



ROMAIN BERTRAND

LE GOÛT DE LA PAPAYE JAUNE

STRATÉGIES D'EXTRAVERSION ET PRATIQUES HYBRIDES
EN INDONÉSIE COLONIALE

CET ARTICLE PROPOSE UNE RÉFLEXION EMPIRIQUE SUR LES PROCESSUS D'ACCULTURATION ENTRE COLONS ET INDIGÈNES DANS L'INDONÉSIE DE LA FIN DU XIX^E SIÈCLE. IL SOULIGNE L'IMPORTANCE DES MÉCANISMES D'HYBRIDATION QUI SE MANIFESTENT DANS LES PRATIQUES VESTIMENTAIRES, CULINAIRES ET DANS LE DOMAINE DES CULTURES MATÉRIELLES. AINSI, L'INTELLIGIBILITÉ DE LA RENCONTRE COLONIALE RÉSIDE EN PARTIE DANS L'HISTOIRE SOCIALE DES OBJETS DU QUOTIDIEN.

« Early modern European empires were as much fashioned as forged or fought for. As worlds both imagined and realized, they were built, not merely on the violence of extraction, not just by brute force, bureaucratic fiat, or bodily exploitation. They also relied heavily on the circulation of stylised objects, on disseminating desire, on manufacturing demand, on conjuring up dependencies. All of which conduced to a form of bondage, of conquest by consumption, that tied peripheries to centers by potent, if barely visible, threads and passions. Indeed, the banality of imperialism, the mundanities that made it so ineffably real, ought not to be underestimated. »

Jean et John L. Comaroff¹

LES EFFETS D'ACCULTURATION CROISÉE ENTRE LE COLONAT EUROPÉEN ET LES SOCIÉTÉS INDIGÈNES

Dans sa *Psychologie de la colonisation*, écrite au lendemain des émeutes de 1947 à Madagascar, Octave Mannoni attache une importance toute particulière aux phénomènes de « co-adaptation » entre colonisateurs et colonisés. Il note de même, en mars 1964 : « Ce que [les ethnographes et les sociologues] avaient pris pour le point de rencontre de deux sociétés était, peut-être, le processus de création d'une société d'un type qui valait la peine d'être étudié². » Cette idée que la situation coloniale ne peut se réduire à la simple juxtaposition

de strates d'attitudes étanches les unes aux autres, mais qu'elle appelle tout au contraire de nouveaux styles d'interaction et des modes de représentation sociale inédits, qui s'articulent pour former une unité politique originale, permet d'éclairer l'évolution des Indes néerlandaises, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle³, d'une manière qui souligne la dialectique entre pratiques d'hybridation et procédures de ségrégation. Les « manières de faire » des différents acteurs d'une situation coloniale démentent, en effet, une vision par trop dichotomique, qui insisterait sur les seuls mécanismes de démarcation entre colons et colonisés et ferait la part belle au fantasme eugéniste des élites européennes. Les détails de la vie quotidienne du colonat plaident, au contraire, en faveur de l'hypothèse d'une forte propension des colonies d'exploitation à l'acculturation croisée. Les métissages culinaires et vestimentaires, tels que les livres de recettes (*Kookken Boek*) ou les albums photographiques, nous permettent de les saisir et portent témoignage de ces emprunts mutuels, et, surtout, de la créativité propre du milieu colonial.

Pour explorer les pratiques hybrides qui émergent en Indonésie coloniale, il se révèle particulièrement utile de faire le détour par l'interprétation des « cultures matérielles ». L'itinéraire social des objets est en effet riche d'enseignements sur la dynamique interne d'un système de statuts, car il permet de mieux discerner les effets d'émulation entre communautés de vie⁴. D'autre part, les répertoires culinaire et vestimentaire de la situation coloniale constituent très souvent les arènes de ces « guerres de subjectivation⁵ » à l'issue desquelles s'affirme l'autonomie relative du sujet colonial. Les modes de réaction des élites lettrées indigènes à la menace coloniale incriminent ainsi les techniques artisanales autochtones, qui deviennent rempart de tradition autant que prémisses de modernité. Enfin, la subversion tactique de l'ordre impérial passe par ces « vagabondages efficaces » des consommateurs indigènes au sein de l'univers de la marchandise coloniale, qui sont la trace, sinon d'une résistance, du moins d'une appropriation critique⁶. L'exemple de la substitution de la papaye jaune au chou-fleur par les cuisinières européennes des Indes, que

1. J. et J. L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. II, *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago, Chicago University Press, 1990, pp. 219-220.

2. O. Mannoni, « Note pour la seconde édition anglaise », *Le Racisme revisité. Madagascar, 1947*, Paris, Denoël, 1998 (première édition en 1950 sous le titre *Psychologie de la colonisation*), p. 32.

3. La période couverte par cette étude, qui porte sur les Indes néerlandaises orientales, ou Insulinde (ancêtre direct de l'Indonésie contemporaine), est 1875-1935.

4. A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things*, Cambridge, Cambridge UP, 1986.

5. J.-F. Bayart, Communication lors de la journée d'études sur la gouvernementalité coloniale, CERI, Paris, 15 février 1999. Je remercie J.-F. Bayart, J.-P. Warnier, M. Cahen et C. Jaffrelot pour leurs suggestions lors de cette journée.

6. M. de Certeau, *L'Invention du quotidien*, vol. I, Paris, Gallimard, 1990, p. XLV.



nous détaillerons plus avant, fournit une très bonne illustration paradigmatique de la variété et de l'omniprésence de ces « arts de faire » coloniaux... Il n'est pas même exclu que la récollection de ces détails de pratique culinaire⁷ ne puisse acquérir valeur typologique. Si l'on songe au fait que l'odeur de la papaye verte vaut dans le film du même nom comme symbole du quotidien du petit peuple vietnamien⁸, alors que le goût (de chou-fleur) de la papaye jaune caractérise bien plutôt l'expérience nostalgique des élites coloniales hollandaises en Insulinde, on peut à bon droit se demander si la restitution d'une réalité sociale ne transite pas, nécessairement, par une exploration du quotidien⁹. Car c'est finalement par le geste et l'objet les plus anodins que se conjurent les traumatismes identitaires constitutifs de la rencontre coloniale, et que se pense l'altérité.

**L'ACCLIMATATION ESTHÉTIQUE DE L'AUTRE EN SITUATION
COLONIALE : BATIK BELANDA ET RAGAM HIAS KUMPENI DU PASISIR¹⁰**

L'altérité se pense, en tout premier lieu, par l'inscription de la différence dans des systèmes esthétiques au sein desquels elle prend valeur d'attestation, et non pas seulement de contestation, de l'univers moral indigène¹¹. Parce qu'il est susceptible d'être représenté dans le *style javanais (cara jawi¹²)*, le soldat hollandais perd son caractère d'inintelligibilité. Il reste, certes, menaçant, mais à la façon, beaucoup moins éprouvante sur le plan cognitif, d'un monstre familier. Deux de ces systèmes esthétiques retiendront notre attention : le *batik* et le *wayang kulit*. Le *batik* désigne une technique d'impression sur tissu qui requière des tampons d'étain. Ces tampons servent à former en creux, dans l'étoffe, les motifs (*ragam hias*) qui tracent un dessin répétitif. Le tissu est teint par l'application de couches successives de cire et d'encres naturelles. Il se porte généralement drapé autour de la taille, pour couvrir la partie inférieure du corps ; on l'appelle alors *sarung* ou *kain*.

Le *wayang kulit* constitue une variante du théâtre d'ombres qui utilise des marionnettes de cuir peintes, manipulées par un maître de marionnettes (*dalang*) derrière une toile tendue et éclairée par une lampe à huile. Les séances de *wayang kulit*, qui durent de six à huit heures, narrent les aventures des héros du *Ramayana* et du *Mahabharata* – deux cycles épiques hindous, dont il existe plusieurs versions javanaises. Éléments centraux de l'univers culturel des palais et des villages de l'île de Java, le *batik* et le *wayan kulit* constituaient, ainsi, des espaces de narration privilégiés pour le colonisé¹³.

