



LA RENCONTRE COLONIALE

REGARDS SUR LE QUOTIDIEN

CETTE RUBRIQUE ACCUEILLE DES RECHERCHES INNOVANTES SUR LE PLAN CONCEPTUEL OU EMPIRIQUE. AFIN DE DÉCLOISONNER L'« AFRICANISME », ELLE ENTEND FAVORISER LE DIALOGUE COMPARATISTE ENTRE LES TRAVAUX PORTANT SUR LES SOCIÉTÉS SUBSAHARIENNES ET LES RECHERCHES MENÉES SUR D'AUTRES CONTINENTS. DANS LES TEXTES SUIVANTS, ON TROUVE UNE RÉFLEXION CROISÉE SUR LES GOUVERNEMENTALITÉS COLONIALES EN AFRIQUE AUSTRALE ET EN INDONÉSIE, ABORDÉES ICI SOUS L'ANGLE DU « POLITIQUE PAR LE BAS », DE LA RENCONTRE ET DE L'HYBRIDATION DES CULTURES MATÉRIELLES.

Les deux articles suivants proposent, chacun à leur manière, une réflexion sur la rencontre coloniale. Une *rencontre*, en effet, en ce sens qu'elle met quotidiennement en contact des individus ou des groupes (missionnaires, indigènes, planteurs, colons citadins) qui, quoi qu'il en soit par ailleurs de la violence du système dans lequel ils s'inscrivent (de gré ou de force), possèdent leur propre autonomie et déploient leurs propres stratégies. En grossissant l'espace et le temps de la rencontre, en analysant à la loupe les processus complexes d'échanges, d'hybridation, d'aliénation, de résistance, de réappropriation culturelle et de redéfinition identitaire, les deux auteurs contribuent à l'étude de la dimension idéologique de la colonisation – qui est aussi une guerre d'images et de représentations. Ce faisant, ils invitent à reposer certaines questions, telle celle de l'implication des missions dans le fait colonial (collaboration ou opposition ?), ou encore celle de l'articulation entre métissage et ségrégation (s'agit-il de réalités vraiment incompatibles ?).

À ces deux réflexions, proposées ici dans une perspective explicitement comparatiste et appuyées sur deux études de cas (la première concernant l'Angola, la seconde l'Indonésie), j'ajouterai quelques remarques* au sujet de la colonie du Cap, ancienne possession néerlandaise (tout comme l'Indonésie).

* Ces remarques reposent en partie sur des recherches menées dans le cadre d'un projet d'études sur l'Afrique du Sud et l'Inde (Laboratoire Géotropiques, université de Nanterre), appuyé financièrement par l'Institut français d'Afrique du Sud (Johannesburg).



ORDRE COLONIAL ET PETITS DÉSORDRES

Pour mener à bien son propos, Didier Péclard s'installe dans le centre de l'Angola, cadre d'activités missionnaires depuis le XIX^e siècle. Il montre que l'influence missionnaire fut d'abord de l'ordre d'une « réinvention » de l'espace à plusieurs niveaux. Réinvention du territoire politique et économique : organisées en royaumes ancrés dans des terroirs particuliers, les sociétés umbundu pratiquaient un commerce caravanier de longue distance : un modèle dynamique, réticulaire, qui entre en conflit avec la représentation de la mission comme un isolat barré de frontières fixes et imperméables ; en outre, la station est le centre de rayonnement du message biblique et le point de convergence des fidèles (au rythme d'un calendrier religieux qui modifie également la perception du temps). Réinvention également de l'espace domestique, reflet d'une vie privée ordonnée selon des règles qui imposent une redéfinition des fonctions familiales et corporelles. Enfin, réinvention de l'espace du travail, selon un schéma qui accepte aussi mal le nomadisme que l'irrégularité paresseuse des sillons.

