

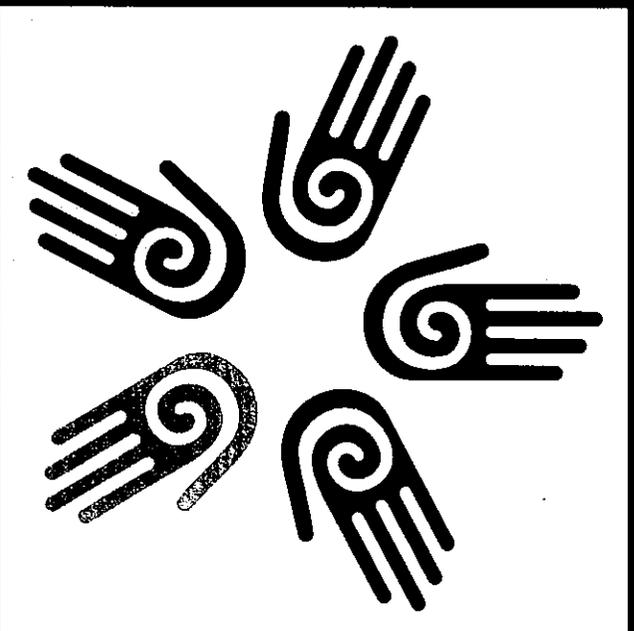


**Centre
Michel de l'Hospital**

Diversité de la démocratie

Théorie et comparatisme : les pays de la Mélanésie

Sous la direction de
Florence FABERON



Faculté de Droit
Uda Université d'Auvergne

LEDD
Lexanso éditions



Centre Michel de l'Hospital, Clermont-Ferrand

Diffusion : LCDJ – lextenso éditions

*Maquette de couverture
réalisée par le Service Communication de l'UhdA*

Illustration de couverture : © 123RF.com

ISBN 978-2-912589-49-1

Dépot légal : deuxième trimestre 2016

Fidji
De la compatibilité
entre coutume et démocratie
Observations historiques *

Robert NICOLE

Senior Lecturer in Politics, University of the South Pacific, Fidji

*Plus on regarde loin dans le passé
plus on a de chances de voir loin dans l'avenir.*

Winston Churchill

INTRODUCTION

Le 17 septembre 2014, Fidji organisa ses premières élections générales depuis le coup d'État militaire de 2006. La commission électorale indépendante déclara les résultats sincères et reflétant la volonté du peuple. Une mission d'observation multinationale confirma cette déclaration, et depuis lors, la communauté internationale a multiplié les ouvertures pour réintégrer Fidji. À Fidji même, les parlementaires, les partis politiques, les médias, la société civile et d'autres groupes ont mis à l'épreuve ce nouvel espace « démocratique » avec des résultats variés. Cependant, dans le domaine universitaire,

* Cette communication a été traduite de l'anglais par Armand Hage, professeur de littérature et civilisation américaine.



les débats animés sur la démocratie qui avaient caractérisé la période de huit ans pendant laquelle Fidji était gouverné par décret ont presque disparu – comme si par miracle les élections avaient résolu la longue lutte du pays avec la démocratie. Les rares exceptions sont une communication présentée par Cheryl Saunders, à l'*University of South Pacific* (USP), en octobre 2015 (une année complète après les élections) et une édition spéciale sur les élections fidjiennes du *Journal of Pacific Studies* de l'USP, publiée ce même mois. L'on ne saurait nier que les élections constituent un élément central de la démocratie, mais une démocratie solide a besoin d'être fondée sur des cultures de participation qui vont bien au-delà de la visite aux urnes tous les quatre ans. Nous nous empressons d'ajouter que le processus d'évolution démocratique n'est pas limité à Fidji. Comme le philosophe américain de la démocratie John Dewey l'a écrit : « *Chaque génération doit réaliser la démocratie de nouveau elle-même* »¹. Ceci implique que la démocratie doit être recadrée de façon continue pour répondre à des nouveaux problèmes et à des nouveaux défis.

Dans sa communication, Cheryl Saunders avance l'idée que la phase de mise en œuvre de la nouvelle constitution est une occasion pour établir la démocratie représentative sous une forme qui véritablement implique les citoyens. Elle indique notamment que ceci exige un changement culturel de la part du Gouvernement, de l'institution et des membres du Parlement, des partis politiques, du service public, des armées, du judiciaire et de la société fidjienne dans son ensemble². Si Cheryl Saunders n'explique pas ce qu'elle veut dire par « *la société fidjienne dans son ensemble* », on peut supposer qu'elle y inclut les universités et les intellectuels. Pour notre part, nous avançons l'idée que ceux-ci doivent également jouer un rôle central dans le processus actuel de mise sur pied d'une culture de la démocratie à Fidji.

En tant qu'historien, nous partageons le point de vue de Hayden White selon lequel la discipline de l'Histoire a besoin « *d'établir la valeur de l'étude du passé non comme une fin en soi, mais comme un moyen de fournir des perspectives sur le présent qui contribuent à la solution des problèmes spécifiques à notre époque* »³. Notre communication examine les cultures de participation au cours de la période critique de cinquante ans après le contact avec l'Europe (à partir de 1800) et avant la conversion en masse au christianisme (les années 1850). Nous nous fondons sur nos constatations pour lancer des débats sur

1 J. DEWEY, *Democracy and Education*, New York, Macmillan, 1916, p. 87.

2 C. SAUNDERS, « Implementing the Constitution of Fiji: challenges and opportunities », *Public Seminar (Seminaire public)*, *Suva, University of the South Pacific*, 7 October 2015, p. 12.

3 H. WHITE, *Topics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, p. 41.

la démocratie et sur le rôle que les historiens peuvent jouer dans la recherche d'une société démocratique durable à Fidji.

Dans cette tentative, nous sommes confrontés à deux défis méthodologiques immédiats. Le premier est que si nous concevons la démocratie comme un système de gouvernement dans lequel le pouvoir est donné au « peuple », notre histoire doit mettre « le peuple » au centre des recherches historiques. Cependant, les quelques visiteurs qui ont écrit sur Fidji au début du XIX^e siècle ont traité des familles de chefs dans les parties est de l'archipel. Ainsi, ils ont suggéré l'idée que le pouvoir était le monopole des élites *takalo*⁴ de l'est et que, de ce fait, la vie des gens ordinaires dans le reste de l'archipel n'avait que peu d'importance. Globalement, ces premiers auteurs représentaient également la politique fidjienne comme une aberration, comme étant irrationnelle, superstitieuse, en faillite morale et politiquement oppressive. Ainsi, par exemple, dans ses écrits sur son expérience à Fidji pendant les années 1850, le missionnaire Thomas Williams dit : « *La nature du gouvernement est purement despotique. Dans la plupart des cas, la volonté du roi fait loi et ainsi, la nature du gouvernement varie suivant sa personnalité. Le peuple n'a aucune voix au sein de l'État. [...] Aucune disposition effective n'est prise pour la sécurité de la vie et des biens du sujet, considéré comme un simple bien, et on se soucie peu de son bien-être. Les actes d'oppression sont courants* »⁵. Traitant du même sujet à peu près en même temps, le révérend Walter Lawry, superintendant général des missions westleyennes dans le Pacifique, expliquait que les chefs fidjiens semblaient avoir les pouvoirs les plus arbitraires et les plus cruels : « *Aucun tyran oriental ne peut gouverner avec plus de terreur absolue que les chefs d'ici ; et peu de gens sont plus complètement réduits en esclavage et étreints que ces indigènes* »⁶. En 1840, à propos de sa visite à Fidji en qualité de commandant de l'expédition d'exploration américaine, Charles Wilkes aboutit à des conclusions similaires : « *à plusieurs égards, les Fidjiens sont la race la plus barbare et la plus sauvage qui existe actuellement sur la planète* »⁷.

