



Journal de la société des océanistes

158-159 | 2024

Souverainetés autochtones. À travers l'Océanie, au-delà de l'État

Introduction Souverainetés autochtones :

À

travers l'Océanie,

au-delà de
l'

État

Diego Muñoz et Philipp Schorch



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jso/16221>

DOI : 10.4000/129cd

ISSN : 1760-7256

Traduction(s) :

Indigenous Sovereignties: Across Oceania, Beyond the State. Introduction - URL : <https://journals.openedition.org/jso/16232> [en]

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2024

Pagination : 7-22

ISBN : 978-2-85430-146-5

ISSN : 0300-953X

Référence électronique

Diego Muñoz et Philipp Schorch, « Introduction Souverainetés autochtones : À travers l'Océanie, au-delà de l'État », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 158-159 | 2024, mis en ligne le 04 septembre 2024, consulté le 10 octobre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/jso/16221> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/129cd>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Introduction

Souverainetés autochtones : À travers l’Océanie, au-delà de l’État

par

Diego MUÑOZ* et Philipp SCHORCH**

Ce numéro spécial interroge les souverainetés autochtones à travers l’Océanie et au-delà de l’État. Aborder ce sujet au pluriel implique de réfléchir à de multiples formes d’autodétermination, de pratiques de gouvernance et d’organes institutionnels placés *au-delà – à l’intérieur et à l’extérieur, au-dessus et au-dessous* de l’État, ainsi qu’à travers des mouvements scalaires allant du local au global et des orientations temporelles allant du passé au futur. Dans cette diversité de contextes, la restitution de la souveraineté a été l’une des principales revendications politiques des peuples autochtones dans leurs processus de décolonisation, ancrant les demandes actuelles dans des réalités historiques et les mobilisant vers de nouveaux avenirs. En regardant de près et *à travers* l’Océanie, y compris son lien avec les Amériques (Nord et Sud), on peut identifier un champ particulièrement diversifié et dynamique dans lequel différentes notions et pratiques de souveraineté étatique et autochtone sont (re)négociées et (re)constituées.

L’Océanie présente un éventail de situations politiques dans un scénario de décolonisation en grande partie inachevée : États indépendants d’origine coloniale, États indépendants décolonisés, territoires en processus de décolonisation, États en libre association, territoires annexés et territoires sous tutelle. Ces situations appellent des interrogations sur les manières et les formes dont les souverainetés autochtones opèrent face aux interventions de l’État et vice-versa. Elles invitent également à réfléchir sur l’histoire et les modalités

de la perte et de l’acquisition de la souveraineté, ainsi que sur les stratégies autochtones de (re)création de logiques, de pratiques et d’institutions souveraines. Quels enseignements peut-on tirer de l’étude des expériences des peuples autochtones qui ont perdu et regagné leur souveraineté ? Quelles sont les philosophies, les mouvements et les actions autochtones qui forgent différents types de souveraineté ? Et comment les notions et les pratiques de souveraineté façonnent-elles l’avenir ?

Ce numéro spécial aborde ces questions et d’autres qui y sont liées. Les auteurs examinent les articulations, les performances et les mises en pratique de la souveraineté, non seulement dans la formation des États *à travers* l’Océanie, mais aussi dans les conceptualisations et les pratiques que les peuples autochtones de la région ont développées en relation à l’État et *au-delà*. Ce faisant, les auteurs s’interrogent sur les affiliations concurrentes, superposées et souvent paradoxales qui sous-tendent les souverainetés autochtones, ainsi que sur les formes et les manières dont les avenir autochtones décoloniaux ont été imaginés, du passé au présent. Dans cette introduction, nous replaçons d’abord le numéro spécial dans le contexte des souverainetés autochtones en Océanie et au-delà de l’État. Nous présentons ensuite deux brèves études de cas qui condensent le sujet à l’étude et donnent un poids empirique au cadre conceptuel. Enfin, nous présenterons les contributions individuelles par rapport au cadre général.

* Chercheur postdoctoral dans le groupe ERC « Indigeneities in the 21st century » (www.indigen.eu) à la LMU de Munich, Allemagne, et chercheur postdoctoral affilié au Centre de Recherche et Documentation sur l’Océanie, Marseille, France (CREDO UMR 7308); diego.munoz@ethnologie.lmu.de

** Professeur d’anthropologie muséale et responsable du groupe ERC « Indigeneities in the 21st century » (www.indigen.eu) à la LMU de Munich; philipp.schorch@ethnologie.lmu.de

Souverainetés autochtones

Étymologiquement et historiquement, la « souveraineté » désigne le pouvoir absolu du souverain (rois et reines). Tout au long de la modernité, la place de ce pouvoir suprême a, dans le cas des États-nations démocratiques, été déplacée vers leur population à travers la notion paradoxale de « souveraineté populaire », qui implique la délégation du pouvoir à un secteur de la population : une élite politique (Graeber et Sahlins, 2017). Aujourd’hui, la souveraineté est associée à la capacité d’une entité politique (l’État) à gouverner, à prendre des décisions sans interférence de sources extérieures (d’autres États) et à exercer son autorité sur les personnes vivant sur un territoire défini (Krasner, 1999; Onuf, 1991). Il convient de noter que cette définition de la souveraineté centrée sur l’État, souvent appelée système westphalien (Krasner, 1999, 2001), est une construction historique (Branch, 2012; Graeber, 2017). En ce sens, la souveraineté n’existe pas *a priori*; elle n’est pas naturellement donnée. En outre, le système westphalien a été soumis à des forces politiques et économiques contradictoires, comme l’explique Stephen Krasner (1999, 2001). Les processus de mondialisation, les organisations internationales et les alliances régionales peuvent parfois limiter l’exercice absolu de la souveraineté d’État, qui entre dans des arrangements coopératifs et une gouvernance partagée sur certaines affaires.

Le tournant anthropologique dans l’étude de la souveraineté implique d’étendre le concept au-delà (et en deçà) de sa définition basée sur l’État (Hansen et Stepputat, 2006; Humphrey, 2004; Wachspress, 2009). Ainsi, la souveraineté peut être considérée comme intrinsèque à (toutes) les communautés et à tous les peuples ou comme un concept extrinsèque à ceux-ci. Elle est décrite comme la capacité du souverain à créer des états d’exception, à suspendre les règles (Schmitt, 1985) et à les imposer aux personnes et à leurs corps (Agamben, 1998). Dans le même temps, elle peut également être trouvée (et être décrite) dans les actes des personnes qui revendiquent, affirment et exercent un contrôle sur leur vie (Bryant et Reeves, 2021; Humphrey, 2004). En ce sens, la souveraineté n’est pas seulement la capacité juridique de créer des états d’exception suspendant les règles (Schmitt, 1985), mais aussi la capacité politique de négocier

differents types d’autorité et de contrôle sur la vie et les territoires.

Dans les années 1960, les Nations Unies se sont engagées à mettre fin au colonialisme, en mettant l’accent sur la reconnaissance de la souveraineté des peuples et des territoires colonisés. L’organisation a ainsi adopté trois textes importants qui continuent à guider le processus de décolonisation. Le premier est la Résolution 1514 (XV) concernant l’octroi de l’indépendance aux pays et aux peuples colonisés¹. Le deuxième est la Résolution 1541 (XV), qui définit l’obligation pour les États membres de transmettre des informations sur les territoires non autonomes sous leur contrôle, et le troisième est la résolution 1654², qui établit le Comité spécial de la décolonisation³. Selon ces instruments, la décolonisation est atteinte selon trois modèles : devenir un État indépendant, acquérir le statut de libre association avec un État indépendant ou être incorporé dans un État. Ainsi, la restauration de la souveraineté et les processus de décolonisation sont des scénarios interdépendants dans lesquels le modèle westphalien reste le cadre principal. Selon ce modèle, dans les multiples contextes coloniaux et postcoloniaux, la souveraineté a été une arène de conflit entre les États, et entre l’État et la population qui vit sous ses règles et qui les conteste. C’est le cas de la quasi-totalité des peuples autochtones dans le monde.