À la version hautement fantasmée de l'Insulinde qu'esquissent les récits de voyage, répond, rappelle Denys Lombard¹⁴, une série de « mythes javanais » rendant compte de la supériorité, mais surtout des défauts, de l'Européen. Cette

technique d'acclimatation idéologique de l'autre se laisse aujourd'hui encore deviner dans les *batik Kumpeni* de Cirebon qui narrent le combat entre les héros du Wayang (quintessence de la javanité) et des Hollandais difformes¹⁵. De manière générale, les *batik* du Pasisir, zone d'intenses échanges culturels qui couvre la côte septentrionale de Java, attestent de la tentative d'intégrer la présence européenne au sein d'une esthétique aristocratique sophistiquée, et d'en résorber par là même la menace. Le motif dit « Kumpeni » (Compagnie) de Pekalongan représente ainsi les troupes bataves de la VOC, armées de fusils à baïonnette, sous les traits de petits personnages stylisés, face à un fortin¹⁶. Un *sarong* produit à Semarang dans les années 1880, et que H. C. Veldhuisen pense être une copie d'un modèle plus ancien, montre de même les princes javanais, armés de *kris* (dagues) hors de proportions, combattant les légions hollandaises dans une évocation de la guerre de Java¹⁷. Dans les années 1900, la guerre de Lombok devient également un motif de *batik* (*Perang Lombok*) fréquent à Pekalongan. La version imaginaire de ces deux événements traumatiques, qui signaient la fin des royautes autonomes d'Insulinde, n'est pas le fait que des entrepreneurs javanais des *kaumans* (quartiers pieux), mais elle s'inspire, à l'évidence, d'une volonté de donner sens aux déconvenues militaires et, en quelque sorte, de les sublimer par leur intégration au sein d'une esthétique censée montrer et démontrer le prestige culturel de *Jawa* (le nom de Java dans les chroniques palatines du XIX^e siècle¹⁸).

7. Détails auxquels la science politique française s'est intéressée. Voir le numéro spéciale de la *RFSP*, « Cuisine, manières de table et politique », vol. 48, n° 3-4, juin-août 1998.

8. *L'Odeur de la papaye verte*, 1993, de Tran Anh Hung, raconte l'itinéraire de Mui, paysanne de dix ans qui entre au service d'une famille bourgeoise, dans le Saïgon des années 50.

9. D. Roche, *Histoire des choses banales. Naissance de la consommation, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1997.

10. *Batik Belanda* : « batik de Hollande » (batiks indo-européens) ; *ragam hias* : « motif de batik ».

11. Comme le notait O. Mannoni, il existe dans certains univers cosmologiques une place vide, un lieu imaginaire susceptible d'accueillir le colonisateur. Mannoni lit dans cette « attente » la raison profonde du « besoin de dépendance » des Malgaches et, par contrecoup, l'explication de la relative facilité de la conquête coloniale. Voir *Le racisme revisité...*, *op. cit.*, p. 138.

12. J. Pemberton, *On the Subject of Java*, Ithaca, Cornell UP, 1990, pp. 65-67.

13. L. J. Sears, *Shadows of Empire. Colonial Discourse and Javanese Tales*, Durham, Duke UP, 1996.

14. D. Lombard, *Le Carrefour javanais*, Paris, EHESS, 1990, t. III.

15. Une introduction aux *batiks* du Pasisir se trouve in *Indonesia Indah*, Buku ke-8 : « Batik », Yayasan Harapan Kita, Taman Mini Indonesia Indah, 1987, pp. 95-110.

16. Motif reproduit in Nian S. Djoemena, *Ungkapan Sehelai Batik*, Penerbit Djambatan, Jakarta, Cetakan kedua, 1990, p. 68, fig. 201. La Compagnie unie des Indes orientales (la VOC) gérait le commerce hollandais en Insulinde de 1600 à 1800.

17. H. C. Veldhuisen, *Batik Belanda 1840-1940. Dutch Influence in Batik from Java. History and Stories*, Gaya Favorit Press, Jakarta, 1993, p. 44, ill. 8. La guerre de Java (1825-1830) est la dernière tentative militaire des princes de Java conduits par le Pangeran Diponegoro pour mettre fin à la présence hollandaise en Insulinde. Cette tentative fut un échec.

18. La guerre de Lombok commence en 1894.



Une autre série de motifs, plus tardive, fut créée par des stylistes indo-européens réputés, comme E. Van Zuylen ou Metz, pour satisfaire le goût des colons européens. Les plus célèbres de ces motifs sont le « Kartu Bridge » (les Cartes de Bridge), qui figure une main de pique azurée sur fond d'or, et le « Cupid » (le Cupidon) – qui représente un angelot muni de son carquois¹⁹. Les fabricants indo-européens jouèrent un rôle essentiel dans cette vaste opération d'ingénierie esthétique. Sis eux-mêmes à la charnière de deux univers sociaux qui tour à tour les excluaient, ils tentèrent une synthèse ambitieuse entre l'imaginaire néerlandais et la culture matérielle insulindienne²⁰. Ainsi, dès les années 1840, Carolina Van Franquemont, dont la famille s'était installée à Java à la fin du XVIII^e siècle et qui avait ouvert une manufacture de *batiks* sur les flancs du mont Ungaran, près de Semarang, se mit à créer des « batiks contes de fée » inspirés de livres d'illustrations et destinés à un public indo-européen²¹. Une série de *sarongs* des années 1910-1930 illustre les comptines d'Europe, et en particulier les personnages de Cendrillon (*Cinderella*), de Blanche-Neige (*Putri Salju*) et du Petit Chaperon rouge (*Si Topi Merah*)²². Cette propension à l'hybridité n'était cependant pas un fait nouveau : de par leur position dominante au sein de l'industrie du *batik* à Pekalongan, Garut ou Cirebon, les entrepreneurs sino-javanais avaient depuis le XVIII^e siècle créé une gamme de nappes d'autel (*alas meja*) de symbolique chinoise, et l'on trouve même plusieurs motifs s'inspirant explicitement de la calligraphie arabe (motif *Kaligrafi* de Jambi)²³.

Que l'on soit ou non partisan de l'hypothèse de la résilience d'une culture du Pasisir que distinguerait l'ouverture sur le monde maritime, force est de constater que la côte septentrionale de Java, avec sa culture citadine cosmopolite, a fonctionné, depuis le XVI^e siècle au moins, comme zone de conjonction des esthétiques. Notons, enfin, que la logique même du *batik* laissait une large place à l'innovation stylistique. Le *batik* était symbole et marqueur de statut social ; ainsi, les motifs *parang* étaient réservés à la caste des princes de Surakarta et de Yogyakarta, et le port de ces motifs par les gens du petit peuple était considéré par les Palais comme un délit²⁴. Mais il était tout aussi bien espace de création artistique, et la catégorie des motifs dits « *semen* » (non-géométriques, de la base nominale javanaise *semen* : *surgeons*, *pousses*) pavait la voie à la figuration libre de la nature et de l'histoire²⁵.

Cette capacité des élites marchandes du Pasisir à conjurer l'altérité coloniale en l'insérant, sous la forme de motifs enrichissant le répertoire du *batik*, au sein d'une culture matérielle la prédatant, se retrouve par ailleurs durant la période d'occupation japonaise (1942-1944). Le motif dit « Jawa Hokokai », du nom de l'association créée par le colonisateur nippon pour enrégimenter les populations insulindiennes, reprend de la sorte le thème de l'ornementalisme floral cher aux traditionalistes japonais²⁶. Dans le domaine du *wayang kulit*, bastion

palatin de la haute tradition javanaise, des tentatives ont également été faites, au cours du XIX^e siècle, pour mettre en scène des effigies de soldats hollandais – dont les traits (et en particulier le nez grotesque...) s’inspiraient de ceux des *Raksasa*, le peuple de démons du *Mahabharata*. Le Museum Sono Budaya de Yogyakarta conserve quelques remarquables exemplaires de ces *wayang belanda*²⁷, qui ne semblent avoir été utilisés que dans le cadre de la narration de scénettes historiques concernant la guerre de Java, et contant en particulier l’itinéraire mystique du Pangeran Diponegoro – depuis ses rêves prémonitoires jusqu’à sa rencontre avec la Ratu Kidul. L’assimilation du conquérant européen à l’un des archétypes du répertoire du *wayang kulit* constitue, ainsi, une réponse au cauchemar de la défaite : il n’est d’ailleurs pas impossible que le récit théâtral de la guerre de Java ait donné lieu à une minimisation, voire à une négation, de cette défaite²⁸. Le colonisateur hollandais pouvait d’ailleurs jouer plusieurs rôles au sein du vaste répertoire des scènes de *wayang* : celui des horribles *Raksasa* que combat Rama mais aussi, de manière plus générale, celui des *raja sabrang*, les rois d’outremer auxquels s’affrontent, épisodiquement, les Pandawas – dans le *Mahabharata*²⁹. Le processus d’acclimatation esthétique de la figure du colonisateur constitue, de la sorte, une stratégie de réaction face à la menace idéologique du colonialisme. Ce processus représente dans le domaine de la culture matérielle une manifestation de l’effort fabulatoire entrepris par certains segments de la société coloniale (ici, les élites marchandes du Pasisir,

19. M. J. Raadt-Apell, *De Batikkerij van Zuylen te Pekalongan*, Zutphen, Terra, 1980, pp. 67-78.

20. Sur la communauté indo-européenne et son rapport tourmenté à la culture européenne, voir J. T. Koks, *De Indo*, Amsterdam, Paris, 1931.

