

viviane cretton

Chronique d'une ethnographie dans un parlement assiégé par des rebelles. Le dilemme de l'anthropologue en situation de conflit : participer, mais à quoi ?

Préambule¹

J'ai débarqué à Fidji avec un projet théorique plutôt vaste : étudier la chefferie fidjienne dans ses relations à la tradition et à la modernité. Le plan que j'avais élaboré était plus ou moins vague. J'allais séjourner sur l'île de Moturiki, dans le village de Niubassaga où vit le chef de cette île, pour me familiariser avec le rôle d'un chef de *vanua*². Parallèlement, il me fallait un pied-à-terre à Suva, la capitale, pour pouvoir fréquenter l'université du Pacifique Sud et établir des contacts, et surtout, pour tenter d'accéder au Grand Conseil des Chefs³. Le Grand Conseil des Chefs est considéré à Fidji comme la plus haute instance fidjienne de protection des droits indigènes⁴. Ce Conseil suprême a droit de veto sur les décisions qui se prennent au niveau national. Constitué de chefs représentant les 14 provinces de Fidji, il se présente comme une médiation entre le local et le global, le village et la nation. Pour pouvoir accéder à cette institution paragonnementale, je décidai donc de louer une chambre dans une famille fidjienne à Suva. A Moturiki, je retrouvais des gens que j'avais connus lors d'un premier séjour en 1997 et je vivais avec eux au village. J'avais rapidement participé à divers rituels de bienvenue m'initiant à la «culture fidjienne», je découvrais les normes comportementales à adopter dans un village (différenciées par le genre, l'ancienneté ou le statut), j'avais pu assister avec Ratu⁵ Moturiki au Conseil des Chefs de la Province de Lomaiviti (dont Moturiki fait partie) et j'étais partie en quête des histoires des ancêtres de l'île. Les gens du village m'avaient donné un prénom fidjien, se rapprochant de mon prénom français, *Viniana*. Je me sentais «immergée». A Suva, je partageais la vie d'une famille originaire de Kadavu, une île au sud de l'île principale, et j'étais affiliée à l'Institut des Etudes Pacifiques à l'Université, ce qui me permettait d'élargir mon immersion, tout en établissant des liens entre la vie quotidienne en milieu rural et la vie quotidienne en milieu urbain.

Puis, après trois mois de terrain, le 19 mai 2000⁶, un coup d'Etat civil a plongé le pays dans une situation de crise sociale et politique qui n'est pas encore résolue. J'étais revenue de Moturiki à Suva. J'y suivais de près les revendications du *Taukei*⁷, un mouvement de défense des droits et intérêts indigènes. Les manifestants du *Taukei* revendiquaient pour la défense de leurs terres. Ils s'en prenaient notamment à la politique du Premier ministre, Mahendra Chaudhry. Ce dernier, élu depuis une année, parlait d'instaurer une commission spéciale d'exploitation de la terre non utilisée, appelée *Land Use Commission*. Ce projet avait ravivé certaines peurs

¹ Je remercie sincèrement Anne Lavanchy, Denis Gay, Florence Graezer, Hélène Martin, Christine Pirinoli, ainsi que l'ensemble du comité de lecture de Carnets de bord, pour leurs lectures attentives du manuscrit et leurs précieuses remarques.

² Littéralement la terre et ses habitants. Dans ce contexte, le *vanua* réfère à l'ensemble des habitants de Moturiki.

³ Le Grand Conseil des Chefs est une création de l'administrateur colonial Sir Arthur Hamilton Gordon, en 1875. Il s'inspire des structures existantes dans l'Est de Fidji où se trouvaient alors les plus grandes chefferies de Fidji (*Cakobau*) et où l'administration coloniale britannique s'était implantée.

⁴ Fidji est composé de Fidjiens, Indo-Fidjiens, Européens, Rotuman, Chinois, Insulaires du Pacifique, Partiellement Européens. Selon le recensement 1996, par origine ethnique : Fidjiens (393'575), Indiens (338'818) et Autres (42'684). Les Indiens sont arrivés à Fidji durant la colonie (dès 1876) pour travailler dans les plantations de canne à sucre, sur volonté de l'administration coloniale.

⁵ Particule pour le titre de «chef».

⁶ Le 19 mai 2000, George Speight, un businessman corrompu, et six hommes armés pénétrèrent dans le Parlement fidjien et prirent en otages le Premier ministre Mahendra Chaudhry et plus de trente parlementaires en train de siéger. Le coup d'Etat fut revendiqué «au nom des intérêts des Fidjiens indigènes». La prise d'otages dura 56 jours. Le 29 mai 2000, l'armée fidjienne décida de redresser la situation en renversant la première constitution démocratique de Fidji, entrée en vigueur en 1998, et en imposant une loi martiale sur tout le pays. Les motivations économiques derrière le coup d'Etat concernent un traité économique d'expansion du commerce de bois d'acajou que Speight a perdu sous le gouvernement Chaudhry. A ce sujet, voir «From businessman to coup-maker» (*Fiji Times*, 29/05/00).

⁷ Le terme *taukei*, signifie le peuple habitant de la terre. Doté d'une majuscule, le terme réfère au mouvement *Taukei*, défenseur des droits indigènes ; doté d'une minuscule, il réfère de façon générique aux indigènes Fidjiens.

du *Taukei*. Les propriétaires indigènes craignaient notamment que ce projet ne les dépossède de leurs droits fonciers⁸. Le jour du 19 mai, j'avais rallié la deuxième marche du *Taukei*, dont les revendications devenues virulentes avaient su regrouper plusieurs partis nationalistes fidjiens, également présents. En participant à cette manifestation, je me suis retrouvée devant le Parlement fidjien avec les manifestants du *Taukei*, au moment du coup d'Etat. Suite à d'autres incidents que je vais expliciter dans ce texte, je me suis en quelque sorte «laissée prendre⁹» par les événements qui se déroulaient à Suva.