Certains chercheurs autochtones affirment que le concept de souveraineté est inapproprié lorsqu’il s’agit de formes autochtones de gouvernement, de relations foncières et de systèmes juridiques (Alfred, 2005); d’autres, au contraire, attribuent des capacités souveraines aux peuples autochtones depuis des temps antérieurs à l’arrivée et à l’intervention des Européens (Deloria, 1999). D’autres encore intègrent des formes et des concepts autochtones dans les cadres juridiques occidentaux. Ce faisant, les souverainetés juridiques autochtones restent cohérentes pour être reconnues par les systèmes étatiques (Bens, 2020). Ainsi, le paradoxe de la souveraineté autochtone dans les États (néo)coloniaux réside dans la relation contradictoire entre la reconnaissance de l’autorité de l’État et la tentative de récupération des formes autochtones de gouvernance. Dans ces cas, les souverainetés autochtones sont reconnues comme cédées ou « domestiquées », comme le propose Joanne Braker (2005), c’est-à-dire incorporées dans le

1. Pour plus d’informations, voir : <https://documents.un.org/doc/resolution/gen/nr0/153/15/pdf/nr015315.pdf?token=eJ7J10Fz5SoSPTkYK&fe=true>

2. Pour le texte intégral, voir : <https://documents.un.org/doc/resolution/gen/nr0/153/15/pdf/nr015315.pdf?token=d5DxsOtjoNvjjImcQm&fe=true>

3. Également connu sous le nom de Comité des 24 (C-24) Ce comité a deux prérogatives principales : faire des recommandations aux États pour permettre l’accès à l’autodétermination politique aux populations considérées comme colonisées, et déterminer quels territoires peuvent être considérés comme non autonomes et donc être inclus dans la liste des territoires à décoloniser. Pour plus d’informations, voir : <https://www.un.org/dppa/decolonization/en/c24/about>

cadre de l'État-nation (Bauder et Mueller, 2021; Lavinas Picq, 2018). Dans ce contexte, la souveraineté autochtone soutenue par la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (adoptée en 2007), mais traduite par le droit à l'autodétermination, est exercée dans le cadre de l'État-nation (Gagné et Salaün, 2010). Ainsi, les peuples autochtones n'ont accès qu'à une souveraineté limitée qui doit être constamment négociée avec les gouvernements et dans les arènes locales et internationales. Pour les éditeurs de ce numéro spécial et les auteurs de cette introduction, les souverainetés autochtones émergent dans des espaces de conflit et de négociation à travers des formes de contrôle localisées mais globalement ancrées sur les vies, les territoires, les institutions et les histoires autochtones. La souveraineté autochtone renvoie donc à un champ de négociation fondé sur la défense des intérêts autochtones.

À travers l'Océanie

En Océanie, l'accès à la souveraineté connaît différents degrés et étapes. Après les années 1960, certaines sociétés ont acquis le statut d'État indépendant : Sāmoa en 1962, Nauru en 1968, Tonga en 1970, Fidji en 1970, Papouasie-Nouvelle-Guinée en 1975, Tuvalu en 1978, les Îles Salomon en 1978, Kiribati en 1979, Vanuatu en 1980, les Îles Marshall et les États fédérés de Micronésie en 1990. Bougainville pourrait devenir indépendant d'ici 2027. Deux territoires français – la Nouvelle-Calédonie et la Polynésie française – sont en cours de décolonisation, avec des résultats encore inconnus⁴. Enfin, d'autres territoires n'ont pas été reconnus comme non autonomes par le Comité de décolonisation des Nations Unies. Par conséquent, ces territoires ont été exclus du processus de décolonisation. C'est le cas de Rapa Nui (l'île de Pâques), annexée par le Chili, et de l'archipel d'Hawai'i, incorporé comme l'un des États des États-Unis. Néanmoins, les leaders et activistes autochtones de ces territoires s'efforcent de faire inclure leurs territoires dans la liste des territoires à décoloniser (Goodyear-Ka'opua *et al.*, 2014; Muñoz, 2023).

Les différentes structures de chaque État indépendant illustrent la diversité des modèles de souveraineté. Alors que Sāmoa est une république parlementaire dans laquelle les *matai* ou chefs traditionnels sont des membres du

parlement (Tcherkézoff, 2003), Tonga est une monarchie héréditaire autochtone (Douaire-Marsaudon, 1998) et Vanuatu une république parlementaire avec une compétition entre partis politiques (Wittersheim, 2006). Cependant, le « processus inachevé de décolonisation en Océanie » (Banivanua Mar, 2016)⁵ est actuellement façonné (freiné ou poussé en avant) par des scénarios de compétition entre des puissances (principalement l'Australie, les États-Unis et la Chine) qui cherchent à accroître leur influence sur les « micro »-États d'Océanie et les territoires non autonomes de la région (Al Wardi, Regnault et Sabouret, 2017). L'Océanie constitue donc un contexte particulièrement diversifié et dynamique pour analyser les différentes interactions qui ont eu lieu entre les souverainetés étatiques et autochtones.

Depuis les années 1970, des acteurs politiques et chercheurs autochtones ont proposé des manières différentes mais complémentaires de comprendre la souveraineté dans une perspective prenant en considération le présent et le futur. L'appel international lancé par le Premier ministre fidgien Ratu Sir Kamise Mara (entre 1970 et 1992) visant à définir une voie pacifique, dite Pacific way, permettant aux insulaires du Pacifique de contrôler les modèles de gouvernance contemporains et les relations internationales tout en restant fidèles à leur héritage culturel en est un exemple. La Pacific way est devenue un programme politique et éducatif majeur à l'University of South Pacific à Suva, Fidji. La proposition était de construire un destin commun façonné par un régionalisme pan-pacifique envisageant une relation internationale rééquilibrée entre les pays du Pacifique et leurs anciens États coloniaux, entre la tradition et la modernité, et entre les influences locales et mondiales (Crocombe, 1976; Hau'ofa, 1997; Lawson, 2010; Mara, 1997; Panoff, 1999; Tupouniua *et al.*, 1975). Cet objectif était au cœur de la pensée de Jean-Marie Tjibaou, militant indépendantiste et leader politique en Nouvelle-Calédonie dans les années 1970 et 1980, lorsqu'il concevait la souveraineté comme « le droit de pouvoir négocier les interdépendances. Pour un petit pays comme le nôtre, l'indépendance c'est de bien calculer les interdépendances » (Tjibaou, 1985 : 1593). La récupération de la souveraineté, qui était jusqu'alors synonyme d'indépendance, a commencé à prendre de nouvelles significations

4. La situation actuelle en Nouvelle-Calédonie reste complexe. Après trois référendums sur l'indépendance organisés dans le cadre des accords de Matignon et de Nouméa, le mouvement indépendantiste kanak a boycotté le dernier (l'étude des raisons de ce boycott dépasse le cadre de cette introduction). Dans le contexte post-référendaire, favorable à la non-indépendance, le gouvernement d'Emmanuel Macron a cherché à modifier unilatéralement le corps électoral, ce qui conduirait en pratique à une réduction de la composante kanak. Le 18 mai 2024, des violences éclatent en signe de protestation, l'état de siège est décreté et plusieurs leaders indépendantistes sont déportés en métropole fin juin. Cette introduction et les articles de ce numéro ont été rédigés avant ces événements.

5. Toutes les citations originellement en anglais, ont été traduite en français par nos soins.

et à impliquer de nouvelles pratiques pour négocier des espaces d'autodétermination⁶.

Les prolongements de ces idées sur le régionalisme du Pacifique se trouvent dans le projet intellectuel et politique du chercheur tongien Epeli Hau'ofa (1993, 1997). Il s'est demandé comment les peuples d'Océanie pouvaient se libérer des préjugés hérités de l'ère coloniale qui décrivaient leurs territoires comme condamnés au sous-développement et à la dépendance en raison de leur petite taille. Prenant au sérieux la longue histoire des migrations autochtones, de la colonisation planifiée et de l'installation loin de chez eux, Hau'ofa a voulu changer cette vision et donner un nouveau contenu et une nouvelle orientation culturelle et politique à l'Océanie. Il l'a décrite comme une « mer d'îles » plutôt que comme des « îles dans la mer ». Ce changement de perspective a permis de voir, pour une fois, comment les sociétés d'Océanie pouvaient prendre en main leur propre avenir souverain. Non pas parce qu'elles sont petites et isolées, mais parce qu'elles sont unies par des liens qui transcendent les frontières nationales. Dans cette Pacific way, la métaphore de la mer d'îles a mobilisé un potentiel libérateur cherchant à équilibrer les forces entre les États et les sociétés océaniennes et leurs anciens centres coloniaux métropolitains, et au-delà.

Les appels de Mara et de Hau'ofa s'inscrivent dans un mouvement intellectuel qui cherche à repenser les catégories de la domination coloniale, avec la récupération du passé comme source de construction d'un avenir décolonial. L'une de ces catégories est celle de la souveraineté. Dans le contexte hawaïen, par exemple, des chercheurs et des militants autochtones ont mobilisé la notion d'*ea*, un concept ancien dont l'usage contemporain connote les notions de vie, de souffle et de souveraineté, et qui « peut être considéré à la fois comme un concept et comme un ensemble diversifié de pratiques qui donnent à la terre la primauté sur le gouvernement, sans pour autant rejeter l'importance de structures gouvernementales autonomes pour la santé et le bien-être d'un peuple » (Goodyear-Ka'ōpua, 2014 : 3). En ce sens, l'*ea* mobilise une orientation présent-futur à des fins hawaïennes.