Des dizaines de textes semblables, dont beaucoup empruntent les uns aux autres, décrivent la politique fidjienne de façons diverses mais comme étant despotique, arbitraire, oppressive, tyrannique, cruelle, meurtrière, abominable, décadente, anarchique et marquée par des guerres permanentes⁸.

4 Terme qui indique les habitants autochtones de Fidji.

5 TH. WILLIAMS (1858), *Fidji and the Fidjians*, Suva, Fiji Museum, 1982, p. 22-23.

6 Cité par K. HOWE, *Where the Waves Fall: A new South Sea Islands History from First Settlement to Colonial Rule*, Allen and Unwin, 1984, p. 256.

7 CH. WILKES (1844), *US Exploration Expedition*, vol. 3, Suva, Fiji Museum, 1985, p. 73.

8 Voir par exemple CH. WILKES, *ibid.*, p. 78 et 101 ; TH. WILLIAMS, *Fidji and the Fidjians*, *op. cit.* (n. 5), p. 112 et 134 ; J. CALVERT, *Fidji and the Fidjians. Mission History*, Suva, Fiji Museum, 2003, p. 1 ; M. WALLIS (1851), *Life in Feejee or Five Years Among the Cannibals by a Lady*, Suva, Fiji Museum, 1983, p. 38 et 94 (1994, p. 29) ; TH. J. JAGGAR (1845), *Thiro*

L'impression globale que donnent ces textes est résumée par la première ligne d'Emma Pirman selon laquelle « *de tous les lieux sinistres sur la terre, Fidji semble avoir été le plus sinistre* »⁹.

Qu'Emma Pirman n'ait jamais été à Fidji n'avait pas d'importance. Pendant les années 1880, période au cours de laquelle elle écrivit ces mots, les textes avaient acquis une autorité intrinsèque. Ils étaient écrits dans la tradition déjà bien établie qui consistait à représenter l'Autre, le non-Européen, de la façon qu'Edouard Saïd en 1978 appelait « *l'orientalisme* »¹⁰.

Une façon de relever ce défi consiste à lire les archives « à contre-courant ». Cette façon de lire est conçue pour ébranler les idées reçues sur le passé¹¹. Elle passe au peigne fin les documents existants pour chercher des personnages et des événements qu'on a négligés ou situés aux marges de l'histoire. La lecture à contre-courant cherche également et met en évidence les nombreuses incohérences, les exceptions et les contradictions qui se trouvent dans ces méta-récits de civilisation, de conversion et de conquête. Avec un peu de « bricolage ». On peut reconstruire au moins en partie et remettre dans notre mémoire le monde des hommes et des femmes ordinaires d'une façon qui les sorte de la périphérie pour les reconfigurer au centre de l'histoire.

Le deuxième défi est lié au danger qui provient du fait que l'on tire des conclusions et que l'on trouve des corrélations entre des événements qui eurent lieu il y a 200 ans et des processus politiques de notre temps. À cet égard, notre ambition n'est pas de donner des leçons que le passé nous enseigne. Nous souhaitons plutôt lancer des débats sur la façon dont les pratiques culturelles du passé peuvent être exploitées pour renforcer les cultures de participation du présent. Il nous faut saisir l'organisation d'une société hiérarchique contenant d'importantes traditions égalitaires ainsi que des courumes de médiation (I), l'existence de chefs aux pouvoirs limités (II) et une place faite aux femmes (III).

⁹ *The Perfect Day, the Journal of Thomas James Jaggan, 1838-1845*, éd. Esther et William KEESING-STYLES, Auckland, Solent Publishing, 1988, p. 59-60 ; E. R. PITTMAN, *Central Africa, Japan and Fiji: A Story of Missionary Enterprise, Trials and Triumphs*, London, Hodder and Stoughton, 1882, p. 203-205 ; A. TRIPPETT, *The Road to Ban and the Autobiography of Jochi Baku*, Pasadena, Fuller Theological Seminary, 2013, p. 73, 74 et 77, etc.

¹⁰ E. SAID, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978.

¹¹ Pour une discussion plus détaillée de cette méthode de lecture, voir R. NICOLE, *Disrupting History: Resistance in Early Colonial Fiji*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2011, p. 6-7.

1. HIÉRARCHISATION, ÉGALITARISME ET MÉDIATION

Une société hiérarchisée

La plupart des commentateurs qui ont abordé la question des institutions fidjiennes traditionnelles affirment que la société était hiérarchisée, avec des élites consistant en chefs qui gouvernaient la masse de la population¹². Ce point de vue repose essentiellement sur les archives des missions ainsi que sur d'autres documents primaires produits par des visiteurs européens à Fidji au début du XIX^e siècle. Parmi les missionnaires, le révérend Williams a identifié six classes différentes dans la hiérarchie fidjienne : 1) les rois et les reines ; 2) les chefs des grandes îles ou des districts ; 3) les chefs des villes, les prêtres et les matanivanuas (les hérauts) ; 4) les guerriers distingués de naissance modeste, les chefs des charpentiers et les chefs des pêcheurs de tortues ; 5) les *kaisi*, ou roturiers ; et 6) les esclaves de guerre¹³.

Dans cette structure, Williams explique que le peuple – en tant que catégorie – « *n'avait pas son mot à dire au sein de l'État* »¹⁴. Le confère de Williams, le révérend James Calvert, ajoutait en 1855 que les Fidjiens ne s'opposaient pas à leurs chefs¹⁵.

