

L'histoire face à l'anthropologie : le passé colonial indigène revisité

In: Genèses, 23, 1996. Histoire politique, histoire du politique II. pp. 125-144.

Résumé

■ Bronwen Douglas : L'histoire face à l'anthropologie : le passé colonial indigène revisité. L'histoire critique ici mise en œuvre confronte et questionne des documents coloniaux du xix^e siècle et des écrits ethnographiques contemporains relatifs à un même événement survenu en 1862 en Nouvelle-Calédonie. La perspective est autant scientifique que politique puisque l'auteur entend restituer la spécificité de l'action et de l'argumentation indigènes (kanak) telle qu'elle reste inscrite - à l'état de traces - dans les textes occidentaux.

Abstract

History vs. Anthropology: the indigenous colonial past revisited. The critical history implemented here compares and questions 19th century colonial documents and contemporary ethnographic writings pertaining to the same event that took place in New-Caledonia in 1862. This approach is both scientific as well as political, for the author intends to reconstruct the specific character of indigenous (kanak) action and argumentation as it has remained inscribed in the form of traces in Western texts.

Citer ce document / Cite this document :

Douglas Bronwen. L'histoire face à l'anthropologie : le passé colonial indigène revisité. In: Genèses, 23, 1996. Histoire politique, histoire du politique II. pp. 125-144.

doi : 10.3406/genes.1996.1390

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1996_num_23_1_1390

L'histoire face à l'anthropologie : le passé colonial indigène revisité*

Bronwen Douglas

Persée
BY:  creative commons

* Une version de cet article a été présentée au séminaire pluridisciplinaire *Formation à la recherche dans l'aire océanienne* (FRAO) à l'EHESS en décembre 1995.

1. J'écris l'histoire coloniale des insulaires du Pacifique, surtout des Kanak – terme (invariable) préféré pour désigner le peuple indigène de la Nouvelle-Calédonie, qui actuellement se dénomme lui-même majoritairement ainsi. Le terme générique «histoire coloniale» se rapporte à toutes les phases de l'interaction indigène avec les Européens à partir des premiers contacts jusqu'à la décolonisation. L'usage de ce terme souligne simplement que les *textes* européens sont d'une importance capitale pour écrire une telle histoire.

2. Le terme «*ethnographic history*» se rapporte surtout à l'histoire culturelle influencée par l'anthropologue Clifford Geertz. Pour sa part, il applique le terme à un groupe de chercheurs australiens des universités de La Trobe et de Melbourne, qu'il dénomme le «*Melbourne Group*» («History and anthropology», *New Literary History*, vol. 21, 1990, pp. 325-9). Ses membres les plus connus sont Inga Clendinnen (*Aztecs*, Cambridge, CUP, 1991), Greg Denning (*Mr Bligh's Bad Language*, Cambridge, CUP, 1992) et Rhys Isaac (*The Transformation of Virginia, 1740-1790*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982). Ils m'ont beaucoup influencée, mais je conçois la «culture» d'une façon moins monolithique et idéaliste qu'eux.

Cet article esquisse une théorie de l'histoire coloniale et montre comment elle peut être mise en œuvre.¹ D'une façon typiquement anglophone, le présent effort de théorisation est marqué par son pragmatisme et par un certain éclectisme, tandis que la méthodologie proposée privilégie l'empirisme et le raisonnement par induction. Mon objectif relève de ce que j'appellerais volontiers soit «anthropologie historique» soit «histoire ethnographique»² : la première se rapporte à des descriptions générales des cultures et des relations sociales passées ; la seconde cherche à présenter les particularités des actions et de l'expérience passées situées dans leurs contextes culturels et stratégiques. Mais l'«histoire ethnographique» reste attentive aux formes typiques des interactions telles qu'elles peuvent être extraites des débris textualisés du passé ; elle s'interroge en outre sur les implications philosophiques et politiques de l'entreprise historique elle-même : les moindres détails de toute expérience singulière soulèvent en effet des questions plus larges relatives à l'existence et aux interactions humaines.³

L'épistémologie proposée est antipositiviste, pluraliste et critique. L'antipositivisme soutient que la vérité et le savoir sont construits, pluriels, actuels et politiques.⁴ Le pluralisme veut remplacer la métaphore objectiviste d'un passé singulier, réel et immobile par une conception plurielle de la réalité, dès lors jugée contestable et éphémère : il s'agit de traiter le passé soi-disant fixe et réel comme une image actuelle de l'esprit et comme un artefact narratif.⁵ Cette position potentiellement ultra-relativiste est ancrée moralement et politiquement dans une critique radicale qui exige le recours aux concepts d'action (*agency*) et d'appropriation humaines, en rejetant la primauté analytique que les sciences sociales accordent aux concepts de système et de structure.⁶ En vertu de ce raisonnement, il faut rechercher des



3. Cf., par exemple, mes travaux : «Doing Ethnographic History : Reflections on Practices and Practising», in Brij V. Lal (ed.), *Pacific Islands History: Journeys and Transformations*, Canberra, *Journal of Pacific History*, 1992, pp. 92-106 ; «Hierarchy and Reciprocity in New Caledonia : an Historical Ethnography», *History and Anthropology*, vol. 7, 1994, pp. 169-193 ; «Power, Discourse and the Appropriation of God : Christianity and Subversion in a Melanesian Context», *History and Anthropology*, vol. 9, 1995, pp. 57-92.
4. Voir Michael Jackson, *Paths Toward a Clearing*, Bloomington, Indiana University Press, 1989 ; Renato Rosaldo, *Culture and Truth*, London, Routledge, 1993.
5. Cf., Roland Barthes, «Le discours de l'histoire», *Informations sur les Sciences Sociales*, vol. 6, 1967, pp. 65-75 ; R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, OUP, 1946 ; Hayden White, *Tropics of Discourse*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1978 ; *The Content of the Form*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1987.
6. Cf., Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980 ; M. Jackson, *Paths Toward a Clearing*, *op. cit.*, pp. 1-35. Le terme anglais «agency» est plus large que celui d'«action» : il se rapporte à la faculté humaine d'agir, de choisir, d'employer des stratégies et de se représenter, en fonction des compétences et aussi des contraintes structurelles et conjoncturelles.
7. Chandra Talpade Mohanty, «Introduction», in Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres (eds), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 32-39 ; R. Rosaldo, *Culture and Truth*, *op. cit.*, pp. 141-167 ; Joan W. Scott, «The Evidence of Experience», *Critical Enquiry*, vol. 17, 1991, pp. 773-797.
8. Roger Chartier, «Text, Printing, Readings», in Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 171-174.
9. Cf. David A. Chappell, «Active Agents versus Passive Victims : Decolonized Historiography or Problematic Paradigm ?», *Contemporary Pacific*, vol. 7, 1995, pp. 303-326 ; Greg Denning, *History's Anthropology*, Lanham, Maryland, University Press of America, 1988 ; Vicente M. Diaz, «Simply Chamorro: Telling Tales of Demise and Survival in Guam», *Contemporary Pacific*, vol. 6, 1994, pp. 29-58 ; B. Douglas, «Doing Ethnographic History...», *op. cit.* ; Nicholas Thomas, «Partial Texts : Representation, Colonialism and Agency in Pacific History», *Journal of Pacific History*, 25, 1990, pp. 139-158.
10. Gyan Prakash, «Writing Post-Orientalist Histories of the Third World : Perspectives from Indian Historiography», *Contemporary Studies in Society and History*, vol. 32, 1990, p. 404 ; C. Mohanty, «Introduction», *op. cit.*, p. 4.
11. *Ibid.*, p. 2, pp. 12-15 ; J. Scott, «The Evidence of Experience», *op. cit.*, p. 779.

traces de l'action indigène qui nous permettent de décentrer le colonialisme et de comprendre les colonisés dans toute leur humanité.⁷ L'appropriation/domestication des nouveautés est à la fois une stratégie indigène entendue et un réflexe culturel/contextuel nécessaire.⁸ Les traces de l'action et l'appropriation indigènes – éléments instables mais propres à tous les contacts coloniaux – se sont trouvées inscrites dans les textes coloniaux, mais seulement par hasard, incidemment. C'est ce que je voudrais démontrer ici à travers une histoire particulière.