Freinée dans ma liberté d'action, je n'avais qu'à «suivre» le déroulement des faits pour enregistrer des informations que je pensais pouvoir vérifier plus tard, lorsque le conflit enclenché se serait calmé. La situation dans laquelle je continuais d'évoluer révélait successivement des dimensions heuristiques que je n'aurais sans doute pas perçues en situation plus ordinaire. D'une part, les enjeux politiques jusque-là sous-jacents du conflit fidjien devinrent *visibles*, en s'actualisant notamment par des pratiques de violence. D'autre part, mon propre positionnement sur le terrain, en tant que *vulagi* (invitée), révéla des obstacles politiques qui n'en étaient pas tant que la situation était pacifique. En ce sens, la crise fidjienne mit en scène des difficultés et des implications dont je n'avais pas conscience tant que la situation était stable, tant sur le plan empirique de la récolte de données que sur le plan épistémologique de la construction de l'objet. La situation de crise me permit notamment de *percevoir* la société fidjienne dans son hétérogénéité, tout en *identifiant* la construction de l'indigénéité fidjienne *contre* la menace d'une domination indo-fidjienne, ce que je propose de mettre en perspective dans cet article.

La crise, un révélateur ?

Le positionnement de la chercheuse¹⁰ et la nature de l'observation sont des questions inhérentes à l'exercice du terrain, que celui-ci soit dit 'exotique' ou 'proche'. Néanmoins, en situation de conflit social et politique, ces deux questions relatives à la pratique de terrain sont exacerbées. Elles laissent apparaître des dimensions souvent occultées lors de situations plus stables (Albera 2001 : 5). Dans ce

contexte, la situation de crise est révélatrice pour l'observatrice étrangère, et ceci à deux niveaux au moins, l'un empirique et l'autre épistémologique.

Sur un plan empirique

Durant le coup d'Etat à Fidji, le Parlement fidjien fut assiégé par les preneurs d'otages ; la capitale fut saccagée, 167 magasins furent pillés dont 15 incendiés ; des centaines de supporters venus des provinces avoisinantes s'installèrent dans l'enceinte du Parlement ; plusieurs altercations entre «rebelles» et militaires furent fatales aux uns et aux autres ; plus d'une centaine de familles indo-fidjiennes furent violentées au nom des «intérêts indigènes» et déportées dans le premier camp de réfugiés de l'histoire de Fidji ; les revendications concernant la question de la terre émergèrent dans tout le pays, donnant lieu à diverses prises d'otages ; une mutinerie dans le baraquement militaire de Nabua à Suva provoqua 8 morts et une vingtaine de blessés, etc. Si la violence d'une situation devait se chiffrer au nombre de morts et de blessés provoqués, la situation fidjienne ferait piètre figure au palmarès des conflits mondiaux (une vingtaine de morts et plusieurs dizaines de blessés). Mais la violence d'une situation ne se

⁸ Actuellement, environ 83% de la terre fidjienne (native land) est propriété de 14 000 mataqali (famille élargie), en vertu de l'inaliénabilité de la terre octroyée par la reine Victoria lors de la cession de Fidji à la Grande-Bretagne. Environ 9 % est propriété du gouvernement (state land) et 8% est sous réserve (freehold land), selon des transactions d'avant la cession (Ward 1998 : 92). La terre étant inaliénable, des contrats de location furent mis sur pied durant la colonie, pour permettre aux Indo-Fidjiens de louer des parcelles de terre aux Fidjiens pour la travailler. Pour le dire vite, les conflits actuels sont exacerbés du fait que ces contrats, établis durant la colonie sur une longue durée, arrivent bientôt à terme. Or, les familles fidjiennes s'étant depuis agrandies, les propriétaires ne veulent pas forcément renouveler les contrats, invoquant un besoin supplémentaire de terre cultivable. Cette situation risque de priver les familles indo-fidjiennes de leurs revenus.

Sous la Constitution de 1997, les droits des propriétaires fidjiens sont préservés dans le chapitre 2 appelé Compact (1998 : 11).

⁹ En référence à l'effet de «prise» mentionné par Favret-Saada (1977) dans son étude sur la sorcellerie dans le Bocage normand.

¹⁰ Pour faciliter la lecture - et éviter les doublons de genre - mon texte se passe au féminin.

mesure pas à des effectifs. Le conflit armé qui eut lieu durant le coup d'Etat de mai 2000 fut le premier conflit civil depuis l'indépendance de Fidji, en 1970¹¹. C'est dire que la violence qui s'est déversée durant cette période fut nouvelle et en quelque sorte extraordinaire, spécialement pour les insulaires qui aiment bien définir leur pays comme étant «pacifique» où «les gens ne se font pas la guerre», mais «s'asseyent et discutent pour résoudre les problèmes». Dans cette perspective, la violence de la situation fut considérée comme étant «non fidjienne» et ne relevant pas de la *Fijian way of life*¹² qui, comme le disent les Fidjiens eux-mêmes, s'actualise principalement par des pratiques de partage et de respect de son prochain.

Dans ce contexte également, la majorité des chefs fidjiens se sont prononcés dans la sphère publique pour faire part de leur position, *pour* ou *contre* le coup d'Etat. En ce sens, la situation de crise nationale a soudainement provoqué et rendu *visible* le positionnement de la plupart des chefs fidjiens de villages, de districts et de provinces. Les chefs de l'Ouest¹³ Fidji déclarèrent vouloir constituer un gouvernement séparé de Suva, en s'opposant fermement au coup d'Etat survenu dans l'Est Fidji. La vieille querelle de pouvoir entre les chefs de l'Ouest et ceux de l'Est du pays était ainsi réactualisée¹⁴. Les chefs du Nord de Fidji se rallièrent derrière les auteurs du coup d'Etat et certains réclamèrent également leur indépendance. Quant aux chefs de l'Est de Fidji, ils se rallièrent derrière le président Sir Ratu Kamisese Mara, «un chef de haut-rang en son propre droit» (Lal 2000). Ratu Mara fut destitué de sa présidence par l'armée fidjienne qui prit le contrôle du pays de façon «traditionnelle» par offrande de *tabua*¹⁵ (dent de baleine). Convoqué d'urgence, le Grand Conseil des Chefs s'est rapidement profilé en principal médiateur investi du pouvoir de «résoudre» la crise. Mais les résolutions qu'il prit furent refusées en bloc par les «rebelles». De longues négociations s'engagèrent alors entre les «rebelles», les chefs et l'armée, selon la façon fidjienne «traditionnelle» de négocier qui impose de trouver un «consensus» entre les parties en présence pour qu'une solution puisse être acceptée. A l'intérieur du Parlement assiégé, des délégations se succédaient