Cette vision fut consolidée par des spécialistes influents au début du XX^e siècle, dont Arthur Maurice Hocart, qui affirmait que les populations fidjiennes tournaient autour de leurs chefs « *comme des planètes autour du soleil* » et que « *la vraie religion de Fidji était le service des chefs* »¹⁶. Depuis lors, Marshall Sahlins a écrit que le système fidjien avait comme caractéristique une solidarité hiérarchique où les différents groupes étaient subordonnés à un roi sacré et que « *sans lui tout s'éroulerait* »¹⁷. L'on pourrait avancer que la décision

12 Voir B. THOMSON, *The Fijians: a study in the decay of custom*, London, W. Heinemann, 1908 ; A.-M. HOCART, *The Northern States of Fiji*, London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1952 ; O. SPATE, *The Fijian People: Economic Problems and Prospects*, Suva, Legislative Council Paper 13, 1959 ; A. BURN, *Report of the Commission of Inquiry into the Natural Resources and Population Trends of the Colony of Fiji*, 1959, Suva, Legislative Council Paper 1, 1960 ; M. SAHLINS, *Manila, Ann Arbor*, University of Michigan Press, 1962 ; M. SAHLINS, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985 ; M. SAHLINS, *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice-Versa*, Chicago, Chicago University Press, 2004 ; R. NAYYACAKALOU, *Leadership in Fiji*, Melbourne, Oxford University Press, 1975 ; I. LASAQA, *The Fijian People: Before and After Independence*, Canberra, ANU, 1984 ; K. HOWE, *Where the Whites Fall [...] op. cit.* (n. 6) ; A. RAVUVU, *The Fringe of Democracy*, Suva, Reader Publishing House, 1991, etc.

13 *Ib.*, WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, op. cit. (n. 5), p. 32.

14 *Ibid.*, p. 22.

15 J. CALVERT, *Fiji and the Fijians, Mission History*, op. cit. (n. 8), p. 46.

16 A.-M. HOCART, *The Northern States of Fiji*, op. cit. (n. 12), p. 58 et 26.

17 M. SAHLINS, *Islands of History*, op. cit. (n. 12), p. 160.

du Premier ministre Frank Bainimarama d'abolir le Grand Conseil des Chefs en mars 2012 et de réduire leur revenu des baux fonciers aura diminué le pouvoir de leur *mana* (influence, prestige). Pourtant, dans un débat récent sur la culture du silence qui semble avoir paralysé le public fidjien dans sa réaction aux coups d'État militaires, le grand chef et intellectuel *taukei*, Ratu Joni Madraiwiwi, a expliqué que la hiérarchie culturelle *taukei* continue à décider « *qui peut parler et qui ne peut pas* » dans les forums publics. Il indiquait également que les *Taukei* percevoient le maintien des relations et de la cohésion sociale comme un bien supérieur aux gains acquis grâce à l'expression publique de la contestation, par exemple¹⁸.

Quand on examine l'histoire on trouve dans la culture *taukei* de nombreux rituels qui confirment ces points de vue. Parmi ces rituels on peut citer le protocole qui présidait au placement des sièges pendant les cérémonies, la présentation du *yagona* (*kava*), l'ordre selon lequel on buvait dans la coupe des cérémonies (*yagondi*), les applaudissements rythmiques, le *tama* (applaudissement spécial et accroupissement en signe de respect du chef), la nourriture réservée au chef en l'honneur de son rang, le langage employé pour s'adresser à lui, ses droits aux prémices de la moisson et le système patriarcal qui couronnait l'ensemble. Tout ceci constituait des exemples d'une société hiérarchisée qui reposait sur la subordination des roturiers à leurs chefs et des femmes aux hommes.

Des cultures égalitaires

Et pourtant, homogénéiser Fidji comporte un risque, celui d'aboutir à l'idée que la stratification et les institutions des chefferies étaient les mêmes dans l'ensemble de l'archipel. Les tribus des montagnes de l'intérieur et des parties occidentales de Viti Levu n'avaient pas de hiérarchies bien définies. Au cours du XIX^e siècle, cette absence était considérée par les visiteurs européens comme un signe de faiblesse et d'infériorité. On pensait qu'aucune société ne pouvait fonctionner sans un pouvoir central fort. Mais Colo (il s'agit du nom de la région à l'époque) s'était portée très bien sans rois sacrés. Des petites guerres internes n'avaient pas déstabilisé la région, et pour autant que les gens s'en souviennent, cette région n'avait jamais été conquise. Ainsi, Colo était un cas anormal, même antithétique aux conceptions des zones occidentales et

18 Ratu J. MADRAIWIWI, « Beyond a Culture of Silence », *Republika*, March 2014, p. 26 et 27.

même littorales des *Taukei* concernant le « *gouvernement approprié* »¹⁹. La meilleure explication de ce contraste entre l'Est hiérarchisé et l'intérieur égalitaire de Viti Levu se trouve dans le rapport de G. V. Maxwell sur l'Ouest de Colo présenté à la Commission des terres indigènes. Il écrit que : « *L'une des caractéristiques les plus frappantes du système communal de l'ouest de Colo est l'absence de coutume concernant les chefs, et le caractère et les manières des gens à l'heure actuelle montrent une grande indépendance d'esprit et un refus des contrôles. Ils semblent ne jamais avoir fait preuve d'obéissance, d'égards et de respect vis-à-vis de leurs chefs, gestes qui sont si marqués dans les autres provinces. On trouve de nombreux exemples du chef héréditaire qui cède son rang à un guerrier plus efficace ; [...] il apparaît, quand on étudie l'histoire générale des tribus, que la position de chef n'était presque que symbolique en temps de paix. Les gens semblaient ne rien faire pour leurs chefs sauf lorsqu'ils recevaient un ordre formel et il convenait de ne pas abuser de ces ordres. Il n'y avait pas de 'sevu', à savoir la présentation des prémices de la saison, ni de 'vanna', autrement dit le salut respectueux ni le 'veibuli', c'est-à-dire la cérémonie d'introversion d'un chef, ni d'applaudissements quand on touchait le chef (par exemple après lui avoir serré la main), ni au moment où il finissait un repas. En fait, le chef semble n'avoir eu que peu d'importance, sauf en temps de guerre réelle [...] »²⁰.*

Tout ce que les chefs avaient jamais été en mesure d'exiger de leur peuple consistait en contributions en matière de nourriture et de main-d'œuvre. Ils ne percevaient ni tribut ni impôts et n'appliquaient aucun rituel de respect²¹. En 1876, Kai Colo (les habitants de Colo) déclaraient qu'« *eux-mêmes, en tant que peuple, et non les chefs, sont les dirigeants, les chefs étant nommés pour exécuter la volonté du peuple* » (Carew à Gordon, 2 avril 1876). A. B. Brewster, qui résida et administra longtemps ces districts, écrivait que la tyrannie et l'oppression étaient historiquement inconnues dans ces régions et que tous les hommes empêchaient l'essor de grandes chefferies et faciliterait plutôt un système décentralisé d'alliances lâches et peu contraignantes. Par conséquent, dans leurs propres villages, les chefs exerçaient une influence plutôt que l'autorité, et aucun district ne se renforça au point de dominer les autres. Françoise Cayrol²² a montré de

19 Fiji Colonial Secretary's Office (CSO) 17/2286. Ratu Sir Lala Sukuna to Secretary of Native Affairs, 12 mars 1917.

20 G. V. MAXWELL, « Report on the Native Lands Commission », *Fiji Legislative Council Paper*, 27, 1914, p. 5.

21 *Ibid.*, p. 6.

