

Comment on écrit l'histoire des Kanak. Genèse et revisite des enquêtes d'Alban Bensa en Nouvelle-Calédonie

Benoît Trépied

CNRS, IRIS

2021

POUR CITER CET ARTICLE

Trépied, Benoît, 2021. «Comment on écrit l'histoire des Kanak. Genèse et revisite des enquêtes d'Alban Bensa en Nouvelle-Calédonie», in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : [article2528.html](https://www.berose.fr/article2528.html)

Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. (Tous droits réservés).

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose (www.berose.fr), accessibles [ici](#).

Consulté le 29 février 2024 à 16h30min

La publication récente des 720 pages de l'ouvrage *Les Sanglots de l'aigle pêcheur* représente un aboutissement intellectuel et personnel pour l'anthropologue Alban Bensa qui en a assuré la coordination et, en grande partie, l'écriture [1]. Dernière étape en date d'un cheminement ethnographique de plus de quatre décennies en Nouvelle-Calédonie, ce chantier de recherche lancé au milieu des années 2000 a succédé à un autre travail d'envergure mené entre 1995 et 2005 sur l'histoire précoloniale et coloniale de la région de Koné, au nord-ouest de la Grande Terre (île principale de l'archipel calédonien), du milieu du xviii^e siècle à la fin du xix^e siècle. Parallèlement, au cours de cette décennie 1995-2005, je me suis inscrit en doctorat sous la direction de Bensa afin de travailler dans la même zone, mais sur un autre sujet et à une autre époque. Les aléas de mon entrée sur le terrain m'ont toutefois placé dans une position de revisite ethnographique imprévue vis-à-vis des enquêtes antérieures de mon directeur de thèse à Koné, qu'il remobilisait alors dans ses publications sur l'histoire locale. Ce chapitre a pour objectif d'analyser les effets heuristiques de cette revisite.

Avant de préciser les enjeux scientifiques qu'elle soulève, il faut d'abord esquisser la genèse de cette configuration ethnographique particulière. Né en 1978 à Moulins (Allier), je n'ai à l'origine aucun lien familial ou personnel avec la Nouvelle-Calédonie. J'ai commencé à m'y intéresser en mai 1998, alors que j'étais étudiant à l'Institut d'études politiques de Lyon, à l'occasion de la signature de l'accord de Nouméa organisant la « décolonisation progressive »

de l'archipel jusqu'en 2018, qui fit la une des journaux pendant quelques jours. À la même époque, je me liais d'amitié avec une famille installée dans la région lyonnaise depuis 1983 dont la mère était Kanak [2], famille rencontrée via le réseau de l'église réformée protestante que je fréquentais alors régulièrement. Au printemps 2000, inscrit en maîtrise de science politique à l'Université Lyon III, j'ai réalisé un mémoire de recherche sur la négociation de l'accord de Nouméa en me rendant pour la première fois sur place pendant un mois et en étant accueilli par la famille kanak de mes amis lyonnais. C'est à l'issue de ma maîtrise que j'ai contacté Bensa, que j'avais identifié comme le principal spécialiste de la Nouvelle-Calédonie en France. Mon idée de départ consistait à m'inscrire sous sa direction au DEA de sciences sociales co-organisé par l'École normale supérieure (ENS) et l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) afin d'étudier l'évolution des rapports interethniques à l'échelle d'une commune calédonienne.

Bensa a accepté ce projet en m'incitant d'une part à saisir les rapports entre Kanak et Européens à partir d'une entrée ethnographique précise – la politique municipale – et d'autre part à choisir la commune de Koné, là même où il menait ses propres recherches depuis les années 1970. C'est donc à son initiative que j'ai investi le terrain konéen, d'abord à distance (recherche bibliographique) en DEA et en première année de thèse, de la mi-2000 et la mi-2002, puis sur place en deuxième et troisième années de thèse, lorsque j'ai vécu et enquêté à Koné sans discontinuer de septembre 2002 à octobre 2004 [3]. Avant de partir sur le terrain, j'avais notamment lu en détail un texte de Bensa paru en 2000 dans un ouvrage collectif et intitulé « Le chef kanak. Les modèles et l'histoire » [4]. Cette « histoire ethnographique de la vallée de Koné (1740-1878) [5] » retraçait les origines mouvementées d'une institution coloniale particulière, la « grande chefferie » sise dans la « tribu de Poindah » [6]. L'armature du chapitre était formée d'extraits de récits kanak (non anonymisés) recueillis par Bensa dans les années 1970 et 1980. L'un des interlocuteurs qu'il citait et dont il analysait l'histoire familiale était un habitant de Poindah du nom de Firmin Gorohouna (1921-1991).

Or à partir de septembre 2002, j'ai moi-même vécu au sein de la famille Gorohouna de Poindah. Ni Bensa ni moi n'avions anticipé cette situation. C'est seulement après mon atterrissage à Nouméa au début du mois que m'a été offerte l'opportunité d'être logé chez les Gorohouna, grâce à l'intervention d'un parent kanak de mes amis lyonnais, le pasteur Watre Hanyë. Sachant que je cherchais un logement pour m'installer à Koné (au « village » ou dans une tribu, peu m'importait [7]), il s'est adressé à une habitante de Poindah qu'il connaissait bien du fait de son fort investissement dans l'église. Née en 1954, Nelly était la veuve d'Alphonse Gorohouna (1951-1997), l'un des « petits frères » classificatoires de Firmin [8]. Son domicile jouxtait ceux de ses beaux-frères et des fils de Firmin dans une zone de la tribu de Poindah surnommée en français « le quartier Gorohouna ». À la demande du pasteur, elle a accepté de m'accueillir chez elle le temps de mon enquête. Cette installation chez les Gorohouna de Poindah, qui s'est déroulée tout à fait indépendamment de Bensa, m'a donc placé dans une étrange position, en tant que doctorant vivant dans une famille dont la trajectoire historique avait été étudiée par le directeur de thèse. Je n'ai qualifié cette

configuration ethnographique singulière de « revisite » qu'a posteriori, après mon retour à Paris, quand j'ai découvert les articles de Michael Burawoy et Gilles Laferté à ce sujet [9]. Au même moment, Bensa republiait intégralement « Le chef kanak » dans l'ouvrage *Histoire d'une chefferie kanak* [10].

Dès mes premiers jours à Poindah en septembre 2002, comme j'avais annoncé à mes hôtes mon projet d'étudier l'histoire de Koné (sans plus de précision), plusieurs d'entre eux m'ont initié à certains épisodes-clés de leur histoire familiale. Ce faisant, ils mentionnaient des noms et des événements que j'avais déjà croisés dans « Le chef kanak ». La plupart de leurs propos concordait avec le contenu du texte, ce que je n'ai pas manqué de relever dans mon journal de terrain où je notais de façon triviale : « j'ai l'impression d'être dans un livre de Bensa » (20 septembre 2002), « c'est comme dans l'article de Bensa » (29 septembre 2002). Mais quand je leur fis lire le fameux chapitre quelques semaines plus tard, ils manifestèrent des réserves sur quelques éléments précis, que je présenterai plus loin. Ces points de divergence m'ont plongé dans la perplexité : je ne savais que penser de ces contradictions. Surtout, j'ignorais jusqu'à quel point je pouvais m'appuyer sur les travaux de Bensa pour examiner l'articulation entre les stratégies familiales déployées sur le long terme et l'engagement politique des Kanak à partir des années 1950 – alors même que cette question prenait une place de plus en plus importante dans ma recherche doctorale et justifiait l'intérêt d'une démarche cumulative à Koné. Ces hésitations ont été le moteur d'une réflexion que je n'avais pas envisagée initialement mais que j'ai construite au fil de ma thèse, sur la façon dont Bensa avait enquêté et écrit sur Koné, au regard de sa position ethnographique, de ses objets de recherche, de ses méthodes d'investigation et du contexte historique de ses enquêtes.

Aujourd'hui, dix ans après l'achèvement de ma thèse, ce dossier me semble intéressant à rouvrir en ce qu'il permet de reposer sous un angle original la célèbre question de Paul Veyne sur « comment on écrit l'histoire [11] ». Par les récits historiques dissonants qu'elle a produits, cette revisite ethnographique invite en effet à examiner les enjeux épistémologiques de l'événement, de la source et de la narration historique, ce qui revient, selon les termes de Karl Jacoby, à « mettre en avant la relation tendue entre le *storytelling* et le travail historique [12] ». Nos enquêtes croisées à Koné conduisent plus précisément à s'interroger sur les limites pratiques de ce principe méthodologique central qu'est la critique des sources, c'est-à-dire, dans le cas présent, la contextualisation des matériaux ethnographiques : jusqu'où peut-on aller concrètement dans l'objectivation des données empiriques au fondement du savoir historique ? La question est d'autant plus cruciale lorsqu'elle s'applique aux sources orales produites par l'enquête de terrain car, comme le remarque Michel Naepels, « la production d'un souvenir n'a pas moins de contraintes que la conservation d'une archive – et elle est de surcroît sans cesse remise sur le métier de la subjectivation, jour après jour, génération après génération [13] ». Le présent chapitre tente ainsi de pousser le principe de l'historicisation jusqu'à ses limites en proposant non seulement une histoire des publications à vocation historique de Bensa parues en 2000 et 2005 – ce qui implique de retracer le déroulement de ses enquêtes à Koné, la production de ses sources et la constitution de sa trame narrative –,

mais aussi une histoire des lectures ultérieures de ses travaux – c'est-à-dire une analyse réflexive des mises en perspective critiques de ses écrits historiques par certains habitants de Koné et par moi-même.