Dans d'autres cas océaniens, la souveraineté a été traduite en termes autochtones, non sans difficultés. Dans le célèbre traité de Waitangi, signé en 1840 par plus de 500 rangatira (chefs) māori et des agents de la Couronne britannique, deux mots ont été employés pour assimiler la notion occidentale de souveraineté aux concepts

māori : *kawanatanga* et *rangatiratanga* (Orange, 1987). Depuis la signature de ce traité, la pertinence, la bonne foi et les malentendus associés aux exercices de traduction ont fait débat et provoqué des contestations (Kawaharu, 1989 ; Tomas, 2013). Cependant, la reconnaissance de la valeur politique du texte Māori et de son interprétation a joué un rôle clé dans la construction de la Nouvelle-Zélande en tant qu'État dit biculturel, aujourd'hui connu sous le nom d'Aotearoa New Zealand.

D'anciens concepts océaniens tels que le *mana*, le *tapu* et le *rāhui* ont acquis de nouvelles qualités et efficacités souveraines, comme l'ont souligné Pierre-Yves Le Meur et Alexander Mayer (2022). Selon Nin Tomas, qui analyse le *mana* et le *tapu* d'une perspective Māori, le *mana* est un :

« [...] principe articulant le pouvoir, le prestige et l'autorité détenus par les individus et les groupes par le biais de leurs liens généalogiques avec les différentes divinités (*mana atua*), de leurs associations avec leurs chefs (*mana tangata*) et de leurs associations avec leurs terres traditionnelles (*mana whenua*). Les expressions du *mana* sont une articulation des sources d'autorité connues des Maori. Il s'agit d'un concept beaucoup plus large qu'une souveraineté dérivée uniquement de sources humaines. » (Tomas, 2013 : 226)

En outre, le principe du *tapu*

« [...] reconnaît la valeur attribuée par les Maori à divers objets, personnes et relations. Les Maori considèrent que toutes les choses possèdent un *tapu* inhérent, et donc une valeur inhérente. L'application pratique de ce principe signifiait que des relations de propriété pouvaient être établies en utilisant l'institution du *tapu* pour imposer des restrictions sur l'accès aux personnes, aux lieux et aux objets. » (Tomas, 2013 : 226)

Tamatoa Bambridge, quant à lui, explique que les *rāhui* sont des interdictions « contrôlées par des stratégies liées au pouvoir politique et sacré [mais] ont moins à voir avec un pouvoir abstrait mystique qu'avec la manifestation de l'efficacité dans des domaines tels que la réussite, la santé, la nourriture et la fertilité » (Bambridge, 2016 : 2-3). En recalibrant les notions anciennes, les pratiques de « souverainetés vernaculaires » (Lavinas Picq, 2018) impliquent des relations entre humains et communautés, institutions politiques et entités plus qu'humaines, et des formes de contrôle des vies et des territoires à plusieurs niveaux. Ainsi, en (ré)utilisant le *mana* et en établissant le *tapu* et le *rāhui*, de

6. Hamid Mokaddem (2010 : 185) note que pour Tjibaou la souveraineté est en « reformulation permanente ». Dans un autre texte, Mokaddem retrace ces changements de sens et explique qu'en 1974, Tjibaou définit la souveraineté comme « un pouvoir absolu appartenant au peuple original » ; en 1985, il dit que c'est « le pouvoir de gérer l'interdépendance » (Mokaddem, 2011 : 21). Pour une analyse de la question de la souveraineté dans le cas de la Nouvelle-Calédonie, voir également : Blaisé, David et Prinsen, 2022 ; Leblanc, 2022.

nouvelles « formes localisées de souveraineté » (Humphrey, 2004) sont créés.

Au-delà de l'État : à l'intérieur et à l'extérieur, d'en haut et d'en bas

Les souverainetés autochtones, par leur caractère multiforme et paradoxal, créent des espaces pour que d'autres souverainetés, non westphaliennes, façonnent des modèles de futurs probables et négociables (Appadurai, 2013). Dans cette orientation présent-futur, nous avons entrepris d'analyser deux niveaux interdépendants de souveraineté autochtone. D'une part, nous examinons la souveraineté *d'en haut*, c'est-à-dire sous sa forme institutionnalisée et organisée, dans laquelle l'autorité et le pouvoir sont inégalement répartis entre les différents secteurs des sociétés en question. Dans ces souverainetés par le haut, les États océaniens sont les principaux acteurs, les questions du contrôle territorial (terre, air et mer), de la gestion des populations (autochtones et non autochtones), des relations internationales et d'environnement étant des aspects centraux. D'autre part, la souveraineté peut être analysée *par le bas*, à partir de la vie quotidienne des individus et des groupes sociaux qui aspirent à contrôler leur vie. Ces désirs s'étendent aux territoires dans lesquels ils vivent ou auxquels ils se sentent liés (lorsqu'ils vivent en diaspora), ainsi qu'aux cultures qu'ils considèrent comme les leurs.

Ces tentatives de contrôle souverain ne s'inscrivent pas nécessairement dans des processus de libération nationale; elles ne visent pas non plus nécessairement l'indépendance ou la séparation territoriale et n'impliquent pas uniquement des capacités punitives et des états d'exception. Au contraire, elles comportent des dimensions émotionnelles et aspirationnelles qui sont présentes dans la vie quotidienne des gens (Bryant & Reeves, 2021; Humphrey, 2004) et visent à forger de nouvelles relations non coloniales *au sein* et *au-delà* des États. Comme le propose Frances Negrón-Muntaner, ces actes souverains doivent être compris à travers « le triple sens de l'action (capacité agentielle), de la performance (mise en scène) et de la loi (l'ordre) ». Les actes souverains peuvent ainsi être utilisés pour démontrer l'agentivité, mettre en scène la légitimité et/ou constituer un ordre social » (Negrón-Muntaner, 2017: 23). En proposant deux brèves études de cas centrées sur des actes souverains, nous clarifions les mouvements scalaires associés aux souverainetés autochtones.

Taura : contrôle des territoires et des frontières de Rapa Nui

Taura est le mot rapanui pour nommer une corde (Englert, 1948 : 501). Cependant, depuis 2015 le terme désigne des événements qui ont restructuré certains aspects de la relation entre le peuple rapanui et l'État chilien⁷. *Taura* décrit la fermeture des sites archéologiques et touristiques, coordonnée par l'organisation Parlamento Rapa Nui, et appliquée par plusieurs membres de la communauté insulaire. Ces sites ont été inscrits au patrimoine national et font partie du parc national depuis 1935, deux ans après que l'État s'est déclaré propriétaire de l'ensemble de l'île en 1933. Par la suite, le parc national a été géré par l'institution publique Corporación Forestal (Corporation forestière). Le blocus, ainsi que la menace constante de fermeture de l'aéroport, ont alimenté un environnement déjà conflictuel. Le sentiment que les Rapanui étaient en train de devenir une minorité démographique en raison de l'immigration croissante de Chiliens continentaux s'accrut en même temps que la demande de restitution des terres à l'État chilien. Le *taura*, en tant qu'action de blocage, a rappelé à de nombreux habitants le mouvement de récupération des terres de 2010, qui s'est soldé par des expulsions et des blessures contre les activistes Rapanui après l'intervention de la police (Observatorio Ciudadano et IWGIA, 2012). Il est important de noter que les sites archéologiques constituent la principale ressource économique de l'île en raison de leur valeur touristique et que, selon certains acteurs, les revenus du tourisme pourraient financer l'indépendance (Muñoz, 2023). Le *taura* a aussi agi comme un marqueur d'un nouveau *tapu*, qui interdisait à tous les non-rapanui l'accès aux sites archéologiques.

L'état de siège dans le parc national a révélé une capacité d'organisation de la communauté Rapanui qui n'avait pas été prise au sérieux par le gouvernement chilien et qui pouvait créer des « états d'exception ». En effet, par le biais de l'*umanga* – ou travail communautaire – les familles ont maintenu un approvisionnement constant en nourriture et en informations à ceux qui contrôlaient l'accès au parc national. Elles assuraient également la relève des personnes directement impliquées, permettant une présence continue vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Progressivement, une nouvelle règle d'accès aux sites se mit en place. Tout non-Rapanui (ceux-ci, à l'époque, représentaient 50 % de la population de l'île) ne pouvait pénétrer sur les sites qu'accompagné d'un autochtone. Le *taura* a duré cinq mois, de mars à août 2015,

7. Nous utilisons la nomenclature proposée par la Comisión de Restructuración de la Lengua Rapanui, CRLRN [Commission pour la restructuration de la langue rapanui], qui désigne Rapa Nui comme le nom autochtone de l'île et Rapanui comme le nom et l'adjectif acceptés pour désigner son peuple.