Mais la réalité de la mission a aussi ses contradictions, qui disent bien la valeur programmatique, voire utopique, du discours missionnaire, toujours à la recherche de sa réalisation parfaite, à l'égal des réductions jésuites du Paraguay, univers clos et cloisonnés qui se voulaient autant les instruments que les témoins de la droiture morale de ses habitants. Dans chaque mission, projection en terre païenne d'un modèle céleste, la régularité des lignes est le garde-fou contre l'aléatoire, le relâchement moral, la confusion des sexes, l'absentéisme, l'insouciance de l'avenir. Car le projet missionnaire, nous rappelle D. Péclard, est de façonner un nouveau type d'homme, un *sujet* qui ne gagne son autonomie morale qu'au rythme de son assujettissement. Ce sont ces processus noués que démêle l'auteur, inscrivant aussi les missions dans un contexte plus global, qu'elles subissent et accompagnent d'un même mouvement. Ainsi de l'évolution du paysage physique, de la recomposition du paysage ethnique à laquelle prennent part les missionnaires par la transformation en profondeur des identités locales. Ainsi également de la déstructuration et de la prolétarianisation progressive des sociétés africaines, que les missions entretiennent tout en continuant de plaider en faveur d'un autre modèle de société.

Bien sûr, D. Péclard montre aussi que la *mise en ordre* du monde de la mission ne se résume pas à la seule imposition de modèles spatiaux. Elle affecte également toutes les pratiques configurées par le « cadre de vie » ainsi redéfini (l'hygiène, l'alimentation, le vêtement, la sexualité...), pratiques qui sont d'autant plus concernées qu'elles sont le siège de tous les *désordres*. C'est justement

à ce niveau de réalité que Romain Bertrand mène son exploration du fait colonial, interrogeant les relations entre colons et colonisés dans cette banale quotidienneté faite d'hybridations plus ou moins ourdies, tues ou assumées. Bien sûr, à l'arrière-plan de la mission d'Angola se profile une autre réalité, celle de la plantation, peuplée de ces « petits Blancs » portugais génialement décrits par António Lobo Antunes dans son dernier roman, récit de la lente dégradation économique et morale des colons d'Angola et de leurs mesquins adultères¹. Mais, changeant de point de vue et s'installant dans le contexte de l'Insulinde néerlandaise, R. Bertrand déplace le regard vers d'autres lieux où s'effectue la rencontre, captant les mouvements des mains, des yeux, de la bouche de l'un sur le corps, les vêtements, les aliments de l'autre.

Dans l'Indonésie de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, on observe en effet, au niveau de la culture matérielle, maintes hybridations qui peuvent s'interpréter comme autant de moyens de règlement des traumatismes et des problèmes identitaires nés de la rencontre coloniale. Les scènes vivantes du théâtre javanais autant que les motifs peints des *batiks* portés autour du corps illustrent les multiples façons de s'approprier l'image du colonisateur, de la rendre plus familière et donc, d'une certaine façon, moins menaçante. Ces formes d'expression artistique livrent ainsi un récit qui médiatise la perception de l'histoire en minimisant la défaite, en lui donnant une signification mythique, ou encore en magnifiant la culture indigène – bref, en banalisant ou en relativisant l'assujettissement colonial. Une acclimatation qui n'est donc pas seulement esthétique, mais également idéologique, comme le souligne l'auteur. À l'inverse, chez les vieilles familles de colons, les *batiks* ornés de motifs issus de l'imaginaire européen témoignent d'un désir de neutraliser l'altérité coloniale en acclimatant à leur propre culture un objet qui est par ailleurs, dans la culture indigène, un « marqueur de statut social ».