Pour mettre en œuvre cette tentative d'explicitation systématique des conditions de production des sources – qui sont autant de points de vue sur le passé local, émis dans ce cas par les enquêtés comme par les enquêteurs –, j'ai structuré mon propos en fonction d'un moment-clé de basculement : celui de la séquence 2000-2002, lorsque j'ai revisité le terrain de Bensa juste après la parution de son histoire kanak de Koné. La première partie de ce chapitre retrace ainsi le processus ethnographique et intellectuel de longue haleine – sur trois décennies – qui a progressivement conduit Bensa à publier « Le chef kanak » en 2000. À bien des égards, ce cheminement est celui de la rencontre d'un ethnologue « traditionnel », formé à l'anthropologie classique dominante en France à la fin des années 1960, avec plusieurs histoires : l'histoire politique kanak du passé et du présent, l'histoire de la colonisation et de la décolonisation, mais aussi l'histoire comme discipline académique et comme principe épistémologique unificateur des sciences sociales. Pour le résumer un peu abruptement, Bensa a autant « découvert » l'histoire avec ses interlocuteurs kanak en Nouvelle-Calédonie que contre Lévi-Strauss à Paris. Après avoir restitué cette genèse plurielle du « Chef kanak », je reviens dans la deuxième partie sur les lectures kanak de ce texte que j'ai suscitées lors de ma revisite ethnographique de 2002, et sur les questions méthodologiques et épistémologiques qu'elles soulèvent quant aux conditions de production et d'écriture de cette « histoire subalterne » qu'est l'histoire kanak [14].

Outre les matériaux issus de mon enquête réalisée à Koné entre 2002 et 2004, ce chapitre se fonde sur la relecture des nombreuses publications de Bensa, sur trois entretiens enregistrés en 2004, 2006 et 2017 [15], enfin sur nos innombrables conversations informelles depuis près de vingt ans. À bien des égards, les histoires d'enquêtes retracées dans ce texte sont des histoires familières voire intimes, pour lui comme pour moi. De fait, notre relation relève pour une large part de la filiation intellectuelle, tant Bensa a joué un rôle majeur dans ma formation scientifique et professionnelle, à Paris comme à Koné. J'ai tenté par différents moyens de prendre du recul vis-à-vis de cette proximité pour qu'elle ne fasse pas obstacle à la réflexivité scientifique. L'un de ces moyens consiste à utiliser préférentiellement les noms de famille plutôt que les prénoms, non seulement par souci de concision et de clarté, mais aussi de façon contre-intuitive, afin de modifier le vocabulaire habituel de mon compagnonnage désormais ancien avec « Alban », « Firmin » et les autres figures de l'histoire kanak de Koné.

« Aux côtés des Kanak » : Alban Bensa, de l'ethnologie à l'histoire

Premiers pas en Nouvelle-Calédonie : le prisme ethnolinguistique

Né en 1948 à Paris dans une famille bourgeoise de commerçants, élevé en Seine-et-Marne puis en proche banlieue parisienne, Bensa a passé son baccalauréat au lycée Michelet de

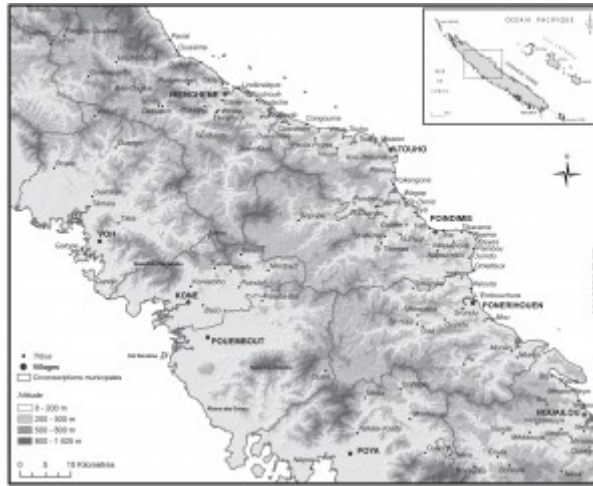
Vanves en 1966 avant de poursuivre ses études à la Sorbonne, où il a obtenu un DEUG de sociologie en 1968, une licence de sociologie (mention ethnologie) en 1969, puis une maîtrise d'ethnologie en 1970. [16] Son intérêt précoce pour l'ethnologie découlait d'un attrait pour les civilisations alternatives aux sociétés industrielles et d'un goût prononcé pour les voyages, qui l'avait mené jusqu'en Laponie en auto-stop en 1967 et 1969 ainsi qu'à Bali en 1968, expérience dont il avait tiré un récit de voyage publié [17]. Chose rare parmi les étudiants présents à Paris en Mai 68, il n'était pas du tout politisé. Sa posture exotisante et critique de la modernité occidentale – ce qu'après-coup il a ironiquement appelé ses « rêves d'altérité radicale et d'utopie naturaliste [18] » – était selon lui courante dans le milieu ethnologique français de ces années-là :

Quand je suis arrivé en Nouvelle-Calédonie en 1973, je n'avais milité ni pour l'indépendance de l'Algérie (j'étais trop jeune) ni même, à 20 ans, participé à Mai 68. Je pensais alors que la solution à la « crise de l'Occident » se trouvait ailleurs, dans des sociétés différentes que je magnifiais, comme d'autres au même moment magnifiaient, par exemple au Larzac, les paysans. L'ethnologie est à l'époque pour moi un moyen d'accéder à des peuples qui ont conservé des valeurs alternatives aux nôtres, bien qu'ils soient en perte de vitesse dans le monde moderne. J'avais une position – qui, c'est selon, pouvait alors apparaître de gauche (soutien aux dominés) comme de droite (mise en question du progrès) – qui valorisait les mondes à la fois anciens et populaires, ceux des autochtones et des humbles, qu'il fallait respecter et, scientifiquement, mettre à jour pour éventuellement s'en inspirer. Ce point de vue était globalement aussi celui de mes enseignants d'ethnologie, qu'ils soient élèves de Lévi-Strauss ou de Leroi-Gourhan. Il s'agissait, résumait Haudricourt, de retrouver « le typique et l'ancien » [19].

À partir de 1971, Bensa a réalisé une thèse de troisième cycle [20] en ethnologie sur les saints guérisseurs dans le Perche (terminée en 1973, soutenue en 1975 et publiée en 1978), tout en enseignant à l'université Paris V en tant qu'assistant de son directeur de thèse, le professeur Jean Guiart. Celui-ci, né en 1925, avait été l'élève de Maurice Leenhardt (1878-1954), ancien missionnaire protestant en Nouvelle-Calédonie pendant près de vingt ans, devenu par la suite une figure tutélaire de l'ethnologie du monde kanak. De l'après-guerre à la fin des années 1950, Guiart avait à son tour vécu dans l'archipel en travaillant à l'Institut français d'Océanie, avant d'occuper à Paris la chaire « Religions de l'Océanie » à l'École pratique des hautes études, puis celle d'ethnologie générale à la Sorbonne à partir de 1968 [21]. Bensa était inscrit sous sa direction en raison de son sujet de thèse (les phénomènes religieux), bien que son terrain se situât en France rurale et non dans l'aire océanienne [22]. Il a conservé son poste d'assistant jusqu'à sa titularisation comme maître de conférences en ethnologie à l'université Paris V en 1978 – avant d'être élu maître de conférences à l'EHESS en 1990, puis directeur d'études en 1995.

En 1971, en assistant au séminaire de recherche de Guiart, Bensa fit la rencontre de trois chercheurs du CNRS spécialisés dans les langues kanak : André-Georges Haudricourt (1911-1996), grand intellectuel aux multiples facettes (agronome, botaniste, linguiste,

ethnologue, géographe, etc.) et figure majeure des ethno-sciences et de l'ethnolinguistique en France, ayant réalisé sa première mission dans l'archipel calédonien en 1959, ainsi que les linguistes Jean-Claude Rivierre (1938-2018) et son épouse Françoise Ozanne-Rivierre (1941-2007), qui travaillaient en Nouvelle-Calédonie depuis le milieu des années 1960. Jean-Claude Rivierre s'était spécialisé dans l'analyse des langues kanak à tons, en particulier le cèmuhî et le paicî qu'il étudia respectivement dans les communes voisines de Touho (à partir de 1965) et Poindimié (à partir de 1967), sur la côte est de la Grande Terre [23]. À la recherche d'un ethnologue pour analyser les récits qu'ils recueillaient sur le terrain, Haudricourt et les Rivierre proposèrent à Bensa de collaborer avec eux et l'initièrent, depuis Paris, au paicî.



Carte 1

Le centre nord de la Nouvelle-Calédonie.