Des années 1950 jusqu'aux années 1980, l'historiographie anglophone du Pacifique a été dominée par l'école empiriste, libérale et anti-impérialiste dite «*island-centred*». Ses représentants voulaient privilégier les actions et les initiatives indigènes mais manquaient pour cela d'une base théorique explicite. Récemment, leurs prétentions à l'objectivité et leur rationalisme ethnocentrique ont été contestés par quelques historiens qui puisent des références théoriques éclectiques dans l'anthropologie, le féminisme et les analyses dites «postcoloniales».⁹ La fructueuse rencontre entre les critiques radicales féministes et postcoloniales – surtout celles développées par des «femmes du Tiers-Monde»/«femmes de couleur» – a servi d'antidote aux dérives relativistes et aux tendances purement textuelles et esthétiques du poststructuralisme et de la critique culturelle postmoderne. Cette conjonction théorique remet aussi en question l'attachement anti-hégémonique toujours essentialiste des socialistes et des nationalistes anticoloniaux à l'«idéologie de la Raison et du Progrès».¹⁰ Il s'agit ici de reconnaître et de décentrer toutes les essences et tous les principes, en situant l'analyse au sein des luttes actuelles des dominés en complicité avec une conception relationnelle du monde social, tel qu'il est «traversé par des lignes séquentes de force et de résistance».¹¹



Dans sa radicalité, ce type de recherche et d'écriture est marqué par une adhésion passionnée aux «impératifs éthiques» qui habitent la «vision clairement politique» d'un entrecroisement des différences – de race, de classe, de sexe, de religion, d'ethnicité, de nationalité.¹² Cette démarche critique échappe aux prises de position strictement partisans par l'effort d'une auto-analyse rigoureuse, qui problématise explicitement les positions subjectives de l'auteur et sa façon politique de se situer lui-même dans le champ discursif.¹³ Des travaux de ce genre, particulièrement puissants, ont été menés par des historiens indiens, résidant pour la plupart en Angleterre, aux États-Unis et en Australie – qu'il s'agisse des féministes Chandra Mohanty, Lata Mani et Kalpana Ram, du «*post-Orientalist*» Gyan Prakash ou des chercheurs de l'école dite «*subaltern studies*», inspirée par Ranajit Guha.¹⁴ Ces derniers s'approprient et subvertissent de façon straté-

gique des perspectives gramsciennes, post-structuralistes et humanistes pour retrouver des traces de la conscience et de l'action des «subalternes» – des dominés – dans les textes des élites de toute espèce ; d'une façon *postcoloniale* plutôt que simplement *anticoloniale*, ces historiens critiquent les relations et les abus de pouvoir propres aux systèmes nationaux aussi bien que coloniaux.

Dans les années récentes, des anthropologues, sensibles aux accusations d'essentialisme, de primitivisme et d'exotisme, se sont tournés vers l'histoire avec enthousiasme. Ils ont reconnu que les sociétés dites «traditionnelles» et comprises comme des totalités discrètes et préservées – chères au romantisme anthropologique – étaient en fait toujours insérées dans un système colonial, et dépendantes de la mondialisation. Simultanément, des spécialistes d'histoire sociale et culturelle ont puisé dans l'anthropologie une nouvelle inspiration conceptuelle. Mais les perspectives



12. R. Rosaldo, *Culture and Truth*, *op. cit.*, p. 36 ; G. Prakash, «Writing Post-Orientalist Histories...», *op. cit.*, pp. 403-407. Voir aussi Henrietta L. Moore, *A Passion for Difference*, Cambridge, Polity Press, 1994.

13. Chandra Talpade Mohanty, «Feminist Encounters : Locating the Politics of Experience», in Michèle Barrett, Anne Phillips (eds.), *Destabilizing Theory*, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 74.

14. Dipesh Chakrabarty, «Postcoloniality and the Artifice of History : Who Speaks for "Indian" Pasts ?», *Representations*, vol. 37, 1992, pp. 1-26; Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies*, vols. 1-7, Delhi, OUP, 1982-92 ; Lata Mani, «Cultural Theory, Colonial Texts : Reading Eyewitness Accounts of Widow Burning», in Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (eds.), *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1991, pp. 392-408 ; Kalpana Ram, «Too "Traditional" Once Again : some Post-Structuralists on the Aspirations of the Immigrant/Third World Female Subject», *Australian Feminist Studies*, vol. 17, 1993, pp. 5-28.

15. H. White, *The Content of the Form*, *op. cit.*, pp. 1-57, p. 217.

16. Cf. Achsah H. Carrier et James G. Carrier, *Structure and Process in a Melanesian Society*, Chur, Harwood Academic Publishers, 1991, pp. 55-82 ; Margaret Jolly, «Banana Leaf Bundles and Skirts : a Pacific Penelope's Web ?», in James G. Carrier (ed.), *History and Tradition in Melanesian Anthropology*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 38-63 ; Nicholas Thomas, «Substantivization and Anthropological Discourse : the Transformation of Practices into Institutions in Neotraditional Pacific Societies», in *Ibid.*, pp. 64-85.

17. H. White, *The Content of the Form*, *op. cit.*, p. 2.

18. Cf. L. Mani, «Cultural Theory, Colonial Texts», *op. cit.* ; Sara Mills, *Discourses of Difference*, London, Routledge, 1991 ; Ann Laura Stoler, «"In Cold Blood" : Hierarchies of Credibility and the Politics of Colonial Narratives», *Representations*, vol. 37, 1992, pp. 151-189.

19. Ranajit Guha, «The Prose of Counter-Insurgency», in R. Guha (ed.), *Subaltern Studies*, vol. 2, 1983, pp. 1-42.

20. Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, OUP, 1983, pp. 15-17.

disciplinaires sur le passé diffèrent l'une de l'autre. L'analyse anthropologique qui remonte du présent ethnographique au passé fondateur et moteur apparaît aux historiens conventionnels comme un présentisme irréfléchi – en contradiction avec leur propre et prétendue attention au passé en tant que tel, et incompatible avec la priorité canonique qu'ils accordent à l'*avant* sur l'*après*. Mais, en pratique, cet empirisme historique apparemment innocent est souvent lui-même démenti par le fait que les historiens pré-identifient les «effets» selon leurs intérêts actuels et en vertu de la nécessité téléologique de la clôture narrative.¹⁵ Chacun d'eux tend à universaliser le présent, mais de façon différente : les anthropologues en essentialisant d'une manière anachronique une continuité culturelle intacte qui conduirait du passé précolonial au présent ethnographique ;¹⁶ les historiens en projetant sur le passé, de façon ethnocentrique, la moralité actuelle ou les conceptions utilitaires ou rationalistes du sens commun, comme si elles s'appliquaient partout et toujours. Les uns et les autres peuvent donc méconnaître les façons selon lesquelles leurs positions et leurs intérêts actuels modulent leurs évaluations du passé en faisant de celui-ci la cause de dénouements ultérieurs.

L'histoire ethnographique, pour sa part, cherche à exploiter des méthodes, des stratégies et des conceptions propres à chacune des deux disciplines ou aux deux à la fois. Elle veut construire des narrations libérées de la tyrannie des causes préalablement déterminées, en recourant aux termes les plus aptes à décrire et à classer les actions et les mondes sociaux susceptibles d'être discernés dans les textes. La narration participe ici d'une stratégie de représentation, selon la distinction faite par Hayden White entre la narration et la narrativisation, entre «un discours qui adopte ouvertement une position sur le monde et la rapporte et un discours qui feint de faire se parler le monde et se parler comme un récit».¹⁷ Nous

développerons donc toujours un projet de représentation, sinon un réalisme bien qualifié, qui ne se confond pas avec un projet purement textualiste. Néanmoins, notre épistémologie antipositiviste et pluraliste fait des textes et de leur politique de représentation et de réception, les éléments fondamentaux du processus de la construction narrative ethnohistorique.

Une telle épistémologie, en insistant sur l'action et l'appropriation indigènes, discrédite la conception essentialiste des sociétés dites «traditionnelles» qui fait d'elles des totalités éternelles, homogènes et inertes. La référence à une société indigène dynamique souligne cependant que nous ne devons pas croire à des liens nécessairement restés intacts entre le passé indigène et le présent ethnographique des anthropologues, ou le présent vécu des historiens indigènes modernes ; et cela en raison surtout des transformations radicales et des ruptures survenues dans les contextes des contacts externes, le colonialisme et la modernisation. Pas plus que d'autres types de textes, les histoires indigènes et les études ethnographiques n'enregistrent d'une manière mimétique ce qui est arrivé. Toutefois, le projet de narrer comment des indigènes se sont approprié les nouveautés présuppose logiquement qu'on puisse connaître la signification des contacts culturels et atteindre ces mondes anciens à travers le prisme, si déformant soit-il, de textes de tous genres. Les textes coloniaux, en tant qu'ils sont contemporains des actions décrites et peuvent donc contenir des traces toujours indécises et partielles d'actions, de relations sociales et de contextes locaux, constituent des ressources importantes pour l'exploration ethnohistorique des sociétés indigènes pré-lettrées et des expériences indigènes du colonialisme. Les catégories et les tropes utilisés par les auteurs coloniaux non seulement *inventent* les actions et les relations indigènes particulières, mais *leur font aussi écho* ; ces actions et ces relations constituent donc, d'une façon dialectique, les textes

dans lesquels elles sont elles-mêmes historiquement constituées. Il faut déchiffrer leurs traces en fonction des contextes discursifs des textes et des contextes culturels et stratégiques des acteurs. La richesse sociologique des études ethnographiques, ainsi que l'inscription, la notation et l'enregistrement de la dimension culturelle locale – c'est-à-dire la «signature», des histoires indigènes – donnent des clefs critiques pour identifier, déchiffrer et systématiser les inscriptions ethnohistoriques contenues dans les textes coloniaux.