PHOTO 1. – Le drapeau *Reva Reimiro* devant la grille d'une propriété réclamée par une famille rapanui (cliché Diego Muñoz, 2023)

et a abouti à un accord avec le gouvernement pour transférer la gestion du parc à une entité rapanui créée exclusivement pour cette tâche⁸ : la Comunidad Indígena Polinésica Ma'u Henua [Communauté autochtone polynésienne Ma'u Henua]⁹. Après trois ans de co-administration entre la Corporation forestière et Ma'u Henua, la gestion du parc a été entièrement transférée à cette dernière entité en août 2018, en présence de la présidente chilienne de l'époque, Michelle Bachelet Jeria. Pour plusieurs dirigeants autochtones, le transfert de l'administration a été perçu comme la récupération des terres. Cependant, l'accord ne portait pas sur la propriété, mais sur une concession de gestion de 50 ans¹⁰.

Pendant le *taura* et à chaque point de contrôle, le drapeau rapanui a été hissé. Ce drapeau, appelé *Reva Reimiro*, est constitué d'un tissu blanc avec un *reimiro* (ornement pectoral) rouge au centre (photo 1). On connaît mal sa signification originelle, mais les Rapanui qui ont renseigné les

ethnologues au début du XX^e siècle ont indiqué que le *reimiro* était utilisé par les *ariki* (terme souvent traduit par roi) et qu'il était associé à la fertilité (Métraux, 1940). Selon une version que Diego Muñoz a recueillie lors de son dernier travail de terrain (entre septembre 2022 et avril 2023), le drapeau aurait été fabriqué à Tahiti en 1888 par des Rapanui exilés et transporté par l'un d'entre eux sur le même bateau que celui dans lequel le capitaine chilien Policarpo Toro Hurtado s'était embarqué pour prendre possession de l'île. Cette version indique également qu'en raison du mauvais temps le navire chilien n'a pas pu accoster dans l'après-midi du 8 septembre, jour prévu pour la cérémonie d'annexion, et que la cérémonie a dû être reportée au lendemain. Un traité de cession devait être signé et le drapeau chilien hissé pour marquer le transfert de souveraineté.

Selon la même histoire, Lataro Matahamene, l'un des Rapanui revenant de Tahiti, sauta dans la mer et nagea jusqu'au rivage, emportant avec lui la

8. Pour plus de détails, voir le journal local *El Correo del Moai* : <https://www.elcorreodelmoai.com/?p=1046>

9. Au Chili, les peuples autochtones sont légalement reconnus par la loi 19.253. Cette loi, datant des années 1990, identifie non seulement les peuples existants dans le pays (actuellement au nombre de 10), mais définit également les critères selon lesquels une personne peut revendiquer le statut d'autochtone (autoidentification, pratiques culturelles et liens de parenté). Cette loi accorde également un statut juridique aux communautés autochtones qui peuvent être basées sur des structures traditionnelles ou selon des objectifs instrumentaux. Ainsi, une association formée par des membres d'un même peuple autochtone peut constituer une « communauté autochtone » au sens juridique, à travers laquelle elle peut conclure des accords avec l'État et recevoir des aides économiques. C'est le cas du Ma'u Henua.

10. Pour plus de détails sur le processus de négociation, voir Concha Mathiesen (2020).

Reva Reimiro qui avait été levée pendant la nuit. Ainsi, le 9 septembre, lorsque le capitaine Toro put enfin débarquer avec ses hommes d'armes et un petit groupe de témoins étrangers pour observer la cession de souveraineté (désignation de l'événement par l'État chilien), il constata que les Rapanui avaient leur propre drapeau et que leur *ariki* présidait un conseil de chefs. Ces chefs étaient disposés à discuter avec le *kapec* (capitaine) d'un éventuel accord avec le Chili. L'*ariki* aurait alors dit au *kapec* qu'il pouvait placer le drapeau chilien sous le drapeau rapanui sur le même mât. Alors que pour le Chili, il s'agissait d'une cession de souveraineté, pour les chefs Rapanui, il s'agissait d'un accord entre nouveaux alliés dans lequel les chefs conservaient leur autorité¹¹. Depuis, la présence du drapeau rapanui sur chaque lieu de conflit rappelle que la souveraineté n'a pas été cédée et que l'accord écrit en 1888 n'a pas été respecté par l'État chilien. En ce sens, le *taura* et le drapeau marquent ces actes et ces espaces de souveraineté autochtone comme des interjections contre les normes de l'État. Ces marqueurs de la souveraineté autochtone ont ensuite été formalisés, comme le montre la vague de réformes juridiques qui a suivi le *taura*.

Pendant le *taura*, d'autres organisations rapanui ont réactivé une seconde revendication : contrôler l'installation des non-Rapanui sur l'île. Ayant pour objectif la préservation du patrimoine archéologique et naturel de l'île, menacé par la croissance démographique provoquée par l'arrivée de Chiliens du continent, et après les négociations entre les dirigeants locaux et le législateur, une nouvelle réglementation sur la résidence est entrée en vigueur en 2018, année de la récupération du parc national. Depuis lors, Rapa Nui dispose d'un régime migratoire spécial, créant une sorte d'« anomalie au sein de la République chilienne », comme on a pu le décrire¹². Une anomalie car, bien que la constitution chilienne garantisse à chaque citoyen le droit de circuler et de résider librement sur l'ensemble du territoire national, la résidence à Rapa Nui est aujourd'hui soumise à des règles spéciales et dépend, entre autres, des analyses techniques de la charge démographique (équation qui définit le rapport entre les ressources et la population) et de la volonté des membres d'une commission créée exclusivement pour étudier les demandes de résidence : le Consejo de Carga Demográfica (Conseil de la charge démographique). Dans ce contexte, tout Chilien, à l'exception des Rapanui et de leurs conjoints légaux, n'a le droit de séjourner sur l'île que 30 jours. Cela signifie que, *de facto*, tout Chilien non Rapanui est considéré comme un

touriste, voire un étranger. En outre, le Conseil de la charge démographique est composé exclusivement de personnes rapanui, qui décident des permis de séjour sur la base de divers critères.

Comme dans le cas du *taura*, la résidence potentielle des non-autochtones est soumise à une sorte de « point de contrôle » qui délivre un permis. En d'autres termes, les Rapanui, par le biais des institutions hybrides telles que le Conseil de la charge démographique, contrôlent les frontières de l'île et décident de l'installation des Chiliens non Rapanui sur l'île. D'une certaine manière, la souveraineté de l'État commence à être reconfigurée. À Rapa Nui, la souveraineté autochtone est exercée par le biais d'institutions locales créées par des lois nationales (telles que Ma'u Henua et le Conseil de la charge démographique), ou des organes politiques autochtones (tels que le Consejo de Jefes dans les années 1980 ou le Parlamento Rapa Nui dans les années 2000), ainsi que par le biais d'actes souverains (tels que le *taura*). Ces exemples montrent que des formes de souveraineté autochtones peuvent émerger *d'en bas* et être transformées en souveraineté *par le haut* lorsqu'elles sont incorporées dans l'appareil juridique de l'État. Ainsi, les mouvements scalaires entre *le haut* et *le bas*, *l'intérieur* et *l'extérieur* sont multidirectionnels et résultent d'un champ de négociation et de résolution de conflits.

Niu : de l'arbre à vie à la responsabilité ornementale et à la souveraineté alimentaire à Hawaï'i et à travers l'Océanie

Lorsque l'on entre dans la section « Samoa » du Polynesian Cultural Center (PCC) d'O'ahu, l'une des principales attractions touristiques des îles hawaïennes, un acteur particulier – la noix de coco – occupe le devant de la scène pendant le spectacle. La noix de coco est récoltée sur un arbre, décortiquée dans un *fale* (maison), cuite dans une cuisine et proposée comme une boisson. Dans le même temps, un panneau d'avertissement placé bien en vue sur la pelouse demande aux visiteurs de « ne pas s'approcher » des vedettes du spectacle, les cocotiers (photo 2). Si le PCC souhaite certainement éviter tout dommage à ses clients, ainsi que les poursuites judiciaires et les compensations financières qui en découlent, il n'est pas exagéré d'affirmer que, dans l'esprit de la représentation théâtrale, une inflexion ironique et burlesque, une forme particulière de mimétisme, est également à l'œuvre. Dans son livre *Pacific Performances : Theatricality and Cross-Cultural Encounter in the South Seas* (2007), Christopher Balme soutient de manière convaincante que le

11. Pour une analyse détaillée de l'histoire du drapeau rapanui et de son rôle dans l'annexion chilienne, voir Muñoz (à paraître).

12. Pour une analyse approfondie, voir Muñoz « A land in the middle of the Pacific : Issues of volumetric sovereignty on Rapa Nui (Easter Island, Chile) » dans *Experiencing Islandness : Oceans and Beyond* (en cours de révision).