22 *The Hill Tribes of Fiji*, London, Seelley, Service and Co. Limited, 1922, p. 71.

23 « How Would We Have Got Here if our Paternal Grandmother Had Not Existet? Relations of Locality, Blood, Life and Name in Nasau (Fiji) », in Ch. TOREN et S. PAUWELS (eds), *Living Kinship in the Pacific*, New York, Bergahn Books, 2015, p. 208-243.

façon convaincante que cette philosophie égalitaire s'appliquerait également au peuple Nasau dans la région de Ra dans le Nord-Est de Viti Levu.

Des espaces de médiation : les assemblées du peuple

Même dans les régions plus hiérarchisées de la partie Est de Viti Levu, Vanua Levu et le groupe Lau, on peut à juste titre se demander si le peuple était la victime abjecte permanente de l'oppression des chefs. On pense souvent qu'à Fidji les chefs gouvernaient de par leur droit de naissance et ce jusqu'à ce que la mort les relève de cette charge²⁴. Mais comme on l'a vu plus haut, ceci n'était pas le cas dans l'intérieur de Viti Levu. Il existe des preuves selon lesquelles même dans les régions plus stratifiées du Sud-Est, la haute naissance seule ne suffisait pas pour garantir que l'on serait dirigeant. Williams notait que la naissance et le rang en eux-mêmes ne pouvaient garantir l'influence. On estimait que la sagesse était plus importante et qu'une « suggestion qui manquait de raffinement ou un argument dénué de bon sens de la part d'un chef important pouvaient être ridiculisés sur-le-champ »²⁵. Écrivant à peu près aux mêmes dates, Mary Wallis (une Américaine qui vécut à Fidji pendant cinq ans pendant les années 1840 alors que son époux commandait un bateau de pêche à la béche-de-mer) notait que « *étant parfois le cas à Fidji que, comme le victorienx Chancelier de la base-cour, celui qui avait la volonté la plus forte devenait le chef en dépit de tous les inconvénients de la basse naissance* »²⁶. La recherche de Kerry Howe sur les dirigeants fidjiens de la période d'après contact avec les Européens suggère également que « *si les dirigeants devaient venir de familles de chefs, les anciens, dont la fonction était de décider de la succession, choisissaient le candidat en fonction de sa capacité* »²⁷.

Parmi les nombreux espaces de médiation où les échanges entre dirigeants et sujets avaient lieu, on trouve un certain nombre d'« assemblées du peuple » officielles et officieuses. Ce terme est employé par Williams pour désigner les nombreuses réunions de villages qui, on peut l'imaginer, se déroulaient depuis la nuit des temps comme le mécanisme de base de la prise de décision. Ces forums rassemblaient les hommes pour délibérer sur des questions importantes. Les chefs avaient pour habitude d'avoir de longs entretiens avec les prêtres, les *gase* (les anciens) et d'autres dirigeants du village. Comme l'explique Williams, ces hommes constituaient le conseil du chef, servaient

24 A.-M. HOCART, *The Northern States of Fiji*, op. cit. (n. 12), p. 35.

25 Th. WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, op. cit. (n. 5), p. 112.

26 M. WALLIS, *Life in Fejete* [...], op. cit. (n. 8), p. 23.

27 K. HOWE, *Where the Waves Fall* [...], op. cit. (n. 6), p. 256.

de conseillers et collectivement constituait un contrôle sur l'exercice du pouvoir. Normalement, les autres écoutaient en silence²⁸.

L'objet de ces conseils était de débattre des affaires publiques, de mettre sur pied les lois, de consulter sur divers sujets ou de décider des tâches à exécuter dans la journée. Aux dires de tous, ces réunions étaient très cérémonieuses, marquées par un grand respect et de grandes qualités diplomatiques²⁹. Les débats se déroulaient dans le *rara*, le point central de la politique et le cœur symbolique de la vie du village.

On savait que ces assemblées existaient dans la plupart des régions de Fidji et qu'elles se renouaient régulièrement³⁰. Bien que les affaires publiques fussent gérées par le chef et son entourage (le chef était souvent un homme mais pouvait également être une femme), on pouvait s'attendre à une possibilité de négociation, de compromis et de prise de décision après consultation avec les dirigeants. Les points de vue de la population étaient souvent transmis par le biais des officiers de l'État, comme les *matanianus*, qui représentaient le pays – « *le lien entre lui [le chef] et son peuple* »³¹. Le pouvoir des *matanianus* de contrôler le pouvoir du chef est bien illustré par un événement auquel le révérend Joseph Waterhouse avait assisté. Il nota que si un refus direct des édits d'un chef était rare, on disposait de nombreux moyens ingénieux de circonvenir son autorité, même quand il s'agissait du chef le plus puissant et le plus cruel du pays, Ratu Seru Cakobau : « *Thacombau envoya un message à un peuple en colère et le messager s'en retourna avec une réponse qui convenait alors qu'en fait il n'avait jamais communiqué avec eux* »³².

Quelques *matanianus* exerçaient une influence plus importante que celle du chef et par conséquent ce dernier prenait bien garde à ne pas les heurter. En outre, dans certaines régions de Fidji, les *matanianus* avaient une fonction électorale. Williams dit : « *À Vanua Levu, l'élection d'un successeur donne l'impression qu'elle est faite par surprise. Les hommes importants s'étant réunis et consultés pendant quelque temps, l'un d'eux s'avance vers la personne choisie et en fait leur Mata en attachant un brin de la feuille d'un thier autour de son bras entre l'épaule et le coude. Il est de mode que l'homme ainsi pourvu d'un bandage*

28 Th. WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, op. cit. (n. 5), p. 22.

29 W. LOCKERBY, *The Journal of William Lockerby*, Suva, Fiji Times, 1982, p. 28 ; Th. WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, op. cit. (n. 5), p. 23 et 141 ; Th. J. JAGGAR, *Uma the Perfect Day* [...] op. cit. (n. 8), p. 105.

30 ANONYME, *The Cannibal Islands: or Fiji and its People*, Philadelphia, Presbyterian Committee, 1863, p. 57.

31 M. WALLIS, *Life in Feejee* [...] op. cit. (n. 8), p. 71 ; voir également Th. WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, op. cit. (n. 5), p. 27.

32 J. WATERHOUSE (1866), *The King and People of Fiji*, Auckland, Pasifika Press, 1997, p. 209.

pleure et proteste contre son élection, affirmant son incompetence et avançant l'argument de sa basse naissance, de sa pauvreté, de son indolence, de son ignorance de la phraseologie officielle, etc. »³³

Le pouvoir des *matanivanua*s et d'autres dirigeants était tel que souvent les chefs ne se maintenaient, comme le dit Williams, « qu'en renonçant à l'action indépendante qui émane de leur volonté »³⁴. Ainsi, la composition et le comportement des assemblées agissaient comme des expressions institutionnelles des limites que les populations mettaient à l'exercice du pouvoir par leur chef.