Il ne s'agit pas d'ignorer l'ethnocentrisme, le racisme, le sexisme et le paternalisme de ces textes ; leurs partialités et leurs silences sont propres aux auteurs, mais ces distortions ont aussi un caractère systématique, qu'il faut identifier, déconstruire, comparer et utiliser en référence aux processus concrets de construction des narrations. Le discours colonial n'était ni monolithique ni stable : la déconstruction critique des textes coloniaux et la juxtaposition d'éléments choisis appartenant à différents genres peuvent révéler des dissonances pertinentes aussi bien entre les textes qu'au sein de chacun d'eux.¹⁸ Comme l'avance R. Guha à propos des insurrections des paysans en Inde, il faut lire ces textes d'une façon créative et critique et non pas littérale.¹⁹ Comme l'écrit Guha : «une conscience rivale... inscrite fermement dans le discours élitiste» :

«les documents [coloniaux] ne reçoivent pas leur contenu seulement de... [la] volonté [coloniale], parce que celle-ci présume une autre volonté – celle de l'insurgé. Il aurait dû donc être possible de lire la présence d'une conscience rebelle en tant qu'élément nécessaire et pénétrant à l'intérieur de ce corpus d'évidences [colonial].»²⁰

Pour avoir accès aux mondes indigènes, des premiers contacts dans des cas comme ceux des Amériques centrale et du Sud ou de l'Australie du Sud-Est, nous ne disposons que de textes coloniaux. Ce n'est certainement pas le cas de l'épisode historique qui va servir ici d'exemple, la soi-disant «affaire de Wagap», survenue en 1862 dans l'aire linguistique *cêmuhi*, sur la côte

Est de la Nouvelle-Calédonie (cf. carte). Trois histoires orales en langue vernaculaire – un *ténô*, «poésie», un «récit» en prose et un texte écrit, tous recueillis par Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre dans les années 1970 et traduits et commentés par eux – situent l'épisode dans des contextes indigènes.²¹ Le point de vue catholique et pro-missionnaire du texte écrit inverse celui développé par les histoires orales : ces différences témoignent des oppositions historiques entre des groupes kanak locaux. Ces histoires indigènes recueillies au ^{xx}e siècle non seulement diffèrent souvent entre elles, mais aussi diffèrent généralement des points de vue français de l'époque, inscrits dans des textes appartenant à trois catégories – missionnaire, administrative et non-officielle – de discours coloniaux qui eux aussi diffèrent souvent entre eux. En outre, des anthropologues ont fourni des analyses détaillées, sinon nécessairement congruentes, de l'ethnographie de la région.²² De telles différences intertextuelles – que les historiens ont toujours su exploiter – peuvent être très instructives.

Ici l'«affaire de Wagap» sert d'exemple pour montrer comment des perspectives distinctes mais complémentaires sur le passé, telles qu'elles sont développées par l'histoire et l'anthropologie, peuvent être mêlées ou juxtaposées systématiquement par le chercheur pour construire des narrations complexes, susceptibles de corroborer des positions politiques diverses et souvent contestées. Je ne présente ici que des fragments pour expliquer la méthode proposée. Celle-ci, en donnant sous forme de tableaux des passages extraits de leurs contextes textuels et discursifs, favorise sans doute la déformation : tout dépend évidemment des critères de choix adoptés, étant entendu qu'on rejette la prétention au réalisme mimétique de la narration historique conventionnelle. Cette méthode a cependant l'avantage de rassembler une gamme étendue de représentations scrupuleusement contextualisées et aussi exemplaires que possible.



21. Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre, «Papiers inédits», manuscrit dactylographié, sans date ; «Les débuts de la mission mariste à Wagap», in Jean-Claude Rivierre, *Dictionnaire cémuhî-français*, Paris, Peeters, 1994, pp. 39-70. Rivierre précise que le texte rédigé fut «élaboré par des représentants du lignage Waka Amo, et consigné dans un cahier à partir duquel il nous a été dicté» (*Ibid.*, p. 39). Les Amo sont le lignage chef d'un des trois *mwo-daame*, «contenant-de-chefs», qui se disputaient la chefferie du clan Waka ; ce clan correspond plus ou moins à la «tribu de Wagap» des textes coloniaux.

22. Alban Bensa, «Références spatiales et organisation sociale dans le centre-nord de la Grande Terre», in *Atlas de la Nouvelle-Calédonie et dépendances*, Paris, ORSTOM, 1981, planche 18, carte ; Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre, *Les Chemins de l'Alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie (région de Touho – aire linguistique Cémuhî)*, Paris, SELAF, 1982 ; Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre, «De l'Histoire des mythes : narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie)», *L'Homme*, vol. 28, 1988, pp. 263-95 ; Jean Guiart, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1963, ch. 3.

23. *Le Moniteur de la Nouvelle-Calédonie* [ci-après *Moniteur*], 23 février 1862.

24. A. Bensa et J.-C. Rivierre, «Papiers inédits», *op. cit.*

25. J.-C. Rivierre, *Dictionnaire ...*, *op. cit.*, pp. 53-54.

Contextes

En janvier 1862, les missionnaires maristes français maintenaient une présence limitée dans le nord de la Nouvelle-Calédonie depuis presque deux décennies. Peu après l'annexion française en 1853, ils s'étaient installés à Touho et à l'endroit appelé par les Européens «Wagap», parmi des gens qu'ils désignaient d'ordinaire sous le terme collectif de «tribu de Wagap». Cette «tribu» était alors dépeinte comme puissante, turbulente et divisée en plusieurs factions. Malgré l'attitude favorable envers les missionnaires du supposé «grand chef» connu par les Européens sous le nom d'«Emmanuel Apengou» et localement sous celui d'Apitéengen, la «tribu de Wagap» avait donné à la mission beaucoup de fil à retordre.

En janvier 1862, presque dix années de «tutelle» française n'avaient pas exercé une influence notable sur la plus grande partie de la Grande Terre, si ce n'est celle de quelques expéditions punitives très dévastatrices sur le plan matériel, mais peu coûteuses en vies humaines. Pourtant, dès 1855, les Français ont imaginé que la colonie était assaillie par une série de coalitions du Nord, dont on supposait que la raison d'être était la résistance à l'influence missionnaire et par extension au régime colonial. En vertu des attitudes ethnocentriques et égocentriques courantes des colonisateurs, les administrateurs et les missionnaires pensaient que les conflits entre Mélanésiens devaient exprimer soit une opposition, soit un soutien, à la France et au christianisme. De plus, ces colonisateurs estimaient que leurs opposants locaux devaient leur statut social et politique du moment à leur rejet de la présence européenne. Vers la fin de 1861, Apengou de Wagap mourut. Deux mois plus tard, une nouvelle coalition, prêtée dans les textes coloniaux aux «criminels desseins» de la «famille du grand chef»,²³ détruisit la mission de Touho et assiégea celle de Wagap : ce furent les premiers faits de «l'affaire de Wagap de 1862».

Identifications

Selon Bensa et Rivierre, les traditions orales *cèmuhi* sont des histoires culturellement spécifiques, utilisées dans les stratégies politiques locales, au sein de contextes où le pouvoir est instable et dépend de «l'accumulation d'un capital symbolique» plutôt que matériel. Dans un tel jeu politique, les acteurs tissent la toile de leurs relations personnelles, en manipulant les ingrédients mythiques que sont les toponymes, les noms et les symboles.²⁴ De telles histoires n'ont rien à voir ni avec les traditions dominantes de l'historiographie occidentale, qui tantôt célèbre tantôt démontise les personnages, ni avec la tendance de l'anthropologie à dépersonnaliser et à détemporaliser systématiquement ses données. Notre épistémologie pluraliste et antipositiviste entend prendre en compte autant de registres d'expression apparemment contradictoires, en favorisant la coexistence et le tissage de modes différents de représentation.

