris : L'Harmattan, pp. 149-185.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 2008, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Flammarion.

SAHLINS, Marshal, 1989, *Des îles dans l'histoire*, Paris : Gallimard.

--1973, *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris : Gallimard.

SALOMON, Christine et Christine HAMELIN, 2008a, « Challenging violence : Kanak women renegotiating gender relations in New Caledonia », *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 9, pp.29-46.

--2008b, « Les femmes Kanak sont fatiguées de la violence des hommes », *Journal de la Société des Océanistes* 125, pp.284-294.

SALOMON, Christine, 2000a. « Hommes et femmes. Harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd? », in A.Bensa et I.Leblic, (eds.), *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp.311-338.

--2000b, *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques Kanak*, Paris : Presses Universitaires de France.

--1998, « La personne et le genre dans le Centre-Nord de la Grande Terre (Nouvelle-Calédonie) », *Gradhiva* 23, pp.81-100.

SEARLE J., 1972, *Les actes de langage*, Paris : Hermann.

SHINEBERG, Dorothy Lois, 1981, *Ils étaient venus chercher du santal*. Nouméa : Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie.

SIGAUT, François, n.d. « Les techniques américaines ».

SMITH, Adam, 2003, *The wealth of nations*, New York : Bantam Classic.

STRATHERN, Marilyn, 1988, *The gender of the gift. Problems with Women and Problems with society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.

TABET, Paola, 1985, « Fertilité naturelle, reproduction forcée » in Mathieu Nicole-Claude (eds.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris : Editions de l'E.H.E.S.S.

--1979, « Les mains, les outils, les armes », *L'Homme* 19, pp. 5-61.

TCHERKEZOFF, Serge, 1998, « Mua/muri : ordre, espace et temps en Polynésie. Le cas samoan comparé au tahitien et le rapport à l'Occident », *Bulletin de la Société d'études océaniques* 276, pp.27-51.

TCHERKEZOFF Serge et Françoise DOUAIRE-MARSAUDON, 1997, *Le Pacifique Sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*, Paris : Editions du CNRS.

TENNANT, Stacey, 1998, « Kanak women and their participation in social, economic and political development in New Caledonia ». Essay Prepared for the Pacific Women's Resource Bureau, Secretariat of the Pacific Community.

TERRAY, Emmanuel, 1997, « La pensée de la différence », *L'Homme* 141, pp.131-136.

TESTART, Alain, 1986, *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*, *Cahiers de l'Homme*, Paris : Editions de l'E.H.E.S.S.

THERY, Irène, 2008, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris : Odile Jacob.

--n.d., « Division des sexes, division par sexes : une leçon de Marcel Mauss ».

TJIBAOU, Jean-Marie, 1976a, *La présence Kanak*, Paris : Odile Jacob.

--1976b, « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des Océanistes* 53, pp.281-282.

TJIBAOU Jean-Marie et P., MISSOTE, 1976, *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Papeete : Editions du Pacifique.

VAN DER GRIJP, Paul, 2005, « Le marché et le travail : ambivalences et contradictions à Wallis (Polynésie Occidentale) », in *Dynamiques identitaires en Asie et dans le Pacifique. I. Enjeux sociaux, économiques et politiques*. (dir.) Françoise Douaire-Marsaudon, B. SELLATO, C., ZHENG, C. pp.127-147.

VERDIER, Yvonne, 1979, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris : Gallimard.

VIGARELLO, Guideri, 2007, « 'Science du travail' et imaginaire du corps », dans *Communication 81*, pp.61-69.

VIOLLET, C. 2002, « «Femme», « Homme», « Travail » : Lieux de conflits sémantiques », in *Sexe et genre, de la hiérarchie entre les sexes*, (dir.) Hurtig, M.-C., M., Kail, H., Rouch, Paris : Editions du C.N.R.S. pp.159-167.