Par conséquent, on peut déduire que la gestion du pouvoir était plus qu'un simple processus de monopolisation du pouvoir au sommet de la hiérarchie et de son application contre le bas de l'échelle. Les relations complexes entre chefs et peuple sont exprimées de façon claire par le dicton fidjien « na turaga na tamata, na tamata na turaga » : « le chef est le peuple et le peuple est le chef »³⁵. Si ces assemblées reconnaissaient le droit du chef à exercer le contrôle sur les membres de la communauté, elles fonctionnaient également comme les moyens pratiques et rituels par lesquels l'intérêt commun était servi. Elles constituaient les moyens par lesquels le peuple exprimait ses vues sur des affaires importantes pour les familles et les populations.

Certes, il convient de se garder d'un romantisme excessif. Il existait des différences régionales considérables dans le degré d'implication du peuple dans la prise de décisions. Le style des dirigeants variait également d'un chef à l'autre. Certains étaient connus pour leur cruauté à l'égard de leur propre peuple (Ratu Cakobau), d'autres pour leur insistance sur la distinction entre les rangs sociaux (Tui Nayau), tandis que d'autres encore étaient connus pour leur impartialité (Tui Bua). En outre, la consultation était fondée sur le droit de leur chef de gouverner plutôt que sur la base d'idées démocratiques concernant le droit du peuple d'exiger ce droit. Par ailleurs, l'occasion de parler était limitée aux hommes adultes. Ainsi, si ces assemblées nous aident à réévaluer la vision des missionnaires selon laquelle les chefs fidjiens étaient des despotes absolus, elles posent un certain nombre de difficultés lorsqu'il s'agit des possibilités qu'elles pourraient avoir d'inspirer la démocratisation dans le présent.

³³ Th. WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, op. cit. (n. 5), p. 28.

³⁴ *Ibid.*, p. 23.

³⁵ R. NAVACAKALOU, *Leadership in Fiji*, op. cit. (n. 12), p. 115 ; M. CARLING, « Maximising Foretal: The Citizenship Role of Young People in Fiji », M.A. Dissertation, Suva, USP, 2009, p. 47 ; voir également I. LASAQA, *The Fijian People I...J*, op. cit. (n. 12), p. 23-24.

II. DES CHEFS AUX POUVOIRS LIMITÉS

La propriété

Une autre réunion coutumière était le *solevu*. Il s'agissait de fêtes au cours desquelles le peuple honorait ses chefs et leur payait un tribut (un impôt) sous forme de nourriture (notamment des tortues, qui étaient très appréciées), des balles de masi (tissu de tapa) et des tabuas (la dentrée fidjienne la plus précieuse). Ces fêtes étaient certes des occasions pour percevoir les impôts mais également des occasions heureuses de réjouissances. Bien que ritualisant le pouvoir des chefs et la relation du peuple avec eux fondée sur le tribut, elles fonctionnaient également comme des centres de distribution et de répartition des richesses. Williams fait remarquer que si les chefs exigeaient un tribut important du peuple, ils redonnaient également avec générosité, « *ne gardant qu'une petite partie de ce qu'ils recevaient* »³⁶. Dans le récit de ses aventures à Bua en 1808, le vagabond William Lockerby note que les populations disposaient de mécanismes intégrés pour la redistribution des ressources : « *Le chef de chaque famille du lieu apportait le peu de biens qu'il possédait, et qui consistaient en nattes, tissus, paniers, etc. dont on faisait un paquet que l'on distribuait à égalité au groupe. Ceux qui auparavant avaient plus que d'autres se trouvaient maintenant à égalité avec ceux qui en avaient moins ; et pourtant, tout le monde semblait satisfait* »³⁷.

Par ailleurs, les chefs ne pouvaient pas non plus s'approprier les richesses à leur guise. Parmi les limites à leur pouvoir on peut citer l'impossibilité pour eux de s'approprier des terres. Comme le faisait remarquer Peter France, « *les canons de la loi ancienne disposaient qu'il convenait d'assurer l'égalité des droits des chefs et des membres du peuple en matière de propriété foncière [...]. Selon les traditions foncières, le lien entre le peuple et la terre ne pouvait jamais être brisé... même en cas de défaite totale dans une guerre* »³⁸. De ce fait, s'ils pouvaient exiger les fruits de la terre, ils ne pouvaient jamais aliéner le *qele* – la terre qui a produit ces fruits. Ici également, il semble que le pouvoir des chefs était limité par les lois foncières du pays.

³⁶ Th. WILLIAMS, *Fiji and the Fidjians*, op. cit. (n. 5), p. 42.

³⁷ W. LOCKERBY, *The Journal of William Lockerby*, op. cit. (n. 29), p. 27-28.

³⁸ P. FRANCE, *The Charter of the Land: Custom and Colonization in Fiji*, Melbourne: Oxford University Press, 1969, p. 119 et 120.

Destitution des dirigeants

On peut se demander à juste titre quels étaient les moyens dont disposait le peuple pour changer les dirigeants. On a écrit beaucoup sur ce sujet, surtout Sahlins³⁹ sur la coutume des *Taukei* qui consistait à considérer les étrangers comme des apports utiles à leurs communautés en les installant comme nouveaux chefs. Par conséquent, l'on pourrait avancer l'idée que le changement de dirigeants n'était pas étranger à la société *taukei*. Cependant, les archives du début du XIX^e siècle indiquent que les invitations à des étrangers pour qu'ils exercent le pouvoir de chef étaient plutôt rares. C'était plutôt la perspective d'être destitué par le peuple lui-même qui, le plus souvent, dissuadait les chefs d'être tentés d'exploiter ou de brutaliser leur peuple. Dans un commentaire sur le pouvoir dont les Bauans disposaient contre leurs dirigeants, Wilkes indique que : « dans ce groupe, comme dans d'autres pays, la simple force du nombre suffit pour contrebalancer ou défaire la force des droits prescrits des classes plus élevées et moins nombreuses. Ceci fut le cas à Ambau, où le peuple il n'y a pas si longtemps se souleva contre ses rois et les chassa. »⁴⁰

Les chefs dépendaient de la loyauté de leurs vassaux pour leur pouvoir et c'était normalement un motif assez puissant pour qu'ils gardent leur popularité auprès de leur population⁴¹. Lorsque les chefs pratiquaient des abus, le peuple agitait le spectre d'une guerre pour les déstabiliser et en venir à bout. Par conséquent, l'un des obstacles à la tyrannie était constitué par les guerres fréquentes qui servaient d'occasions aux tribus de déserrer leurs dirigeants. Il était peu probable qu'un chef impopulaire aille faire la guerre, parce qu'il soupçonnerait son peuple de planifier sa fin en rejoignant l'ennemi pour le renverser⁴².