21. H. C. Veldhuisen, *Batik Belanda 1840-1940*, op. cit., pp. 38-42 : *Batik Prankemon*.

22. Nian S. Djoemena, *Ungkapan Sehelai Batik*, op. cit., pp. 66-67, fig. 198-199 et 200.

23. *Ibid.*, pp. 86-87, fig. 250-251.

24. S. Fraser-Lu, *Indonesian Batik. Patterns, Processes and Places*, Singapore, Oxford UP, 1988, pp. 37-40, pour un panorama des motifs *parang*. La liste des divers édits royaux du XVIII^e siècle prohibant le port de ces motifs se trouve in A. Veldhuisen-Djajoesbrata, *Weavings of Power and Might. The Glory of Java*, Rotterdam, Mus. Volkenkunde, 1988, pp. 39-41.

25. Cette figuration répondait cependant au souci de mettre en scène l’imaginaire cosmologique dominant. Voir G. et B. Solyom, « Cosmic symbolism in semen and alasalasan. Patterns in javanese textiles », in M. Gittinger (ed.), *Indonesian Textiles*, Washington, The Textile Museum, 1979. S. Prawiroatmodjo donne, comme synonymes indonésiens de la base javanaise *semi*, *bertaruk* (avoir des surgenons) et *bertunas* (porter de jeunes pousses), in *Bausastra Jawa/Indonesia*, Jilid II, Edisi Kedua, Pt Toko Gunung Agung, Jakarta, 1995, p. 184.

26. Nian S. Djoemena, *Ungkapan Sehelai Batik*, op. cit., p. 70, fig. 208.

27. Collections du Museum Sono Budaya, Yogyakarta, *Wayang Belanda* ou *Wayang Perang Jawa*.

28. A. Kumar, « Diponegoro (1787?-1855) », *Indonesia*, n° 13, avril 1972, pp. 69-118.

29. P. Carey, « The role of the wayang in the dipanegara war », *Prisma*, n° 7, 1977, pp. 15-27. Le *Mahabharata* et le *Ramayana* sont deux épopées hindoues dont dérivent les scenarii du théâtre de marionnettes javanais.



à dominante eurasienne) en vue de donner sens à la rencontre coloniale, et d'en résorber par là même, symboliquement, le traumatisme. L'ingestion esthétique de la différence spécifie la riposte des lettrés indigènes au récit des conquérants : les *batiks* du Pasisir contant la guerre de Java sont l'exact équivalent, en Insulinde, des scénettes des codex aztèques qui donnaient forme (divine ou démoniaque) aux conquistadores³⁰.

BLIJVERS ET TREKKERS : LES DYNAMIQUES

D'ACCULTURATION D'UNE COLONIE D'EXPLOITATION

Si l'on admet l'hypothèse que la rencontre coloniale fait peser sur les élites des sociétés indigènes une menace qui n'est pas seulement d'ordre économique ou militaire, mais aussi et avant tout *idéologique*, l'étude des systèmes coloniaux doit se recentrer sur les stratégies d'acclimatation de l'altérité. Ces stratégies peuvent mobiliser des systèmes esthétiques, qui valent comme espaces discursifs au sein desquels s'expriment et se subliment les angoisses identitaires. Mais elles s'articulent également autour de pratiques quotidiennes hybrides, nées du désir du colonat de recréer, face à un univers perçu comme hostile, des styles de vie calqués sur ceux de la métropole. Dans les colonies d'exploitation, où le nombre d'Européens reste infinitésimal comparé à la population indigène, le processus d'hybridation bat son plein. Peu nombreux, et donc incapables de se regrouper, comme dans les colonies de peuplement, en communautés stables et contiguës, les Européens se trouvent contraints de composer avec leur environnement indigène.

Par rapport aux « sociétés indigènes », la structure sociologique du colonat constitue, en effet, une variable discriminante de la nature des échanges entre le colonisateur et le colonisé. L'Insulinde ne fut jamais, malgré de timides tentatives faites en ce sens au XVII^e puis au XIX^e siècle, une colonie de peuplement, à la différence notable de l'Afrique du Nord française ou des avant-postes anglais d'Australie et de Nouvelle-Zélande. La présence européenne y reste très faible jusqu'à la fin de la période coloniale, en particulier si on la rapporte à la population indigène. Trois cent mille « Européens », dont la majorité sont en fait des Eurasiens, coexistent avec près de 40 millions de Javanais en 1930.

Un récit de voyage daté de 1900 nous permet de préciser quelque peu la distribution sociale de ce colonat, qui compte environ 40 % de militaires, 15 % de planteurs, 18 % de fonctionnaires, 12 % de commerçants, 11 % de retraités et pensionnés, et seulement 0,01 % de « carrières libérales » (avocats, notaires ou médecins³¹). En 1905, plus du tiers de ces colons habitent les grandes villes de Java : 12 000 résident à Batavia, 8 000 à Surabaya, 5 100 à Semarang et 3 000 à Buitenzorg³². Une enquête menée aux environs de 1900 révèle, en outre, que

les jeunes Européens nés aux Indes maîtrisent de plus en plus mal le néerlandais. Seulement 29,5 % de ces *Indisch kinderen* sont capables de l'utiliser de manière satisfaisante à l'écrit comme à l'oral, tandis que 41,5 % n'en connaissent pas un mot lorsqu'ils entrent à l'école³³. Cela s'explique par l'habitude prise par les planteurs du Preanger³⁴ de confier leurs enfants à la garde de nurses indigènes. Essentiellement urbaine, composée aux deux tiers d'hommes adultes au service de l'État, cette société coloniale se révèle de fait extrêmement perméable aux influences émanant de son environnement indigène. La pratique du concubinage avec les Sino-Javanaises ainsi que la coexistence prolongée avec des auxiliaires indigènes au cœur des régions horticoles expliquent ces effets d'acculturation, bien moins prégnants dans les colonies de peuplement. Selon certaines estimations, près de 50 % des colons européens vivaient, en 1900, en compagnie de *nyais*, c'est-à-dire de concubines indigènes³⁵. Cette proportion n'est plus que de l'ordre de 25 % à l'orée des années 30, du fait de l'arrivée massive de femmes néerlandaises aux Indes après 1900. Pourtant, en 1905, seules 12 % des femmes disposant du statut d'Européennes étaient nées en métropole³⁶.

Le recensement de 1930³⁷ rend également sensible la diminution de la part du colonat rural (les planteurs) au sein de la société européenne, au profit du secteur tertiaire et de la fonction publique. Même si la bonne société de Batavia³⁸ cherche à donner l'apparence d'une communauté solidement unie, soudée par la fréquentation des mêmes clubs (*soos*) et des mêmes lieux de divertissement, comme les champs de courses de Buitenzorg ou le théâtre du Schouwburg³⁹, l'écart entre le style de vie des planteurs et celui de la « bourgeoisie » citadine constitue dès 1900 un véritable clivage en son sein. Les *trekkers*, c'est-à-dire les Européens nés en métropole et amenés à y retourner, se différencient du tout au tout des *blijvers*, Européens nés aux Indes et soucieux d'y rester. Or, d'après certains calculs, les *blijvers* représentent 75 % de la population européenne d'Insulinde dans l'entre-deux-guerres⁴⁰.

30. S. Gruzinski, *La Guerre des images. De Christophe Colomb à Blade Runner*, Paris, Fayard, 1990.

31. J. Chailley-Bert, *Java et ses habitants*, Paris, Armand Colin, 1900, pp. 47-48.

32. *Encyclopaedia van Nederlandsch-Indië*, s'Gravenhage, Nijhoff, 1927, vol. 1, p. 694a.

33. P. Van Vely, *Neerlands Taal in Verre Oosten*, Semarang, 1906, pp. 16-21.

34. Région horticole de Java Ouest, où étaient situées les grandes plantations de thé et de café.

35. H. Ming, « Barracks concubinage in the Indies 1887-1920 », *Indonesia*, n° 35, 1983, p. 70.

36. W. Hiddink et J. Klijnsma, *De Europese Vrouw in Nederlandsch-Indië 1870-1942*, Scriptie, Universiteit van Groningen, 1982, p. 3.

37. Ce recensement est analysé en détail in W. Nitisastro, *Population Trends in Indonesia*, Ithaca, Cornell University Press, 1970.

38. Capitale des Indes néerlandaises orientales, aujourd'hui, Jakarta.

39. H. Buitenweg, *Soos en Samenleving in Tempo Doeloe*, Den Haag, Servire, 1980.

40. C. Van Heekeren, in T. Wever, *Trekkers en Blijvers. Kroniek van een Haags-Indische Familie*, Franeker, 1980, explore les connotations morales attachées à ces catégories.