pour venir négocier ou faire valoir leur position auprès des «rebelles» : la délégation du Grand Conseil des Chefs, la délégation des chefs de l'Ouest, la délégation de l'Eglise Méthodiste, influente à Fidji, la délégation des supporters Maoris, venus expressément de Nouvelle-Zélande. Pendant ce temps, les propriétaires terriens de l'intérieur de l'île principale prirent en otage l'usine hydro-électrique située sur leurs terres, en signe à la fois de soutien aux auteurs du coup d'Etat et de pression sur le gouvernement ; ce qui provoqua des ruptures d'eau et d'électricité dans tout le pays pendant de longues semaines. Cette action fut suivie par d'autres revendications foncières, émergeant de toute part sur l'île principale et sur les îles environnantes, en donnant lieu à diverses prises d'otages effectuées de façon «traditionnelle», selon «la voie de la terre», *vakavanua*, (membres d'un clan s'asseyant au milieu d'une route pour en bloquer l'accès ; prises de postes de contrôle policier ou militaire par offrande de *tabua*).

Dans ce contexte encore, les rumeurs, qui sont un phénomène bien connu à Fidji et dans le Pacifique

¹¹ Fidji a connu deux coups d'Etat militaires en 1987, mais ces derniers ne débouchèrent pas sur un conflit civil, comme ce fut le cas en 2000. Le discours dominant endogène a parlé de «premier conflit civil de l'histoire de Fidji». Ceci ne me semble pas correct, si l'on réfère aux guerres tribales de la période pré-coloniale. Le dernier conflit intra-fidjien durant la colonie remonte à 1894 (Ravuvu 1974).

¹² Expression insulaire qui vise à désigner l'habitus fidjien.

¹³ Je réfère ici à la division géographique de Fidji constitué en 4 divisions : Nord, Est, Ouest, Centre.

¹⁴ Les principales ressources économiques de l'île (sucre, or, tourisme) se trouvent sur les terres des chefs de l'Ouest, alors que les chefs de l'Est bénéficient d'une suprématie de statut depuis la période pré-coloniale. La querelle entre les chefs de l'Ouest et ceux de l'Est fut activée lors des coups d'Etat de 1987 (Thomas 1990).

¹⁵ Le 29 mai 2000 au soir, le commandant des Forces Militaires Fidjiennes a demandé au président Ratu Sir Kamisese Mara de se retirer en lui présentant une *tabua*. Le président de la République a accepté. A Fidji, la *tabua* est considérée comme l'offrande traditionnelle suprême effectuée à l'être le plus puissant (Ravuvu 2000). Les *tabua* s'échangent notamment lors de naissances, mariages, funérailles et autres événements impliquant une médiation symbolique.

en général, se mirent à envahir la vie quotidienne de menaces diverses avec, à chaque fois, le pouvoir de stopper toute activité commerciale et professionnelle dans plusieurs villes de l'île principale. La moindre rumeur - une alerte à la bombe, des troupes de « rebelles » encerclant la ville de Suva, un incendie prévu dans la nuit, un assaut de l'armée - déclenchait des mouvements de panique collective, en ville de Suva comme en d'autres lieux de l'île. Les rumeurs se sont pour ainsi dire substituées à l'information, devenant « la vérité de l'instant » qu'il ne s'agissait pas de vérifier, mais de « croire », plutôt par réflexe de survie que par besoin de comprendre. Étant donné ce qui s'était passé le jour du 19 mai, « tout était devenu possible » et la moindre rumeur de menace devenait une menace potentielle. Les médias (journaux, TV, radio) reportèrent souvent les rumeurs diffusées, ce qui eut pour conséquence d'instaurer un véritable climat de surenchère informationnelle, lequel amplifia la construction médiatique de l'événement, tout en facilitant l'action des « rebelles » au sein du Parlement. Pour preuve, cette spirale informationnelle (rumeurs et médias) déclencha un phénomène appelé « noix de coco sans fil » (équivalent de notre « téléphone arabe ») qui rapporta aux auteurs du coup d'État de nombreux supporters venus des Provinces avoisinantes (Fiji Sun, 6 juillet 2000).

Autant dire que le conflit pouvait se caractériser par son extrême hétérogénéité - les groupes en présence s'avéraient politiquement fractionnés -, tout en se révélant intrinsèquement « fidjien ». Le coup d'État activa un processus de différenciation ethnique entre les deux principales populations de l'île, fidjienne (51%) et indo-fidjienne (44%). C'est dire que dans ce contexte, la chefferie fidjienne fut mise en scène dans sa diversité, tout en actualisant les dissensions existantes entre les divers groupes en présence. En ce sens, le conflit émergent a dramatiquement rendu *visible* des dimensions conflictuelles jusque-là sous-jacentes (violence, racisme, revendications politiques, dissensions, etc.). La crise a effectivement exacerbé certaines composantes sur un plan empirique. Un certain nombre de faits se sont enchaînés *pour l'ensemble des habitants de Fidji*, ce qui a constitué autant de données factuelles *pour l'observatrice étrangère*. A ces données empiriques

s'ajoutèrent d'autres données, moins visibles, plus éthiques, que je vais maintenant préciser.