Deux ans plus tard, en juillet 1973, après avoir achevé la rédaction de sa thèse sur le Perche, Bensa se rendit pour la première fois en Nouvelle-Calédonie aux côtés des Rivierre, dans le cadre d'une mission d'ethnolinguistique de six mois financée par la RCP 259 du CNRS [24]. Dans le premier article commun qu'ils publièrent en 1976, Jean-Claude Rivierre et Bensa présentèrent le périmètre de leur enquête de la façon suivante :

Durant notre mission du second semestre 1973, [Bensa] se chargea plus spécialement de la collecte des textes et de leur commentaire ethnographique, cependant que [Rivierre] continua[it] surtout l'étude de la langue. Il nous fut ainsi possible de parvenir à ce que nous n'aurions pu atteindre ni l'un ni l'autre séparément : un maximum de textes recueillis, notés avec le plus de précision possible, replacés dans leur cadre historique et culturel [...]. Le corpus recueilli foisonne d'informations si diverses (toponymie, histoire des lignages, anciennes techniques, vocabulaire technique, etc.) que, de proche en proche, son étude conduit à poser des questions essentielles concernant l'ensemble de l'ethnographie paicî. Chaque catégorie de textes offre une documentation originale, qu'il s'agit ensuite de compléter en posant des questions à partir de la parole transcrite et en entreprenant d'autres inventaires : généalogies, topographies, fonctions politiques des lignages, etc [25].

Ce primat donné aux « textes » dans l'enquête ethnographique découlait de deux facteurs :

d'une part l'existence, chez les locuteurs paicî, de nombreux genres discursifs formalisés (mythes d'origine, poésies versifiées, généalogies, récits historiques, contes ou berceuses) ; d'autre part la priorité méthodologique accordée par Haudricourt, les Rivierre et plus largement les linguistes et ethnologues de l'époque, aux opérations de recueil, transcription, traduction et interprétation de la « tradition orale ». Le titre même de leur article de 1976 – « De quelques genres littéraires dans la tradition orale paicî » – témoigne de ce prisme ethno-linguistique. Le décryptage de cette « littérature orale », au fondement de la collaboration initiée dès 1971 à Paris entre l'ethnologue et les linguistes, a durablement orienté la pratique ethnographique de Bensa. Des *Chemins de l'alliance* en 1982 aux *Sanglots de l'aigle pêcheur* en 2015, en passant par *Les Filles du Rocher Até* en 1994 et *Histoire d'une chefferie kanak* en 2005, ses principales publications sur les régions paicî et cèmuhî reposent toutes sur l'analyse détaillée de certains de ces « textes », porteurs d'une dimension non seulement poétique et symbolique, mais aussi sociologique, politique et historique [26]. Si, comme nous le verrons plus loin, Bensa n'a pas cessé, au fond, de méditer sur la nature et la trajectoire de ces documents en les rapportant de plus en plus finement à leur contexte de production, cette problématisation par historicisation des matériaux n'est intervenue que progressivement. Lorsqu'il est arrivé pour la première fois sur le terrain calédonien, il n'a pas interrogé la pertinence de la catégorie « tradition orale », alors évidente et indiscutable dans le milieu ethnologique français – et plus encore dans le microcosme quasi « insulaire » de l'ethnologie de la Nouvelle-Calédonie – en tant que porte d'entrée privilégiée pour l'analyse de l'organisation sociale. Il a simplement tâché de la « recueillir » dans une perspective monographique. Bensa a toujours défendu l'apport heuristique des enquêtes en langue vernaculaire, bien qu'il porte aussi, rétrospectivement, un jugement assez critique sur la construction initiale de son objet de recherche en 1973 :

Mon ordre de mission était très général : enregistrer des traditions orales, les transcrire en langue locale, les traduire et, si possible, essayer de les interpréter [27].

Mon projet [...] était de recueillir tout ce que je pouvais dans le domaine des savoirs kanak locaux : la toponymie, les généalogies, les récits, les expressions orales formalisées (discours, poésies, etc.), bref, tout ce qui me semblait « authentiquement » kanak [28].

En 1973 et dans les années suivantes, Bensa a vécu en Nouvelle-Calédonie une expérience du terrain non seulement intellectuelle, mais aussi sensorielle, corporelle et émotionnelle, qui l'a profondément bouleversé. Ses rencontres avec plusieurs érudits kanak et, simultanément, sa découverte d'un pays empreint d'une brutalité coloniale aux traces omniprésentes et aux manifestations quotidiennes, ont mis sens dessus dessous son goût pour l'exotisme, sa formation ethnologique et son apolitisme de jeunesse. Les Kanak et le fait colonial : de ce double choc radical, contrasté et ambivalent, a peu à peu émergé une nouvelle question pour Bensa, celle de l'histoire. Cette mutation intellectuelle à l'épreuve du terrain s'est jouée selon deux modalités complémentaires : sous l'angle d'une histoire kanak locale que lui racontaient ses nouveaux amis de la région de Koné ; et en écho à la lutte politique contre l'héritage colonial et pour l'indépendance kanak déployée à l'échelle de toute la Nouvelle-Calédonie

dans les années 1970 et 1980.

Rencontres fondatrices : Emmanuel Naouna et Antoine Goromido

Les premières semaines de Bensa sur le terrain en 1973 furent consacrées à l'enregistrement de contes et récits paicî dans la commune de Poindimié où Rivierre avait déjà travaillé. Le linguiste et l'ethnologue furent ensuite dirigés par leurs interlocuteurs vers un homme réputé pour son immense érudition, Emmanuel Adië Naouna (1932-1978), locuteur paicî originaire de Ouaté, une petite tribu montagnaise isolée de la commune de Pouembout (au sud de Koné), sur le versant ouest de la Grande Terre [29]. 22 ans plus tard, voici comment Bensa racontait cette rencontre fondatrice :

Adië nous accueillit en ces termes : « J'attendais que quelqu'un vienne transcrire mes connaissances sur l'histoire du pays paicî ; merci d'être venu. Vous vous installerez chez moi et nous allons nous mettre au travail. Ce sera long. » Dès le lendemain, il entreprit de nous dicter son « discours sur le bois », présentation à la fois poétique et sociologique des clans de l'aire paicî, vallée par vallée. De la même façon, je recueillis ensuite auprès de lui, jour après jour, l'histoire des clans qui avaient quitté leurs sites d'origine sur la côte est pour gagner progressivement – à partir de 1740, disait-il – les plateaux, les plaines et les rivages de la côte ouest, en direction de Poya et/ou de Koné. [...] Chaque matin, Emmanuel racontait, en paicî, ses récits, extrêmement détaillés, attestant de son incroyable maîtrise de centaines de noms de lieux, de personnes et de groupes. L'après-midi, nous nous rendions près des sites de la côte ouest mentionnés dans les narrations de la matinée. Adië en profitait pour présenter notre travail en cours à ses amis des tribus de la région et, bien souvent, là, en visite, continuait inlassablement devant un auditoire élargi à expliquer, commenter, raconter [30].

Si l'on se fie à ce témoignage, il semble bien que Naouna ait été à l'origine du recentrage progressif des enquêtes de Bensa sur l'histoire kanak de la région de Koné – qui a abouti, des décennies plus tard, à la publication du « Chef kanak ». Non seulement l'ordre de mission du CNRS était respecté, puisque l'ethnologue recueillait auprès de Naouna des récits paicî relevant de la « tradition orale », mais en outre ces narrations contribuaient à la problématisation de la recherche, dès lors qu'elles avaient pour objectif de retracer la genèse de l'ordre social kanak contemporain sur le versant ouest de l'aire linguistique paicî. Le jeune ethnologue de 25 ans semble avoir été littéralement happé par cet interlocuteur au savoir vertigineux et au projet intellectuel mûrement réfléchi : « Cet homme, alors âgé d'une quarantaine d'années, figure pour moi parmi les personnes les plus extraordinaires et les plus attachantes qu'il m'ait jamais été donné de côtoyer [31] », écrivait-il en 1995. J'évoquerai en fin de texte les conséquences scientifiques de cette fascination sur la longue durée.

Pour aider Bensa dans ce travail minutieux de transcription, de traduction et d'interprétation, Naouna sollicita rapidement l'aide d'Antoine Goromido (1928-2001), instituteur à Netchaot (tribu montagnaise de la commune de Koné), plus à l'aise que lui en

français, et auquel il était apparenté [32]. Leur travail sur l'organisation sociale locale s'enrichit peu à peu d'autres « vieux » de la zone – mais d'aucune « vieille » [33] – qui les rejoignirent pour former un groupe de savants kanak dont la stimulation intellectuelle s'auto-entretenait, surnommé « l'Académie paicî » :

Emmanuel Nëunââ ne parlait pas très bien le français. Pour faciliter les traductions de ses récits, poésies, discours, etc., dont l'ensemble constitue une œuvre étonnante, il associa à notre entreprise Antoine Görömwêédö alors moniteur à Năcaao (Netchaot) et que Dui Mattaio [notable kanak de la côte est] nous avait déjà recommandé. Quand vinrent aussi se joindre à nous d'autres érudits kanak de Cëwe (Tiaoué), Néèmi (Néami), Pwöpwe (Bopope), Pwaadë (Poindah), etc., réserves voisines [situées dans la commune de Koné], l'enquête prit un tour encore plus vaste, plus intense, chacun livrant son savoir en écho à celui, immense, d'Emmanuel Nëunââ. Nous appelions par plaisanterie le petit groupe ainsi formé « Académie paicî ». Le travail se poursuivit sans relâche, plusieurs mois durant, dans un inoubliable climat de ferveur intellectuelle, d'amitié et d'humour [34].