Le fils du planteur et sa nurse sundanaise, ou le soldat blanc et sa *nyai* sino-javanaise, actualisaient dans leur vie quotidienne cette possibilité d'acculturation mutuelle que la bourgeoisie citadine considérait comme un avilissement et une trahison. C'est ainsi parmi les planteurs du Preanger et la soldatesque indo-européenne que se rencontrent les oppositions les plus vives à l'encontre des velléités panoptiques de l'administration coloniale, mais aussi les tentatives les plus abouties pour remettre en cause l'économie morale de la ségrégation entre Européens et Indigènes. Octave Mannoni le soulignait déjà, à propos de Madagascar, en rappelant que « les civilisations restent nécessairement des abstractions. Ne viennent jamais en contact que des êtres concrets, des personnes, et le contact le plus intime ne s'établit pas au niveau le plus favorable. Quant un chef indigène rencontre un chef européen, il se produit moins d'échanges psychologiques que quand des journaliers indigènes travaillent sous les ordres d'un contremaître européen ⁴¹ ». En termes de propension à l'acculturation croisée, il existe un rapport d'homothétie structurelle entre la relation que nouent le pasteur et son disciple indigène, les liens intimes qui unissent un planteur et sa concubine sino-javanaise, ou encore l'amitié qui se fait jour entre le fils de la *Gedong* (la demeure du maître) et l'adolescent du village voisin. Chacune de ces relations sociales, en effet, corrompt le principe de ségrégation constitutif de l'idiolecte colonial.

La composition organique de l'élite coloniale européenne se modifie, toutefois, à la suite de l'afflux de migrants issus de la bourgeoisie métropolitaine ⁴². Ce processus de *totokisation* ⁴³ des relations sociales accentue l'attachement des européens citadins aux styles de vie de la « mère-patrie » et plaide en faveur de l'importation de techniques de ségrégation normative – et non plus seulement législative. Les attitudes publiques à l'égard des indigènes se transforment. La réserve ⁴⁴ remplace la camaraderie. En outre, l'influence des immigrées européennes se traduit par l'instauration de protocoles domestiques rigides qui contrastent fortement avec la promiscuité affective des années 1850-1880 ⁴⁵. En matière de nourriture comme de vêtement, les premières années du xx^e siècle marquent, ainsi que le souligne Frances Gouda ⁴⁶, une ré-occidentalisation de la « culture coloniale » indo-européenne. Le syncrétisme des modes de vie s'estompe alors, au profit d'une exaltation de l'héritage et de l'exemple métropolitains ⁴⁷. Cet alignement compensatoire sur les styles de vie métropolitains acquiert, enfin, une dimension proprement politique, puisqu'il culmine dans un sursaut de nationalisme, amorcé lors de la guerre des Boers et fortement empreint de racisme ⁴⁸. La part des femmes dans ce processus semble avoir été extrêmement importante : selon F. Gouda, les Européennes deviennent les dépositaires de la « tradition coloniale » : « La grammaire culturelle de la domination coloniale assignait aux femmes et aux filles à peau blanche le rôle de

défendre les hiérarchies de l'ordre social et de démontrer la supériorité morale de la civilisation occidentale dans leur vie quotidienne⁴⁹. » L'obligation d'exemplarité morale qui incombait aux Dames des Indes les érigeait en vecteur social du sentiment raciste. L'écrivain français Joseph Chailley-Bert, qui séjourna à Java en 1899, a laissé un portrait peu amène de ces *Mevrouws* de Batavia : « Les fonctionnaires et les colons arrivent mariés à des femmes jeunes, et d'un niveau social chaque année plus relevé, qui importent avec elles leurs besoins d'élégance et leurs préjugés et, par là, contribuent à hausser le ton et à renchérir la vie. [...] Ces créatures, que le climat de Java a affinées et ramollies, qui joignent à la grâce un peu froide de leur patrie une sorte de langueur voluptueuse, et qui, par leur charme propre, seraient l'ornement d'une société, mènent courageusement une vie de devoirs sans grandeur et de distractions sans intérêt. Les plus fortes ont pris le bon parti : elles élèvent les enfants, elles s'associent à leurs maris : lui travaille à les enrichir ; elles travaillent à faire la maison gaie et à montrer le soir un visage souriant. Les autres s'endorment dans l'indolence et s'enlisent dans la mélancolie. Elles lisent un peu, elles chantent un peu ; elles babillent, courent les boutiques, elles fuient l'ennui⁵⁰. » Dans son *Roman d'amour à Java*, publié en 1919, Robert Chauvelot réitère ce portrait satyrique : « À Batavia, les matrones hollandaises arborent des ventres immenses emplis à ras bord de nourriture, et leurs estomacs sont tout autant

41. O. Mannoni, *Le Racisme revisité...*, op. cit., p. 56.

42. D. Lombard commente cette structure sociologique nouvelle du colonat in *Le Carrefour javanais*, Paris, EHESS, 1990, t. I, pp. 66-67.

43. L'expression est due à Elsbeth Loscher-Scholten, et provient du terme péjoratif « *totok* », qui désignait les riches européennes immigrées, encore peu intégrées à la vie des Indes. Par extension, le terme désignait aussi les colons les plus attachés à la métropole.

44. Le fait est bien noté par H. Pruys Van der Hoeven, qui affirme (*Veertig jaren Indische dienst*, s'Gravenhage, Belinfante, 1894, p. 274) que, dans les années 1890, les Européens adoptent une attitude de « réserve » croissante face aux indigènes.

45. E. Loscher-Scholten, « Orientalism and the rhetoric of the family : javanese servants in european household manuals and children's fiction », *Indonesia*, n° 58, oct. 1994, pp. 19-39

46. F. Gouda, *Dutch Culture Overseas : Colonial Practice in the Netherlands Indies 1900-1942*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1995, pp. 32-33.

47. M. Wagenvoort, in *Nederlandsche-Indische mensen en dingen*, Amsterdam, Becht, 1910, pp. 206-208, remarque ainsi, avec une pointe d'ironie, que les standards sociaux « se relèvent » du fait de l'augmentation proportionnelle des *totoks*.

48. L'influence politique des *totoks* est analysée par P. J. Drooglever in *De Vaderlandsche Club 1929-1942 : Totoks en de Indische Politiek*, Franeker, Vever, 1980. O. Mannoni note, de même, « l'influence raciste des femmes européennes » à Madagascar, dans les années 30-40 : « Ce racisme féminin comporte au moins, comme élément, la surcompensation d'un complexe d'infériorité qui est de même nature que celle qui se produit chez les nouvelles riches, et qui marque si nettement en Europe les rapports avec les inférieurs sociaux et les domestiques », *Le racisme revisité...*, op. cit., p. 180.

49. F. Gouda, *Dutch Culture Overseas...*, op. cit., p. 6.

50. J. Chailley-Bert, *Java et ses habitants*, op. cit., pp. 67 et 70.



boursoufflés, car elles cèdent trop facilement à la sieste. [...] [Elles] vivent dans l'indolence de bêtes enchaînées⁵¹. » La littérature de langue néerlandaise d'époque abonde de semblables caricatures des *njonjas* citadines. Justus Van Mau-rik loue ironiquement leurs « formes opulentes », tandis que Piet Korthuys se rie de « ces Européennes aux renflements adipeux⁵² ». Les accusations d'oisiveté, résumées dans la métaphore de l'obésité, spécifient ce type littéraire, mais toute une série de pamphlets fait, aussi, l'éloge des qualités d'endurance des *njonjas*. Le personnage de Jenny Kerkhoven, que la solitude d'une plantation de thé des environs de Bandung conduit à la folie et au suicide, illustre parfaitement la vision tragique de la *njonja* des Indes⁵³. Jenny Kerkhoven tente en effet de recréer, au milieu du désert végétal de Gamboeng, la vie mondaine qui la fascine, mais dont l'éloignement la sépare. Se rattachant aux catalogues de mode par correspondance comme à l'ultime trace de la civilisation, elle cède bien vite à l'atonie, puis à la mort. D'un point de vue plus strictement politique, l'essor social de ces *totoks* (les immigrés européens de la dernière vague) doit en outre être corrélé au réveil du nationalisme néerlandais en Insulinde.