WARD, Marion, W. 1995, *Women and employment in Solomon Islands*, In *Pacific 2010* 16.

WEINER, Annette, 1993, *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes, Iles Trobriand*, Paris : Seuil.

WHRIGHT HIPPOLITE, D., et R., MENO RAM, K., FROMM WARD, 2005, « Narratives and Images of Pacific Island Woman », *Women's studies* 44, London : The Edwin Mellen Press.

WINKIN, Yves, 2001, *Anthropologie de la communication, de la théorie au terrain*, Paris : Seuil.

WORF, Benjamin Lee, 1969 [1956], *Linguistique et anthropologie*, Paris : Editions Denoël.

YAGUELLO, Marina, 1989, *Le sexe des mots*, Paris : Belfond.

FILMOGRAPHIE

Grotte d'Ouvéa. Autopsie d'un massacre. 2008.

Ecriture et réalisation : Elizabeth Drevillon

Production : Galaxie presse.

Retour sur Ouvéa. 2008.

Réalisation : Mehdi Lallaoui

Production : Mémoires Vives Productions

DOCUMENTS SONORES

« Ouvéa 88, les raisons de la colère » in *La marche du monde*. Diffusé le 25 Avril 2008 sur Radio France International. Durée : 19 minutes 29 secondes.

ANNEXES

TABLE DES ANNEXES

ANNEXES.....	136
TABLE DES ANNEXES	137
ANNEXE I - Positionnement linguistique du <i>fagauvea</i> (West Uvea)	138
ANNEXE II - Cartes détaillées des districts nord et sud d'Ouvéa	139
ANNEXE III - Les <i>fare</i>	140
ANNEXE IV- Exemples de tressages	141

ANNEXE I - Positionnement linguistique du *fagaueva* (West Uvea)