C'est également par la culture matérielle que s'exprime, à partir du début du XX^e siècle, la réaction nationaliste des Européens d'Insulinde qui, de plus en plus, se veulent loyaux envers la métropole, stigmatisent les métissages, ré-occidentalisent leurs pratiques. Il s'ensuit une codification plus stricte de l'apparence physique et du geste, codification qui devient l'un des premiers enjeux de la lutte anticoloniale. Cette rétraction identitaire des Européens des Indes (phénomène dont R. Bertrand étudie les causes : importance croissante de la bourgeoisie citadine, rôle des femmes européennes...), ne fut pas sans conséquence sur la culture sexuelle coloniale, le sexe devenant le point de focalisation d'une société qui « tente de renier l'hybridité qui la constitue ». Pour

1. *La Splendeur du Portugal*, Paris, Christian Bourgois, 1998.



autant, ce reniement s'inscrit moins dans l'ordre du concret que dans celui du discours, qui prétend confiner chaque groupe ethnique dans le respect de sa propre authenticité. Une authenticité bien sûr illusoire, mais qu'importe ? Même à l'intérieur d'un espace social hybride, les identités négocient leur place respective par l'invention de styles de vie s'affichant comme antagonistes. Romain Bertrand en donne un exemple lumineux qu'il emprunte aux livres de recettes.

UNE GUERRE DE REPRÉSENTATIONS

En définitive, si la situation coloniale peut être considérée comme un système de domination et de prédation mis en place par une société aux dépens d'une autre, elle peut aussi être perçue comme répondant à un projet d'ordonnement qui, parce qu'il prétend s'imposer jusqu'au niveau le plus quotidien, est toujours en butte aux désirs, à la rétivité et aux stratégies des individus. À cette échelle, l'exemple de la colonie du Cap, à mi-chemin entre l'Europe et l'Insulinde, peut aussi fournir matière à réflexion.

Quelques années à peine après l'établissement de la station du Cap, un aumônier se lamente sur l'impossibilité de faire œuvre missionnaire parmi les Khoikhoi (connus sous le nom de « Hottentots ») : « Cela n'a pas marché, écrit-il, parce qu'ils sont tellement habitués à courir dans la nature qu'ils ne peuvent pas vivre sous notre sujétion² ». Ce simple constat exprime le rapport qu'entretient l'assujettissement colonial avec l'imposition d'un modèle spatial. En soi, l'institution chrétienne, à la différence de l'islam, est réfractaire au nomadisme : la communauté des croyants est d'abord une communauté géographiquement localisée et circonscrite, organisée dans un espace dont le centre est le lieu de culte. Chez les Khoikhoi, l'inexistence supposée de tels lieux de culte, l'absence de villages fixes ou de « maisons » dignes de ce nom, le non-respect des limites imposées par les Européens autour de leurs champs, l'ignorance enfin de l'agriculture, apparaissent comme autant de signes d'un rapport manquant au sol. À l'inverse de maintes civilisations orientales (et notamment de la civilisation javanaise), ils stationnent au-delà de l'horizon du colonisable, c'est-à-dire du civilisable : à proprement parler, ils n'ont rien *fondé*. Posant, quelques années plus tard, les fondations du fort du Cap, le gouverneur Wagenaer dit quant à lui sa fierté de « poser une pierre d'angle à la dernière extrémité de la terre », comme une borne marquant la nouvelle extension du domaine de la civilisation. Suivront d'autres marques semblables : barrières, rues alignées, canaux, constructions géométriques, qui donnent corps au désir de discipliner le paysage, de le plier à des régularités qui sont à l'espace physique ce que les lois sont au registre moral, des négations de la sauvagerie.

En Afrique du Sud, l'Européen n'a jamais été pris pour ce qu'il croyait être aux yeux des indigènes : un monstre cuirassé sortant de la mer, un centaure faisant corps avec sa monture, etc. Les peintures rupestres de la région montrent qu'il fut très rapidement intégré à l'univers quotidien, à l'instar du cheval qui, sur les parois, prend place tout naturellement à côté des antilopes et des animaux domestiques. Laid ou arrogant, personnage exotique à de nombreux égards, doté d'une supériorité technique reconnue comme telle et non comme prodigieuse, quelquefois sorcier ordinaire, l'Européen n'est d'abord qu'un contemporain un peu plus dangereux qu'un autre, dont il est légitime de vouloir s'emparer de l'image, des biens (le cheval, les armes à feu), des attributs (la puissance). Mais aussi, parce que toute la stratégie du pouvoir colonial consiste précisément à entraver cette réappropriation matérielle et symbolique, en limitant l'accès des colonisés aux instruments de puissance autant qu'à l'image des Blancs (on ne lève pas les yeux sur le maître), la banalisation du colonisateur se heurte à la violence du fait colonial. À la différence des *batiks* de Java qui, au-delà de la neutralisation cognitive des Européens, peuvent laisser libre cours à une glorification du passé, les peintures rupestres de la colonie du Cap iconifient le colon en énumérant les postures et attributs de sa puissance : l'homme se tient debout, jambes écartées, mains sur les hanches ; il arbore une pipe, un chapeau et un sexe démesuré³.