Sur un plan épistémologique

Sur un plan épistémologique, les relations qu'entretient l'observatrice sur son terrain sont particulièrement remises en question en situation de conflit. Des raisons de sécurité, d'abord, font que l'anthropologue ne peut se déplacer comme elle le souhaite. Dans le contexte de la crise fidjienne, et celui vraisemblablement de toute crise, le danger réel et quotidien (agressions, couvre-feu) se présente tel un frein à la liberté d'action de l'observatrice étrangère comme de l'ensemble de la population. A ce danger physique s'ajoute un malaise moins palpable, lié à la prise de position de l'anthropologue. Ce malaise, né du statut ambigu d'être à la fois « dans » et « hors » la situation vécue, se situe au cœur de l'exercice de terrain, quel qu'il soit. En situation de conflit social et politique, ce malaise est accentué par des facteurs subjectifs et émotionnels tels que la peur, l'incertitude ou le doute qui sont difficiles à écarter. En regard de la violence qui s'est exercée contre les populations d'origine indienne installées à Fidji depuis plus d'un siècle, j'ai questionné mon travail et mon intérêt pour la société fidjienne « traditionnelle » et « indigène ». Lorsque des actes de violence se sont manifestés de façon systématique contre des familles indo-fidjiennes (viols, agressions, fermes incendiées), j'ai rallié certains groupuscules locaux militant pour le maintien de la démocratie à Fidji. Un petit ruban bleu fut distribué en signe de soutien à la paix. Bien que de façon discrète¹⁶, j'ai néanmoins affiché ce symbole. J'évoluais à ce moment-là en milieu *tauvei* (indigène) et j'étais tiraillée entre deux perspectives. D'un côté, mon intérêt pour la défense des « droits indigènes », qui avait basculé dans des pratiques de violence ; de l'autre, ma croyance en des valeurs « universelles », comme l'égalité des citoyens ou la paix. Par intérêt anthropologique, je m'étais investie dans la compréhension des « intérêts indigènes » défendus principa-

¹⁶ Il n'était pas conseillé de se promener en affichant le ruban bleu. Les manifestations de soutien pour la paix à Fidji ont été interdites par l'armée, sous prétexte d'*'envenimer* la situation.

lement par des groupes de tendance nationaliste, tel le *Taukei*. Mais mes convictions personnelles m'orientèrent vers des milieux défendant le maintien de la démocratie à Fidji. A partir du moment où des ONG locales (principalement des associations de défense des droits des femmes) se sont mises à revendiquer le maintien de la démocratie à Fidji, il est devenu légitime pour moi de rallier leurs prises de position. Cette nouvelle immersion me permit d'élargir ma perspective anthropologique, tout en mettant en évidence, une fois encore, l'hétérogénéité de la société fidjienne politiquement divisée.

J'ai évoqué la violence engendrée par le coup d'Etat et les dissensions qui émergèrent entre les différents chefs de Fidji. A la violence *palpable* du conflit (morts, blessés, otages) s'est superposé une violence *moins visible* engendrée par la vague déferlante des rumeurs qui se sont mises à dicter la vie quotidienne de la population. La situation de violence a également questionné mon positionnement d'anthropologue sur le terrain. Ce positionnement fut d'autant plus ambigu que j'ai été accueillie à Fidji en tant que *vulagi* (invitée), un statut relevant de l'*ethos fidjien* que j'ai assumé par empathie.

Je vais maintenant focaliser sur les enjeux liés à ce positionnement ambivalent. Pour ce faire, je vais d'abord restituer une tranche de mon observation participante. J'invite ici le lecteur à me suivre dans le Parlement fidjien assiégé par les « rebelles ». Cette visite permettra d'actualiser l'ambiguïté de mon positionnement sur le terrain.

La visite chez les « rebelles »

Quelques jours après le coup d'Etat, des centaines d'hommes et de femmes supportèrent l'événement en apportant diverses offrandes de nourriture¹⁷ et de *yagona* (kava, Piper Methysticum)¹⁸. Le mouvement de soutien amplifié par les médias allant croissant, la curiosité s'est faite jour chez certains membres de ma famille d'accueil. Après m'avoir invitée à les suivre en m'assurant de leur protection, décision fut prise d'aller « voir ce qui se passe » au Parlement.

Ce matin du 27 mai 2000, nous avons pris le bus, car il n'aurait pas été prudent de stationner la voiture en

ville. En marchant sur le chemin du Parlement depuis l'arrêt de bus, nous traversons un premier poste de contrôle militaire et policier sans être contrôlés. Au deuxième poste de contrôle, sur la route qui mène à l'entrée principale du complexe assiégé, nous devons décliner notre identité. Nous pouvons passer, après qu'un policier a griffonné nos prénoms sur une pièce de papier froissé. Une tente militaire est dressée sur le côté gauche de la route, gardée par quelques soldats. Arrivée devant le « camp des rebelles », je vois, à travers les barreaux noirs du portail d'entrée, une mitrailleuse portée par un homme qui contrôle le passage. Nous entrons. Nos sacs sont fouillés par un autre civil debout devant une petite table. Il passe sa main dans mon petit sac à dos et me le retend, sans aucune remarque à propos de mon appareil-photo et de mon réveil. Après moi, Dewa est questionnée à propos de son trousseau de clefs. Elle peut le garder. Nous voici en terrain « révolutionnaire ».

Tout est très calme. Quelques femmes sont assises par terre et lisent le journal. Dewa et Kelera décident de s'asseoir près d'elles. Je prends quelques photos et viens fumer une cigarette avec Kelera. Lakema est en train de parler, plus loin, avec un « supporter ». Il nous fait signe de nous approcher. Je comprends que l'homme que Lakema connaît va nous faire visiter les lieux pendant qu'un autre civil en t-shirt de treillis et lunettes de soleil noires nous dit que ce que nous allons voir ne devra pas être répété dehors. Quelques personnes préparent un feu pour le *lovo*, d'autres sont en train de boire du kava, parmi eux, des militaires. En haut des marches que nous empruntons en suivant notre guide, d'autres Fidjiens encore boivent du kava, bloquant le passa-

¹⁷ Différentes racines telles que *dalo* (taro), *buli madrai* (fruit de l'arbre à pain), *uvi* (yam), *vudi* (bananes) ou *kasava* (manioc), mais également des porcs vivants qui furent tués à l'intérieur du complexe parlementaire avant d'être cuits en *lovo* (four indigène creusé dans la terre).

¹⁸ A travers de nombreux Etats du Pacifique, le kava est considéré comme une boisson « traditionnelle » par les insulaires. La cérémonie de *yagona* prend diverses significations selon le contexte et l'intention : souhaiter la bienvenue, célébrer un mariage, une naissance, sceller une entente, partager, demander quelque chose, passer du temps, se détendre.

ge. «Entrée interdite». Nous revenons sur le devant du bâtiment et quittons notre guide. Lakema parle avec des gens pendant que nous attendons devant la limousine blanche du Premier ministre Chaudhry (pris en otage depuis plus d'une semaine). Près de moi, un civil tient une pile de papiers froissés dans ses mains en expliquant le dernier plan de Chaudhry qui aurait été de faire de Fidji «la plus petite île d'Inde».