Lors de sa deuxième mission en Nouvelle-Calédonie, de juillet 1975 à janvier 1976, Bensa continua à collaborer avec Naouna, Goromido et d'autres membres de « l'Académie paicî », notamment le « grand chef » de Poindah Auguste Poadja (1916-2005) qui lui confia cette année-là un long récit sur les origines de la chefferie (voir plus loin). Son travail ethnographique connut cependant deux inflexions importantes. D'une part, il se lança dans un inventaire systématique des généalogies familiales de ses interlocuteurs, voire de l'ensemble des habitants de certaines tribus, alors qu'il n'avait relevé que quelques généalogies éparses en 1973. Il n'a pas cessé, depuis, de remplir ses cahiers de généalogies à chaque retour sur le terrain. D'autre part, tout en poursuivant le recueil de discours paicî dans la région de Koné, il commença également à enquêter dans l'aire linguistique cëmuhi (essentiellement localisée sur la côte est) [35], pour laquelle Jean-Claude Rivierre disposait de textes recueillis dès 1965, déjà entièrement traduits, mis en forme et prêts à être publiés, à la différence des textes paicî encore en chantier. En outre, Bensa était désormais basé de façon pérenne chez Goromido à Netchaot : or il s'agissait de la seule tribu bilingue paicî-cëmuhi de la région, et l'aide de Goromido s'avérait aussi précieuse dans une langue que dans l'autre. Naouna, lui, n'était que locuteur paicî.

Au retour de cette mission de 1975, et après la publication de leur article sur la tradition orale paicî l'année suivante, Bensa et Rivierre basculèrent résolument du côté cëmuhi en mettant sur pied un projet de livre sur l'organisation sociale cëmuhi et la grande chefferie de Poyes (commune de Touho) à partir de leur corpus de textes cëmuhi prêts à l'emploi. Cet ouvrage vit le jour en 1982 sous le titre *Les Chemins de l'alliance*. Par conséquent, en 1977, lors de la troisième mission de Bensa en Nouvelle-Calédonie (d'une durée de quatre mois), il ne vit pas Naouna et concentra ses efforts ethnographiques sur la région de Poyes, toujours avec l'aide précieuse de Goromido.

En octobre 1978 cependant, Naouna mourut soudainement d'une congestion cérébrale. Disparaissait ainsi, à l'âge de 46 ans, l'homme dont la rencontre avait constitué pour Bensa

un choc ethnographique décisif lors de ses débuts en Nouvelle-Calédonie. Disparaissait par la même occasion la possibilité de poursuivre l'ambitieux programme de travail sur l'histoire et l'organisation sociale paicî défini par Naouna (au moins autant que par Bensa), entamé en 1973 et suspendu après 1975 – provisoirement, pensaient-ils alors. Bensa reprit finalement ce projet sans Naouna, mais avec Goromido, après 1982. Entre-temps, il mena une dernière « mission cèmuhi » au tournant 1980-1981 et réalisa deux publications reflétant son ancrage à Netchaot (chez Goromido) et sa focalisation du moment sur l'aire cèmuhi : d'une part un court article sur la guerre de 1917 qui secoua les régions de Koné et Touho, dont Netchaot était l'un des épencentres [36] ; d'autre part une planche de l'*Atlas de la Nouvelle-Calédonie* retraçant les itinéraires précoloniaux de trois « clans » [37], dont l'un (les Gōièta) était le clan des Goromido et les deux autres (les Galaahî et les Wéélèt) étaient disséminés dans les deux aires cèmuhi et paicî, présents à Netchaot comme dans la grande chefferie de Poyes, et à ce titre acteurs importants des *Chemins de l'alliance*.

Les textes paicî collectés en 1973 et 1975 avec et autour de Naouna ont donc été remis sur le métier par Bensa à l'issue des *Chemins de l'alliance*, lors de ses missions de recherche suivantes à Koné (en 1983, 1985, 1987, 1991 et 1995), toujours en étroite collaboration avec Goromido chez qui il logeait [38]. Au final, Naouna avait accueilli, guidé et orienté Bensa de façon déterminante et durable lors de son arrivée dans la région de Koné en 1973, avant que Goromido ne prenne très rapidement le relais, en particulier sur le versant cèmuhi à partir de 1975, puis de nouveau à Koné à partir de 1983. Goromido a conservé cette place essentielle dans le travail ethnographique de Bensa jusqu'à sa mort en 2001. L'apport de ces deux hommes s'est avéré tout à fait essentiel dans la façon dont Bensa a élaboré et écrit son histoire kanak de la région de Koné, que j'ai plus tard revisitée.

Choc colonial et engagement politique

Sur le terrain, Bensa n'a pas seulement découvert un monde kanak sophistiqué, mais aussi un pays colonisé. L'histoire des déplacements des clans qu'il recueillait était également, à partir de la fin du xix^e siècle, celle du refoulement foncier consécutif à l'accaparement des terres par les colons. Les récits kanak sur les chefferies et les guerres ayant touché la région entre les années 1860 et 1920 portaient les traces mémorielles d'un ordre colonial de plus en plus oppressant qui assujettissait les « indigènes » enfermés dans des « réserves », évangélisés sous l'emprise missionnaire, exploités par des régimes de travail forcé et soumis à l'arbitraire administratif de l'indigénat. Si les contraintes juridiques définissant l'infériorité du « statut indigène » ont été abolies après l'accession des Kanak à la citoyenneté en 1946, la structure des rapports sociaux n'en a pas été bouleversée pour autant. En 1973, la violence de la situation coloniale sautait aux yeux de l'ethnologue métropolitain fraîchement débarqué :

À mon arrivée en Nouvelle-Calédonie, j'ai été sidéré par la violence coloniale, je n'avais jamais vu ça. On ne m'avait pas prévenu, ou peut-être ne l'avais-je pas entendu : le mépris et le racisme à l'égard des Kanak étaient géants. Un colon installé sur des milliers d'hectares et à proximité trois mille Kanak parqués dans une minuscule réserve, sans eau ni

électricité. Pas de routes entretenues desservant leurs villages. Pour arriver jusqu'à eux, je devais traverser des propriétés de colons qui me demandaient ce que je faisais là. Lorsque je répondais que je m'intéressais aux langues, ils me répondaient : « Les Kanak ! Mais ils poussent trois grognements et c'est tout. » J'étais atterré [39].

De ce violent ostracisme colonial à l'encontre des Kanak, dont Bensa découvrait simultanément la richesse culturelle et la finesse intellectuelle, a découlé une solidarité politique inconditionnelle. Ses premières missions sur place coïncidaient avec le fameux « réveil kanak », ce moment de grande effervescence politique qu'avaient impulsé, à partir du tournant des années 1970, des organisations militantes créées par une nouvelle génération d'intellectuels kanak radicaux, passés par les universités françaises et nourris des idéologies révolutionnaires, tiers-mondistes ou marxistes, voire pour certains de l'expérience de Mai 68 [40]. Leur critique anticolonialiste s'est d'abord cristallisée sur les questions des terres (dénonciation des spoliations foncières de l'époque coloniale) et de l'identité kanak (lutte contre le racisme et la négation culturelle), avant de déboucher sur une revendication globale d'« indépendance kanak socialiste ». Confronté dès ses premiers terrains à ce contexte politique agité, Bensa a soutenu la lutte indépendantiste kanak de plus en plus ouvertement au fil du temps. Au-delà de sa propre volonté, ses enquêtes ethnographiques étaient utilisées par ses compagnons kanak comme un outil de légitimation politique, par exemple en matière de revendications foncières :

Je compris assez vite que ce que les Kanaks me détaillaient de leurs histoires n'était pas séparable de leurs revendications politiques qui prenaient alors un tour plus vif. La mise en place du premier parti indépendantiste, le Palika, en 1969, et la montée des protestations kanakes contre les spoliations foncières plaçaient mes recherches, que je le veuille ou non, dans la perspective d'une émancipation qui voulait rétablir le lien entre le monde kanak (son fonctionnement propre, ses valeurs, sa mémoire) et son avenir libéré des tutelles coloniales de plus en plus insupportables. Il n'était donc pas possible de dissocier les récits kanaks des enjeux du présent [41].

Autre exemple, en septembre 1975 se tint à Nouméa le festival « Mélanésie 2000 », grand rassemblement kanak sans précédent organisé dans une perspective de revalorisation culturelle par Jean-Marie Tjibaou (1936-1989), ancien prêtre devenu animateur socio-culturel et futur dirigeant indépendantiste. Bensa, qui avait rencontré Tjibaou à Paris en 1971, lui présenta Naouna et le travail engagé avec lui. Cette rencontre scella la participation de Naouna à Mélanésie 2000, où il déclama pendant plus d'une heure son fameux « discours sur le bois » en paicî devant une foule dansante. Tjibaou fit de cette prestation et de son auteur des symboles forts de la renaissance culturelle et politique kanak, comme en témoigne l'hommage qu'il rendit à Naouna dans son ouvrage *Kanaké. Mélanésien de Nouvelle-Calédonie* paru au lendemain du festival [42].