Cette image rend compte de la perception d'une réalité vécue, au quotidien, dans cet espace privilégié de la rencontre coloniale qu'est l'exploitation rurale. Les missions constituent bien sûr un autre espace de la rencontre. Du fait de leur image, largement diffusée en Occident, de population liminale inapte à la civilisation, les Khoikhoi furent longtemps l'objet de peu d'attention de la part des missionnaires, du moins jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, date à laquelle ils avaient disparu en tant que sociétés structurées. Mais, tout au long du XIX^e siècle, les congrégations missionnaires qui prirent en charge les groupes khoikhoi et métis ayant migré vers les zones frontalières actualisèrent le même projet de transformation du quotidien mis en évidence par D. Péclard dans le centre de l'Angola. Elles œuvrèrent notamment en faveur d'une reconfiguration de l'espace qui se voulait également l'instrument et le signe d'une réformation morale. Ainsi à Pella (dans l'actuelle province du Northern Cape, non

2. Cité par R. Elphick, in *Kraal and Castle. Khoikhoi and the Founding of White South Africa*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1977, p. 206. La citation et les réflexions qui suivent proviennent de F.-X. Fauvelle, *Le Hottentot, ou l'homme-limite. Généalogie de la représentation des Khoisan en Occident, XV^e-XIX^e siècle*, thèse de doctorat, Université Paris-I, 1999, pp. 251-254.

3. Les réflexions qui précèdent proviennent de F.-X. Fauvelle et M. Valentin, « L'image du Blanc en Afrique australe », *Autres sources, nouveaux regards sur l'histoire africaine (Cahiers du CRA, n° 9)*, 1998, pp. 191-213.



loin de l'Orange), où des pères oblats français arrivés à la fin du XIX^e siècle, non contents d'évangéliser et de scolariser les habitants des environs, bâtirent une cathédrale, plantèrent une palmeraie au prix d'importants travaux d'irrigation et organisèrent un village autour des bâtiments de la mission. Une mutation du paysage qui transforma un point d'eau, hier simple étape sur un itinéraire de nomadisation, en un centre de rayonnement et de ralliement pour tout le Bushmanland sud-africain et pour une partie du Sud namibien. Un espace ouvert et discontinu devenait ainsi un territoire borné et centré, révélant par là même le projet d'assujettissement (au double sens du terme, rappelé par D. Péclard) inhérent à l'action missionnaire. Il convient cependant, ici aussi, de ne pas stigmatiser les missions comme de simples relais du colonialisme, actualisant des schémas mentaux radicalement étrangers à l'espace indigène, et de mettre en évidence les stratégies autonomes des acteurs. En premier lieu, les missionnaires surent bien souvent s'adapter aux structures du terrain, s'installant (notamment dans les régions semi-désertiques) à proximité des points d'eau, des passes montagneuses ou encore des gués, et instrumentalisant pour leur propre compte la fonction de passage de tels lieux. En second lieu, s'il est indéniable que l'action des missionnaires fut partie prenante du processus d'assujettissement colonial, il est non moins vrai que les indigènes trempèrent dans ce nouvel environnement spatial et idéologique de fortes identités à assise locale, s'offrant ainsi un instrument de résistance face à l'expropriation foncière⁴.