Nous examinerons d'abord une série de représentations relatives à deux acteurs kanak du passé colonial et indigène, en essayant de les localiser socialement et spatialement ; ensuite, nous considérerons la production poétique et politique relative aux images de ces deux hommes et de quelques-uns des événements où ils apparaissent. Ces hommes sont Apengou et aussi «Kahoua de Poyes», mais seul Apengou a laissé des traces significatives dans les histoires indigènes recueillies par Bensa et Rivierre : selon le texte kanak écrit que Rivierre a publié – c'est-à-dire l'histoire officielle du lignage Waka Amo, le lignage même d'Apitéengen (Apengou) – ce dernier aurait été encore vivant en 1862 en tant qu'acteur politique central de l'«affaire de Wagap».²⁵ La personne et les actions de cet homme, en fait décédé depuis peu quand éclata «l'affaire», ont projeté leur ombre sur la compréhension coloniale de l'affaire.

Quelques années auparavant, un prêtre mariste, tout en s'attribuant la fondation de la mission de Wagap, nous a fourni une première lecture missionnaire de la situation politique locale :

«La tribu de Uaka [Waka] est la plus forte des environs et ennemie jurée de celle de Tuo. A notre arrivée dans ce dernier poste, nous avons cherché à flatter le fort pour faire vivre le faible ; et ces mesures... nous ont déterminés à essayer aussi chez le fort. Le chef [Apengou] est regardé comme absolu quoique tout jeune homme... [Il] est sans nez et sans lèvres, un chancre affreux a tout mangé et menaçait de passer plus loin lorsque nous avons entrepris de le guérir sur les conseils et les prescriptions du chirurgien de la corvette à vapeur la *Prony* qui est venue nous visiter à Tuo. Le chancre enfin cédé [*sic*], et le chef semble me garder de la reconnaissance pour les soins que je lui ai donnés pendant plusieurs mois. Il s'emploie tout qu'il peut pour la religion ; mais ses sujets se font tirer l'oreille.»²⁶

Selon l'histoire Waka Amo, par contre, c'est le *daame*, «chef», Apitéèngen (Apengou) qui aurait pris l'initiative d'amener un missionnaire à Wagap. On dit qu'il voyait dans ces prêtres des revenants et qu'il assimila l'un d'eux à son fils qui avait lui aussi la peau blanche ; en outre Apitéèngen discerna entre lui-même et le prêtre français une affinité spécifique qui l'incita à l'adopter «comme son fils» – c'est-à-dire, selon le mécanisme politique kanak habituel d'accueil des étrangers, qu'il lui céda la chefferie : «Or l'un des Pères a des gestes de gaucher... et il se trouve qu'Apitéèngen est lui-même gaucher. Aussitôt celui-ci l'interpelle : "Eh ! je t'adopte comme mon fils..., puisque tu es gaucher comme moi". Le missionnaire lui répond : "C'est bien, je me rendrai demain chez toi"».²⁷

Une lecture pluraliste ne voit rien de contradictoire entre ces deux récits, si différents qu'ils soient dans les détails, et ne privilégie pas l'un d'eux comme historiquement plus «vrai» ou plus «juste» que l'autre. Pour les positivistes, cette affirmation relèverait du relativisme dit «nihiliste» propre au post-structuralisme ou au postmodernisme qu'on



26. R. P. Vigouroux à son frère, 4 décembre 1854, Rome, Archivio dei Padri Maristi, section Oceania, Nova Caledonia [ci-après APM].

27. J.-C. Rivierre, *Dictionnaire ...*, *op. cit.*, pp. 41-43.

28. H. White, *Tropics of Discourse*, *op. cit.*, ch. 5.

29. A. Bensa et J.-C. Rivierre, *Les Chemins de l'alliance ...*, *op. cit.*, p. 91 ; Alban Bensa, «L'emprise comme institution : un cas d'organisation politique canaque (Nouvelle-Calédonie)», *Bulletin de Psychologie*, vol. 39, 1986, pp. 253-257 ; réédité dans Alban Bensa, *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*, in *Ethnies*, 18-19, 1995, pp. 63-74 ; B. Douglas, «Hierarchy and Reciprocity...», *op. cit.*

caricature souvent ainsi : « toute histoire est de la fiction et tous les récits sont également "vrais" ». Mais dans le cas présent nous n'avons point de raison, hormis un intérêt théorique ou politique, pour choisir l'un des deux récits comme étant plus vrai ou plus juste que l'autre. Il faut souligner néanmoins que, quoique toutes les histoires soient élaborées en fonction des intérêts des auteurs et des discours habituels, celles-ci ne sont pas également exactes, vraisemblables, honnêtes ou rigoureuses : il existe toujours la possibilité d'histoires fausses, délibérément ou non. Cependant la meilleure façon de déceler cela n'est pas de prétendre leur opposer un argument de vérité – au prix d'une argumentation contestataire tout aussi fondamentaliste – mais d'exposer les bases de la falsification au moyen d'une analyse de discours. Hayden White nous rappelle que quoique la fiction et l'histoire partagent la même forme narrative, elles diffèrent par le contenu : celui de la fiction est inventé, celui de l'histoire aurait dû avoir lieu.²⁸

Deux différences significatives apparaissent entre le récit missionnaire et le récit indigène. D'abord, dans l'attribution d'« *agency* », chaque auteur ou bien se représente lui-même ou bien représente son héros comme le moteur de l'action. Ensuite, du point de vue étiologique, le texte missionnaire fait appel à des causes médicales et scientifiques là où, en revanche, une lecture rationaliste du texte kanak mettrait en avant une causalité d'ordre magique. Ces différences ne sont cependant pas neutres, parce que le texte missionnaire participe de l'autorité « universelle » et hégémonique du discours colonial, tandis que le récit kanak a une résonance purement locale, même partisane – et que son interprétation des faits est susceptible d'être rejetée comme partielle et superstitieuse par une historiographie rationaliste. L'intérêt particulier du texte indigène reste dans sa démonstration claire que les colonisés ne partagent pas la présomption invariable des colonisateurs à se consi-

dérer comme étant eux-mêmes la clef de toute action et expression indigènes. En outre, le texte missionnaire enregistre non seulement le trope colonial de la soumission attendue des sauvages à l'autorité dite « absolue » des chefs, mais aussi la vulnérabilité de cette rhétorique qui se voit subvertie par les traces, inscrites dans le texte même, de l'action autonome populaire : « ses sujets se font tirer l'oreille ». Cette inscription ethnohistorique involontaire dans un texte colonial anticipe d'une façon détournée l'analyse ethnographique moderne que donne Bensa de la relation entre les « chefs » kanak et « leurs sujets » comme étant une « hiérarchie réversible », peu autoritaire, qui articule des ensembles complexes de droits, d'obligations et de dépendance réciproques.²⁹

En novembre 1861, le lieutenant-colonel Durand, commandant de la colonie, visita Wagap quelques jours après la mort d'Apengou et reçut du missionnaire résident un résumé informatif mais aussi très partial sur « l'histoire du pays » (voir le tableau 2A p. 139). Ce n'est guère que deux mois plus tard que le commandant fut informé que le 16 janvier 1862 « les tribus de Wagap, liguées entre elles, avaient attaqué, de concert avec le chef Kahoua, la Mission de Touo et l'avaient brûlée [...] La Mission de Wagap avait à craindre le même sort d'un moment à l'autre ». ³⁰ Ce Kahoua est une figure évanescence. Entre 1856 et 1862 les textes administratifs et missionnaires, à travers au moins vingt références à Kahoua, le dépeignaient comme l'ennemi le plus féroce et dangereux du colonialisme et du christianisme. Cependant le rôle diabolique qu'on lui attribuait là contraste étrangement avec son absence virtuelle dans les écrits ethnographiques récents et dans les histoires orales telles qu'elles ont été entendues et enregistrées par Bensa et Rivierre.

A la nouvelle de l'attaque et de la menace pesant sur la mission de Wagap, le commandant

Durand s'y rendit avec un détachement improvisé de plus de cent cinquante hommes. Il fut rapidement persuadé qu'une expédition punitive était «indispensable» «pour frapper de terreur tous les esprits», pour «protéger la religion et ses Ministres», et pour «venger le désastre de Touo... en brûlant et saccageant tout... [pour] refouler les Indigènes hostiles». L'expédition, terriblement destructrice dans la pratique comme dans l'intention, eut lieu du 5 au 7 février 1862. Par la suite, on établit un poste militaire à Wagap. Quatre «chefs» kanak qui étaient venus demander la paix au commandant du poste comparurent devant un tribunal militaire et, en vertu d'un jugement sommaire, furent condamnés à mort et exécutés. Le principal récit colonial de l'épisode est le compte rendu officiel rédigé par Durand à son retour au chef-lieu de la colonie.³¹ Dans ce texte il cite un missionnaire, «fort au courant de la langue et des usages du pays», comme son informateur sur la région, sur les gens, et sur «les causes du désastre de Touo» : celles-ci «remontent», dit-on, à «la mort du dernier grand chef, Emmanuel Appengou» (voir le tableau 1A).