À Nouméa comme à Paris, le compagnonage amical et politique de Bensa avec Tjibaou se poursuivit jusqu'à l'assassinat de ce dernier en mai 1989, alors qu'il était devenu le président

du Front de libération nationale kanak et socialiste (FLNKS). Bensa noua également une longue amitié avec une autre grande figure du nationalisme kanak, Elie Poigoune, fondateur du Parti de libération kanak (Palika), né en 1945 et originaire de la tribu de Poyes à Touho où ils s'étaient rencontrés en 1980 quand Bensa préparait *Les Chemins de l'alliance*. Aux côtés de ces leaders, mais aussi « à la base » en compagnie des Goromido et des autres habitants de Netchaot, Bensa vécut intimement la montée en puissance du militantisme indépendantiste qui allait déboucher sur la séquence quasi-insurrectionnelle dite des « événements de Nouvelle-Calédonie » – depuis le « boycott actif » des élections territoriales du 18 novembre 1984 jusqu'aux accords de Matignon-Oudinot de juin-septembre 1988, en passant par de nombreux épisodes dramatiques dont l'embuscade de Hienghène (décembre 1984), l'assassinat d'Eloi Machoro (janvier 1985) ou l'affaire de la grotte d'Ouvéa (avril-mai 1988).

Dans ces années 1984-1988, alors que la Nouvelle-Calédonie faisait régulièrement la une de l'actualité nationale, l'appui de Bensa à la lutte kanak se fit plus intense. Aux côtés des étudiants kanak et de quelques collègues spécialistes de la Nouvelle-Calédonie, il s'engagea dans l'organisation des réseaux de solidarité en France en nouant des alliances avec divers groupes militants (associations issues du christianisme social comme la CIMADE ou le CCFD, partis d'extrême-gauche, militants paysans du Larzac, etc.). Il contribua à l'animation de structures de soutien (Association information et soutien aux droits du peuple kanak, Mouvement Kanaky-solidarité, Comité de réflexion sur l'avenir de la Nouvelle-Calédonie) et multiplia interventions médiatiques, manifestations de rues et meetings politiques. Indice de son engagement militant, après le retour de la droite au pouvoir en 1986, le ministre des départements et territoires d'outre-mer Bernard Pons alla jusqu'à ordonner son expulsion de Nouvelle-Calédonie en 1987, alors que l'ethnologue y menait une mission de recherche financée par le CNRS. La direction du CNRS refusa cette ingérence du ministre et renvoya Bensa sur le terrain un mois après son retour forcé en France. Lorsqu'enfin Tjibaou signa le compromis des accords de Matignon en juin 1988, il soutint l'initiative – tandis que le FLNKS et ses soutiens métropolitains se divisaient sur la question – et participa à la campagne en faveur des accords lors du référendum national de novembre 1988.

Le travail politique de Bensa s'est aussi beaucoup déployé dans le champ éditorial. L'ouvrage *Chroniques kanak* regroupe ainsi 35 textes parus dans des bulletins militants, des documents associatifs, des revues scientifiques et des organes de presse entre 1980 et 1995, tous « écrits en écho direct ou indirect aux revendications kanak de souveraineté » et adressés « à un public plus large que celui constitué par le seul milieu de l'ethnologie spécialisée [43] ». À cela s'ajoutent la publication d'un ouvrage de synthèse très documenté sur la Nouvelle-Calédonie à destination du grand public dans la célèbre collection « Découvertes » de Gallimard, l'édition commentée des discours et écrits de Tjibaou et plusieurs contributions au *Monde Diplomatique* [44]. Bensa a enfin mené jusqu'à aujourd'hui toute une réflexion rétrospective sur les liens entre engagement politique et pratique scientifique à partir de sa propre expérience [45]. De ce point de vue, « les événements de 1984-1988 » ont joué un rôle essentiel dans sa trajectoire militante et politique, mais aussi intellectuelle et scientifique. Ils ont en effet très directement nourri les critiques que Bensa a formulées à partir de la fin des années

1980 à l'encontre de l'ethnologie telle qu'elle lui avait été enseignée à la Sorbonne vingt ans plus tôt.

Bensa contre Lévi-Strauss : la construction d'une posture critique

Depuis plusieurs décennies, l'œuvre de Bensa semble creuser un seul et même sillon théorique : contre ce qu'il considère être les apories culturalistes de l'anthropologie structuraliste de Lévi-Strauss (ultra-dominante en France à partir des années 1950) et celles, dans le sous-champ océaniste, de l'ethnologie primitiviste de Leenhardt (que Guiart a ensuite encensée), il propose une autre anthropologie fondée sur l'analyse minutieuse, circonstanciée et réflexive du contexte de production des matériaux ethnographiques, ainsi que des rapports sociaux et des enjeux politiques qui les sous-tendent. Des usages non questionnés de la catégorie « tradition orale » en 1973 à cette remise en cause frontale de l'ethnologie classique, Bensa a donc connu un cheminement intellectuel singulier. Celui-ci doit évidemment beaucoup à son expérience ethnographique et politique en Nouvelle-Calédonie, mais il est aussi étroitement lié à son parcours au sein du monde académique.

L'évolution de la pensée de Bensa découle en effet pour une large part des ressources théoriques qu'il a acquises et des sociabilités professionnelles qu'il a nouées en tant qu'enseignant à l'université Paris V – comme assistant de 1971 à 1978 puis maître de conférences de 1978 à 1990 –, dans une époque « post-68 » de grande contestation intellectuelle au sein des milieux universitaires parisiens. Par le travail de terrain mené aux côtés des linguistes et des savants kanak, Bensa avait rapidement découvert que ni sa formation académique initiale, ni la littérature ethnologique existante sur la Nouvelle-Calédonie, ne lui permettaient de décrypter et d'interpréter avec précision les récits kanak qu'il recueillait. En revanche, sa fréquentation des cercles intellectuels dans le Paris des années 1970 s'est avérée cruciale pour le doter de nouveaux outils de réflexion. Il a noué à Paris V des compagnonnages amicaux et scientifiques sur la longue durée avec quelques collègues anthropologues (Jean Bazin, Martine et Robert Cresswell) et sociologues (Michel Pialoux, Jean-Claude Combessie). Par leur intermédiaire, il a rencontré Pierre Bourdieu, s'est intéressé à l'anthropologie marxiste et à la sociologie critique, a découvert les œuvres d'Althusser, Deleuze ou Lacan, tout en s'engageant dans les combats académiques de l'époque (Balandier contre Lévi-Strauss chez les anthropologues, les maîtres assistants contre les professeurs à Paris V). Bazin en particulier, du haut de sa stature intellectuelle (normalien, anthropologue, philosophe et grand esprit critique), a eu une influence profonde et durable sur Bensa – de sept ans son cadet – en l'entraînant dans le sillage de sa critique radicale des objets canoniques de l'anthropologie [46]. Sur le plan théorique, leur travail fondateur a été publié en 1979 aux éditions de Minuit dans la collection « Le sens commun » dirigé par Bourdieu : il s'agissait de la traduction de l'ouvrage *La Raison graphique* de Jack Goody (paru en anglais en 1977), précédé d'un long avant-propos décapant où Bazin et Bensa déconstruisaient le discours anthropologique sur « la pensée mythique » en examinant précisément les divers actes de communication sur lequel il reposait (notamment les conditions du passage de l'oral de l'enquêté à l'écrit de l'enquêteur) [47]. Bensa a également

contribué à plusieurs reprises à la revue *Actes de la recherche en sciences sociales* fondée par Bourdieu, ce qui souligne la force de son lien intellectuel au sociologue. Ils ont notamment publié ensemble un entretien-fleuve en 1985, au plus fort des « événements », pour tenter de saisir les enjeux de la révolte kanak en train de se faire – ce qui supposait, entre autres, d'explicitier précisément les limites de l'ethnologie classique de la Nouvelle-Calédonie [48].

Tout ce bouillonnement intellectuel a nourri ses enseignements à l'université Paris V puis également, à partir de 1983, dans le DEA de sciences sociales co-organisé par l'ENS et l'EHESS rue d'Ulm puis boulevard Jourdan, dont Bensa a été l'une des chevilles ouvrières – aux côtés, entre autres, de Pialoux et des « fondateurs » Jean-Claude Chamboredon (sociologue) et Gérard Noiriel (historien). Anthropologue proche de la sociologie critique de Bourdieu depuis les années 1970, il est entré à l'EHESS en 1990 et a alors engagé un nouveau dialogue avec ses collègues historiens (autour de Jacques Revel notamment) en analysant les proximités épistémologiques de sa pratique ethnographique avec l'histoire sociale des *Annales* et la *microstoria* italienne [49]. Il a également poursuivi, dans un séminaire hebdomadaire commun à l'EHESS, sa collaboration avec Bazin jusqu'à la mort soudaine de ce dernier en 2001. D'un point de vue théorique, Bensa n'a pas cessé, jusqu'à aujourd'hui, d'œuvrer à la critique de l'ethnologie traditionnelle et à la refonte de l'anthropologie au sein d'une science sociale unifiée sur le plan épistémologique : comme enseignant et directeur de nombreuses thèses à l'EHESS, comme directeur d'un centre de recherche pluridisciplinaire (le GTMS devenu l'IRIS [50]), comme membre du comité de rédaction de la revue *Genèses*, comme éditeur des travaux d'anthropologie critique de Johannes Fabian et de Bazin, enfin comme auteur d'articles et ouvrages théoriques, notamment *La fin de l'exotisme* et *Après Lévi-Strauss* [51].