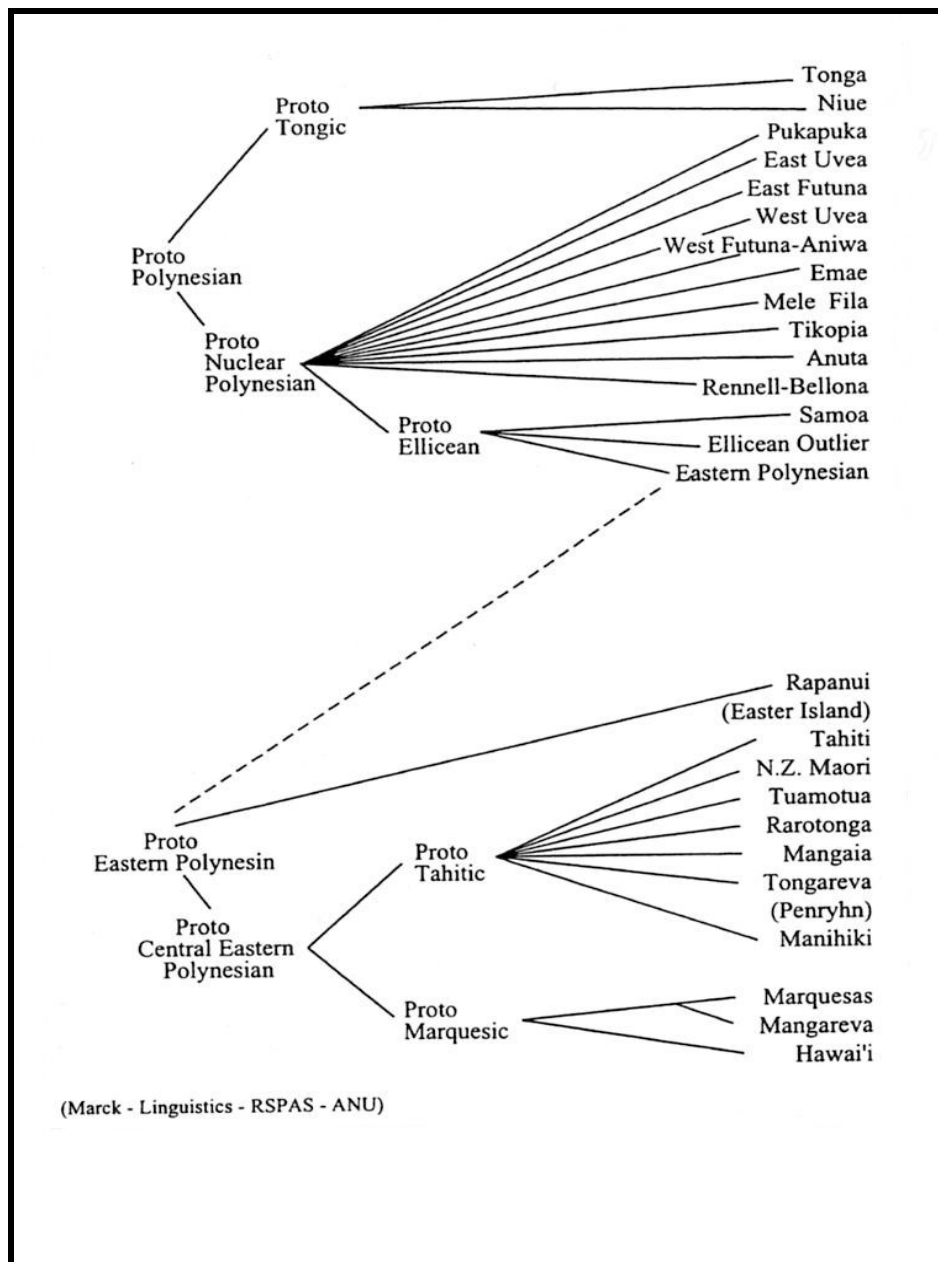


Figure 19. Classification des langues polynésiennes.