PHOTO 2. – Panneau mettant en garde contre les noix de coco à la « section Samoa » du Centre culturel polynésien (noter que le macron n'est pas utilisé au PCC) (cliché Philipp Schorch, 2022)

mimétisme performatif observé au PCC correspond – contrairement aux définitions de Frantz Fanon et Homi Bhabha – à un « mimétisme colonial inversé ». Balme explique :

« Au lieu d'imiter le colonisateur et de développer des formes de subversion en brandissant une image déformée de l'Européen, les Samoans et les Tongans semblent imiter les projections européennes sur eux-mêmes... Cette utilisation ironique de la parodie dépend de la conscience qu'ont les artistes des projections européennes et euro-américaines et se manifeste par diverses allusions subtiles et moins subtiles. » (Balme, 2007 : 182)

Dans un contexte connexe de l'art autochtone contemporain, Philipp Schorch a soutenu ailleurs que les œuvres de Yuki Kihara, Rosanna Raymond et Leafa Wilson aka Olga Krause (qui s'identifient toutes comme Sāmoan de manières particulières) expriment et mettent en œuvre un « mimétisme anthropologique inversé ». Cela implique la parodie des imaginations anthropologiques à travers la contre-appropriation d'outils ethnographiques, créant une stratégie artistique et

d'intervention qui vise non pas tant à jouer l'ironie, comme dans les actes de résistance au regard touristique au PCC, qu'à articuler une critique acharnée, en tournant le point de vue – dans ce cas, d'un Allemand-Sāmoan colonial vers un Sāmoan-Allemand (post)colonial et utopique – en s'engageant dans la politique de représentation qui englobe de multiples perspectives sur une histoire commune. Ces artistes contribuent activement à cette histoire et la refaçonnent en faisant circuler des images et en permettant à des photographies et à des sites d'émerger et d'être réinscrits dans la mémoire collective. Le mimétisme est utilisé non pas comme un moyen d'adaptation et de survie, comme il a été historiquement promu, mais comme une stratégie de résistance dans la pratique artistique visant à réécrire les perspectives anthropologiques (Kihara), à réactiver les espaces muséaux (Raymond) et à recoloniser un nom et un corps Sāmoan-Allemand (Wilson aka Krause). En d'autres termes, dans ces cas, l'art devient bien plus qu'un exercice purement esthétique, il s'apparente à un acte politique visant à sculpter des espaces souverains, partant *d'en bas* et dirigé *vers le haut*.¹³

Revenons à la noix de coco au PCC et au-delà. D'après le panneau d'avertissement, on peut tracer une voie similaire vers l'expression artistique vue *en tant qu'action souveraine*. Selon diverses mythologies océaniennes, dans des lieux tels que Sāmoa et Rotuma, le *niu* (nom autochtone pour « noix de coco » ou « cocotier » dans de nombreuses langues océaniennes correspondantes) a été offert comme une preuve d'amour inconditionnel fait par une anguille à une jeune femme pour la soutenir, elle et son peuple, jusqu'à la fin de leur vie. Pourtant, à Honolulu aujourd'hui et dans une grande partie de l'archipel, autour des hôtels, des tours urbaines et des centres commerciaux, le cocotier a été réduit à un simple élément décoratif, et ses propriétés vitales sous la forme de noix de coco sont supprimées (ce qui n'est pas le cas au PCC). Quelle est la raison ? Les noix de coco pourraient tomber sur des humains qui ne se doutent de rien et les tuer, passant ainsi du statut de cadeau à celui de menace (ce qui est également le cas au PCC). Le projet de film dirigé par Vilsoni Hereniko, qui fait partie de l'équipe de recherche *Indigeneities in the 21st century*¹⁴, explore la nature multiforme du *niu* : de ses origines à ses nombreux types d'utilisations et d'abus dans le présent et vers le futur. L'objectif est de mettre en lumière cet arbre que de nombreux insulaires appellent « l'arbre à vie » (Hereniko, 2024). Que s'est-il passé à Hawai'i ? Comment le *niu* est-il devenu un élément ornemental de l'industrie touristique et du développement urbain, tous les deux plus préoccupés par leur profit que

13. Pour plus de détails, voir Schorch *et al.* (2020) : chapitre 6.

14. www.indigen.eu

par les visions du monde autochtone et la durabilité environnementale ? En abordant ces questions, une série de courts métrages aborde le *niu* pour ce qu'il est, un portail environnemental vers un univers cosmologique, ressuscitant ainsi « l'arbre à vie » et le faisant passer de ce qui va de soi au sublime¹⁵.

Deux aspects sont d'une importance capitale pour la présente discussion. D'abord, en ce qui concerne l'expression artistique. Par le biais du film en tant que type spécifique d'art contemporain, elle devient une action politique visant à délimiter un terrain souverain. Ensuite, le *niu* lui-même, en tant que représentant de la souveraineté alimentaire, suscite le lancement d'une série d'activités artistico-politiques. Le mouvement *NiU NOW !*, émanant d'Hawaï et rayonnant au-delà de ses côtes, en est un exemple. Provoqué par la dépendance alimentaire écrasante dans l'Hawaï contemporain et intensifié par la crise du COVID-19 et son impact dévastateur sur les chaînes d'approvisionnement, ce mouvement a entrepris de rétablir dans les îles hawaïennes la noix de coco, ou plutôt le *niu*, en tant que principale source alimentaire, celle qui a permis l'établissement humain à travers l'Océanie pendant des siècles, en poursuivant les priorités interdépendantes de la revitalisation culturelle, de la conservation écologique, ainsi que de la sécurité et de la guérison alimentaires¹⁶. Le *niu* stimule donc une action humaine qui est à la fois culturelle, écologique, politique et spirituelle. Une fois de plus, il s'agit également d'une action artistique, puisqu'un court documentaire sur le mouvement, *Kumu Niu*, a été produit¹⁷. Manulani Aluli Meyer, chercheuse et activiste hawaïenne bien connue, souligne dans la scène d'ouverture du film que « le cocotier, ou *niu*, est une pratique fondamentale de la souveraineté ou de la sécurité alimentaire ». Le *niu* devient ainsi une pratique humaine (et non l'inverse). Ainsi, le *niu* dirige l'action humaine, qui est orientée simultanément vers la souveraineté alimentaire, artistique et autochtone¹⁸.

Pour conclure ce cas d'étude, on soulignera deux dimensions. En premier lieu, *NiU NOW !* n'est pas simplement une « invention de la tradition » contemporaine¹⁹, comme on l'a souvent prétendu dans les cas de (ré)émergences autochtones, mais plutôt une redécouverte ancrée dans une longue

durée de cultures *niu à travers l'Océanie*. Dans le cas des îles Sāmoa, l'une des « cousines polynésiennes » d'Hawaï, le missionnaire anglais George Turner a écrit en 1884 à propos de *Ga'e fefe* :

« un dieu de la guerre dans certains des villages, et vu dans un panier de feuilles de cocotier. On raconte que lors d'une bataille entre les dieux de Samoa et ceux de Tonga, les premiers s'accroupirent autour des troncs des cocotiers, mais *Ga'e fefe* se cacha dans un panier de feuilles de cocotier et s'échappa alors que beaucoup d'autres furent tués. Le panier est donc devenu le signe du dieu. » (Turner, 1884 : 32)

Quelques années plus tard, en 1899, l'écrivain allemand Carl Reinecke auteur de *Die Samoaner und die Kokospalme* [Les Samoans et le cocotier] se réfère de manière remarquable à l'histoire de la création de « Sina et l'anguille », esquissée ci-dessus, avec une profondeur poétique et érudite. Enfin, Tui Atua Tupua Tamasese Ta'isi Efi, ancien premier ministre (1976-82) et chef de l'État (2007-17) des Sāmoa, ainsi qu'émminent érudit, explique comment, dans le passé,

« pour maximiser l'approvisionnement en eau pendant les longs voyages, les navigateurs polynésiens utilisaient des récipients naturels, c'est-à-dire les coquilles de noix de coco fournies par Tuna (l'anguille). Mais il ne s'agissait pas de n'importe quelles coques de noix de coco. Tuna fournissait une noix spéciale parfaite pour servir de récipient à eau pour les longs voyages, ce que les Samoans appellent les récipients *niuvai* » (Suaalii-Sauni *et al.*, 2018 : 268)

Après avoir relaté la version Sāmoan de l'histoire de la création du *niu*, Tui Atua Tupua poursuit en disant que

« associés à ces longs voyages se trouve un certain nombre de *tapu*. Au cours de ces voyages, l'eau était essentielle à la survie de l'homme. Les qualités *tapu* de l'eau sont liées au *tapu* du récipient d'eau (le *niuvai*), aux éléments et aux personnes. Il existe un lien spirituel entre la vie de l'eau et la vie de la noix de coco, entre la vie d'une noix de coco et la vie d'un peuple, entre la vie d'un peuple et la vie de la mer. » (Suaalii-Sauni *et al.*, 2018 : 269)

En fin de compte, la « noix de coco *niuvai* est un don des dieux » que le mouvement *NiU NOW !* à travers « la mer des îles » révère à nouveau.