La révolte anticoloniale kanak constitue l'autre élément majeur – à l'extérieur cette fois du champ académique – qui a contribué à infléchir la trajectoire intellectuelle de Bensa, autour de la question des rapports entre anthropologie et politique. Dans la Nouvelle-Calédonie des années 1970 et 1980, le discours ethnologique sur l'intérêt et la richesse de la culture kanak – celui de Bensa mais aussi ceux de Leenhardt et Guiart – a été largement mobilisé par les nationalistes kanak comme outil de légitimation [52]. Bensa a sciemment endossé ce rôle d'expert garant de la valeur de la culture kanak, usant du capital symbolique attaché à son statut d'ethnologue universitaire parisien « afin de forcer le respect à la fois des Kanak et de leurs revendications [53] ». Mais la révolte indépendantiste, par son activisme militant et sa mise en cause explicite du legs colonial, a aussi profondément bousculé l'ethnologie classique du monde kanak. Comprendre « les événements » supposait en effet de penser à la fois l'histoire coloniale et les incertitudes politiques du contemporain. De ce point de vue, les objets et les modèles habituels de la discipline n'étaient d'aucun secours :

Quand l'objet d'étude reste bien sagement dans ses réserves – puisque les Kanak sont dans des réserves –, les recherches se développent tranquillement : des mythologies à la parenté, des systèmes politiques aux représentations de la personne... Mais quand ces mêmes personnes – précisément – prennent la parole, s'imposent sur la scène internationale,

autant physiquement qu'à travers un ensemble de discours, que fait l'ethnologue ? [...] Difficulté majeure : je me suis aperçu que ce que je savais de ce monde kanak – disons : l'ensemble des règles, des pratiques habituelles de ce qu'on appelle leur « culture », les ethnologues étant souvent définis comme des « spécialistes d'une culture » – n'entraînait pas dans les analyses convenues des problèmes de décolonisation [54].

L'irruption politique des Kanak invitait donc à rénover de fond en comble le périmètre traditionnel de l'ethnologie afin de placer la question du changement social au centre de la réflexion. Cette dynamique dessinait deux axes méthodologiques complémentaires : il était possible soit de revisiter les objets fétiches de la discipline en les historicisant radicalement, soit d'ouvrir de nouveaux chantiers de recherche sur la « situation coloniale [55] » calédonienne et ses multiples conséquences.

Du point de vue de sa propre ethnographie, Bensa s'est surtout attelé au premier axe en réinscrivant peu à peu ses matériaux de terrain dans la perspective du passé colonial et du présent militant. La structure de l'ouvrage *Les Chemins de l'alliance*, publié en 1982, reflétait déjà ce basculement, avec une première partie sur l'organisation sociale cèmuhî de facture ethnologique classique, puis une deuxième partie consacrée à la contextualisation de huit contes et récits cèmuhî d'apparence atemporelle et « traditionnelle ». Bensa et Rivierre y décodaient précisément la façon dont les contenus, affirmations subtiles, métaphores imagées et autres non-dits de ces énoncés manifestaient en pratique, pour leurs auteurs, des stratégies discursives revêtant un sens politique précis à l'aune des rapports de pouvoir locaux entre clans et au sein de la grande chefferie coloniale de Poyes. Six ans plus tard, l'article « De l'histoire des mythes. Narrations et polémiques autour du rocher Até », publié dans *L'Homme* – soit la revue centrale de l'ethnologie en France –, mettait en œuvre la même démarche pour plusieurs récits paicî recueillis dans la région de Koné et organisés autour de la grande chefferie administrative de Poindah [56]. Après la réédition augmentée de ce texte dans l'ouvrage *Les Filles du Rocher Até* en 1994, Bensa s'est engagé dans la suite « historique » logique de ce travail en prenant pour objet ce qui constituait l'arrière-plan historique konéen de son travail de déconstruction des mythes. Il s'est donc lancé dans l'écriture d'une histoire kanak de la région de Koné entre le milieu du xviii^e siècle et la fin du xix^e siècle, dont le chapitre « Le chef kanak » en 2000 et l'ouvrage *Histoire d'une chefferie kanak* en 2005 sont les produits.

Notons toutefois que ce « tournant historien » de Bensa vis-à-vis de son propre terrain ne s'est opéré que de façon progressive et parfois ambiguë. Au début des années 1990, plusieurs articles consacrés à l'identité kanak, aux ancêtres, au rapport à la terre ou au chef évacuaient encore largement la problématique coloniale et semblaient poser les jalons d'une monographie ethnologique traditionnelle sur l'organisation sociale paicî – qui finalement ne verra pas le jour [57]. De ce point de vue, *Les sanglots de l'aigle pêcheur*, publiés en 2015, constituent finalement l'œuvre majeure de Bensa sur un monde paicî désormais pleinement saisi et interprété dans l'histoire de la colonisation et de la décolonisation. En outre, la prise en compte de l'histoire n'a pas modifié sa propre méthodologie : il n'a jamais enquêté lui-

même dans les archives, préférant laisser ce travail aux historiens puis collaborer avec eux [58].

Outre l'historicisation progressive de ses données ethnographiques, Bensa a aussi contribué à l'ouverture de nouveaux chantiers de recherche après les « événements de 1984-1988 » par l'entremise d'une nouvelle génération de doctorants attirés vers la Nouvelle-Calédonie pour diverses raisons – du fait des enseignements et publications de l'ethnologue et de son engagement anticolonialiste, mais aussi de l'actualité politique de l'archipel, ou encore de l'existence d'un programme de recherche et de financement spécifique créé par les accords de Matignon (« Études des sociétés kanak »). En témoigne une bonne dizaine de thèses entreprises dans les années 1990 et 2000, en anthropologie mais aussi en histoire, sociologie ou science politique, portant sur les questions foncières (Michel Naepels), la société coloniale européenne (Isabelle Merle), les mobilisations politiques kanak et leur lien à l'État (Éric Soriano, Éric Wittersheim, Hamid Mokaddem, Christine Demmer), ou encore le rapport des Kanak à la ville (Dorothee Dussy, Christine Hamelin), à l'école (Marie Salaün), à l'argent (Elsa Faugère) et au travail (Sonia Grochain). Ces doctorants, dont la moitié environ était inscrite en thèse sous la direction de Bensa [59], avaient en commun de mobiliser les différentes méthodes des sciences sociales afin de saisir la genèse historique et les dynamiques contemporaines des transformations sociales en Nouvelle-Calédonie.

Le parcours ethnographique, intellectuel et politique de Bensa depuis les années 1970 permet enfin de comprendre pourquoi, 30 ans plus tard, il a accepté de diriger ma propre thèse, alors que je venais de la science politique et que je souhaitais examiner les rapports entre Kanak et Européens à l'échelle communale. De fait, au début des années 2000, mon profil et mon projet s'inscrivaient pleinement dans le renouvellement des recherches sur la Nouvelle-Calédonie qu'il préconisait depuis plus d'une décennie. Et quitte à choisir une commune, autant être en terrain connu : en optant pour Koné, je pouvais utiliser ses travaux et son expertise sur la région afin d'éclairer mon enquête sur les relations coloniales et la politique municipale. Ma recherche contribuait simultanément à la nouvelle anthropologie que Bensa appelait de ses vœux, et qu'il pouvait dans ce cas précis encadrer et saisir de très près, à partir d'un terrain familier mais appréhendé sous un angle décalé. C'est dans ces conditions que je suis allé enquêter à Koné en 2002, que j'ai été logé chez les Gorohouna de Poindah et que je me suis retrouvé, sans l'avoir vraiment voulu, en position de revisite ethnographique.

Une histoire parmi d'autres : les décentrement d'une revisite imprévue

Bensa a mobilisé les matériaux ethnographiques qui forment la trame de ses quatre publications majeures sur Koné – « De l'histoire des mythes » en 1988, *Les Filles du Rocher Até* en 1994, « Le chef kanak » en 2000 et *Histoire d'une chefferie kanak* en 2005 [60] – dans un but scientifique bien précis : battre en brèche l'anthropologie structuraliste sur son propre terrain (celui du mythe) et promouvoir une anthropologie contextualisée et réflexive, nourrie de sociologie critique et d'histoire sociale, attentive aux enjeux politiques et sociaux. À ce

stade, pour expliciter la façon dont j'ai à mon tour perçu ses travaux à l'aune de mon expérience ethnographique à Koné, il faut prendre pour point de départ le terme de sa démonstration. Revenons donc sur les grandes lignes de l'histoire kanak de Koné que Bensa a publiée dans « Le chef kanak ».

Celle-ci décrit d'abord les déplacements précoloniaux des deux clans kanak de langue paicî, les Nädù et les Görötù. Selon le comptage des généalogies effectué par Emmanuel Naouna, ces deux groupes originaires de la côte est avaient migré sur le versant ouest de la Grande Terre au milieu du xviii^e siècle, soit près d'un siècle avant l'arrivée des premiers Européens dans la région. L'analyse généalogique suggère qu'ils avaient scellé dans cette zone une alliance inédite en pratiquant des échanges matrimoniaux répétés sur plusieurs générations, contrairement à la norme d'exogamie en vigueur sur la côte est qui interdisait les mariages entre clans d'une même moitié matrimoniale, comme c'était le cas pour Nädù et Görötù [61]. Ils semblent avoir constitué un ensemble politique fort dans la moyenne vallée de la rivière de Koné, effaçant les traces des anciens occupants et guerroyant contre les clans rivaux localisés à la périphérie de leur territoire. Cette institution politique était parfois désignée, dans les discours cérémoniels recueillis dans les années 1970-1980, par l'expression « Nädù bau Görötù » – mot à mot « les Nädù ensemble avec les Görötù », ce que Bensa et Rivierre ont nommé « l'ensemble Nädù-Görötù ».