Un autre exemple du « peuple » chassant son chef vient de Nandi et clan Vatulévu dans le village important de Narewa à Nandi, les tribus et les clans qui étaient les sujets de ces chefs se révoltèrent et transfèrent le droit de gouverner au clan Yakuilau. Lorsque la conduite de ce dernier devint aussi répréhensible que celle des chefs Vatulévu, le peuple s'organisa de nouveau et, avec le soutien du puissant Kalevu, chef suprême de Nadroga (et de ses alliés sur la Côte de Corail), le peuple chassa le clan Yakuilau et réintégra le clan Vatulévu⁴³.

39 M. SAHLINS, *Islands of History*, op. cit. (n. 12).

40 CH. WILKES, *US Exploration Expedition*, op. cit. (n. 7), p. 77.

41 J. WATERHOUSE, *The King and People of Fiji*, op. cit. (n. 32), p. 225.

42 *Ibid.*

43 G. V. MAXWELL, Council Paper 61, 1915, p. 2.

On sait que, dans des circonstances exceptionnelles, les chefs étaient tués par leurs sujets⁴⁴. Ainsi, il existait des seuils dans les exactions et oppressions au-delà desquels les chefs risquaient d'être attaqués par leur propre population. Par conséquent, l'on peut avancer l'idée que le « petit peuple » pouvait accomplir de grandes choses... des choses importantes !

La politique quotidienne

Cependant, de façon générale, les exemples de telles actions manifestes à l'encontre de l'autorité étaient rares. Lorsqu'elles voulaient résister au pouvoir de leurs chefs, les populations étaient plus susceptibles de faire appel à une panoplie « d'armes des faibles », comme les appelle James Scott⁴⁵, parce que ces moyens étaient moins dangereux pour elles et évitaient le risque d'affrontement direct avec les autorités. Des petits actes de désobéissance étaient généralement tolérés et par conséquent on en faisait un usage si généralisé qu'il serait impossible de tous les énumérer ici⁴⁶. Ce qui suit n'est qu'un exemple. À la fin des années 1840, le capitaine d'un bateau de pêche à la bêche-de-mer emprisonna Riova et Ogege, deux chefs importants de Vanua Levu, espérant que cet acte forcerait les villageois à plonger pour attraper le mets raffiné. Cette stratégie échoua parce que les villageois quittèrent la côte pour aller festoyer et participer à une multitude d'autres événements. Le capitaine demanda aux deux chefs : « Pourquoi vous n'obligez pas votre population à pêcher ? », ce à quoi ils répondirent : « Parce que maintenant ils sont leurs propres maîtres. Ils savent que nous sommes prisonniers et nous n'avons aucune autorité sur eux tant que nous ne recouvrons pas notre liberté »⁴⁷. Ceci indiquerait que la population ne satisfaisait les besoins des chefs que tant que ces derniers étaient suffisamment forts pour faire appliquer leurs exigences⁴⁸.

Du fait que la participation à la politique dans des espaces formels était structurée et réglée en fonction des distinctions de rang, la plupart des débats avaient lieu dans des endroits moins formels. Loin du *rara*, où le regard des chefs et leurs puissants *matanivanua*s serait trop intimidant, les *talanoa*s (débats) politiques pouvaient avoir lieu autour d'autres *rana*s (réceptifs pour

44 J. YOUNG, *Adventurous Spirits: Australian Migrant Society in Pre-Cession Fiji*, St Lucia, University of Queensland Press, 1984, p. 279.

45 J. C. SCOTT, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.

46 R. NICOLE, *Distanting History* [...], op. cit. (n. 11), p. 128-150.

47 M. WALLIS, *Life in Feitef* [...], op. cit. (n. 8), p. 118.

48 Voir K. HOWE, *Where the Waves Fall* [...], op. cit. (n. 6), p. 258.

le mélange de la boisson rituelle⁴⁹. Wilkes parlait de séances informelles de *kava* pendant lesquelles « *les indigènes brygans* » se retrouvaient pour parler jusqu'aux premières heures du jour⁵⁰. Les séances nocturnes de *yagona* étaient moins publiques et donc souvent moins conflictuelles. On pouvait exprimer des points de vue personnels avec moins de risques, et ainsi on évitait d'être repéré et réprimandé, ou même châtié par les autorités.

L'on peut imaginer que c'est à ces occasions que cette politique au niveau de la base se faisait, bien que, du fait d'un manque de documents qui en apportent la preuve, il soit difficile d'en établir la nature avec précision. Cependant, l'on sait avec certitude que « *la politique à partir de la base* » sous la forme d'un « *murmure du peuple* » figurait comme point essentiel à l'ordre du jour du Conseil annuel des chefs, ou Bose Vakaturaga, que l'administration coloniale créa immédiatement après la cession de l'archipel au Royaume-Uni en 1874. Le Bose écouterait les doléances en provenance de « *la voix du pays* » qui exprimaient un grand mécontentement vis-à-vis de la façon dont le peuple était gouverné. On accusait les chefs d'accumuler les richesses et le peuple demandait pourquoi on lui demandait davantage de travail, lui causant une plus grande fatigue, et pourquoi on assistait à une amplification de l'oppression⁵¹.

Ces récriminations venaient du bas de l'échelle et remontaient jusqu'au plus haut niveau formel du système politique taukei de l'époque. Comme l'indique J. C. Scott, les récriminations dans les communes paysannes relèvent presque de l'insubordination, à laquelle elles constituent une alternative prudente. Il s'agit d'un moyen par lequel les subordonnés exercent sur les élites une pression permanente motivée par leur mécontentement⁵². L'on ne peut négliger la possibilité que des mécanismes similaires de remontée d'expression de mécontentement aient pu exister avant la période coloniale. Cette possibilité mériterait une exploration plus poussée.

III. LA PLACE DES FEMMES

L'on peut se demander quelle était la place des femmes dans la politique fidjienne du début du XIX^e siècle. Les femmes *taukei* étaient perçues

49. J. CALVERT, *Fiji and the Fijians, Mission History*, op. cit. (n. 8), p. 46.

50. Ch. WILKES, *US Exploration Expedition*, op. cit. (n. 7), p. 122.

51. Compte-rendu du Conseil indigène, 1880, p. 41.

52. J. C. SCOTT, *Weapons of the Weak I...J*, op. cit. (n. 45), p. 155-156.

unanimement par les visiteurs européens comme des bêtes de somme⁵³. Pourtant, une lecture attentive des archives révèle que les femmes avaient quelque accès au pouvoir. Certaines étaient des prêtresses⁵⁴. D'autres exerçaient la fonction de négociatrices et d'émissaires de paix⁵⁵. Certaines, en vertu de leur statut de chef, pouvaient avoir un rôle de dirigeant. Comme l'a montré Sahlins, « *la valeur extraordinaire qu'avait les femmes des clans résidait dans leur pouvoir d'organiser et de réorganiser la société : dans les alliances qu'elles faisaient et défaisaient* »⁵⁶.