15. Voir la page du projet : <https://www.indigen.eu/projects/core-projects/the-coconut-palm> Le premier film, *Sina Ma Tinirau*, une fable animée primée, est disponible en libre accès : <https://www.indigen.eu/blog/sina-ma-tinirau-now-online>. Le deuxième film, *Woven*, sera présenté en avant-première à la fin de l'année 2024.

16. <https://www.puuhonua-society.org/niu-now>

17. https://www.youtube.com/watch?v=c_uT9i5Jbac Un documentaire plus long sur *Niu Forever* est actuellement en production : <https://www.niuforeverfilm.com/>

18. Sur la souveraineté alimentaire, voir Shattuck *et al.* (2015). Concernant l'expression de la souveraineté dans les films, voir Christian (2010) et Lopez (2017).

19. La prise en compte de cette dimension historique de la vie culturelle permet à la recherche de dépasser le débat sur « l'invention de la tradition », qui a réduit la richesse des mondes culturels durables au domaine discursif du troc politique instantané et qui a donc été qualifié à juste titre de « débâcle ». Pour plus de détails, voir Diaz et Kauanui (2001).



PHOTO 3. – « Ambassade aborigène » installée sur la pelouse du palais ‘Iolani lors de la Triennale d’Hawaïi consacrée au siècle du Pacifique E Ho’omau No Moananuiākea (cliché Philipp Schorch, 2022)

En deuxième lieu, les initiatives cinématographiques impulsées par *NiU NOW!* sont intimement liées à d’autres actions artistico-politiques visant à délimiter et à défendre des territoires souverains, émanant encore une fois *du bas* mais visant assurément le *haut*. Lors de la Triennale d’Hawaïi en 2022, consacrée au « Siècle du Pacifique E Ho’omau No Moananuiākea », une « Ambassade aborigène » (photo 3) a été installée sur la pelouse du Palais ‘Iolani, l’ancien siège de la monarchie hawaïenne renversée en 1893 (Forbes, 2013). Cette initiative s’inspirait de la « tente-ambassade aborigène » installée devant le Parlement à Canberra, en Australie, en 1972²⁰. Si le contexte était désormais celui d’un festival d’art contemporain, l’action n’en était point moins politique. Le palais ‘Iolani est l’un des quatre sites d’Hawaïi où le drapeau hawaïen est autorisé à flotter sans le drapeau américain (avec le mausolée royal de Manua ‘Ala, Thomas Square à Honolulu et le Pu‘uhonua o Hōnaunau National Historical Park). L’ambassade située dans l’enceinte du palais a facilité les engagements pan-autochtones devant un public plus large et le dialogue avec celui-ci sur des territoires autochtones souverains. Comme l’écrit Drew Kahu‘aina Broderick (2022 : 56), l’un des commissaires de la triennale, « habiter les marges, c’est embrasser des possibilités

radicales : ces “espaces de refus, où l’on peut dire non au colonisateur, non à l’opresseur”, sont vitaux, car ils nourrissent une capacité de résistance ». L’art, la conservation et le cinéma autochtone sont de profondes expressions et mises en œuvre de l’*ea*, le concept et la pratique hawaïenne (Goodyear-Ka‘ōpua *et al.*, 2014), auxquels nous avons fait allusion plus haut, et qui, dans leurs multiples significations, assimilent la vie au souffle et à la souveraineté dans les sphères *au-dessus*, *en-dessus*, ainsi qu’à l’intérieur et *au-delà* de l’État.

Cartographie des contributions

Les articles inclus dans ce numéro spécial explorent les manifestations des souverainetés autochtones à travers l’Océanie et au-delà de l’État. **Nicola Manghi** montre comment la souveraineté de l’archipel-État du Tuvalu est affectée par un paradoxe existentiel : le risque de disparition du territoire en raison de l’élévation du niveau de la mer et les tensions quotidiennes sur la propriété foncière entre les communautés autochtones et les institutions de l’État. L’auteur explore les spéculations locales sur l’avenir du pays ainsi que la complexe architecture de la souveraineté configurée par des pressions internes et externes. **Valelia Muni Toke** examine une autre série de

20. <https://www.nma.gov.au/defining-moments/resources/aboriginal-tent-embassy>
<https://www.nma.gov.au/defining-moments/resources/aboriginal-tent-embassy>

paradoxes entre les habitants d'un territoire et les institutions gouvernementales. Cette contribution traite du pouvoir politique et institutionnel des monarchies autochtones d'Uvea (Wallis) et de Futuna en présence du préfet métropolitain français. Bien que les habitants de ces îles perçoivent leurs sociétés comme n'ayant pas été colonisées, en raison de leurs monarchies et du contrôle coutumier sur la terre, la vie politique et institutionnelle est souvent limitée par l'autorité métropolitaine du préfet. Les deux auteurs explorent les paradoxes fondamentaux des souverainetés *par le haut*, à savoir la manière dont les institutions réussissent (ou échouent) à réguler et à superviser les relations entre les personnes, les territoires et leurs ressources.

Ces dilemmes de souveraineté autochtone ne concernent pas seulement les monarchies insulaires ou les États-nations de la région, mais s'étendent également à d'autres scénarios. La défense des modes de vie et des territoires autochtones constitue un exemple emblématique des souverainetés *par le bas*, c'est-à-dire celles qui émergent des actes souverains et des aspirations au-delà de l'État. Dans ce contexte, **Gaia Cottino** examine – de la même manière que nous l'expliquons dans le deuxième cas étudié ci-dessus – comment des artistes autochtones critiquent la forte dépendance à l'égard des ressources alimentaires étrangères et l'absence d'une souveraineté alimentaire aux Tonga. L'autrice décrit les expériences contradictoires de cette monarchie autochtone qui est le seul pays historiquement non colonisé du Pacifique, mais qui est aujourd'hui soumis à une forte dépendance alimentaire. **Anthony Tutugoro**, quant à lui, analyse les discours des différents leaders indépendantistes kanak à propos de l'avenir institutionnel de la Nouvelle-Calédonie. Il retrace les dilemmes post-référendaires dans lesquels sont recherchés des modèles potentiels pour une décolonisation effective de la Nouvelle-Calédonie par rapport à la France. En dialogue avec Tutugoro, **Clémence Maillochon** analyse l'histoire et l'héritage contemporain du mouvement politique *Ia Mana te Nuna'a* (le pouvoir du peuple) en Polynésie française. Fondé dans les années 1970 par de jeunes étudiants tahitiens rentrant de métropole à Tahiti, le mouvement s'inspire de l'idéologie socialiste, de l'esprit de mai 68 ainsi que des luttes internationales de décolonisation. De plus, elle explique que *Ia Mana te Nuna'a* a jeté les bases du renouveau politique et culturel du peuple Mā'ohi. Écrivant également sur la Polynésie française, **Mai Misaki** nous emmène dans d'autres sphères où la défense des modes de vie et des territoires acquiert des dimensions spirituelles. Elle explique le concept tahitien de *tiāmāraa faaroo*

mobilisé par l'Église protestante Mā'ohi comme une sorte de souveraineté religieuse favorisant le rétablissement du lien (mystique) avec la terre et les pratiques culturelles²¹. **Nicolas Delaire** s'intéresse à l'émergence, aux discours et aux actions du groupe local Parlamento Rapa Nui. Sa contribution se situe *in medias res* des cas analysés en Polynésie française par Maillochon et Misaki, ainsi que par Tutugoro pour la Nouvelle-Calédonie. Le Parlamento Rapa Nui, malgré l'absence d'un discours idéologique systématique et structuré, a réussi à remettre en cause la légitimité de la souveraineté chilienne par des actions contestataires. Dans un autre contexte, **Nathanaëlle Soler** montre que les savoirs médicaux des Kanak de Nouvelle-Calédonie ne relèvent pas seulement de pratiques individuelles et dépassent l'aspect sanitaire pour intégrer des dimensions corporelles et politiques. Ainsi, les contrôles et la transmission de ces savoirs perpétuent le lien entre les individus et leurs communautés et territoires, agissant comme des connecteurs à d'autres formes d'organisation sociale.