ANNEXE II - Cartes détaillées des districts nord et sud d'Ouvéa

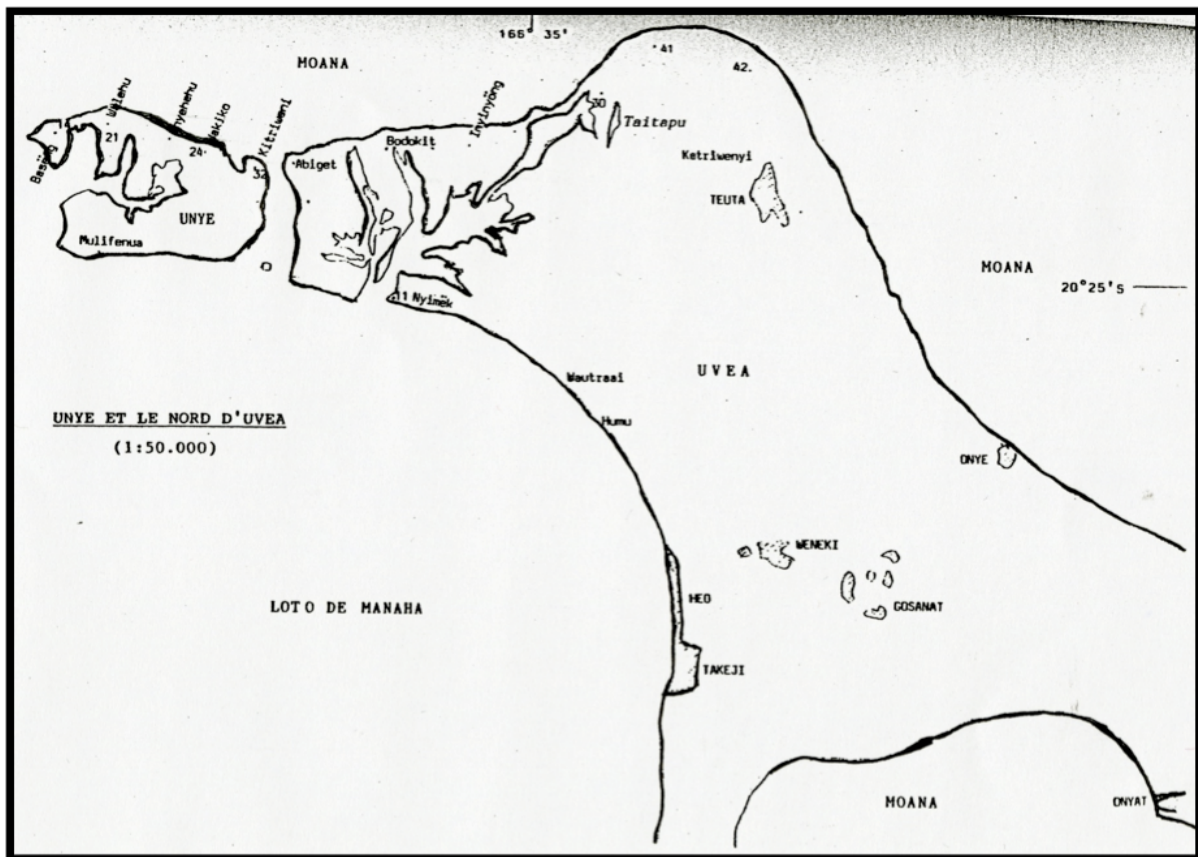


Figure 20. Carte générale du district nord de l'Ouvéa (Source: Hollyman, 1987: 37)