Le récit colonial, complaisant et convaincu de l'importance capitale des Européens dans les affaires indigènes, mentionne des individus spécifiques, qui sont identifiés par rapport aux contextes régionaux géopolitiques plus larges : c'est un exemple de la tendance coloniale très générale à concevoir la politique indigène en fonction d'unités territoriales distinctes (des «tribus») commandées par des «chefs» souverains. En revanche, le commentaire de Bensa et Rivierre sur la portée politique des textes *cèmuhi*, ainsi que les textes eux-mêmes, privilégient l'action et l'interprétation indigènes (voir le tableau 1B). Ces auteurs, selon la forme habituelle du discours ethnographique qui transforme l'expérience et l'observation personnelles en une analyse sociale générale, se situent à mi-chemin entre une attention précise aux personnages particuliers et une



30. Durand au ministre de la Marine et des Colonies [ci-après ministre], 25 février 1862, Paris, Archives nationales, section Marine [ci-après ANM], BB3 730.

31. Durand au Ministre, 25 février 1862, ANM, BB3 730.

32. A. Bensa et J.-C. Rivierre, «Papiers inédits», *op. cit.*

Tableau 1

*Le jeu des alliances à Wagap en 1862
selon un texte de l'époque et des textes ethnographiques et indigènes*

A. Représentation contemporaine de l'époque

«Quatre frères [par le sang ou par adoption] d'Emmanuel Appengou, les nommés Pondaoulou,... Aoûtindan,... Thiéou... et Ounin Damoa, tous chefs influents et redoutés, excités secrètement par leurs oncles, Pouandata et Attinda, résolurent de se défaire des Missions. Célant d'abord leurs projets, ils cherchèrent de tous côtés des adhérents, qui leur vinrent en grand nombre... Kahoua, le chef terrible de Pouaye, avait été battu par eux... en octobre 1861 ; connaissant son audace, sa résolution et son influence sur certaines petites tribus, ils surent lui faire oublier leur récente victoire et se l'attachèrent d'une façon indissoluble. Kahoua devint leur puissant allié et leur apporta le concours... [de quelques] faibles tribus... Les voies ainsi préparées, ils se déterminèrent à frapper un grand coup... Kahoua donna le signal du mouvement».

Ct Durand au ministre, 25 fév. 1862,
ANM, BB3 730

B. Représentations ethnographiques et indigènes

«Les Apacé-Pwöcâbin occupaient la plaine de Tiunão... Leur opposition aux Amô était à l'époque très vive. En effet ces derniers venaient d'installer à Tiunão... quelques sujets : des Galaahî. Nous avons donc dans cette zone deux *mwo-daame* [«contenants-de-chefs»] qui sont en conflits pour la chefferie [du clan Waka]. De plus à l'intérieur des groupes locaux où ils détiennent le pouvoir (et le terrain) les Waka Pwöcâbin et les Waka Amô ont des difficultés avec leurs sujets. Les Pwöcâbin sont contestés par les «étrangers»... qui... tentent de renverser la situation politique. Puisque leur chef... se trouve en conflit avec Apitéègen Amô ils vont soutenir ce dernier et donc se placer avec lui à côté des missionnaires. Le même processus va se répéter au sein du groupe local des Amô de Tiunão : ici les Galaahî contestent leur chef. Ils vont donc se trouver dans le groupe hostile à la fois à Apitéègen et à la mission de Wagap».

A. Bensa et J.-C. Rivierre, «Papiers inédits»,
op. cit.

C. «Une autre fois, plus tard, alors qu'Apitéègen est devenu vieux, il se fait beaucoup de souci pour celui qu'il a pris sous sa protection [le missionnaire], car il craint que les choses ne tournent mal quand il ne sera plus là. Un jour ils s'emparent d'Uéé-hê-éémwa, *Pwodaalu*. Ils l'attirent à Pwééo [Wagap] dans un enclos en drap [une tente], les soldats lui tirent dessus et l'atteignent. Il réussit à traverser l'enclos et à en sortir. Puis un oiseau, une pie, quitte son corps et il expire».

J. C. Rivierre, *Dictionnaire...*, op. cit., p. 53-54

perspective plus globale sur la région. Dans tout leur commentaire, Bensa et Rivierre ne citent que deux noms personnels, en plus d'Apitéègen Apengou considéré comme toujours vivant en 1862. Les ethnographes font écho aux récits qu'ils ont recueillis et constitués en «textes» en évoquant les intérêts domestiques des factions locales en lutte et en situant clairement les missionnaires par rapport aux visées politiques kanak. Selon cette lecture, la venue des Européens offrait «une possibilité stratégique supplémentaire... pour les clans en lice».³² L'extrait de l'histoire Waka Amo fait mention d'une autre personne en plus d'Apitéègen – le nommé Pwodaalu,

que l'on peut identifier au «Pondaoulou» de Durand. Nous avons ici une référence cryptique mais favorable à l'exécution des quatre «chefs» (dont Pwodaalu), en contraste saisissant avec le ton élégiaque qu'adoptent les autres histoires indigènes à propos de cet événement (voir ci-dessous). L'histoire Wako Amo renverse les oppositions ethnocentriques coloniales – initiative européenne/ réaction indigène, patron européen/client indigène – de sorte que les soldats français ont l'air d'être les instruments de la politique d'Apitéègen Apengou, qui cherche à écraser un rival local, au profit du missionnaire, son protégé (voir le tableau 1B).

Durand, en désignant les «chefs incriminés» comme des «frères» et des «oncles» d'Apengou, semble faire involontairement écho aux statuts variés de chacun de leurs lignages par rapport au clan Waka ; les Apacé-Pwöcâbin, rivaux des Amo pour «la suprématie absolue sur l'ensemble lignages du clan Waka»,³³ seraient leurs «frères» de clan ; les Galaahî, des lignages «sujets» des Amo récemment immigrés, auraient pu être regardés comme les oncles maternels des Amo, puisqu'une des stratégies d'intégration utilisées sur cette côte orientale par ces Galaahî très mobiles était de tenir le rôle de donneurs d'épouses vis-à-vis des lignages «chefs».³⁴ Nous sommes ici probablement en présence, dans un texte colonial, d'une notation ethnographique imprévue, qu'on peut déchiffrer à l'aide de données ethnographiques récentes.

Les missionnaires dépeignirent eux aussi Kahoua comme le «principal moteur» de l'attaque de Touho (voir le tableau 3A).³⁵ Cependant, selon Durand, avant même l'expédition, «Kahoua s'était prudemment retiré [...] ne se faisant pas scrupule de laisser ses farouches alliés dans l'embarras». Peu après, on apprit qu'il avait été rejeté par la plupart de ses anciens alliés et partisans.³⁶ A partir de cet époque, Kahoua le terrible disparaît des archives coloniales, pour réapparaître en 1865 comme allié des Français.³⁷ Je n'ai trouvé aucune trace de Kahoua dans les textes coloniaux après décembre 1865, sauf une description publiée par le géologue Jules Garnier (voir le tableau 4 p. 143), qui a beaucoup voyagé en Nouvelle-Calédonie entre 1864 et 1866. Son récit, superbement illustré, témoigne plus de son goût pour l'anecdote pittoresque que de son intérêt pour l'exactitude historique, mais il nous donne des descriptions frappantes de Kanak particuliers, y compris Kahoua, avec en prime une image, une gravure d'après des photographies de Greslan. N'est-il pas piquant que ce «chef»,



33. *Ibid.*

34. A. Bensa et J.-C. Rivierre, *Les Chemins de l'Alliance...*, *op. cit.*, pp. 130-133 ; «De l'histoire des mythes ...», *op. cit.*, pp. 277-278 ; «Papiers inédits», *op. cit.*

35. R. P. Thomassin au R. P. Poupinel, 4 février 1862, Archives of the Province of Oceania [ci-après APO], APM.

36. Durand au Ministre, 25 février 1862, ANM, BB3 730 ; RP Forestier au RP Poupinel, 4 décembre 1862, APM.

37. *Moniteur*, 14 mai 1865.

38. A. Bensa et J.-C. Rivierre, «Papiers inédits», *op. cit.*

39. Johannes Fabian, *Time and the Other*, New York, Columbia University Press, 1983, p. 2 ; pp. 80-88 ; R. Guha, «Prose...», *op. cit.* ; H. White, *Content of the Form*, *op. cit.*, pp. 1-57.

40. R. Guha, «Prose...», *op. cit.*

41. J. Fabian, *Time and the Other*, *op. cit.*, pp. 86-87.

42. Je réserve le terme trope à la désignation des images et des idées qui ont été détachées de leurs origines métaphoriques et sont regardées comme littéralement vraies.