Joseph Chailley-Bert mentionne ce regain de patriotisme à l'égard de la métropole : « Les colons de Java [...] répugnent à se parer d'un patriotisme déclamatoire. Ils honorent leur pays [la Hollande] ; ils sont fiers de ses destinées ; ils lui restent invariablement attachés. Jamais ils ne se permettront de ces paroles, trop fréquentes chez d'autres, emportées ou irrévérencieuses, qui blessent tous les sentiments de respect et de loyalisme⁵⁴. » Rappelons que le voyage de Chailley aux Indes a lieu en 1899, c'est-à-dire en pleine mutation de la société coloniale. Il n'est pas sûr du tout que, deux ou trois décennies auparavant, le colonat agricole ne se soit pas permis de ces « paroles irrévérencieuses » à l'égard d'un État qui se souciait fort peu de ses conditions de vie, et beaucoup trop – à son goût – de ses comptabilités. Ce nationalisme comporte, en outre, une part très importante de fétichisme culturel : il se matérialise en particulier au travers de l'essor de pratiques festives caractéristiques de la métropole. Les parades de la Saint-Nicolas, qui se déroulent aux alentours du 5-6 décembre, connaissent ainsi une popularité croissante dans les années 1890 et 1900. Alors qu'elles ne donnaient jusqu'alors lieu qu'à de petites cérémonies privées, elles réacquirent progressivement cette dimension publique qui était leur signe distinctif à Amsterdam ou à Haarlem⁵⁵. La coutume des buffets publics offerts par les pâtisseries de prestige fut restaurée, à Batavia comme à Surabaya ou à Semarang, et des cortèges de 1 000 à 2 000 personnes accompagnèrent, au fil des rues, saint Nicolas et Pierre le Noir au cours de leur tournée bouffonne⁵⁶. Le *Bataviaasch Nieuwsblad*, quotidien de la communauté indo-européenne, salua en 1894 cette résurgence, considérée par les « Indos »

comme un « hommage à [leur] passé hollandais, à [leur] nationalité hollandaise » et prétexte à maints débordements carnavalesques⁵⁷.

Grâce à ses réseaux de sociabilité, à ses pratiques festives, à ses rituels patriotiques⁵⁸ et à l'imitation des modes de vie métropolitains, la communauté européenne cherchait à mettre en scène son unité face au menaçant mystère indigène. C'est dans ce contexte que les styles vestimentaires et les répertoires culinaires, marqueurs ordinaires de la différence sociale, se repolitiserent, et se transformèrent en signes de la distance raciale.

Le gouvernement colonial chercha peu à peu à codifier juridiquement ces normes de distinction en interdisant, comme l'avait déjà fait la Compagnie des Indes orientales dans ses ordonnances somptuaires au xvii^e siècle⁵⁹, à un individu appartenant à une *communauté ethnique* d'usurper le costume ou les rituels spécifiques à une autre communauté. Les Chinois (*Chinezen*), en particulier après que la révolution de 1911 eut montré la signification politique du choix d'apparence, se virent de la sorte dénier le droit – au nom de la lutte contre la criminalité – de couper leur natte ou de porter un costume de type occidental⁶⁰. La question du port du veston et de la cravate par les élèves indigènes admis dans les écoles et les instituts d'enseignement supérieur donna également lieu

51. R. Chauvelot, *Un roman d'amour à Java*, Paris, Eugène Fasquelle, 1919, pp. 117-118.

52. J. Van Maurik, *Indrukken van Een Totok. Indisch typen en schetsen*, Amsterdam, Van Holkema en Warendorf, 1898, p. 139 ; P. Korthuys, *In de Ban van de Tropen*, Wageningen, Zomer en Leuning, p. 36.

53. H. S. Haasse, *Heren van de Thee*, Querido, Amsterdam, 1985.

54. J. Chailley-Bert, *Java et ses habitants*, op. cit., p. 80.

55. Pour une description contemporaine du festival de la Saint-Nicolas aux Pays-Bas, se reporter à J. Helsloot, « Sinterklaas en de komst van de kerstman : decemberfesten in postmodern Nederland tussen eigen en vreemd », *Volkkundig Bulletin*, n° 22, 1996, pp. 262-298.

56. Les Javanais participaient de loin en loin à ces manifestations. Ils les appelaient Saint-Nicolas Sinjo Klas ou Sinjo Kolaas.

57. *Bataviaasch Nieuwsblad*, 5 décembre 1894, cité in J. Helsloot, « Saint Nicholas as a public festival in Java 1870-1920 : articulating dutch popular culture as ethnic culture », *Bijdragen Tot de Taal, Land en Volkenkunde*, vol. 154, n° 4, 1998, p. 620. Ces débordements sont mentionnés in Van Wermeskerken, *Langs den Gordel van Smaragd*, Amsterdam, Veen, 1933, pp. 104-105 – qui remarque que les *nonnatjes* embrassent de manière impudique les *mesteer* plus âgés, et que les Indo-Européens de moindre rang raillent leurs supérieurs de bureau.

58. Pour une comparaison intéressante avec Taïwan, également placée sous tutelle hollandaise au xvii^e siècle, consulter T. Andrade, « Political spectacle and colonial rule. The *Landdag* on Dutch Taïwan 1629-1648 », *Itinerario*, n° 21, 1997, pp. 57-93.

59. J. G. Taylor, *The Social World of Batavia : European and Eurasian in Dutch Asia*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983.

60. Un article du journal *De Locomotief* du 30 décembre 1899 dénonce la mixité des styles vestimentaires au motif qu'elle incite à l'irrévérence politique. Voir K. Van Dijk, « Sarongs, jubbahs and trousers. Appearance as a mean of distinction and discrimination », in H. Schulte-Nordholt (ed.), *Outward Appearances. Dressing State and Society in Indo-nesia*, KITLV, Leiden, 1997, p. 58.



à maints débats⁶¹. L'une des premières grandes victoires du jeune mouvement nationaliste javanais fut la reconnaissance du droit de participer de l'apparence du colonisateur : lorsque les élèves de l'École des médecins indigènes (STOVIA) de Weltevreden optèrent pour le complet-veston européen, ils étaient conscients de participer non seulement de la culture matérielle du colonialisme, mais surtout, par l'emprunt de ses postures, de ce que Franz Fanon appelle le « schéma corporel du Blanc⁶² ». Ainsi, alors qu'à la fin du XIX^e siècle les élèves javanais de la STOVIA étaient obligés de se vêtir d'un « costume régional traditionnel⁶³ », moins de dix années plus tard, en 1905, tous avaient adopté le complet-veston des Européens.

Le héros du roman de Pramoedya Ananta Toer, *Bumi Manusia*, décrit son étonnement, et son hostilité, lorsqu'un couturier européen, mandaté par son père le régent de B., l'habille, pour son mariage, d'un assortiment baroque d'atours aristocratiques javanais et de tissus d'Europe. Minke se prend alors à penser, en se mirant dans la glace : « Peut-être les gens diront-ils plus tard "voilà un vrai costume javanais" en oubliant tous les éléments européens de la chemise, du col, de la cravate, et en ne se souvenant pas même que le velours était fabriqué en Angleterre⁶⁴. » La conscience critique de l'inauthenticité de cette « tradition javanaise » que dépeignait le récit orientaliste, ainsi qu'une fascination assumée pour le dandysme, poussait les nationalistes javanais vers le costume occidental. Jean Gelman Taylor remarque ainsi que, sur les photographies de la Proclamation d'indépendance unilatérale du 17 août 1945, Sukarno et l'ensemble de son entourage sont habillés de vestes de facture anglaise, tandis que les femmes, quant à elles, portent une version « traditionnelle » du *kain*⁶⁵.

Le vêtement devient d'autant plus aisément lieu de guerres morales, en situation coloniale, que le colonialisme ne peut se comprendre pleinement que comme un système de domination qui « opérationnalise le corps⁶⁶ ». Le corps de l'indigène se mue, de fait, en surface ou en espace d'assujettissement, et l'emprise coloniale consiste pour une large part en la capacité de définir de manière arbitraire l'enjeu politique des gestuelles. Ainsi, les fonctionnaires européens ne serraient jamais la main à leurs homologues javanais, mais attendaient de ceux-ci qu'ils effectuent le salut de déférence des milieux nobiliaires : le *sumbah*, qui consistait, à genoux, à lever les mains au-dessus de la tête, le regard incliné vers le sol, jusqu'à ce que l'interlocuteur de statut supérieur abrège, d'une salutation laconique, ce pénible rituel⁶⁷. Minke, le jeune héros de Pram, fils d'aristocrates en quête du savoir occidental, désapprouve radicalement l'humiliation du *sumbah*. « Envolée était la beauté du monde que promettait le progrès de la science », songe-t-il alors qu'il l'exécute lui-même, devant son père⁶⁸.

LOGIQUES D'APPARENCE ET CULTURE SEXUELLE

DE LA SOCIÉTÉ COLONIALE : LA PART DES FEMMES (LA NYAI ET LA TOTOK)

Les mœurs sexuelles furent également soumises au regard compréhensif, mais austère, de l'État. La question du concubinage entre individus de « races » distinctes avait certes fait, de longue date, l'objet de multiples débats moraux, ne serait-ce que parce que le statut juridique de la minorité indo-européenne recelait quantité de chausse-trapes en matière de droits de succession. Une ordonnance de 1892 assimilait juridiquement les Indo-Européens aux Européens. Mais, dans l'ensemble, l'État avait jusqu'alors agi dans le domaine de la culture sexuelle du colonat avec une extrême circonspection, se contentant, la plupart du temps, de produire des directives incitant ses fonctionnaires à la « décence ». Le poids du colonat agricole des hinterlands de Java, qui avait adopté et défendait la pratique du concubinage, et en particulier avec les Sino-Javanaises, pesait ici lourdement dans la balance. Mais, dès le tournant du siècle, l'administration coloniale, sous la pression d'un puritanisme citadin croissant, entreprend la saisie législative des comportements sexuels. Le statut des enfants nés d'unions mixtes fait l'objet de quantité d'amendements, et le problème de la prostitution et du proxénétisme se trouve circonscrit au moyen de textes d'une minutie paranoïaque⁶⁹ dont certains, d'ailleurs, nient l'efficacité – au motif qu'une réglementation trop stricte entraînera inévitablement un essor

61. J. Siegel discute, de manière étendue, les liens entre le sentiment nationaliste naissant et les codes vestimentaires. Voir *Fetish, Recognition, Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 86-88 et 93.

62. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 89. Dans ses *Herrineringen*, publiés à Batavia par Kolff, en 1936, le Pangeran Djajadiningrat insiste longuement sur les sentiments mêlés de honte et de fierté que lui inspirait l'uniforme scolaire européen. Voir notations dans le même sens concernant le port de chaussures, in M. Djojohadikusumo, *Herrineringen Uit Dree Tijdperken. Een Geschreven Familie-Overlevering*, Djakarta, Indira, 1969, pp. 17-18.

63. P. A. Toer, *Sang Pemula*, Jakarta, Hasta Mitra, 1985, p. 21.

64. P. A. Toer, *This Earth of Mankind*, Penguin Books, 1990, p. 133.

65. J. G. Taylor, « Official photography, costume and the Indonesian revolution », art. cit.

66. A. Appadurai, « Dead certainty : ethnic violence in the era of globalization », *Public Culture*, vol. 10, n° 2, 1998.

67. Voir photographie in J. C. Van Eerde, *L'Européen et l'Indigène, op. cit.*, pl. x, sous le titre « Salut javanais » (Collection Koloniaal Instituut).

68. P. A. Toer, *This Earth of Mankind, op. cit.*, p. 122.

69. J. Ingleson, « Prostitution in colonial Java », in D. Chandler et M. C. Ricklefs (eds), *Nineteenth and Twentieth Century Indonesia*, Clayton, Victoria, CSAS Monash University, 1986, pp. 123-140. Pour un aperçu global du traitement législatif de cette question, voir L. Hesselink, « Prostitution : a necessary evil, particularly in the colonies. Views on prostitution in the Netherlands Indies », in E. Loscher-Scholten et A. Niehof (eds), *Indonesian Women in Focus. Past and Present Notions*, Dordrecht, Foris Publications, 1987.



des pratiques clandestines⁷⁰. Enfin, le durcissement des normes en matière de conduites sexuelles se signale, aussi, par l'application du terme même de « prostituées » aux concubines. I. H. Misset, rédacteur en chef du très officiel *Politie Gids*, estime ainsi, en juillet 1917, que « la maîtresse [est] une prostituée d'un statut supérieur [*die hooger staat*] » aux filles de joie des lupanars chinois⁷¹. Les *nyais*, tolérées et même respectées avant 1900, font par la suite l'objet d'un mépris absolu de la part des Indo-Européennes et des Européennes de Batavia.

Nyai Ontosoroh, l'un des personnages-clés de *Bumi Manusia*, se trouve en butte non seulement à l'hostilité des juges coloniaux, mais, surtout, à la haine de la haute société européenne. Alors même qu'elle doit son malheur à un lieu de plaisir, tenu par un tenancier chinois – et où ont sombré dans la débauche la plus sordide son époux illégitime et son fils –, Nyai Ontosoroh apparaît, aux yeux des Européens, comme l'incarnation du caprice sexuel d'un colonat trop impulsif. Son cri de désespoir résonne alors comme une rebuffade devant l'absurdité de sa condition : « Qui m'a faite concubine (*gundik*) ? Qui nous a toutes transformées en *nyais* ? Les gentilshommes européens, faits maîtres ! Pourquoi rit-on de nous, dans ces assemblées officielles ? Pourquoi nous humilie-t-on⁷² ? » Le sentiment nationaliste, qui bientôt enflammera le cœur du héros, prend précisément racine dans ce scandale de l'inexistence juridique de la *concubine*, dans ce refus névrotique de la société coloniale d'assumer sa culture sexuelle... La révolte ne naît pas d'une indignation devant l'immoralité du fait de concubinage – technique d'asservissement sexuel mais, aussi, circuit d'acculturation. Elle germe, en fait, dans la prise de conscience du caractère hypocrite du système juridique impérial, qui tolère le concubinage sans l'inclure dans le droit civil.

Pour reprendre l'analyse de O. Mannoni, le rejet de la tutelle européenne provient ici d'une rupture de la relation de dépendance due à la « trahison » du colonisateur, incapable de se comporter en père responsable⁷³. La figure de la *nyai* évolue fortement au tournant du siècle. Alors que, dans la littérature d'avant 1900, la *nyai* est souvent louée pour son courage et son abnégation, elle devient peu à peu objet de tous les reproches, point de cristallisation phobique d'une société coloniale qui rompt idéalement avec sa propension à l'acculturation croisée⁷⁴. La part des femmes dans la société coloniale se laisse donc entrevoir au travers du prisme de deux figures antithétiques : la *totok*, symbole de moralité métropolitaine, et la *nyai*, symptôme d'acculturation croisée.

L'ensemble des documents évoqués montre de la sorte une société coloniale européenne en proie à de violents conflits moraux, tentant de renier l'hybridité qui la constitue pour se prémunir contre la menace fantasmagorique d'une dilution raciale et culturelle. Peu nombreuse, taraudée par le cauchemar d'un basculement dans l'ordre – ou plutôt le désordre – indigène, la communauté

européenne conjure ses spectres de mixité en s'alignant sur les styles de vie métropolitains et en exacerbant son endogamie culturelle au moyen de rites rénovés. Mais le jeu des relations sociales, au double sens du mot « jeu », contredit frontalement ce mouvement de repli, tandis que la socialisation de l'État impérial le dément. Ce qui se fait jour, au quotidien de la rencontre coloniale, c'est ainsi l'invention conjointe de styles de vie hybrides.

LES MÉTISSAGES DU QUOTIDIEN : DIMENSIONS CULINAIRE ET VESTIMENTAIRE DE LA CULTURE COLONIALE

Cette *invention conjointe*, fruit d'un lent processus d'acculturation croisée plus particulièrement caractéristique des « colonies d'exploitation », a donné naissance à des formules culturelles originales, perceptibles dans les répertoires mixtes des manières de table ou des signes extérieurs du prestige. La table de riz (en néerlandais : *rijstaffel*⁷⁵), menu pantagruélique composé d'une myriade de plats épicés accompagnés de riz blanc, est ainsi devenue l'un des plats « nationaux » de l'Indonésie indépendante, et ce alors même qu'elle était en fait le repas de prédilection des planteurs de thé et de café des hinterlands de Java – pour qui leurs cuisiniers autochtones concoctaient de savants mélanges de recettes locales et d'ingrédients importés. Le métissage culinaire était apparent à la fois dans le choix des ustensiles et dans le mariage des ingrédients. Mev. M. Van Berkum, directrice de l'École de science domestique de Dordrecht, fait ainsi mention, dans *De Hollandsche Taffel in Indië*, publié en 1899, de la nécessité de se procurer, outre un arsenal de casseroles de facture européenne, une poêle à frire chinoise (*wadjan* ou *wok*) et un mortier à épices (*sambal*), pour être à même de préparer au mieux les produits du marché malais⁷⁶. Mev. Van Berkum insiste cependant sur l'impérieuse obligation de posséder des moules à bavarois et des cuillères à croquette. La combinaison syncrétique des aliments et des techniques de cuisson apparaît évidente dans les

70. D. J. Ruitenbach, « De reglementering van de prostitutie in Indië », *De Indisch Gids*, vol. 1, 1908, pp. 33-47.

71. I. H. Misset, « De politie en de prostitutie », *De Nederlandsch-Indische Politie Gids*, n° 7, 1^{er} juillet 1917, p. 2.

72. P. A. Toer, *Bumi Manusia*, Jakarta, Hasta Mitra, 1980, p. 283.

73. O. Mannoni, *Le racisme revisité...*, op. cit., p. 126, et p. 176 sur le concubinage.

74. T. Pollman, « Bruidstraantjes. De koloniale roman, de nyai en de apartheid », in J. Reijs et al. (eds), *Vrouwen in de Nederlandse Koloniën. Zevende Jaarboek voor Vrouwen-Geschiedenis*, Nijmegen, SUN, 1986, pp. 98-125.

75. Une description d'une *Rijstaffel* se trouve dans l'article du même nom de l'*Encyclopaedia van Nederlandsch-Indië*, vol. III, op. cit., 1927, p. 234.