Au cours des années 1860, à l'occasion de l'entrée en scène de l'armée coloniale dans la région, cet « ensemble Nädù-Görötù » aurait connu un retournement stratégique déterminant. À cette époque, leur principal leader guerrier, un certain Goodu, résolument hostile aux Français, aurait été trahi par d'autres Nädù et Görötù qui auraient jugé plus efficace de perpétuer leur emprise politique locale – à laquelle contribuaient les guerres de Goodu – en collaborant avec la puissance coloniale. C'est ainsi qu'au terme de plusieurs épisodes mouvementés, ils auraient participé à l'expédition punitive menée par la troupe qui se solda par la mort de Goodu le 13 janvier 1869. Un an plus tard, au sein du clan Görötù, un membre du lignage Poadja prénommé Katélia était officiellement désigné « grand chef » par le gouverneur. La paix coloniale ainsi instaurée pérennisait la domination politique construite au fil de leurs guerres antérieures par les Nädù et les Görötù dans la vallée de la Koné. Après Katélia, trois hommes du lignage Poadja (clan Görötù) ont été successivement nommés par l'administration à la tête de la grande chefferie, dont la localisation géographique s'est peu à peu stabilisée aux alentours de la tribu de Poindah. De 1870 à nos jours, cette institution politique alliée aux Français a aussi été constamment soutenue par les Nädù, en particulier, dans la zone de Poindah, par le lignage Gorohouna engagé dans des échanges matrimoniaux quasi-systématiques avec le lignage Poadja (clan Görötù) titulaire de la grande chefferie administrative. C'est au sein de ce lignage Gorohouna du clan Nädù que j'ai vécu entre septembre 2002 et octobre 2004, et c'est à partir de cette entrée ethnographique que j'ai réexaminé « Le chef kanak ».

Les critiques Nädù du « Chef kanak »

Le 2 novembre 2002, soit un mois et demi après mon arrivée à Poindah, j'ai eu une longue discussion informelle sur l'histoire locale avec Thierry et Richard Gorohouna [62], deux hommes âgés d'environ 25 ans à l'époque, dont je partageais le quotidien au sein du « quartier Gorohouna » de la tribu. Ils n'avaient jamais rencontré Bensa mais avaient entendu parler de lui et ils avaient même feuilleté les premières pages des *Filles du Rocher Até*, dont un exemplaire se trouvait au domicile où je logeais [63]. Leurs connaissances historiques, ai-je appris au fil du temps, provenaient pour l'essentiel de leurs « pères » classificatoires, c'est-à-dire des hommes Nädù de la génération du fameux Firmin Gorohouna que mentionnait Bensa dans ses travaux [64]. Ce jour-là, après avoir commencé à parler à bâtons rompus du passé local, je leur ai montré « Le chef kanak » dont ils ignoraient l'existence. Après en avoir pris connaissance, ils ont émis deux objections.

La première concernait la sous-partie intitulée « L'accueil du guerrier », aux pages 20 et 21 du texte, qui retraçait les conditions de l'installation à Koné du célèbre Goodu, décrit comme un Görötù venu initialement de la côte est. Pour cet épisode, Bensa utilisait l'extrait d'un récit qu'il avait recueilli en 1975 auprès du grand chef administratif de l'époque, Auguste Poadja, membre du clan Görötù. Celui-ci racontait comment le doyen des Görötù à Koné avait accueilli Goodu à son arrivée dans la région (probablement au milieu des années 1840), lui avait fourni un emplacement (le « rocher Até ») et lui avait confié la direction politique de son territoire. Ce récit de 1975 ne mentionnait aucune intervention des Nädù. Après avoir cité les propos d'Auguste Poadja, Bensa ajoutait :

Mais Goodu, après son installation à Até, va être adopté par les Nädù, fondateurs de la chefferie ; il saura exploiter cette position particulière, celle d'un « chef » intégré au groupe des maîtres du sol, pour amplifier l'emprise déjà forte de la chefferie qu'il vient de recevoir des mains de ses pairs [65].

Dans cette phrase, un seul mot – mais d'importance – dérangeait mes interlocuteurs : selon eux, Goodu n'avait pas été adopté par les Nädù *après* son installation à la tête de la chefferie, mais *avant*. À leurs yeux, il n'aurait pu devenir le « maître d'Até » sans avoir été préalablement accepté comme l'un des leurs. C'était une façon d'affirmer que les Nädù étaient les détenteurs réels de l'autorité politique et du pouvoir guerrier dont Goodu allait jouir ensuite. À la lecture de ce passage, Richard me déclara en riant :

Goodu, on l'a adopté, nous les Nädù. Sinon, il n'aurait jamais pu être installé ici, faire tout ce qu'il a fait. Il serait vite mort. [...] Oh punaise, si on l'avait pas adopté d'abord, jamais il aurait été installé là-haut ! [au rocher Até] (journal de terrain, 2 novembre 2002)

Mes hôtes évoquèrent à nouveau ce point en avril 2003 en présence de Bensa qui, de passage à Koné, était venu me rendre visite à Poindah. Pour l'occasion, les Gorohouna de la tribu avaient organisé un repas de fête. Dans une atmosphère conviviale, la discussion porta longuement sur l'histoire de la région. Thierry insista alors pour savoir à quel moment précis

Goodu avait été adopté par les Nädù : était-ce avant ou après avoir été installé au rocher Até pour diriger la chefferie ? Bensa indiqua ne pas connaître avec exactitude la réponse à cette question, comme si la formulation employée dans son texte (« Goodu, après son installation rocher Até, va être adopté par les Nädù ») constituait plus une figure de style pour évoquer une dynamique globale (l'émergence d'un chef simultanément rattaché aux deux clans) qu'une description factuelle précise. Cet échange permit à mes hôtes de préserver par devers eux une version de « l'accueil du guerrier » plus favorable que celle racontée par Auguste Poadja en 1975 et relayée dans « Le chef kanak ».

Le deuxième point de litige portait sur les origines géographiques du lignage Poadja. Sur cette question, Bensa s'appuyait dans son texte sur deux récits, celui d'Auguste Poadja en 1975 cité ci-dessus et un autre recueilli en 1973 auprès d'Emmanuel Naouna. Sur cette base, il affirmait que les Görötù provenaient de la vallée de la Tchamba, sur la côte est (commune actuelle de Ponérihouen), et s'étaient installés, au terme de leur migration vers l'ouest, dans la région de Poindah. À la page 66 de *Histoire d'une chefferie kanak*, ce trajet est objectivé graphiquement par une carte intitulée « Itinéraire des Görötù, selon A. Poadja et E. Naouna, récits 3 et 15 ». D'après ces deux sources, lors du retournement de Goodu contre ses propres soutiens Nädù-Görötù dans les années 1860, une partie des Görötù de Koné emmenée par un cadet du lignage Poadja, du nom de Katélia, se serait réfugiée sous la protection de l'armée française à Gatope, une zone du bord de mer située à une trentaine de kilomètres au nord-ouest de la vallée de Koné, dans la commune actuelle de Voh. Après la mort de Goodu en 1869, Katélia serait retourné à Koné en portant le titre officiel de grand chef que lui auraient remis les Français à Gatope. Là encore, mes hôtes ne partageaient pas exactement cette version de l'histoire : selon eux, le grand chef Katélia et son lignage (Poadja) étaient directement originaires de Voh et ne s'étaient rendus que dans un deuxième temps dans la vallée de Koné, où les Nädù, en tant que fondateurs du pays et maîtres de la terre, les auraient accueillis et leur auraient confié la direction politique du territoire. Il n'était ici question d'aucune migration antérieure des Poadja de Koné à Gatope :

Thierry m'explique : les Poadja viennent de Voh. Quand ils sont arrivés en bas, au pont Phadel [au bas de la vallée de Koné], nos guerriers les ont arrêtés, prêts à les tuer. Mais un homme-médecin à nous a dit : « non, laissez-les ». Et on les a installés chefs. (journal de terrain, 2 novembre 2002)

Après la découverte sur le terrain de ce hiatus entre les visions Nädù du passé et celles des narrateurs cités dans « Le chef kanak », j'ai creusé la question et j'ai trouvé d'autres traces du même phénomène dans un important texte à vocation historique écrit par Firmin Gorohouna et publié dans le journal *Les Nouvelles Calédoniennes* en 1976 [66]. Bensa ne connaissait pas ce texte quand il a publié « Le chef kanak » en 2000 et *Histoire d'une chefferie kanak* en 2005 : il n'en a pris connaissance qu'à partir de 2006, quand je le lui ai transmis après l'avoir découvert dans la thèse de l'historien Adrian Muckle, achevée en 2004 et consacrée à la guerre de 1917 dans la région de Koné [67]. Or ce qu'écrivait Gorohouna en 1976 sur l'origine des Poadja était identique à ce que m'en avaient dit mes hôtes en 2002. Le

« Goropoaboué » auquel il attribuait un rôle prépondérant n'était autre que son arrière-grand-père paternel en ligne directe (clan Nädù, lignage Gorohouna) :

Au centre de la Calédonie, habite Gatelea [Katélia], le bâtisseur, qui vit à la tribu de Voh-ma-Gatope. Gateléa (en langage de Voh et Atea en langage de Koné et de Poindimié) [...] fait appel aux militaires sur l'insistance de son oncle Goropoaboué et de son cousin Napoaoukenou qui lui ont demandé d'anéantir le destructeur d'hommes [Goodu]. [...] Goropoaboué demande ensuite à son cousin Napoaoukénou de l'accompagner pour aller chercher son neveu Gateléa à Voh. Celui-ci était déjà Chef de la tribu de Voh, mais il avait été décidé de l'installer à Koné au lieu dit Nagopaéréwa pour en être le Grand Chef [68].