43. R. Guha, «Prose...», *op. cit.*, pp. 9-10.

44. *Ibid.*, p. 12-13.

qui tient si peu de place dans le souvenir oral indigène tel qu'il a été rapporté par les anthropologues, soit un des rares Kanak qu'on puisse identifier dans l'imagerie coloniale ? La correspondance presque totale de cette image avec les termes de la «description» de Garnier nous rappelle en outre la relation toujours problématique entre l'expérience, la réalité et les genres divers de la représentation : la photographie n'aurait-elle pas directement inspiré la description ?

Stratégies poétiques et rhétoriques

Réfléchissant sur l'énigme posée par la poésie orale *cèmuhi*, Bensa et Rivierre font les remarques suivantes :

«La référence implicite de la poésie à un événement est à la fois si précise dans son intention et si allusive dans sa forme que les informateurs eux-mêmes s'y perdent parfois. Les symboles utilisés [...] renvoient simultanément au plus particulier et au plus général [...]. Ainsi se tissent des liens d'une extrême variété entre l'histoire et le mythe, le mythe et l'histoire. Le poète jongle avec les symboles, il révèle, masque et interprète tout à la fois, l'événement qui supporte le "ténô".»³⁸

Dans un tel genre narratif, les relations entre la forme et l'événement, le narrateur et l'auditoire diffèrent beaucoup de tous les types d'histoire qu'on trouve en Occident. Ceux-ci partagent une conception unique et chronologique de l'événement ; en outre ils masquent leur implication dans le présent en fondant leur autorité sur l'usage des prétérits et de la troisième personne et sur la prétention à la vérité divine ou scientifique. L'anthropologie, en mêlant d'une autre manière encore, les modalités temporelles, chronologiques et grammaticales, a l'habitude d'oblitérer entièrement l'événement. Elle exploite simultanément la convergence stratégique entre le présent ethnographique et la troisième personne pour neutraliser la subjectivité implicite du recours au temps présent.³⁹

La politique du langage

Considérant ces différences, je comparerai entre elles les stratégies linguistiques des auteurs des extraits présentés dans les «Tableaux». Je prends modèle sur la dissection brillante effectuée par R. Guha, en référence aux œuvres de Roland Barthes et d'Émile Benveniste, de textes coloniaux et nationaux portant sur l'Inde.⁴⁰ Il faut considérer les choix linguistiques comme des choix épistémologiques et donc politiques, plutôt que limités à un hypothétique domaine purement linguistique qui serait indépendant de la praxis.⁴¹ Ces choix ne sont pas nécessairement délibérés ; certains choix involontaires révèlent des conventions discursives courantes. Des tropes⁴² rassemblés en discours fournissent des vocabulaires communs à la conception et à la description de la réalité ; ils doivent être reconnus et déchiffrés par les ethnohistoriens qui cherchent à exploiter de telles descriptions. Les choix du temps, de la voix active ou passive, du mode et de la terminologie présupposent la position de l'auteur en tant que sujet pris dans les rapports aux objets de son enquête et à son auditoire potentiel.

Guha préconise une attention soutenue à la distribution relative, dans les textes, des fonctions et des indices qui servent respectivement à rapporter et à expliquer, à déclarer et à commenter. Il nous avertit, cependant, que ces rôles de fonction et d'indice ne s'excluent pas, qu'ils «s'interpénètrent et se soutiennent l'un l'autre pour donner aux documents leur sens et... leur ambiguïté». ⁴³ Pour finir, je comparerai sélectivement la distribution et la «coordination de l'axe métonymique [les fonctions] et de l'axe métaphorique [les indices]»⁴⁴ dans plusieurs catégories textuelles présentées à titre d'exemple dans les tableaux.

L'examen du tableau 2 fait apparaître la résonance du récit colonial officiel de Durand avec le commentaire ethnographique de Bensa et Rivierre – le malentendu, entretenu

par ces derniers, selon lequel Apengou aurait été encore vivant au moment de l'attaque n'invalide pas leur raisonnement général : les leaders Waka Amo auraient eu l'intention de manipuler la présence missionnaire et française en fonction d'avantages politiques locaux. Malgré les différences d'époque, de culture, de discours, d'intérêt et de rhétorique entre les deux ensembles de textes et d'auteurs, chaque texte jette une lumière sur l'autre. Le texte ethnographique élabore et systématise les allusions déformées faites par l'autre texte aux relations politiques et spatiales entre les groupes ; de même que le texte colonial évoque des événements et des personnages clairement définis, dont les travaux ethnographiques brouillent l'image en insistant davantage sur les groupes et leurs relations.

La mise en tableau est particulièrement apte à montrer l'utilisation intéressée du temps et des épithètes. Le passage du texte colonial cité dans le tableau 2A est une description ethnohistorique apparemment objective, ratifiée par la prétention tacite du missionnaire local (l'informateur de Durand) à l'expertise en matières indigènes. Ce passage est entièrement écrit à la troisième personne. Il faut noter la séquence des temps : imparfait/ passé simple/ présent/ passé composé/ passé simple/ présent ethnographique. Il n'y a rien de transparent ou d'innocent dans tout cela. La répétition des temps passés souligne la prétention à l'objectivité implicite dans l'usage de la troisième personne. Le passage, au milieu du texte, au temps présent semble n'être qu'une parenthèse mais dénote au fond l'anxiété pragmatique de l'administrateur colonial (et du missionnaire) à l'égard de l'ordre public. Par contre, son recours final au présent ethnographique en appelle à la logique implicite de ce mode temporel quant à l'objectivité scientifique⁴⁵ et à la qualité de l'expérience personnelle. Cependant l'impression d'objectivité est trompeuse ; les contraintes qui pèsent sur cette seule phrase



45. L'informateur missionnaire de Durand, le R.P. Montrouzier, était un naturaliste connu.

46. *Ibid.*, pp. 9-15 ; R. Barthes, «Le discours de l'histoire», *op. cit.*, pp. 71-72.

47. Philippe Carrard, *Poetics of the New History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, p. 17.

48. *Ibid.*, ch. 1.

Tableau 2
Apengou/Apitèèngèn dans des textes administratifs et ethnographiques
(les indices sont mis en italique)

A) Représentation administrative

«Le chef décédé n'exerçait pas le commandement par droit de naissance ou d'adoption, mais bien par droit de conquête. Lorsqu'il s'empara du pouvoir, trois ou quatre cents habitants de Wagap abandonnèrent la tribu [...] Ces émigrés peuvent devenir un grand embarras, si l'un d'eux revendique les droits de l'ancien chef dépossédé. Toutefois, Emmanuel Appengou mort sans enfant a adopté pour lui succéder un jeune garçon de douze ans [...] entièrement dévoué à la mission [...]. A sa dernière heure, Appengou qui avait pour favorite une femme [...] dévouée à la mission, recommanda spécialement à ses sujets d'obéir aux missionnaires et de se faire catholiques [...] Les volontés d'un mourant sont sacrées pour ces populations sauvages».

Ct Durand au ministre, 31 décembre 1861,
ANM, BB3 725

B) Représentation ethnographique

«Apitèèngèn [...] revendique la suprématie politique sur l'ensemble du clan [Waka]. Il va tenter de s'appuyer sur les missionnaires pour réaliser ce coup de force, et le «massacre de Wagap» constitue un épisode essentiel de cette stratégie puisqu'il entend éliminer des opposants, qui eux aussi prétendent à la chefferie [...] Apitèèngèn Emmanuel donna ses terres de Wagap aux religieux, et la tradition veut qu'il les défendit contre ceux qui contestaient l'installation des missionnaires».

A. Bensa et J.-C. Rivierre,
«Papiers inédits», *op. cit.*

mise au présent sature tout le passage et sont aussi sensibles dans le choix des épithètes : «droit de conquête... émigrés... embarras... dévoué... sujets». Il ne s'agit pas de termes désintéressés, mais d'indices qui rendent le texte significatif,⁴⁶ puisque leur «réfèrent est fonction de la position du parleur»⁴⁷ ou, dans ce cas, de la position de l'expert missionnaire de Durand, à laquelle l'administrateur, qui manquait de ressources et d'informations, était content de s'identifier. Ainsi une description apparemment neutre est construite en vertu de plusieurs objectifs :

- ratifier l'autorité (usurpée ?) du «chef décédé» pro-chrétien (sa polygynie étant pardonnée en raison de sa préférence pour une femme chrétienne),

- délégitimer les droits à la chefferie (et implicitement au terrain) des «émigrés» (païens) qui «abandonnèrent la tribu»,

- insister sur le prétendu pouvoir catégorique du «chef» sur ses «sujets», adapter ce pouvoir aux intérêts de la conversion et le perpétuer *post mortem* en invoquant l'asservissement éternel des sauvages à la superstition.