76. Van Berkum, *De Hollandsche Taffel in Indië*, 3^{ed}, Gorinchen, Noorduy, 1913 (1899), pp. 1-9.



rijstaffel que décrit Mme Catenius Van der Meijden, épouse de planteur et sans conteste le plus prolifique des auteurs de manuels de cuisine aux Indes. Dans sa *Indisch Taffel* de 1901⁷⁷, elle met en garde contre les effets irréparables d'un excès d'épices et note, avec minutie, les doses de cannelle à utiliser dans un pudding, ou de piment (*cabé*) à saupoudrer sur un assortiment de légumes cuits. Mais l'inventivité culinaire des *Mevrouws* des Indes n'est jamais aussi avisée que lorsqu'elles s'évertuent à trouver un ingrédient de substitution pour reconstituer un plat rustique métropolitain. Ainsi, dans l'un des tout premiers manuels de cuisine publié en néerlandais à Java, en date de 1866, l'*Oost-Indische Kookboek*⁷⁸, il est suggéré par l'auteur anonyme de remplacer le chou-fleur par la papaye jaune pour parvenir à un équivalent gustatif de ce mets prisé de Hollande du Sud qu'est le chou-fleur en crème. De tels procédés de substitution étaient également employés par certains colons qui, rentrés en métropole, cherchaient à recréer les saveurs de Java. Mevrouw Gallas Haak-Bastiaanse, dans son *Indische Kookboek* de 1872, propose de la sorte de remplacer le *bamie* (fines nouilles translucides) par de très fins macaroni génois⁷⁹.

Notons enfin que la cuisine fut très souvent le lieu d'âpres conflits entre les maîtresses de maison européennes ou eurasiennes et leurs *kokkies* sundanaises. Malgré sa « dextérité incroyable⁸⁰ », ou plutôt précisément à cause de celle-ci, la *kokkie* (cuisinière indigène) devenait en effet l'adversaire directe de sa patronne, désarmée face à la profusion de condiments disponibles sur les étals des marchés.

L'espace gastronomique peut même devenir arène de débat légal entre le colonisateur et le colonisé, comme lorsque la concubine trahie dont Thérèse Van Hoven fait son héroïne décide d'empoisonner, jour après jour, la *rijstaffel* de son amant européen au moyen de fines aiguilles de bambou⁸¹. Le métissage culinaire n'abrogeait donc nullement l'antagonisme colonial, et l'exacerbait même.... Mais il témoigne des ajustements mutuels qui s'opéraient en matière de préférences gustatives, et des usages subversifs qui pouvaient être faits des produits de consommation courante, détournés, comme la papaye jaune ou les macaroni de Gênes, de leurs emplois usuels afin de délimiter un espace de réappropriations – qui est le signe distinctif de la pratique culinaire⁸². Comme le souligne Michel de Certeau, les *arts de faire* autorisent des cheminements originaux dans l'univers de la marchandise, et ces cheminements sont l'indice d'une « anti-discipline » qui, en situation coloniale, fait pièce au projet hégémonique de l'« ordre » impérial⁸³. Même si l'État colonial se garda bien de légiférer en matière de menus, les microajustements des goûts et des mœurs bafouaient cette étiquette que s'évertuaient à énoncer, et imposer, les *totoks* de Batavia – en guise de conjuration de leur inaptitude à épuiser le mystère des pratiques indigènes.

Les cours de Java Central adoptèrent, de même, les atours et les manières du colonisateur, mais en les insérant dans une symbolique cérémonielle initiée par les souverains de l'empire de Mataram au XVIII^e siècle. Ce métissage au sommet s'est traduit par l'alliance du *kain* (pièce d'étoffe javanaise) et de la veste, comme par celle du bal et du *gamelan* (orchestre javanais) ou encore du marbre d'Italie et du bois de teck⁸⁴. Au niveau des idées, l'aristocratie de Yogyakarta et de Surakarta a trouvé dans le modèle monarchique hollandais et dans la pensée théosophiste matière à renouveau littéraire et politique⁸⁵, tandis que l'imaginaire de la royauté de Java fascinait tant les élites administratives coloniales qu'elles s'approprièrent le rite du parasol cérémoniel, brandi au-dessus des dignitaires en visite officielle⁸⁶. Les planteurs du Preanger et les épouses des administrateurs locaux adoptèrent, de même, le port du *sarong kebaya* (pièce d'étoffe batikée drapée autour de la taille), qui convenait parfaitement au climat chaud et humide d'Insulinde.

Cette pratique, qui était restée incontestée jusque dans les années 1880, va faire au tournant du siècle l'objet d'une violente réprobation. Un débat se noue alors autour de l'immoralité du *sarong kebaya*, considéré par les Indo-Européennes de haut rang social et surtout par les *totoks*, qui sont des immigrées européennes de fraîche date, comme un signe de dépravation incompatible avec la dignité du commandement incombant à l'Européen. Chailley-Bert rapporte ainsi les termes du débat aux alentours de 1900 : « [...] Après des erreurs qui n'ont duré qu'un temps, [les Hollandais] ont dépouillé le vieil homme européen et sont entrés, quelques-uns dans la peau, mais tous dans le régime du javanais. De là, la *table de riz*, compensée malheureusement par la *table de bitt* ; de là, le bain sans baignoire, qui force au mouvement et précipite la réaction ;

77. Mme Catenius Van der Meijden, *De Indische Taffel*, s'Gravenhage, Van der Beek, 1901.

78. *Oost Indische Kookboek*, Van Dorp, Semarang, 1866.

79. G. G. Gallas Haak-Bastiaanse, *Indische Kookboek*, 3^e ed., Nijmegen, Thieme, 1872.

80. Mme Catenius Van der Meijden, *Ons Huis in Indië*, Semarang, Masman & Stroink, 1908, p. 141.

Mme Van der Meijden obtint le premier prix du Concours culinaire de La Haye en 1904.

81. T. Van Hoven (Adinda), *Vrouwen Lief en Leed in de Tropen*, School, Conserve, 1989 (1892).

82. L. Giard et P. Mayol, *Habiter, Cuisiner*, Paris, Gallimard, 1980.

83. M. de Certeau, *L'Invention du quotidien*, t. 1, *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1979.

84. Pour une « histoire longue » de ces métissages en milieu aristocratique javanais, se reporter à A. Kumar, *Java and Modern Europe. Ambiguous Encounters*, Richmond, Curzon Press, 1997, ainsi qu'à D. Lombard, *Le Carrefour javanais*, Paris, EHESS, 1990, t. 1, pp. 86-96 et 148-180. Pour la période qui nous intéresse (1880-1920), les témoignages photographiques réunis par R. Nieuwenhuys sont d'un intérêt exceptionnel. Consulter par exemple *Met Vreemde Ogen. Tempo Doeloe. Een Verzonken Wereld. Fotografische Documenten uit het Oude Indië 1870-1920*, Querido, Amsterdam, 1998.

85. H. De Tollenafre, *The Politics of Divine Wisdom. Theosophy and Labour, National and Women's Movements in Indonesia and South Asia : 1875-1947*, Uitg. Katholieke Universiteit Nijmegen, Leiden, 1996, pour un historique du mouvement théosophiste aux Indes néerlandaises.

86. R. Nieuwenhuys, *Komen en Blijven. Tempo Doeloe*, Querido, Amsterdam, 1998, p. 49.



de là, le costume approprié : veste lâche, larges pantalons, sandales chaussant les pieds nus. Les femmes ont fait mieux. Elles ont laissé là tout l'attirail de toilette occidentale, corsets, jupons... Toute la journée, de l'extrême matin jusqu'à la chute du jour, elles ont une tenue directement empruntée de l'indigène, qui s'appelle *sarong-kebaaia*. Le *sarong*, c'est une pièce d'étoffe à dessins [...] qui s'enroule autour du corps, de la ceinture jusqu'aux pieds. [Le *sarong-kebaaia*] n'est autre chose que la camisole de nos aïeux. Cela est horrible, et quelquefois scabreux. [...] Cela est si bon, ce costume aisé, et si délicieux, que l'on ne veut plus s'en passer. Il est des femmes qui le mettent en sortant du lit et ne l'ôtent que pour y rentrer. La plupart l'endossent dès le matin et le quittent à l'heure du dîner. Encore les voit-on souvent, dans la soirée, passer chez elles et revenir vêtues de l'éternel *sarong-kebaaia*. [...] Or, ce costume d'intérieur, qu'aucune n'ose plus risquer hors de la maison, a eu sur elles cette influence de les rendre réfractaires à la vie de société. [...] À Java, pour n'avoir pas à s'habiller, on ne reçoit pas, on ne va pas dans le monde. [...] C'est la mort de l'esprit de société⁸⁷. »

En 1913, J. Kloppenburg-Versteegh, une « Eurasienne » née en 1862 aux Indes d'un père planteur de café, pouvait encore écrire que le *sarong* constituait « le vêtement le plus approprié pour nos Dames des Indes, [...] un costume d'une grande élégance à la condition d'être bien porté », et même fournir un patron de couture pour favoriser sa diffusion en milieu européen⁸⁸. Mais, déjà, la bataille faisait rage entre partisans et détracteurs du *sarong*, puisqu'en 1914 une Eurasienne née à Java en 1886, Beata Van Helsdingen-Schoevers, éprouvait une véritable aversion à son encontre, n'hésitant pas à fustiger « la mauvaise habitude de ne pas se vêtir et de flâner en peignoir ou, pire encore, en *sarong-kebaja* [...] »⁸⁹.