Les rumeurs d'une conspiration indienne

Les rumeurs d'une conspiration de Chaudhry avaient commencé quelques semaines plus tôt, au moment où le gouvernement avait publiquement annoncé sa décision d'établir des relations économiques avec la compagnie d'aviation *Air India*. A ce moment là, le Premier ministre avait relancé le projet de *Land Use Commission* (LUC), un projet gouvernemental vieux d'une quarantaine d'années, jamais réalisé, qui prévoit de travailler avec les propriétaires terriens pour identifier la terre inutilisée et envisager une exploitation possible. Les membres du *Taukei* interprétèrent aussitôt ce projet comme une conspiration de Chaudhry pour «voler la terre des Fidjiens». Pendant la réunion du Grand Conseil des Chefs qui se réunit fin avril¹⁹, des contestations émergèrent contre le gouvernement «qui voulait importer des Indiens d'Inde par avion (*Air India*) pour les installer à Fidji sur la terre disponible selon la dite commission» (Post, 3/05/00)²⁰.

A l'intérieur du Parlement assiégé, le civil qui tient une pile de papiers froissés explique devant moi que le plan de Chaudhry aurait été découvert sur Internet par les hommes de Speight. D'après lui, il s'agirait d'une conspiration internationale contre Fidji, un vaste plan de «colonisation» de Fidji dirigé par les Indiens. Ironie de l'histoire, les Indiens - qui arrivèrent à Fidji sous contrat de travail (indenture) dès 1876 pour travailler dans les plantations de cannes à sucre en tant que victimes de la colonisation britannique (Lal 1992, 2000) - sont qualifiés par les «rebelles», à l'intérieur du Parlement, de «colonialistes».

Peu après la présentation du plan de «colonisation indienne», un autre civil, plus loin, appelle un groupe de jeunes. Apparemment, les membres de l'ar-

mée ne voulaient pas laisser entrer dans le complexe un convoi de nourriture destinée aux supporters. Rapidement mobilisés en troupe, les supporters se dirigent vers l'extérieur du portail principal. Plus tard, en deux intervalles, des coups de feu. Je demande ce qu'il se passe. Quelques coups encore. La troupe revient en portant une bâche militaire et en criant énergiquement avant de l'ériger dans l'espace réservé à leur cuisine en plein air. M'inquiétant à propos des coups de feu et n'obtenant pas de réponse de la part de mes protecteurs, sinon que l'on tirait en l'air, je commence à ne plus supporter ma présence en ce lieu et fait part de mon intention de partir, oubliant la délégation de chefs attendue pour l'après-midi, dans le cadre des négociations en cours entre «rebelles» et Grand Conseil des Chefs. Un «rebelle» armé est sur le qui-vive. Entre une camionnette dont la nourriture est déchargée par des enfants.

Je n'applaudis pas aux discours de certains leaders et ne participe pas aux deux *masu* (prières) qui ont lieu, mais j'ai pourtant l'impression que ma seule présence suffit à soutenir les actes de George Speight que je vois devant moi. Kelera est également inquiète et veut aussi s'en aller mais son mari, Lakema, voudrait rester plus longtemps. Après une heure environ, durant laquelle l'atmosphère pacifique du départ s'est muée en agitation, le mari de Kelera accepte de s'en aller et nous quittons le complexe. Ayant rencontré quelque parent, Dewa décide de rester.

Sur le chemin de retour qui nous conduit à l'arrêt de bus, Lakema explique que la personne qui l'a convo-

¹⁹ Réunion dont l'accès me fut refusé. La réunion du GCC fin avril, devait principalement discuter la question de la LUC. Elle fut particulièrement houleuse et tenue secrète. Seuls deux parlementaires y eurent accès, dont le Premier Ministre. Au moment de la réunion, aucun traducteur ne fut prévu pour Mahendra Chaudhry qui ne maîtrise pas la langue fidjienne. Aucun média n'y eut accès. La réunion de trois jours fut qualifiée «de réunion exclusive pour la crème de la société fidjienne» (*Fiji Daily's Post*, 27/04/00). Voir aussi : *Fiji Times*, *Fiji Sun*, 26, 27, 28 /04/00.

²⁰ Le Grand Conseil des Chefs, dans sa réunion de fin avril, accepta la LUC, mais tous les chefs n'étaient pas unanimes. Les décisions se prennent après délibérations et entente autour d'un consensus.

qué juste avant de partir - je pensais qu'il s'agissait d'une connaissance ou d'un parent - était en fait un des « rebelles » chargé de contrôler son identité. Ayant été repéré par l'intermédiaire des caméras de surveillance, Lakema fut suspecté d'être un militaire ou un policier en civil, ce qu'il a pu démentir en répondant aux questions des « rebelles ». « Il m'a suffi de divulguer mes idées pour qu'ils comprennent qui je suis ». A la sortie du complexe, le poste de contrôle militaire a disparu. Trouvant une balle de cartouche vide sur le sol, Lakema la ramasse « en souvenir de cette journée ».

Une heure plus tard environ, peut-être plus, j'apprends en écoutant la radio que trois hommes ont été blessés suite à une altercation entre résistants et militaires devant le Parlement: deux soldats et un journaliste étranger. « C'est la première fois dans l'histoire de Fidji, commente le journaliste, que des Fidjiens tirent contre des Fidjiens ».