Certaines entités matérielles conservées dans les collections des musées deviennent également des connecteurs lorsque leur statut d'objet est transformé. Les articles de **Marion Bertin** et **Garance Nyssen** remettent en question la notion d'« objets ambassadeurs », récemment utilisée par les institutions culturelles de Nouvelle-Calédonie et de Polynésie française. Bertin suggère que ces collections kanak dispersées en France possèdent un potentiel politique important, qui pourrait marquer l'émergence (ou la consolidation) d'une souveraineté culturelle, non seulement kanak mais aussi néo-calédonienne, dans l'hypothèse d'une accession à l'indépendance du territoire. Nyssen, quant à elle, examine par une approche ethnographique la circulation administrative des collections et des objets, ainsi que leur statut juridique controversé (patrimoine national français ou patrimoine autochtone tahitien). Dans les deux articles, les « objets ambassadeurs » deviennent des acteurs politiques en facilitant le renforcement des liens de coopération institutionnelle au-delà de la question de la restitution.

Si les objets ambassadeurs communiquent d'autres formes de souveraineté, les individus eux-mêmes, avec leur libre arbitre, possèdent également une forme de souveraineté pour décider de leur vie et de leur avenir. **Claudia Ledderucci** s'intéresse à l'enrôlement volontaire des jeunes Mā'ohi dans l'armée française. Son analyse des trajectoires de vie des recrues révèle comment la souveraineté individuelle (et le contrôle sur leur corps) mobilise des notions

21. Pour les mots tahitiens, Misaki utilise l'orthographe systématisée par cette église, qui diffère de l'orthographe proposée par l'Académie de la langue tahitienne-Te Fare Vāna'a.

personnelles d'avenir et remet en question les liens expérimentés de la citoyenneté.

Ensemble, les auteurs de ce numéro spécial abordent et examinent la souveraineté, non seulement par rapport à l'État, mais aussi en mettant en lumière les façons et les formes dont elle a été mobilisée par les acteurs autochtones, dans différents contextes à travers l'Océanie et à différentes échelles au-delà de l'État.

Remerciements

Cette introduction a bénéficié du financement du programme de recherche « Indigeneities in the 21st century » (bourse du Conseil Européen de la Recherche n° 80332): www.indigen.eu (consulté le 17 juin 2024).

Bibliographie

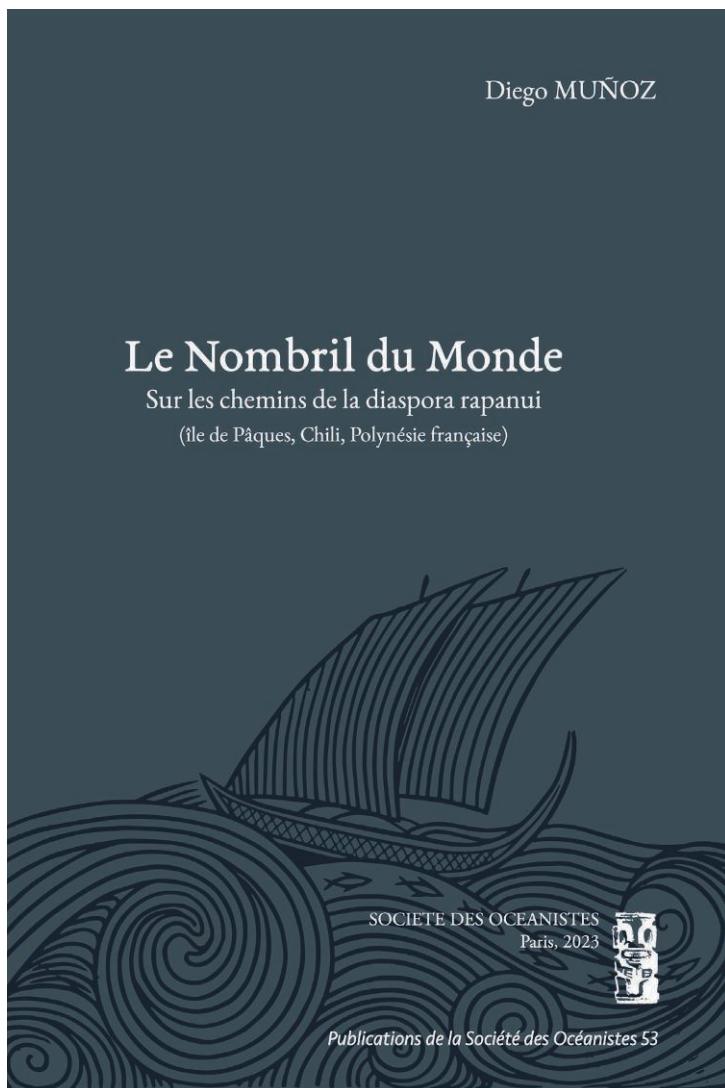
- AGAMBEN Giorgio, 1998. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press.
- ALFRED Taiaiake, 2005. Sovereignty, in J. Barker (ed), *Sovereignty Matters. Locations of Contestation and Possibilities in Indigenous Struggles for Self-Determination*, University of Nebraska Press, pp. 33-50.
- AL-WARDI Sémir, Jean-Marc REGNAULT et Jean-François SABOURET (éds), 2017. *L'Océanie convoitée. Histoire, géopolitique et société*, Paris, CNRS Éditions.
- APPADURAI Arjun, 2013. *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*, London-New York, Verso.
- BALME Christopher, 2007. *Pacific Performances: Theatricality and Cross-Cultural Encounter in the South Seas*, New York, Palgrave Macmillan.
- BAMBRIDGE Tamatoa (ed), 2016. *The rahui. Legal pluralism in Polynesian traditional management of resources and territories*, Canberra, ANU Press.
- BANIVANUA MAR Treacy, 2016. *Decolonisation and the Pacific. Indigenous Globalisation and the Ends of Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BAUDER Harald & Rebecca MUELLER, 2021. Westphalian Vs. Indigenous Sovereignty: Challenging Colonial Territorial Governance, *Geopolitics* 28. doi: 10.1080/14650045.2021.1920577
- BENS Jonas, 2020. *The Indigenous Paradox. Rights, Sovereignty, and Culture in the Americas*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- BLAISÉ Séverine, Carine DAVID et Gerhard PRINSEN, 2022. Pour un réexamen des concepts de « décolonisation, indépendance et souveraineté » au prisme de l'expérience néo-calédonienne, *Journal de la Société des Océanistes* 155, pp. 327-344.
- BARKER Joanne (ed), 2005. *Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibilities in Indigenous Struggles for Self-Determination*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.
- BRANCH Jordan, 2012. “Colonial reflection” and territoriality: The peripheral origins of sovereign statehood, *European Journal of International Relations* 18 (2), pp. 277-297.
- BRODERICK Drew Kahuāina, 2022. *E Ho'omau no Moananuiākea: Native/non-Native Artist Collaborations Against U.S. Empire in Hawai'i*, in M. Chiu, M. Tezuka & D. K. Broderick (eds), *Pacific Century—E Ho'omau no Moananuiākea: Hawai'i Triennial 2022*, University of Hawaii Press, pp. 37-57.
- BRYANT Rebecca & Madeleine REEVES (eds), 2021. *The Everyday Lives of Sovereignty. Political Imagination beyond the State*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- CHRISTIAN Dorothy, 2010. A “cinema of sovereignty”: working in the cultural interface to create a model for fourth world film. Pre-production and aesthetics, MA thesis, University of Toronto.
- CONCHA MATHIESEN Roberto, 2020. La disputa por el Parque Nacional Rapa Nui, Isla de Pascua, *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 64, pp. 319-335.
- CROCOMBE Ron, 1976. *The Pacific Way: An Emerging Identity*, Suva, Lotu Pasifika.
- DIAZ Vicente & Kehaulani KAUANUI, 2001. Native Pacific Cultural Studies on the Edge, *The Contemporary Pacific* 13 (2), pp. 315-341.
- DELORIA Vine, 1999. Self-Determination and the Concept of Sovereignty, in J. Wunder (ed), *Native American Sovereignty*, New York/London, Garland Publishing, pp. 107-114.
- DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, 1998. *Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoir en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*, Paris, CNRS Éditions.
- ENGLERT Sebastian, 1948. *La tierra de Hotu Matu'a. Historia, etnología y lengua de la Isla de Pascua*, Padre las Casas, Ediciones San Francisco.
- FORBES David, 2013 [1898]. *Hawaii's story by Hawaii's Queen Liliuokalani*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- GAGNÉ Natacha, 2016. Identité et stratégie autochtones. Leurs complexités et (im)possibilités en Polynésie française, *Cahiers du CIERA* 13, pp. 6-33.
- GAGNÉ Natacha et Marie SALAÜN (comp.), 2010. *Visages de la souveraineté en Océanie*, Paris, l'Harmattan.
- GOODYEAR-KA'OPUA Noelani; Ikakau HUSSEY and Erin WRIGHT, 2014. *A Nation Rising*.