MÉTISSAGES CULTURELS ET RIGIDITÉS IDENTITAIRES

Dans la colonie des XVII^e et XVIII^e siècles, les relations sexuelles étaient nombreuses entre Européens et « Noirs » (c'est-à-dire les esclaves, peu souvent noirs au demeurant⁵), au mépris des lois interdisant le concubinage : tous les voyageurs du XVIII^e siècle ont noté que la loge des esclaves servait de bordel aussi bien pour les marins de passage que pour les colons de la ville⁶. Mais il faut ici souligner que, à la différence de ce qui se produisit avec les Eurasiens en Indonésie ou dans les autres colonies néerlandaises d'Orient, et même si l'on ne doit pas négliger l'apport « noir » (c'est-à-dire, en l'occurrence, surtout indonésien, bengali ou métis) à la communauté européenne dans le cadre de mariages, tolérés par les autorités, entre Blancs et femmes affranchies, les fruits des unions illégitimes – les plus nombreuses – furent rarement assimilés par les Européens. Au XIX^e siècle, ils furent comptés parmi les *kleurlinge* (« coloureds »), communauté qui regroupait les fruits de tous les métissages ainsi que les anciens esclaves (eux-mêmes souvent métis) et au sein de laquelle apparut progressivement une identité propre⁷.

Un fait semble donc caractériser la situation coloniale dans cette possession néerlandaise située en périphérie de l'empire de la VOC : la rigidité identitaire de la communauté blanche, qui structure l'ensemble de la société coloniale. Cependant, au-delà de ce phénomène, la colonie du Cap peut être perçue, à l'instar de l'Insulinde, comme un « système social autonome » (pour reprendre l'expression de R. Bertrand) qui, certes, génère ses propres dynamiques ségrégatives, mais à l'intérieur d'un espace manifestant malgré tout une forte propension à l'acculturation croisée et tendant même à une certaine convergence culturelle⁸. Ce processus fut à peine ralenti, à l'aube du xx^e siècle, par le sursaut identitaire des Blancs, qui exprimait la crainte – nouvelle dans le répertoire de l'identité – d'une dilution sociale et raciale. C'est à cette crainte que répondirent les politiques de ségrégation et d'apartheid, porteuses en un certain sens d'un projet de « déshybridation », mais qui n'affecta pas le plan culturel : soucieux d'éviter la pollution du sang ou la mixité des relations sociales, les Blancs (à l'inverse des Européens d'Indonésie) continuèrent cependant d'assumer la part indigène de leur culture, dite « africaine » (afrikaner).

Car on assiste, au cours des xviii^e et xix^e siècles, à l'apparition d'une culture métisse commune aux différentes populations indigènes et créoles de la colonie du Cap (Khoikhoi, « Noirs » – puis « *Kleurlinge* » –, Blancs), culture largement basée sur la foi chrétienne et sur la pratique d'une *lingua franca* qui fut d'abord le bas-portugais avant de devenir un pidgin néerlandais (l'ancêtre de l'afrikaans actuel). Si des variantes culturelles sont bien sûr observables, elles s'échelonnent le long d'un gradient qui n'est ni social, ni « racial », mais purement géographique. La culture urbaine (au Cap proprement dit) dénote par exemple une forte influence orientale, autant due aux contacts des Européens avec Batavia qu'à l'apport des esclaves. Cette influence est visible dans l'architecture

4. Pour un aperçu historique de quelques communautés du nord de la colonie du Cap, voir F.-X. Fauvel, « Mutations spatiales et identitaires dans le Namaqualand (fin xviii^e-fin xx^e siècle) », *Géographie et Cultures*, n° 28, 1998, pp. 89-103.

5. Le terme « *Zwarte* » (« Noirs » en portugais) désignait, dans la colonie du Cap, les esclaves, suivant en cela le terme utilisé à Batavia où les esclaves provenaient effectivement, pour une large part, d'Afrique continentale. Mais au Cap, les esclaves étaient principalement d'origine malgache, asiatique ou métisse (nés au Cap de mères asiatiques et de pères européens).