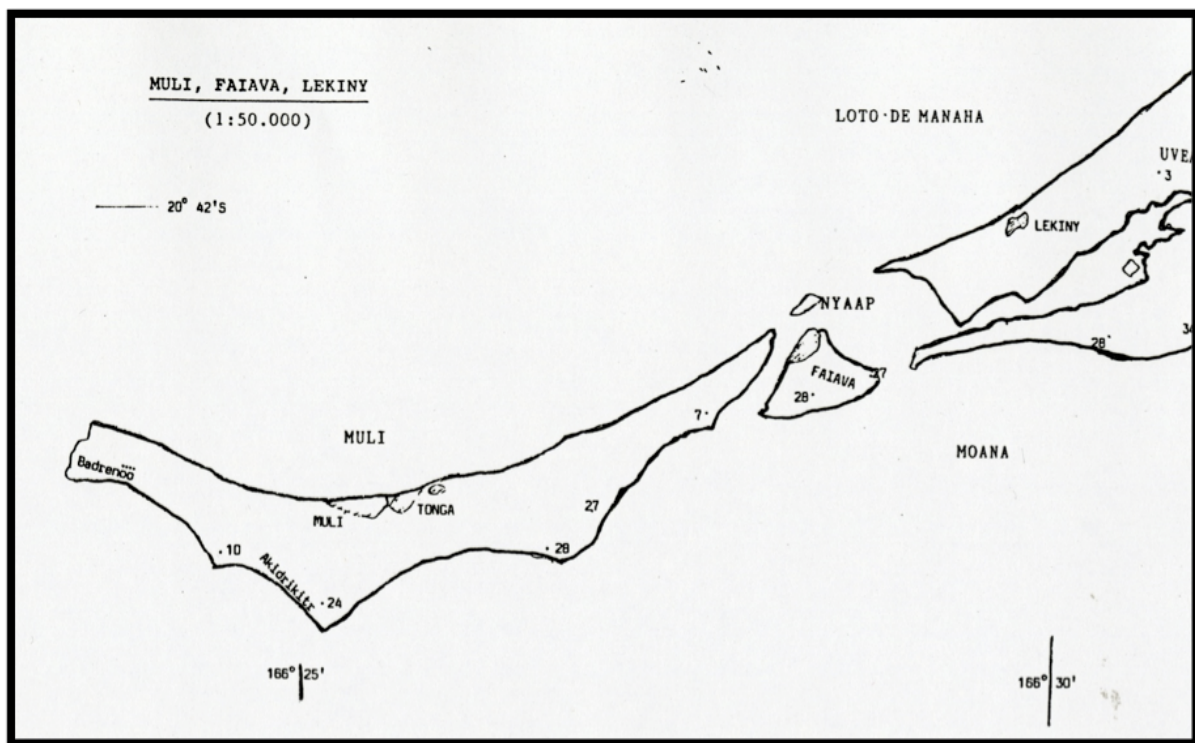


Figure 21. Carte générale du district sud d'Ouvéa (Source: Hollyman, 1987: 38).

ANNEXE III - Les *fare*

1. Le *fare* de la chefferie de Muli. Le toit et les murs sont en feuilles de cocotiers séchées. Autant par sa forme que par ses matériaux de construction, celui-ci respecte la construction ‘traditionnelle’ des *fare* à Ouvéa. Il s’agit du lieu à l’intérieur duquel se passent les coutumes, ainsi que les réunions de districts. Le *fare* de la chefferie est avant tout le lieu de la tribu et de ses habitants, et peut donc à ce titre, parfois faire office de cinéma, ou encore de dortoir (lors de l’accueil de certains étrangers par exemple).



2. Un *fare* familial dans la tribu de Lekine. Situé dans une maison qui s’appelle Chicago, il s’agit en réalité de la chambre des parents. Son architecture ne change quasiment pas par rapport à celui de la chefferie par exemple, en revanche les matériaux utilisés ne sont pas les mêmes : le toit reste en feuille de cocotiers (qu’il faut changer tous les 2-3 ans environ), les murs sont en revanche impérissable car en tole ondulée.



3. Le *fare* du LEP. Il constitue la salle commune des élèves du Lycée d’enseignement professionnel qui se trouve dans la tribu de *lekine*. Tout en bois et feuilles de cocotiers, possédant portes et fenêtres, celui-ci est complètement fermé.



(Clichés 1, 2 et 3 pris par l’auteur, 2007, Ouvéa).

ANNEXE IV - Exemples de tressages

1. Paniers fonctionnels

Sur cette image on peut observer deux paniers tressés en feuilles de cocotiers qui contiennent des patates douces. Il s'agit de paniers basiques destinés à porter les produits des champs. Sur la droite de l'image, on peut voir deux morceaux de feuilles de cocotiers, qui pourraient servir à en fabriquer deux autres.

(Clichés 1, 2, 3 et 4 pris par l'auteur, 2007, Ouvéa).



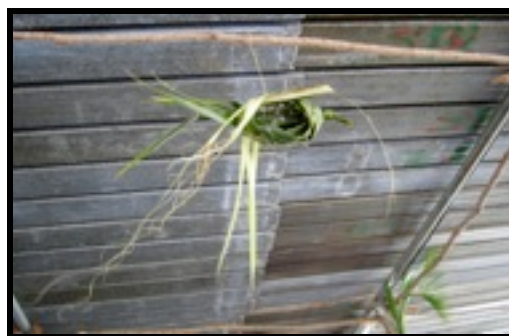
2. Panier décoratif

Ce panier décoratif qui a été tressé à l'occasion d'une fête, est suspendu à un *onjahe*. Sa couleur claire nous indique qu'il vient d'être confectionné.



3. Oiseau tressé

Nécessitant une plus grande habileté technique que les paniers, cet oiseau décoratif a été réalisé à l'occasion d'une fête. Il est également suspendu à un *onjahe* et ne représente pas d'oiseau en particulier.



4. Décorations autour de poteaux

Ces photos montrent deux poteaux autour desquels ont été tressées des décorations en feuilles de cocotiers et fleurs fraîches. Elles requièrent aussi une très bonne maîtrise des différentes techniques de tressage.