- Hawaiian Movement for Life, Land, and Sovereignty*, Durham and London, Duke University Press.
- GRAEBER David, 2017. Notes on the politics of divine kingship: Or elements for an archeology of sovereignty, in D. Graeber & M. Sahlins, *On kings*, Chicago, Hau Books, pp. 377-464.
- GRAEBER David & Marshall SAHLINS 2017. *On Kings*, Chicago, Hau Books.
- HANSEN Thomas & Finn STEPPUTAT, 2006. Sovereignty Revisited, *Annual Review of Anthropology* 35, pp. 295-315.
- HAU'OFĀ Epeli, 1993. Our Sea of Islands, in E. Waddell, V. Naidu & E. Hau'ofā (eds), *A new Oceania: Rediscovering our Sea of Islands*, Suva, University of South Pacific, pp. 2-16.
- , 1997. The Ocean in Us, *Dreadlocks: in Oceania* 1, S. Mishra & E. Guy (eds), Suva, Department of Language and Literature, University of the South Pacific, pp. 124-148.
- HERENIKO Vilsoni, 2024. Artist Statement for Sina ma Tinirau, in K. Ho'omanawanui, J. Warren & C. Bacchilega (eds), *An Ocean of Wonder: The Fantastic in the Pacific* Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 326-339.
- HUMPHREY Caroline, 2004. Sovereignty, in D. Nugent & J. Vincent (eds), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden, Blackwell Publishing, pp. 418-436.
- KAWHAHARU Ian Hugh (ed), 1989. *Waitangi. Maori and Pakeha perspectives of the Treaty of Waitangi*, Auckland, Oxford University Press.
- KRASNER Stephen, 1999. *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton, Princeton University Press.
- KRASNER Stephen (ed), 2001. *Problematic Sovereignty: Contested Rules and Political Possibilities*, New York, Columbia University Press.
- LAVINAS PICQ Manuela, 2018. *Vernacular Sovereignties. Indigenous Women Challenging World Politics*, Tucson, The University of Arizona Press.
- LAWSON Stephanie, 2010. "The Pacific Way" as Postcolonial Discourse, *Journal of Pacific History* 45 (3), pp. 297-314.
- LEBLIC Isabelle, 2022. French-Speaking Pacific: A Reflection on the Case of New Caledonia, 1980–2021, *Oceania* 92 (1), pp. 107-132.
- LE MEUR Pierre-Yves & Alexander MAWYER, 2022. France and Oceanian Sovereignties, *Oceania* 92 (1), pp. 9-30.
- LOPEZ Martin, 2017. Visions of Sovereignty: Tribal Sovereignty through the Lenses of Postcolonialism, Indigenous Film, and Visual Anthropology, MA thesis, University of Montana, Missoula.
- MARA Ratu Sir Kamisese, 1997. *The Pacific Way: A Memoir*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- MÉTRAUX Alfred, 1940. *Ethnology of Easter Island*, Honolulu, Bishop Museum Press.
- MOKADDEM Hamid, 2010. La reformulation permanente de la souveraineté de la Kanaky/ Nouvelle Calédonie, in N. Gagné et M. Salaün (comp.), *Visages de la souveraineté en Océanie*, Paris, l'Harmattan, pp. 185-209.
- , 2011. *Le discours politique kanak: Jean-Marie Tjibaou, Rock Déo Pidjot, Eloi Machero, Raphael Pidjot*, Pouembout, Éditions de la Province Nord.
- MUÑOZ Diego, 2023. *Le nombril du monde. Sur les chemins de la diaspora rapanui (île de Pâques, Chile, Polynésie française)*, Paris, Sociétés des Océanistes.
- , à paraître. Te Reva Reimiro. El juego de banderas o el poder soberano en tensión (Chile y Rapa Nui-Isla de Pascua), *Revista si somos americanos, estudios transfronterizos*.
- , à paraître. A Land in the Middle of the Pacific: Issues of volumetric sovereignty on Rapa Nui (Easter Island, Chile), in F. Heidemann & P. Schorch (eds), *Experiencing Islandness: Oceans and Beyond*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- NEGRÓN-MUNTANER Frances (intro.), 2017. , in F. Negrón-Muntaner (ed), *Sovereign Acts. Contesting Colonialism Across Indigenous Nations & Latinx America*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 3-36.
- OBSERVATORIO CIUDADANO & IWGIA, 2012. *Informe Sobre los Derechos del Pueblo Rapa Nui en Isla de Pascua*, Santiago of Chile, IWGIA informe 15.
- ORANGE Claudia, 1987. *The Treaty of Waitangi*, Wellington, Bridget Williams Books.
- ONUF Nicholas, 1991. Sovereignty: Outline of a Conceptual History, *Alternatives: Global, Local, Political* 16 (4), pp. 425-446.
- PANOFF Michel, 1991. Introduction: The Pacific way : un rêve évanoui ?, *Journal de la Société des Océanistes* 92-93, pp. 3-6.
- REINECKE Carl, 1899. Die Samoaner und die Kokospalme, *Globus* 75, pp. 227-230.
- SCHORCH Philipp, Noelle N. K. Y. KAHANU, Sean MALLON, Cristián MORENO PAKARATI, Mara MULROONEY, Nina TONGA & Ty P. Kāwika TENGAN, 2020. *Refocusing Ethnographic Museums through Oceanic Lenses*, Honolulu, University of Hawai'i and Wellington, Otago University Press.
- SCHMITT Carl, 1985. *Political theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge, MIT Press.
- SHATTUCK Annie, Christina SCHIAVONI & Zoe VANGELDER, 2015. Translating the Politics of Food Sovereignty: Digging into Contradictions, Uncovering New Dimensions, *Globalizations* 12 (4), pp. 421-33.

- SUAALII-SAUNI Tamasailau; I'uogafa TUAGALU, Tofilau Nina KIRIFI-ALAI & Naomi FUAMATU (eds), 2018. *Su'esu'e Manogi: In Search of Fragrance: Tui Atua Tupua Tamasese Ta'isi Efi and the Samoan Indigenous Reference*, Wellington, Huia Publishers.
- TCHERKÉZOFF Serge, 2003. *Faa-Samoan, une identité polynésienne (économie, politique, sexualité). L'anthropologie comme dialogue culturel*, Paris, l'Harmattan.
- TJIBAOU Jean-Marie, 1985. Entretien avec Jean-Marie Tjibaou, *Les temps modernes* 464, pp. 1587-1601.
- TOMAS Nin, 2013. Maori concepts and practices of Rangatiratanga: “sovereignty”? in J. Evans, A. Genovese, A. Reilly and P. Wolfe (eds), *Sovereignty. Frontiers of Possibility*, Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 220-249.
- TUPOUNIUUA Sione, Ron CROCOMBE & Claire SLATTER (eds), 1975. *The Pacific Way: Social Issues in National Development*, Suva, South Pacific Social Sciences Association.
- TURNER George, 1884. *Samoa a hundred years ago, and long before, together with notes on the cults and customs of twenty-three other islands in the Pacific*. London Missionary Society, London, Macmillan.
- WACHSPRESS Megan, 2009. Rethinking sovereignty with reference to history and anthropology, *International Journal of Law in Context* 5 (3), pp. 315-330.
- WITTERSHEIM Eric, 2006. *Après l'indépendance : le Vanuatu, une démocratie dans le Pacifique*, La Courneuve, Aux lieux d'être.

Nouvelle parution

La dernière publication de la Société des Océanistes présente un parcours détaillé de l'histoire de la diaspora de l'île de Pâques, de son renouveau culturel et de ses liens avec le Chili et la Polynésie française.



Diego Muñoz

Le Nombril du Monde. Sur les chemins de la diaspora rapanui (île de Pâques, Chili, Polynésie française)

Cet ouvrage raconte près de deux siècles d'expériences d'enfermement vécues par les habitants de l'île de Pâques, mais aussi de violentes déportations, de mobilités et d'enracinements loin de leur île ; deux siècles au cours desquels une identité autochtone a pris forme.

Diego Muñoz montre comment cette société a su renaître, à la fois localement et dans la diaspora dès la deuxième moitié du XIX^e siècle, et comment cette renaissance s'est consolidée depuis, aboutissant à la mise en place d'une nouvelle identité rapanui au XXI^e siècle, que les habitants de l'île qualifient de « mā'ori » ou de « mā'ohi », c'est-à-dire polynésienne.

Titre : *Le Nombril du Monde. Sur les chemins de la diaspora rapanui (île de Pâques, Chili, Polynésie française)*

Auteur : Diego Muñoz

Année : 2023

Pages : 370 p.

Tarif : 23€

Éditeur : Publications de la SdO 53

ISBN : 9782854301212

Pour commander l'ouvrage :

Achat sur notre boutique en ligne :
<http://www.oceanistes.org/oceanie/boutique>

Directement auprès de la société des Océanistes :
EPMQB.sdo@quaibranly.fr

Pour les libraires, s'adresser directement à :
EPMQB.sdo@quaibranly.fr