Ainsi se trouvent associés, d'une manière œcuménique, à la sagesse ethnographique reçue, le rationalisme militant et le racisme insouciant.

Le passage de Bensa et Rivierre cité dans le tableau 2B est un commentaire ethnographique sur des textes oraux indigènes. Il est aussi écrit à la troisième personne et les auteurs mobilisent également le temps au service d'intérêts discursifs : le présent ethnographique et le présent historique ou le passé simple confèrent l'autorité académique et masquent un peu des sympathies anticoloniales, que je partage, mais que l'historiographie positiviste considérerait comme illégitimes.⁴⁸ Ces auteurs célèbrent simultanément, quoique avec ambiguïté, l'action indigène et la manipulation créatrice de la présence coloniale («cette stratégie») ; pourtant ils regrettent l'exploitation de la présence française par le «chef» (peut-on l'appeler «collaboration» ?) qui se donne ainsi les moyens d'écraser d'une façon brutale ses rivaux locaux, dont les descendants sont les auteurs des textes oraux commentés. Il y a une petite duperie

dans les guillemets qui encadrent l'expression «massacre de Wagap» et cachent ainsi la réaction émotive que les auteurs partagent avec le poète, et qu'ils manifestent plus loin explicitement dans leur commentaire ligne à ligne : «L'issue *tragique* du *guet-apens* n'est évoquée qu'au dernier vers : «et il disparaît»... *vaincu* par la *coalition* d'Apitéègèn et... les missionnaires» (les indices sont mis en italique).⁴⁹

La complicité mutuelle et la politique de la représentation

Les tableaux 3 et 4 montrent l'égoïsme ethnocentrique des auteurs coloniaux, tandis que le tableau 3 met en évidence l'approbation non critique de cette attitude par un historien empirique et le même acquiescement, quoique indirect, des ethnographes qui manquent, il est vrai, sur ce sujet de données historiques indigènes importantes. Superficiellement les représentations mises en œuvre dans les tableaux 3A et 3B rappellent les reportages en direct ; elles se composent en grande partie des «fonctions» entre lesquelles s'établissent des rapports métonymiques. Il est séduisant et commode de les lire littéralement, comme si elles réfléchissaient la réalité d'une manière mimétique. Pourtant un œil critique et sceptique, comme le dit Guha, peut «discerner des fentes qui ont permis au «commentaire» de se faufiler à travers le blindage du «fait»». ⁵⁰ De telles «fentes» expliquent des différences importantes entre les deux catégories de textes : dans le tableau 3A, les missionnaires insistent sur l'hostilité de Kahoua à leur égard et vis à vis de la religion (avec la certitude tacite de l'inspiration satanique du «chef») ; dans le tableau 3B, des administrateurs coloniaux, plus explicitement politiques, en appellent à la manipulation externe possible – l'Albion ou l'Australie perfides, un trope favori – et déconsidèrent leur opposant en le traitant ou bien comme un guerrier incapable ou bien comme un homme de rang inférieur, une pure création de la présence coloniale.



49. A. Bensa et J.-C. Rivierre, «Papiers inédits», *op. cit.*

50. R. Guha, «Prose...», *op. cit.*, p. 13.

Tableau 3

Kahoua de Poyes dans des textes administratifs et missionnaires, 1856-62, comparés aux textes ethnographiques

A) Représentations missionnaires

«le chef de Puaie, le grand Caua, le terrible ennemi des prêtres et de la religion»

R. P. Villard au Secrétaire Général,
30 mars 1856, APM

«le trop fameux Kaua surnommé le Napoléon...»

R. P. Rougeyron au R. P. Poupinel,
7 déc. 1859, APO

«le principal moteur de la guerre, Kaua, avait dit [aux gens de Touho :] nous accordons la paix, puis que nous avons obtenu ce que nous nous sommes proposés[,] de chasser les missionnaires et de détruire leurs maisons et leurs troupeaux, mais il vous faut de plus jeter les ceintures et les chapelets, abandonner la prière et reprendre nos anciens usages»

R. P. Thomassin à R. P. Poupinel,
4 jan. 1962, APO

B) Représentations administratives

«Kaua... [avait] bravé notre autorité... la Bayonnaise... a fait une expédition dans l'intérieur..., brûlé plusieurs villages et donné à cette tribu une leçon... Le chef puni était un des plus redoutés de la Nouvelle-Calédonie. Il passait pour le plus grand guerrier, mais il n'a osé défendre aucun de ses villages et a perdu beaucoup dans l'opinion»

Gr du Bouzet à Gr Saisset,
25 oct. 1858, Archives Nationales,
section Outre-Mer, Carton 231

«Kaoua chef des Pouaï, connu sous le nom du Napoléon du Nord, parmi les biche la mare ou sandaliers [australien], et notre ennemi déclaré... est l'âme de ces projets [dont le programme avoué est la destruction des missions du Nord et l'expulsion des Français]»

Gr Saisset au Ministre,
1 fév. 1860, ANM, BB4 723

«un bandit appelé Kawa, qui s'est posé comme notre ennemi juré ; cet homme n'est qu'un très petit chef. Il a cependant acquis depuis quelque temps une certaine importance ; il grandit tous les jours en attirant à lui les mécontents et les mauvais sujets des autres tribus»

Lt de vaisseau Forget
[ancien cdt du Styx] au ministre,
15 juin 1860, Collection Margry,
Bibliothèque nationale

«la Mission de Touo fut attaquée par Kahoua. Les Indigènes catholiques prirent les armes et le repoussèrent... La victoire leur était assurée, lorsque les gens de Wagap accoururent et la leur enlevèrent. Battus par des forces de beaucoup supérieures, les Naturels de Touo furent obligés de réclamer la paix et de se réfugier..., après avoir vu leurs cases incendiées, ainsi que l'établissement des Pères»

Durand au ministre,
25 fév. 1862, ANM, BB3 730

C) Représentations ethnographiques

Kahoua était «le grand chef de Poyes, clan Pwey, à Touho»

J. Guiart, *Structure...*,
op. cit., p. 103

«Le titre de **daame** (chef) [de la puissante chefferie de Pwèi] est détenu par les Bulièg»

A. Bensa et J.-C. Rivierre,
Les Chemins..., op. cit., p. 121

«Entre 1850 et 1865, Pwèi n'est mentionné qu'à travers celui qu'on identifie alors comme son chef, "Kahoua..."»

Ibid., p. 122

A. Saussol, *L'héritage : essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Musée de l'Homme, 1979, p. 89-90 cite et paraphrase le *Moniteur*, 23 fév. 1862 et 14 mai 1865

Comme toutes les représentations, celles-ci ne nous donnent des informations historiques que lorsqu'on les lit en les rapportant aux discours et aux intérêts qui les ont constitués, et, dans ce cas, aux tensions toujours actives au sein du reportage colonial : les tropes primitivistes, catholiques aussi bien que séculiers, ont fourni les matières premières souples et polyvalentes à partir desquelles purent être façonnées des images politiquement aptes et utiles, mais pas nécessairement compatibles. D'une part, les textes missionnaires et administratifs ont tous deux exagéré le danger que constituait la coalition kanak : les premiers pour justifier la fuite embarrassante de Touho à la suite de laquelle la mission fut saccagée et incendiée ; les seconds pour justifier une expédition dure et coûteuse, entreprise malgré les réticences et la parcimonie métropolitaines,⁵¹ pour construire l'image d'un adversaire digne d'être vaincu par des militaires professionnels.

Mais l'artifice visant à surévaluer les dangers affrontés entraine en contradiction avec la tendance systématique, coloniale et chrétienne, à dénigrer les sauvages et les païens, à les juger désordonnés, lâches et incapables, pour, par contraste, souligner la discipline, le courage et la compétence des civilisés et des convertis. Les disparités entre les différentes représentations coloniales du primitif ne dénotent pas seulement l'inconsistance, la contradiction ou l'idiosyncrasie de leurs auteurs, mais participent systématiquement du discours «civilisé» qui présente l'autre de façon ambivalente mais toujours dégradante et hiérarchique. Cette tendance est patente dans les images coloniales diverses de Kahoua (cf. tableaux 3B et 4) : présenté comme insignifiant du point de vue de sa propre hérédité sociale – sa prééminence étant entièrement attribuée au colonialisme – il était néanmoins considéré comme le moteur de *tous* les conflits mélanésiens, purement internes ou avec des Européens. Ces tropes font des Kanak en général les instruments passifs de ce



51. Ministre à Durand, 15 mars 1860, Aix-en-Provence, Archives nationales, section outre-mer, série Nouvelle-Calédonie, Carton 25.