Il apparaît dès lors évident que le rejet du *sarong* participe d'un syndrome raciste englobant : le port d'étoffes indigènes est réprouvé au motif qu'il encourage à la mixité entre colons et *Inlanders*, et affecte ainsi le statut dominant de l'Européen. Madame Catenius Van der Meijden remarque qu'un « Européen ne peut pas s'habiller ainsi qu'un *coolie* [...], même si son costume est de la plus belle étoffe ». En 1908, elle met également en garde, dans un manuel d'étiquette, contre la perte de prestige qu'occasionne le port du *sarong-kebaaia* : « Il est fort bien connu que les indigènes des pays chauds portent, d'ordinaire, des habits aérés, légers et désinvoltes. Il peut sembler évident, de prime abord, qu'un homme sensé doit imiter les coutumes vestimentaires des indigènes. Ceci est [pourtant] en totale opposition à la civilisation occidentale et à ses règles. [...] Ce n'est que lorsqu'ils sont malades, et bien à l'abri de leurs demeures, que [les Européens] peuvent revêtir, de plein jour, le costume populaire des Indes, le *sarong-kabaja*⁹⁰. »

L'ironie de ce débat réside dans le fait qu'il reposait sur l'idée indiscutée du caractère purement indigène, et en particulier « javanais », du *sarong-kebaja*. Or, il s'agissait en réalité d'une version manufacturée bon marché des *kains* que tissaient jusque dans les années 1870 les épouses des régents et des princes⁹¹. Objet destiné à la consommation domestique, le *sarong-kebaja* était le fruit d'un subtil compromis entre les fantasmes européens d'exotisme, les savoir-faire indigènes et l'exigence de la rentabilité marchande. Sous l'impact des manufactures textiles important d'Inde du coton anglais à bas prix, la production artisanale de tissus batikés avait périclité dès l'orée du XIX^e siècle. Ce débat révèle donc bien moins un affrontement direct entre « tradition indigène » et « modernité européenne » qu'une guerre de subjectivation interne au monde colonial.

On pourrait fournir bien d'autres exemples de ce métissage des pratiques et des idées, qui débute au XVII^e siècle mais semble s'accélérer à la fin du XIX^e siècle, ainsi que des nombreux débats moraux qu'il occasionna au sein d'une société coloniale en pleine mutation. L'essentiel est, en somme, de garder présente à l'esprit l'hypothèse selon laquelle la situation coloniale est tout sauf un acte unilatéral d'imposition de normes et de conduites par la partie victorieuse. Cette situation vaut tout au contraire, pour reprendre le concept de Homi K Bhabha⁹², comme un moment d'« hybridation » intense entre façons de faire, de dire et de penser.

Cela ne signifie pas qu'il existait, à l'aube de la rencontre coloniale, deux « espèces » culturelles distinctes amenées à s'unir et à disparaître, mais simplement que la situation coloniale équivaut par bien des aspects à un système social autonome, capable de générer des schémas symboliques et des styles de comportement conformes à ses dynamiques internes.

87. J. Chailley-Bert, *Java et ses habitants*, op. cit., pp. 72-74.

88. J. Kloppenburgh-Versteegh, *Het Leven van de Europeesche Vrouw in Indië*, Deventer, Dixon, 1913, p. 12, cité par E. Loscher-Scholten, « Summer dresses and canned food : european women and western lifestyles in the Indies : 1900-1942 », in H. Schulte-Norholt (ed), *Outward Appearances. Dressing State and Society in Indonesia*, KITLV Press, Leiden, 1997, p. 161.

89. M. B. Van Helsdingen-Schoevers, *De Europeesche Vrouw in Indië*, Baarn, Hollandia, 1914, p. 39, cité in E. Loscher-Scholten, « Summer dresses and canned Food... », art. cit., p. 160.

90. Mme Catenius Van Der Meijden, *Ons Huis in Indië : Handboek bij de keuze, de inrichting, de bewoning en de verzorging van het huis met bijgebouwen en erf, naar de eischen der hygiëne, benevens raadgevingen en wenken op huishoudelijk gebied*, Semarang, Masman en Stroink, 1908, p. 73, cité par R. Mrazek, « Indonesian dandy : the politics of clothes in the late colonial period 1893-1942 », in H. Schulte-Nordholt (ed.), *Outward Appearances...*, op. cit., pp. 117-151.

91. J. Gelman-Taylor, « Official photography, costume, and the indonesian revolution », in J. Gelman Taylor, *Women Creating Indonesia. The First Fifty Years*, Clayton, Monash Asia Institute, 1997, pp. 91-127.

92. H. K. Bhabha, « Of mimicry and man : the ambivalence of colonial discourse », *October*, n° 28, Spring 1984, pp. 125-133.



UNE HISTOIRE SOCIALE DU FAIT COLONIAL

La situation coloniale présente de la sorte des facettes distinctes, bien moins contradictoires que complémentaires. Elle constitue le lieu où s'exercent non seulement un jeu de pratiques de ségrégation et de discrimination, mais aussi un ensemble de tactiques d'hybridation et d'adaptation mutuelle sélective, au moyen desquelles se négocient les statuts et se gèrent les pulsions phobiques. L'un des enseignements majeurs de l'étude des systèmes coloniaux modernes réside, par conséquent, dans l'obligation de conjuguer analyse des institutions de pouvoir et histoire des mentalités. Car une simple chronologie des faits d'armes et de la production législative de l'État masque l'articulation significative entre angoisses collectives et décisions politiques. Quel que soit le jugement méthodologique que l'on puisse porter sur les œuvres de F. Fanon et de O. Mannoni, quelles que soient les critiques légitimes que l'on puisse avancer à l'encontre des partis pris d'interprétation que leur dictait leur révolte intime contre le fait colonial, il faut impérativement tenir compte de la dimension fantasmatique des rapports sociaux en monde colonial pour donner sens au complexe hégémonique qui le spécifie. Les stratégies d'intellection du réel indigène que déploie l'État colonial moderne constituent autant des réponses aux angoisses morbides de la société coloniale que des opérations d'ingénierie administrative. Telle est l'une des hypothèses qui guident notre analyse du colonialisme néerlandais de la fin du XIX^e siècle. En termes de théorie politique générale, cela signifie que la décision politique n'est pas seulement régie par l'architecture des intérêts de puissance, mais aussi par l'économie pulsionnelle des sociétés qu'elle transforme et qui la déterminent ■

Romain Bertrand

JEP Paris, rattaché au CERI

GLOSSAIRE

- Batik* Tissu imprimé au moyen de tampons de cuivre, d'encre naturelles et de cire. À l'origine, art palatin.
- Baboe* Nurse indigène au service de colons européens.
- Gamelan* Ensemble instrumental javanais.
- Gedong* Demeure. En parler populaire, maison du planteur.
- Inlander* Indigène en néerlandais. Catégorie juridique coloniale.
- Kain-ningrat* Pièce de batik réservée à l'aristocratie javanaise.
- Kampong* Quartier.
- Kauman* Quartier musulman pieux des centres-villes javanais. Généralement, quartier des entrepreneurs de batik, comme Laweyan à Surakarta.
- Kokkie* Cuisinier indigène au service de colons européens.
- Lakon* Épisode de théâtre de marionnettes.
- Njonja* Madame, terme d'adresse javanais appliqué aux Européennes.
- Nyais* Concubines, très souvent d'origine sino-javanaise.
- Pasisir* Côte septentrionale de Java. Zone d'intenses échanges culturels.
- Priyayi* Noblesse robine de Java. À l'origine, caste martiale de l'empire de Mataram, récompensée de ses exploits par le don d'apanages.
- Ratu Kidul* Légendaire reine des mers du Sud, avec qui le fondateur mythique de la dynastie de Mataram, Senopati, se serait uni, et qu'aurait rencontrée en rêve le Pangeran Diponegoro, principal artisan de la guerre de Java (1825-1830).
- Sarong* Pièce d'étoffe drapée autour de la taille.
- Soos* Abréviation de société : clubs pour Européens.
- Sunda* (Pays soendanaï) : partie occidentale de l'île de Java.
- Totok* Immigré métropolitain aux Indes.
- VOC* Vereenigde Oost-Indische Compagnie : Compagnie unie des Indes orientales, qui détient le monopole du commerce batave en Insulinde de 1600 à 1800.
- Wayang Kuli* Théâtre d'ombres de marionnettes en cuir peint.