Le terrain qui bascule

C'est ainsi que j'ai réalisé que durant cette visite « de curiosité », une altercation armée avait eu lieu entre résistants et militaires devant le Parlement. A ce moment-là, j'éprouvai un vertige déstabilisant. J'avais pu *observer* les pratiques mises en œuvre par les « rebelles » au pied du Parlement fidjien et notamment témoigner du plan de propagande anti-indienne mis en place par ces derniers. J'avais pu *voir* que les supporters qui s'étaient déplacés venaient pour la plupart des villages avoisinants. Et j'avais pu *observer* que, davantage qu'une simple distraction, le fait de manger et de boire la nourriture et la boisson « de la terre » (racines et *yagona*) au pied du Parlement assiégré visait également à manifester le soutien des « gens de la terre » (*taukei*) à la prise d'otages, tout en affirmant les valeurs du *vanua* (la terre et ses habitants). J'avais ainsi pu *voir* le complexe parlementaire prendre l'allure d'un grand « village » revendicateur - le « village » étant notamment associé au lieu où s'exerce la véritable *Fijian way of life*²¹, comme le disent les Fidjiens eux-mêmes. De surcroît, j'avais préalablement participé aux deux marches revendicatrices du *Taukei*, qui manifestait alors ses mécontentements à l'égard de la politique du Premier ministre Chaudhry. Mais sou-

dainement, la situation avait basculé dans une tragédie qui ne faisait que commencer (et qui conduira le pays au bord de la guerre civile). Deux jours après ma visite chez les « rebelles », l'armée fidjienne renversait la situation en abolissant la Constitution démocratique de 1997 et en imposant une loi martiale sur tout le pays. J'ai cessé depuis toute activité audacieuse, tout en continuant à me rendre à l'Institut des Etudes Pacifiques auquel j'étais affiliée et en me lançant dans une chasse à l'information médiatique. J'ai parallèlement réorienté mon projet vers une perspective plus historique en me réfugiant dans les Archives Nationales de Suva. Au-delà des questions de sécurité, ma liberté d'action sur le terrain fut également freinée par ma position de *valagi* (européenne, blanche)²² et de *vulagi* (*invitée*). Le statut de *vulagi* qui me fut octroyé me permet aujourd'hui de comprendre l'ambivalence de mon rôle d'anthropologue sur le terrain. Tant que la situation était stable, ce statut s'était présenté à mon avantage, puisque je bénéficiais d'une attention privilégiée de la part de mes « hôtes ». Mais le coup d'Etat révéla la violence symbolique inhérente à la relation qui s'établit entre *vulagi* et *taukei*, ce que je vais préciser. Ce statut est celui des populations indo-fidjiennes, dans le cadre d'un *ethos fidjien*. Ce que je vais également expliciter.

L'anthropologue « invitée », un statut ambivalent

Tout au long des mois qui suivirent ma visite chez les « rebelles », j'ai été profondément affectée par les événements, comme le fut d'ailleurs l'ensemble de la population fidjienne. Il est effectivement impressionnant pour quelqu'un qui vient d'un pays aussi

²¹ Le village est un espace qui fut indigénéisé lors de la colonisation. L'administration de la colonie s'est effectivement construite sur une distinction entre « le village », lieu de vie communautaire « traditionnelle » des Fidjiens, et la « ville », lieu de vie « individualiste » et « moderne ». Dans les années 20, il était notamment interdit aux Indiens de s'établir dans un village fidjien.

²² Le terme « valagi » vient de « vavalagi » qui signifie littéralement « le pays de l'homme blanc ». A l'origine, le terme « valagi » signifie l'Européen et sert essentiellement à désigner le Blanc. Une collègue eurasienne a été surnommée durant son terrain « l'Européenne différente », en raison de la couleur de sa peau. Le « valagi » est celui qui vient du ciel, de « derrière l'horizon ». Sur le sujet, Sahlins (1989).

socialement pacifique que la Suisse de se retrouver dans un pays qui risque de basculer dans une guerre civile. Comme il fut impressionnant pour l'ensemble de la population de Fidji de *voir* son petit pays basculer dans un conflit armé. Dans ce contexte, j'ai personnellement choisi de respecter les conseils de mon entourage fidjien²³ soucieux de ma protection, de ne pas me prendre pour une héroïne et de ne pas m'exprimer sur des sujets qui ne m'appartenaient pas, telle que la question de la démocratie. En tant qu'europpéenne venant d'un pays dit démocratique pour réaliser un projet de terrain sur la chefferie fidjienne, j'ai été accueillie dans le pays comme invitée (*vulagi*). Ceci ne signifie pas que j'ai été « invitée » à séjourner à Fidji, dans un sens occidental mais, en tant qu'étrangère résidant à Fidji, j'étais de fait une « invitée », c'est à dire « accueillie » dans le pays. Ce statut est très important à Fidji où le sens de l'accueil est volontiers présenté comme faisant partie de la « culture fidjienne » et de la *Fijian way of life*, soit de la façon fidjienne de se comporter socialement. Il faut savoir qu'à Fidji, en tout lieu, une personne est soit *taukey* (indigène, propriétaire), soit *vulagi* (visiteur ou étranger) (Ravuvu 1991 : 58). A un niveau global, les membres du *taukey* sont les indigènes et habitants originels de Fidji, qui ont droit de propriété et de contrôle sur la terre. Tous les autres résidents de Fidji sont des *vulagi*. A un niveau plus local, un Fidjien en son village est *taukey* du village, mais lorsqu'il n'est plus sur sa terre d'origine, il devient le *vulagi* d'autrui. En suivant Ravuvu (1991), la meilleure analogie pour illustrer la relation existante entre *taukey* et *vulagi* est celle de l'hôte et de l'invité. La relation entre l'un et l'autre implique des obligations mutuelles. L'invité est généralement bienvenu, accueilli avec soin et attention par le *taukey*. Il est protégé et autorisé à accéder à certaines ressources de ce dernier. En retour, le protocole traditionnel, du moins selon Ravuvu (1991 : 58-59), requiert du *vulagi* de témoigner une certaine humilité et du respect à l'égard de l'habitant originel. C'est dire que la relation qui s'établit entre *taukey* et *vulagi* se définit *idéalement* telle une relation d'obligations réciproques et de respect mutuel entre hôte et invité.