Les femmes ordinaires étaient généralement prises en charge par leur famille et par les chefs jusqu'à leur mariage. Elles avaient tendance à épouser des hommes de leur village ou des environs. Si un homme n'approuvait pas sa promesse, il négligeait discrètement les avances faites par la famille de celle-ci. Si une femme refusait un homme après lui avoir été promise, il fallait apporter à ce dernier ou à ses amis des biens, le *wakalutu*, le « laisser tomber », qui généralement étaient acceptés⁵⁷. Ceci indique une certaine dose de libre choix ou au moins de recours. Lorsqu'on s'opposait à un mariage parce que la femme avait déjà promis son amour à quelqu'un d'autre, elle pouvait s'enfuir avec son partenaire vers quelque chef voisin qui s'engageait à intercéder en faveur du couple et réconcilier les villages et les familles⁵⁸.

Les femmes ordinaires exerçaient également d'autres formes de contrôle sur leur corps. Ch. Wilkes et Th. Williams ont tous les deux noté que l'avortement était très courant dans l'archipel. Des professionnels étaient recrutés spécifiquement pour provoquer des interruptions de grossesse⁵⁹. Ch. Wilkes estima qu'à au moins la moitié des embryons conçus étaient détruits de cette façon⁶⁰. Les raisons qui poussaient à avorter étaient diverses mais on peut être presque certain que l'une d'elles était la volonté de garder un certain contrôle de leur corps⁶¹.

Th. Williams pensait que, dans certaines régions de l'archipel, les femmes étaient traitées avec davantage de considération et davantage comme les égales des hommes. Il est difficile de connaître la raison de cet égalitarisme entre les sexes, qui peut être dû soit aux conventions coutumières locales, soit

53 Voir D. CARGILL, *The Diaries and correspondence of Donald Cargill, 1832-1843*, éd. Albert SCHUTZ, Camberra, ANU Press, 1977, p. 38 ; Th. WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, op. cit. (n. 5), p. 169 ; E. R. PITMAN, *Central Africa, Japan and Fiji* [...], op. cit. (n. 8), p. 215.

54 Th. WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, op. cit. (n. 5), p. 223.

55 *Ibid.*, p. 54 ; R. NICOLE, *Disrupting History* [...], op. cit. (n. 11), p. 32.

56 M. WALLIS, *Life in Fetiche* [...], op. cit. (n. 8), p. 232.

57 Th. WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, op. cit. (n. 5), p. 172.

58 Ch. WILKES, *US Exploration Expedition*, op. cit. (n. 7), p. 92.

59 B. THOMSON, *The Fijians* [...], op. cit. (n. 12), p. 221.

60 Ch. WILKES, *US Exploration Expedition*, op. cit. (n. 7), p. 93.

61 R. NICOLE, *Disrupting History* [...], op. cit. (n. 11), p. 193-194.

à l'éthique et à l'influence du chef local, soit à la force collective des femmes dans un district donné, soit à un autre facteur. Néanmoins, les observations relatives aux relations entre les hommes ordinaires et les femmes ordinaires ont fait l'objet de remarques positives à Baia⁶² et dans certaines régions de la côte Ra (Vunigogola)⁶³. Dans certaines régions de Vanua Levu, Th. Williams était étonné par le manque d'appréciation dont faisaient preuve les femmes pour leur statut relativement favorable. Elles se servaient de leur liberté relative pour s'occuper « surtout de scandales, qui de ce fait se développaient à une vitesse tropicale ». En outre, les femmes de tous les rangs sociaux, quand elles n'étaient pas à la pêche, se laissaient aller de façon continue aux calomnies et aux commérages⁶⁴.

Andrew Arno a écrit au sujet des commérages à Fidji en tant que forme de contrôle social et de gestion des conflits – « une façon de faire appliquer les normes publiques de comportement »⁶⁵. Cependant, comme J. C. Scott l'a montré, les commérages étaient également la forme la plus connue et la plus élémentaire et déguisée de l'agression populaire. Leur but était de ruiner la réputation d'individus identifiables, notamment un supérieur. Il s'agit d'une sanction sociale sans risque, car on ne peut pas en identifier l'auteur : « Tout le monde peut nier en être à l'origine »⁶⁶. J. C. Scott conclut de façon quelque peu provocatrice en estimant que « le pouvoir des commérages est réparti de façon plus démocratique que le pouvoir politique, la propriété, le revenu et la liberté de s'exprimer ouvertement »⁶⁷.

Tout comme quand il s'agit du silence, il est difficile de définir le caractère politique des commérages féminins au début du XIX^e siècle à Fidji. Mais ces commérages faisaient certainement partie d'un grand éventail de choix ouverts aux femmes pour calomnier leurs adversaires, que ceux-ci soient d'autres femmes ou des hommes de toutes catégories. Les *Taukei* avaient un mot pour désigner ces commérages : « *kakase* ». On peut également le traduire par « médisance », (en anglais *backbiting*), et on sait qu'au début du XIX^e siècle les femmes s'attaquaient littéralement à leurs détracteurs, notamment leur mari. Un rituel particulier, le *vennata*, donnait aux femmes l'occasion de se venger du mauvais traitement qu'elles avaient subi de la part de leur époux. Il

62 W. LOCKERBY, *The Journal of William Lockerby*, op. cit. (n. 29), p. 32.
63 B. VON HUGEL, *The Fiji Journals of Baron Von Hügel*, 1875-1877, éd. Jane ROTH et Steven HOOPER, Suva, Fiji Museum, 1990, p. 267.

64 Th. WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, op. cit. (n. 5), p. 178.

65 A. ARNO, *Alarming Reports: Communicating Conflict in the Daily News*, New York, Berghahn Books, 2009, p. 87.

66 J. C. SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990, p. 142.

67 *Ibid.*

est décrit en détail par David Cargill, Wallis et Warenhouse. Certains passages de la description faite par Wallis sont pris textuellement dans les écrits de D. Cargill. Ce plagiat absolu n'est pas un cas isolé et il s'applique au *veinasa* autant que les prétendues fêtes cannibales et une multitude d'autres activités « barbares ». Comme indiqué plus haut, il s'agit là d'une pratique orientaliste typique. Donc, pour citer D. Cargill, le *veinasa* avait lieu pendant dix nuits après le décès d'un chef, et à cette occasion :

Les hommes et les femmes de tous les rangs sociaux se tourmentent les uns les autres en utilisant une cérémonie bizarre et pénible qu'on appelle le veinasa. Les hommes sont armés d'un instrument fabriqué avec des bambous, avec lequel ils lancent de la glaise durcie sur les femmes. Ces dernières attaquent leurs assaillants avec les racines sèches des arbres ou avec les tiges durs d'arbustes rampants. Certaines femmes sont équipées de cordes au bout desquelles elles ont attaché des coquillages. Elles maintiennent ces armes avec une grande dextérité et une grande efficacité et souvent elles font des balafres sur le corps de leurs adversaires. Ces amazones font face aux missiles en glaise que lancent les hommes avec indifférence et font également preuve d'irréductibilité et, pour une fois, les femmes fidjiennes triomphent de leurs despotes de seigneurs. Elles sont si ardeuses et si intrépides dans cette partie de la célébration des funérailles que l'on peut penser qu'elles sont mues par un sentiment personnel et qu'elles sont déterminées, si possible, pendant ce bref règne de l'anarchie et de la confusion, à régler leurs griefs et se venger des torts auxquels, à d'autres occasions elles sont obligées de se soumettre.⁶⁸