6. Sur les métissages dans la colonie du Cap, voir R. Elphick et R. Shell, « Intergroup relations : Khoikhoi, settlers, slaves and free Blacks, 1652-1795 », in R. Elphick et H. Giliomee (eds), *The Shaping of South African Society, 1652-1840*, Cape Town, Maskew Miller Longman, 1989, pp. 184-239 (spécialement pp. 194-204).

7. Pour une étude globale sur les Coloureds, voir J. S. Marais, *The Cape Coloured People*, Johannesburg, Witwatersrand University Press, 1957.

8. Sur les échanges culturels dans la colonie du Cap, voir R. Elphick et R. Shell, « Intergroup relations... », *op. cit.*, spécialement pp. 225-230, et M. Valentin, *L'Apport européen dans la culture matérielle des populations d'Afrique australe, 1488-1820*, thèse de doctorat, Université Paris-I, 1994.



comme dans la cuisine du Cap. La culture de la société coloniale rurale fut davantage marquée, quant à elle, par l'influence khoikhoi, du fait de la présence croissante (à raison de l'éloignement), sur les exploitations agricoles, d'une main-d'œuvre indigène palliant le déficit de main-d'œuvre servile. Ainsi, tandis que les Khoikhoi et les métis acclimataient maints éléments de la culture matérielle des Européens, les *trekboers* (ou *trekkers*, terme qui désigne ici les paysans de la frontière) adoptèrent un mode de subsistance principalement basé sur la chasse et l'élevage, empruntant parfois les mêmes schémas de nomadisation saisonnière que les Africains⁹. À la fin du XIX^e siècle, il n'était pas rare de voir des Blancs pauvres habiter dans des *matjieshuis*, habitations traditionnelles des Khoikhoi, faites de nattes, démontables et transportables.

Mais c'est au niveau des pratiques alimentaires que la convergence entre communautés fut la plus complète, les Khoikhoi adoptant les ustensiles de la cuisinière boer (par exemple le pot de fonte à trépied) et les Boers faisant leurs connaissances relatives aux plantes indigènes ainsi qu'un certain nombre de savoir-faire culinaires : le *biltong* (lanières de viande saumurée et séchée) appartient aujourd'hui au patrimoine gastronomique de tous les habitants du Namaqualand (au nord-ouest de l'ancienne colonie du Cap). Il est également symptomatique que de nombreuses recettes de la région accommodent les abats du mouton (panse, intestins, rognons, cœur, foie...), suivant en cela des pratiques khoikhoi qui avaient soulevé des haut-le-cœur chez tous les voyageurs du XVII^e siècle¹⁰. Un autre domaine d'échanges culturels fut celui des contes. Chez plusieurs populations khoisan, il existe un être appelé Ai !gâmûxab, qui possède des yeux sur les pieds et persécute les gens perdus dans le veld. Or, cet être s'est introduit dans le folklore afrikaans sous le nom de Voetoog (« Pied-œil »), sans doute par l'entremise des nourrices khoikhoi des enfants blancs. Et c'est probablement dans un semblable contexte que le personnage rusé du renard, fréquent dans les contes européens, fit le trajet inverse, empruntant chez les Africains les traits du chacal¹¹.

Nous voilà encore renvoyés du côté des cuisines, des chambres, des apprentis et autres lieux où se déroule la rencontre coloniale – qui est aussi, au quotidien, une guerre des représentations et des sens ■

François-Xavier Fauvelle-Aymar
CRA (Paris-I) – UPRESSA Afrique

9. A. B. Smith, « Competition, conflict and clientship : Khoi ans San relationships in the Western Cape », *South African Archaeological Society Goodwin Series*, vol. 5, juin 1986, p. 38.

10. F.-X. Fauvelle, *Le Hottentot, ou l'homme-limite...*, *op. cit.*, pp. 162-166.

11. S. Schmidt, « Tales and beliefs about Eyes-on-his-feet : the interrelatedness of Khoisan folklore », in M. Biesele (ed), *The Past and Future of !Kung Ethnography*, Hambourg, H. Buske, 1986, pp. 169-194.