52. *Moniteur*, 14 mai 1865, 7-14 février 1869 ; Jules Garnier, «Voyage à la Nouvelle-Calédonie», *Tour du Monde*, vol. 18, 1868, pp. 6, 38, 58.

53. Alain Saussol, *L'héritage... op. cit.*

54. Cf. la mise en garde de L. Mani contre la tendance hégémonique de «juger sur les apparences les prétentions exagérées égocentriques des textes coloniaux ou missionnaires» et de ce fait d'«attribuer... au colonialisme plus de pouvoir qu'il n'en exerçait» («Cultural Theory, Colonial Texts», *op. cit.*, pp. 407, 394). J. Fabian note que «le résultat effectif de la colonisation tend à masquer la précarité de l'entreprise» (*Time and the Work of Anthropology*, Chur, Harwood Academic Publishers, 1991, p. 155). Voir aussi Ranajit Guha, «Dominance Without Hegemony and its Historiography», in R. Guha (ed.), *Subaltern Studies*, vol. 6, 1989, pp. 210-309 ; Gyan Prakash, «Introduction», in Gyan Prakash (ed.), *After Colonialism*, Princeton, Princeton UP, 1995, pp. 3-17 ; A. Stoler, «“In Cold Blood”...», *op. cit.*, p. 182.

Tableau 4

Kahoua de Poyes dans un texte publié non officiel et rétrospectif

«Quoique sa *tribu* fût *peu nombreuse*, ce chef exerçait sur les peuplades environnantes une grande influence à cause de son audace et surtout de la *résistance qu'il opposait à notre envahissement*, manifestant sa haine à notre égard par des guerres cruelles contre les tribus qui se soumettaient à nous. Jusqu'à ces derniers temps, on avait toujours trouvé Kahoua dans les rangs ennemis et on le considérait, avec raison, comme le *principal instigateur de tous les conflits* qui s'élevèrent dans ces parages soit entre les indigènes eux-mêmes, soit entre ceux-ci et les Européens. Cependant... il avait fait sa *soumission* ; gracié par le gouverneur de la colonie, il était notre *ami*. Mais si ce chef *astucieux* se ralliait ainsi à nous, lorsqu'il avait reconnu l'impossibilité d'une plus longue lutte,... il est cependant hors de doute que cette amitié subite n'était pas entrée bien avant dans son âme et, pour s'en assurer, il suffisait d'examiner un instant cet homme ; de sonder ses yeux observateurs, auxquels aucun détail n'échappait, et qui suivaient chacun de nos gestes et de nos mouvements ; de surprendre enfin le sourire du dédain ou de la haine empreint sur sa *sinistre physionomie*, lorsqu'un jeune soldat passait insoucieux auprès de lui. Il aurait fallu surtout comprendre les remarques moqueuses qu'il faisait à notre égard aux guerriers qui l'entouraient et qui provoquaient parmi eux des éclats de rire méprisants. Kahoua vint au-devant de nous vêtu d'un léger *costume européen* : une blouse et un feutre mou. Il portait d'une main un parapluie et de l'autre un long fusil en assez bon état. Sa figure [...] n'offrait rien de remarquable quoiqu'elle différât cependant de celle de ses compatriotes dans ce sens que *les traits* en étaient plus *réguliers*. Sa *peau* était *jaune* et non de la couleur du bronze ; tous ceux qui l'entouraient lui témoignaient la plus grande déférence que j'aie jamais vu accorder à un chef kanak».

Garnier, «Voyage...», *op. cit.*, p. 58

seul sauvage à demi domestiqué, produit négatif du colonialisme, sorte de Satan indigène. Parce qu'il est un sauvage et un païen, Kahoua est toujours vaincu par les civilisés chrétiens ; parce qu'il est «astucieux», il sait quand il faut changer de camp, mais sa sauvagerie native reste tout près de la surface. Kahoua, tout autant que d'autres «rebelles anticoloniaux» caractéristiques de la démonologie coloniale, était dépeint comme ayant la peau claire et une physionomie européenne⁵². Réalistes ou pas, de telles représentations dénotent un racisme systématique.

La description de Kahoua par Garnier dans la tableau 4 offre un exemple classique de ces démarches narratives : «tribu peu nombreuse»/ «résistance [...] à notre envahissement»/ «principal instigateur de tous les conflits»/ «soumission»/ «notre ami» [«sinistre physionomie»/ «costume européen»/ «traits réguliers»/ «peau jaune»]. Ces images instables et ambivalentes peuvent aussi nous mettre sur la piste d'une explication de la disparition apparente de Kahoua de la mémoire

collective kanak. Pour les colonisateurs il fut d'abord un sous-produit monstrueux du colonialisme ; puis, après sa conversion séculière à la France, il fut transformé de démon colonial en héros colonial. Est-ce ce changement de statut symbolique qui, faisant de lui le personnage clef d'un mythe-histoire colonial, atténue son importance dans les mythe-histoires des Kanak – en particulier de ceux de ses descendants chrétiens, embarrassés par son paganisme opiniâtre ?

Il faut contester la prétention des missionnaires et des colonisateurs à occuper une position centrale dans les affaires indigènes. Ce préjugé est trop souvent inconsciemment avalisé et perpétué par l'histoire orthodoxe : ainsi Alain Saussol, dans son histoire du problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie, qualifie la violence kanak pendant la période coloniale en terme de «représailles», de «rébellion», de «révolte», de «résistance», d'«insurrection».⁵³ Ces termes laissent entendre qu'une large série d'actions et de relations locales significatives (y compris

l'hostilité à l'égard des Européens) ne seraient que des réponses mécaniques aux initiatives européennes, dans le contexte d'une souveraineté coloniale supposée légitime et effective dès ses commencements. Je soutiens au contraire que les missionnaires étaient pensés, exploités et contestés par les Kanak en fonction de leur puissance locale présumée. Je soutiens aussi que les Français étaient appréciés de façon très variable et changeante : selon les souvenirs différents que les Kanak ont pu avoir des expéditions punitives préalablement lancées contre quelques groupes, ils ont assimilé les colonisateurs à des êtres imprévisibles, dangereux, mais puissants, qu'il fallait chercher ou à circonvenir, ou à exploiter à l'avantage des colonisés. Cette interprétation correspond à celle de Bensa et Rivierre qui considèrent que «l'arrivée des Blancs» a offert «une possibilité stratégique supplémentaire... pour les clans en lice».

Toutefois, le concept de l'«agency» indigène qui permet ici une critique radicale n'est pas en lui-même radical : comme n'importe quel concept, sa valeur politique est fonction du contexte discursif et des intentions des auteurs. Pour le point de vue anticolonial démodé qui présente les colonisés comme les victimes impuissantes de forces structurelles irrésistibles, les arguments en faveur de l'«agency» indigène paraissent naïvement utopiques, et supposent de plus que les Kanak étaient trop stupides ou bornés pour comprendre ce qui était *réellement* en train de leur arriver. La riposte postcoloniale dénoncerait cette position «classique» comme ethnocentrique, autoritaire, hiérarchique et téléologique, en soutenant

que rétrospectivement il est toujours facile de juger les actions en fonction de leurs résultats, alors que les acteurs eux-mêmes ne pouvaient penser et agir qu'en fonction de leur expérience historique et culturelle. Les arguments en faveur de l'«agency» indigène peuvent devenir insidieux quand les discours réactionnaires s'approprient le concept, pour détourner l'opprobre du colonialisme en invoquant la responsabilité des colonisés dans leur propre oppression ; cette même interprétation est d'ailleurs quelquefois imputée aux défenseurs postcoloniaux du concept. Pour répliquer, il convient de souligner que ces derniers, sans nier le fait colonial ni l'immoralité de ses intentions dominatrices, contestent les *a priori* irréfléchis qui présupposent l'efficacité et la signification locales du colonialisme.

Les fragments narratifs rassemblés ici ne constituent pas l'histoire kanak. Ils relèvent de mon histoire à moi, laquelle, quelles que soient ses idiosyncrasies et son caractère iconoclaste, se situe solidement à l'intérieur d'un discours académique occidental. Ma position n'est ni plus désintéressée ni politiquement plus neutre que celles que je viens de critiquer, mais se veut plus explicite, plus réflexive et moins soumise aux *a priori*. Sa portée politique a été développée plus haut : il s'agit de libérer les acteurs indigènes d'autrefois de la tyrannie des réifications et des déformations induites par les représentations coloniales. J'entends déstabiliser la croyance universelle en un colonialisme monolithique, en exposant et en exploitant les limites, les fractures internes et la vulnérabilité du discours et du pouvoir colonial.⁵⁴