Le statut de *vulagi* est celui qui me fut implicitement octroyé à l'Institut auquel j'étais affiliée à

l'Université du Pacifique Sud à Suva. Cet Institut, par l'intermédiaire de son directeur, mit à ma disposition un bureau et je pus bénéficier de son infrastructure durant le temps de mon terrain. En échange, il fut prévu que je présente un séminaire sur mon travail, ce qui était une façon de remercier mon « hôte » pour les ressources mises à ma disposition. Cette présentation que j'aurais dû fournir en échange de mon affiliation n'a cependant jamais eu lieu, en raison de la situation estimée trop délicate. Mon sujet touchant à la chefferie et les chefs se révélant particulièrement impliqués dans la crise, une intervention sur le sujet aurait pu susciter des dissensions au sein de l'auditoire, en me faisant prendre le risque de ne plus pouvoir revenir dans le pays. C'est du moins les raisons qui furent évoquées par le directeur ad intérim de l'Institut (qui succédait au directeur qui m'avait accueillie). L'annulation de cette présentation fut particulièrement déstabilisante. D'un côté, elle m'empêchait de satisfaire ma « dette » à l'égard de l'Institut, en brisant la relation réciproque entre *taukey* et *vulagi* (je ne pouvais pas « rendre » ce qu'on m'avait donné). De l'autre, je découvrais les enjeux de mon intérêt pour la chefferie fidjienne, puisqu'en d'autres termes, à ce moment-là, il n'appartenait pas à une étrangère de s'exprimer sur un sujet *taukey*.

La relation entre *taukey* et *vulagi* permet d'autre part de comprendre les enjeux liés à la question de l'indigénéité fidjienne et ses répercussions sur les populations indo-fidjiennes, dans le cadre d'un *ethos fidjien*. Les Indo-Fidjiens, établis à Fidji depuis 4 voire 5 générations sont encore dotés par certains de ce statut ambivalent. Pour Ravuvu (1991) notamment, les Indiens sont arrivés à Fidji en tant qu'« invités ». Pour le dire rapidement, ce statut les autorise à vivre sur la terre des Fidjiens en respectant leurs « hôtes », mais il ne les autorise pas à « se mêler des affaires fidjiennes » (principalement la gestion de la terre). Depuis 1998, avec l'entrée en vigueur d'une nouvelle Constitution démocratique, les Indo-Fidjiens purent légalement sortir de ce statut et accéder notamment à des postes tels que celui de

²³ J'évaluais alors en milieu *taukey*, tant du côté de la famille chez qui je logeais que du côté de l'Institut auquel j'étais affiliée ou encore du côté de l'île de Moturiki.

Premier ministre. C'est ce qui se passa avec l'élection de Mahendra Chaudhry en 1999. Mais ce dernier fut renversé le 19 mai 2000. Parmi les raisons invoquées par le *Taukei* à ce renversement, celle notamment d'empêcher Chaudhry de toucher à la question foncière (en voulant relancer la *Land Use Commission* que j'ai précédemment citée). Comme me l'a expliqué un manifestant du *Taukei* devant le Parlement pris en otage le jour du 19 mai :

«Trop de choses ne vont pas avec ce gouvernement, principalement la question de la terre. Le *Taukei* n'est pas d'accord avec la LUC. Tout n'est pas mauvais avec ce gouvernement, il fait aussi de bonnes choses, mais ça ne va pas. Nous n'avons rien contre les Européens, nous les aimons parce qu'ils ont apporté de bonnes choses à Fidji, ils ont apporté la paix, ils ont apporté l'Eglise, ils ont apporté le développement, mais les Indiens, non. C'est pour ça que ces gens font ça maintenant. Je suis content».

Dans le cadre d'un *ethos fidjien*, l'anthropologue comme l'Indo-Fidjien sont des *invités*. En ce sens, ce statut que j'ai assimilé par empathie a déterminé mon regard et mes actions sur le terrain, en me positionnant dans une situation ambivalente. D'une part, en tant qu'*invitée*, je me suis positionnée *éthiquement* dans une situation de réciprocité à l'égard du *taukei*, m'imposant de respecter les dires de mon entourage. D'autre part, ce statut m'associait de fait aux Indo-Fidjiens et à l'ensemble des non-Fidjiens, desquels, selon *l'ethos fidjien*, il n'appartient pas de se mêler des «affaires fidjiennes». Cette ambivalence est devenu problématique à partir du moment où des violences se sont exercées de façon massive contre des familles indo-fidjiennes. Les Indo-Fidjiens devenus boucs émissaires et responsables désignés des troubles engendrés, mes croyances démocratiques m'orientèrent vers des groupes locaux militant pour le maintien de la Constitution 1997. Je l'ai dit, j'étais tiraillée entre deux positions, mes croyances «occidentales démocratiques» et mon intérêt pour la défense des «droits indigènes». De surcroît, j'évoluais à ce moment-là avec des gens proches du *Taukei*. Or, à partir du moment où des groupuscules locaux militaient pour le maintien de la démocratie à Fidji, il est devenu nécessaire pour moi de rallier leurs prises de position. Ceci me permit d'élargir ma perspective anthropologique. Car bien

que l'activisme de ces groupes fut fortement réprimé par l'autorité de l'armée, il mettait en évidence, une fois encore, l'hétérogénéité de la société fidjienne et ses diversités politiques.

Simultanément, les violences physiques qui eurent lieu contre des familles indo-fidjiennes ont en quelque sorte exacerbé la violence symbolique inhérente à la relation existante entre *taukei* et *vilagi*, une relation que l'*ethos* fidjien base sur des «obligations» réciproques de partage et de respect mutuel, tout en respectant la hiérarchie existante entre «invité» et «habitant originel». Comme le dit Ravuvu (1991 : 60), cette relation entre «hôte et invité» a été remise en cause «avec l'introduction des Droits de l'Homme qui considèrent que tous les hommes sont égaux». En d'autres termes, la relation «traditionnellement» définie entre *taukei* et *vilagi* a été remise en question durant ces dernières décennies, et notamment sous l'influence des revendications indo-fidjiennes pour un égalitarisme politique. Ces revendications, dans le cadre d'un *ethos* fidjien imposant respect et réciprocité, furent perçues par certaines élites comme de «l'arrogance», car elles manifestaient «un manque de respect et de sensibilité à l'égard des droits des Fidjiens indigènes» (Ravuvu 1991 : 61). La notion de respect étant par ailleurs privilégiée à Fidji, elle s'actualise par des pratiques comportementales et discursives différenciées par le genre, l'ancienneté et la spécificité du lien de parenté. Dans cette perspective, les revendications indo-fidjiennes brisaient le lien de réciprocité et de respect mutuel qui les unissaient à leurs «hôtes». Les «intérêts indigènes» se consolidèrent sur l'idée d'une «menace» que pourraient représenter les populations indo-fidjiennes (et toute autre population) à l'encontre de ces intérêts²⁴. Cette «menace» fut particulièrement réactivée durant le coup d'Etat, comme je l'ai présenté précédemment en décrivant le plan de «colonisation indienne» qui fut diffusé par les «rebelles» à l'intérieur du Parlement assiégé.