Ce rituel, comme le fait remarquer Vicki Luker, indique qu'il était possible, au sein de la culture *tauveki*, d'inverser la hiérarchie des sexes, quoique brièvement⁶⁹. Le fait de faire honne ou de déshonorer les époux qui harcelaient leur femme fournirait également la preuve de la complexité de la sphère domestique chez les *Tauveki* au début du XIX^e siècle et des relations entre les sexes qui existaient dans cette sphère. Cette honre infligée est intégrée dans le vieux proverbe *tauveki* : « *Ô quel courage ! Vous qui battez votre femme mais qui n'osez pas aller faire la guerre.* »⁷⁰

Ainsi, la politique des relations conjugales à Fidji, avant la colonisation, ne saurait se résumer à une simple relation binaire d'hommes *tauveki* face à leurs propres « *bêtes de somme* ». Les cordes et les coquillages que les femmes *tauveki* lançaient sur leurs « *despotes de seigneurs* » n'est qu'une représentation des moyens variés par lesquels les femmes traitaient l'appareil répressif de contrôle

68 D. CARGILL, *The Diaries and correspondence [...] oop. cit.*, (n. 53), p. 154.

69 V. LUKER, « Mothers of the Tauveki: Fijian Women and the Decrease of the Race », PhD thesis, Canberra, Australian National University, 1997, p. 79.

70 Cité par Jh. WILLIAMS, *Fiji and the Fijians. op. cit.*, (n. 5), p. 110.

patriarcal *tankei*. Cette interaction impliquerait des relations complexes et réciproques de force, de contrôle, d'acceptation et de transgression dans lesquelles les femmes à la fois se soumettraient et contourneraient ou inversaient le règne des hommes au sein des foyers *tankei*.

CONCLUSION

Ainsi, à Fidji, la politique à partir de la base n'était pas une simple opposition binaire entre chefs et non-chefs. De nombreuses autres relations intermédiaires existaient entre les dirigeants et leurs sujets. Par exemple, au sein de la base, un individu opprimé dans un contexte donné pouvait devenir l'oppressé dans un autre contexte. Les relations de pouvoir englobaient des intérêts intra-communautaires puissants comme le sexe (au sens de homme/femme), les liens familiaux, le rang social et la fonction. Il existait également des variantes importantes dans le statut politique des différents villages. Par conséquent, il convient de faire une place à la différenciation au sein de la masse qu'on appelle « le peuple ». Le champ d'investigation sur la politique fidjienne du début du XIX^e siècle est immense et forcément, cette communication est incomplète et ne saurait saisir cette immensité.

Néanmoins, nous avons tenté de creuser sous la surface des méta-récits de civilisation, de pacification et de conquête qui dominent la façon dont nous appréhendons l'histoire et la culture fidjiennes. Cet approfondissement révèle l'existence de contre-récits qui montrent qu'au moment du contact avec l'Europe la société fidjienne était dotée de processus à la fois formels et informels, d'accords et de pratiques qui permettraient au peuple de participer jusqu'à un certain point dans la prise de décision, dans le choix de ses dirigeants, dans les limites imposées au pouvoir de ces derniers et dans les comptes à rendre. Le peuple avait accès à certaines ressources et jouissait d'une certaine protection contre l'abus de pouvoir. Ces principes et processus sont antérieurs au christianisme et au contact avec l'Europe et de ce fait mettent en question les affirmations de Siviveni Rabuka et autres ethno-nationalistes suite aux coups d'État de 1987 et 2000 selon lesquelles les principes démocratiques sont étrangers à la société fidjienne⁷¹. Les principes sont également antérieurs au Conseil de Chefs (ultérieurement appelé le « Grand Conseil des Chefs ») que l'administration coloniale institutionnalisait en 1875. Cette « nouvelle »

71 Pour une discussion du débat sur le fait de savoir si la démocratie est adaptée aux contextes océaniques, voir P. LARMOUR, « A Foreign Flower? Democracy in the South Pacific », *Pacific Studies*, vol. 17, n° 1, March 1994.

institution traditionnelle consolida la position d'un certain nombre de chefs qui se trouvaient au pouvoir à l'époque de la Cession et figea une grande partie de la souplesse et de la fluidité qui, avant la colonisation, avaient caractérisé les relations entre les chefs et le peuple.

Cette étude indique que l'histoire est susceptible de fournir des occasions pour la discussion de questions relatives à la prise de décision fondée sur la consultation, sur la répartition du pouvoir, l'aptitude à diriger, l'égalitarisme, la responsabilité, l'action collective, la décentralisation, la recherche de consensus et d'autres – d'une façon davantage enracinée dans la culture. Elle indique que la démocratie naissante de Fidji peut renforcer sa pertinence et sa légitimité en reconnaissant la valeur des pratiques autochtones. À la lumière de ceci, les coutumes et la tradition peuvent être conçues comme étant des allées plutôt que des obstacles au processus démocratique. En fait, la culture est véritable parce qu'elle fournit le cadre dans lequel les gens traitent de la politique et de la démocratie et se les approprient. Lorsque la culture produit et valide les principes démocratiques, la démocratie elle-même cesse d'être un phénomène abstrait, étranger et sacré que seuls les autres comprennent et pratiquent. La démocratie devient un fait qui se rapporte au peuple, qui en même temps que la démocratie, retrouve la capacité à imaginer un monde meilleur.

Si la culture se trouve au cœur des mutations et des changements, alors les intellectuels – surtout les intellectuels *tankei* – ont un rôle essentiel de direction à jouer quand il s'agit de concevoir, d'exprimer et dynamiser les chemins qui mènent à un ordre démocratique durable. Manifestement, le vaste patrimoine politique, culturel et philosophique des Indo-Fidjiens doit également y figurer. Un patriote qui a produit des individus comme Mahatma Gandhi ne saurait être négligé sans risques pour Fidji. L'intégration doit être au centre d'un projet démocratique et elle est indispensable pour l'unité et la possibilité pour la société de durer. Dans ce contexte, les historiens ont un rôle à jouer en mettant sur pied des histoires qui apportent un sens nouveau aux vieux textes, en dérangeant les formes du bon sens pour en créer de nouvelles, en intégrant le processus éternel de changement et d'adaptation et en évoquant des moyens alternatifs de voir l'avenir. Dans la formule célèbre de votre compatriote Ernest Renan, « Une nation est cimentée non par le passé mais par les histoires du passé que nous nous racontons les uns aux autres dans le présent »⁷².

⁷² Cité par D. SPRINTZEN, *Critique of Western Philosophy and Social Theory*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 160.