²⁴ La construction de cette menace remonte à la période coloniale. Dès les débuts de la colonie, les administrateurs britanniques «ethnisaient» les deux populations, l'une contre l'autre. L'espace prévu dans cet article ne permet pas d'esquisser le processus de continuité qui s'instaure entre la période coloniale et la conjoncture actuelle. Sur le sujet, Lal 1992, Laswon 1991.

Percevoir

En effectuant la chronique de mon ethnographie, j'espère avoir démontré que la situation de crise révèle des dimensions souvent occultées lors de terrains plus stables. Tant sur le plan empirique de la récolte de données que sur le plan épistémologique de la construction de l'objet, le conflit fidjien a mis à jour des difficultés inhérentes à l'expérience du terrain. Plus ou moins subjectives, les méthodes de terrain dépendent à la fois de l'individualité du chercheur *et* du contexte social, culturel et économique dans lequel elles s'insèrent. Dans ce contexte, le terrain se présente tel un espace de réalités dans lequel l'anthropologue met en jeu non pas uniquement des «méthodes», mais également ses émotions et son vécu. Au-delà de leur construction socio-culturelle, la violence et la souffrance (ou la paix et le plaisir) relèvent d'une dimension sociale ou culturelle déterminée mais néanmoins agissante. Et cette dimension agissante de la subjectivité s'avère déterminante dans l'exercice du terrain. En effet, si je n'avais pas été affectée par ce que j'ai vécu dans le Parlement, ma pratique de terrain eut été probablement différente. Et si je n'avais pas accepté mon statut de *vulagi*, qui m'imposait implicitement de respecter les conseils de certains membres de mon entourage, mon intervention sur le terrain eut également été différente. Dès lors, les méthodes de terrain dépendent effectivement de l'individualité de chaque expérience personnelle (Karp et Kendall 1982). Sur le terrain, l'anthropologue n'applique pas des «méthodes», mais tente plutôt de négocier, avec les personnes qu'elle espère décrire (Kilani 1994, Watson 1999) ; et ce, en fonction de la situation dans laquelle elle se trouve. Le fait de m'être «lâchée prendre» par les événements en questionnant mes convictions éthiques a simultanément révélé les dimensions «occultes» de l'exercice du terrain.

Tant sur le plan empirique que sur le plan épistémologique, j'ai effectivement été confrontée à des dimensions que je n'aurais pas *vues ou perçues* en situation plus ordinaire. J'ai notamment pu *percevoir* l'hétérogénéité de la chefferie fidjienne *et* de la société fidjienne dans son ensemble. Mais j'ai simultanément pu *identifier* la construction de l'indigénéité fidjienne *contre* la menace d'une domination indo-fidjienne, dans ses dimensions extrêmes et spécifiques. Cette construction repose, notamment, sur la violence symbolique inhérente à la relation qui s'établit entre l'*habitant originel, propriétaire de la terre de ses ancêtres, et l'invité, vulagi, dans le cadre d'un ethos fidjien*. Une violence symbolique que mon propre positionnement sur le terrain, en tant que *vulagi*, m'a permis de *percevoir*.

Viviane Cretton
Viviane.Cretton@ias.unil.ch

Références

- Albera D. (2001), «Terrains minés», *Ethnologie Française* 1 : 5-13.
- Capell A. (1991), *The Fijian dictionary*, Government Printer, Suva, Fiji.
- Constitution of The Republic of The Fiji Islands*, 1998, Government Printer, Suva, Fiji.
- Favret-Saada J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Gallimard, Paris.
- Fiji Times*, 27/04/00, «Chiefs reject Mara nominee».
- Fiji Daily's Post*, 28/04/00, «Media banned from meeting».
- Fiji Daily's Post*, 3/05/00, «Govt denies land claim».
- Fiji Sun*, 22/05/00, «So near yet so far».
- Fiji Times*, 22/05/00, «Step back into darkness».
- Fiji Sun*, 6/07/00, «Coconut wireless is best».
- Karp I. and Kendall Martha B. (1982), «Reflexivity in Field Work», in Paul F. Secord Ed. *Explaining human behaviour. Consciousness, Human Action and Social Structure*, Sage Publications, London.
- Kilani M. (1994), *L'invention de l'autre*, Payot, Lausanne.
- Lal Brij (2000), «Chiefs and thieves and other people beside's: the making of George Speight's coup», *The journal of Pacific History*, 35:3:281-293.
- Lal Brij (1992), *Broken waves. A history of the Fiji Islands in the 20th century*. University of Hawai'i Press.
- Lawson S. (1991), *The failure of democratic politics in Fiji*. Clarendon Press, Oxford.
- Pacific rituals, lying or dying?*, (1987), Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, in association with the Pacific Theological College, Suva.
- Ravuvu A. (2000), «Fijian chiefly welcome ceremony», seminar paper. Institute of Pacific Studies, Suva.
- Ravuvu A. (1991), *The facade of Democracy. Fijian struggle for political control, 1830-1987*, Reader Publishing House, Procera House, Suva.
- Ravuvu A. (1974), *Fijians at war 1939-1945*, Institute of Pacific Studies, Suva.
- Sahlins M. (1989), *Des îles dans l'histoire*, Gallimard, Seuil.
- Thomas N. (1990), «Regional politics, Ethnicity, and Custom in Fiji», *The Contemporary Pacific*, 2:1: 131-146.
- Toren C. (1990), *Making sense of hierarchy. Cognition as social process in Fiji*, The Athlone Press, London and Atlantic Highlands.
- Toren C. (1998), «Making the present, revealing the past: the mutability and continuity of Tradition as process», *Man*: 23:4: 696-717.
- Ward G. (1998), «Land tenure», in Rajesh Chandra and Keith Mason (eds), *An atlas of Fiji*, Department of geography, School of Social and Economic Development, The University of the South Pacific, Suva.
- Watson C. W. (1999), *Being there. Fieldwork in anthropology*, Pluto Press, M London, Sterling, Virginia.