Gorohouna affirmait que Katélia était originaire de Gatope (donc fort logiquement doté d'un nom « en langage de Voh ») et le décrivait comme un neveu des Gorohouna soumis à l'autorité de son oncle maternel Goropoaboué, lequel pouvait lui ordonner de collaborer avec la troupe contre Goodu puis d'endosser le titre de grand chef officiel. Or sur ces deux événements – l'alliance avec les militaires et la captation de la chefferie administrative –, la perspective de Firmin Gorohouna en 1976 différait de celles d'Auguste Poadja en 1975 et d'Emmanuel Naouna en 1973 que citait Bensa [69]. Leurs récits plaçaient plutôt l'initiative du côté des Poadja, qu'il s'agisse de Katélia lui-même – qui, selon Auguste Poadja, aurait tout fait pour rallier Goodu à la paix coloniale, sans succès – ou de ses frères aînés – qui, d'après Naouna, auraient ordonné à leur cadet Katélia d'endosser le titre de grand chef officiel afin de maintenir sur lui une part d'autorité généalogique ignorée des Français. Dans tous les cas, leurs propos minimisaient, voire passaient sous silence, le rôle joué par les Nädù.

Dernier exemple de ces divergences narratives, Firmin Gorohouna n'utilisait pas le même terme paicî qu'Emmanuel Naouna pour désigner Katélia et le siège de sa grande chefferie administrative. En 2007, j'ai sollicité Jean-Claude Rivierre pour m'aider à décrypter ces jeux de langage. Dans son texte de 1976, Gorohouna évoquait le « lieu dit Nagopaéréwa » et le « Grand Chef Nagopaéréwa », une expression signifiant mot à mot « le milieu de la maison » [70]. De son côté, Naouna en 1973 désignait systématiquement Katélia et sa chefferie en utilisant le vocable « Năpëërêwâ », soit les fondations de la case, la première pierre, et par extension les bases du pays, de la chefferie [71]. Selon l'interprétation de Rivierre, le terme « Năpëërêwâ » utilisé par Naouna semblait doté d'une connotation prestigieuse codant l'ancienneté et insistant sur le rôle politique fondateur du grand chef Katélia. À l'inverse, l'absence de cette expression chez Gorohouna, au profit du plus ordinaire « Nagopaéréwa », reflétait probablement sa volonté de minimiser l'importance politique des Poadja au bénéfice de son lignage [72].

Le sens du détail

Rapportés à l'histoire longue de la région de Koné décrite par « Le chef kanak », les points de divergence qui ressortent des sources Nädù à ma disposition – sur l'adoption de Goodu, sur l'itinéraire des Poadja et sur le terme désignant le grand chef Katélia – pourraient à première

vue paraître quantité négligeable et relever du micro-détail factuel. Pourquoi, dès lors, mes hôtes se sont-ils focalisés sur ces éléments apparemment anecdotiques? Comment expliquer qu'à leurs yeux, ces épisodes n'étaient justement pas des détails sans importance, mais au contraire des points cruciaux?

La réponse à cette question renvoie à la fonction légitimatrice de l'histoire chez les Kanak, telle qu'elle se déploie ici dans le contexte contemporain des rapports de pouvoir entre les principales familles de Poindah investies dans la grande chefferie [73]. Pendant mes deux années sur place, j'ai souvent été frappé par l'ambivalence des relations entre Nädù et Görötù au sein de la tribu. D'une part, le déroulement des généalogies et la composition contemporaine de nombreux couples et foyers attestaient la prégnance structurelle de cette fameuse alliance matrimoniale Nädù-Görötù mise à jour dans les travaux de Bensa. D'autre part, à l'intérieur de ce cadre commun, les deux clans tendaient à se disputer l'hégémonie politique locale de façon récurrente, le plus souvent dans la sphère privée (récits familiaux, anecdotes, moqueries), mais aussi parfois en public, à l'occasion de conflits de voisinage ou de bagarres alcoolisées. Chez les Nädù parmi lesquels je vivais au quotidien, comme chez les Görötù dont j'ai longuement interviewé plusieurs membres, les discours sur le passé étaient traversés par la même tension : les narrateurs racontaient l'engagement résolu de leurs aïeux dans la défense de la grande chefferie en tant qu'institution politique régionale, tout en insistant sur leur prise d'initiative vis-à-vis des membres de l'autre clan, souvent décrits comme relativement dominés et passifs. Dans les moments de crise – par exemple lors de l'arrestation du grand chef de Poindah à l'issue de la guerre de 1917 et dans les années qui suivirent –, l'alliance Nädù-Görötù entraînait la constitution de fronts communs vis-à-vis de l'extérieur, en dépit d'importantes rivalités internes dont rendent aussi compte les différents récits que j'ai recueillis [74]. Entre solidarité et concurrence, cette dynamique croisée de rapprochement et d'éloignement, caractéristique des logiques sociales segmentaires, reposait sur un ensemble complexe de rapports de domination et d'influence réciproques entre les deux clans qui fondaient la légitimité politique contemporaine des uns et des autres.

Dès lors, il n'est pas étonnant que mes hôtes aient été à ce point sensibles à la question du moment de l'adoption de Goodu par les Nädù et à celle de l'ancienneté locale des Poadja. Sur le premier point, l'enjeu politique contemporain renvoyait à l'appropriation symbolique de cette figure locale : si l'évocation de son adoption précédait son accession à la chefferie, alors tout le prestige guerrier de Goodu rejaillirait *in fine* sur les Nädù ; tandis qu'en cas d'adoption ultérieure à sa prise de pouvoir, voire si un narrateur passait sous silence l'intégration de Goodu dans le clan Nädù (comme Auguste Poadja dans son récit de 1975), les rétributions symboliques de sa renommée bénéficieraient d'abord aux Görötù. De même, considérer l'implantation des Poadja dans la vallée de Koné comme le résultat d'un enracinement ancien ou d'une migration récente leur conférerait soit un statut valorisé de « fondateurs du pays », soit au contraire une position d'« obligés » vis-à-vis d'autres « maîtres de la terre » – c'est-à-dire les Nädù dans cette perspective – qui les auraient accueillis et leur auraient confié la direction politique du territoire. Ces interprétations divergentes sur les origines et les

positions sociales relatives des clans dans la région de Koné étaient bien antérieures à ma présence sur le terrain : l'écart entre le « Nāpēērēwā » d'Emmanuel Naouna en 1973 et le « Nagopaérēwa » de Firmin Gorohouna en 1976 en portait aussi la trace. Dès les années 1950, ce dernier avait déjà travaillé à asseoir la position des Nādù comme « maîtres du terrain » dans les discours mythiques qu'il avait confiés à Jean Guiart, j'y reviendrai plus loin.

Dans la perspective singulière de leurs rapports ambivalents aux Poadja, mes hôtes lisaient donc « Le chef kanak », ou plus exactement les deux points litigieux évoqués ci-dessus, comme les éléments d'un récit historique valorisant les Görötù contre les Nādù. Cette histoire était à leurs yeux d'autant plus « Görötù-centrée » que Bensa s'appuyait sur deux sources valorisant les faits et gestes des Poadja (les récits d'Auguste Poadja et d'Emmanuel Naouna) sans les confronter à d'autres récits plaçant les Nādù au centre de la scène. Bien qu'ayant travaillé aussi avec Firmin Gorohouna – lequel aurait pu produire un contre-récit « Nādù-centré » –, l'ethnologue ne le citait pas à propos de l'adoption de Goodu ou de l'origine des Poadja.

Que mes hôtes aient perçu le texte de Bensa, dans ces conditions, comme un plaidoyer en faveur des Görötù, cela me semble avéré. Que Naouna en 1973 et le grand chef Poadja en 1975 aient souhaité favoriser une histoire « Görötù-centrée » par l'entremise du jeune ethnologue qui recueillait leurs récits, c'est aussi une possibilité. Que Bensa n'ait pas pris assez de recul à l'égard de ses premières sources de travail, des stratégies narratives de ses principaux informateurs et des effets locaux de son texte, on est fondé à le penser. Mais qu'il ait pour autant sciemment écrit « Le chef kanak » au profit des Görötù et au détriment des Nādù, cela me paraît exclu, en raison à la fois de son objet de recherche et de ses motivations à publier. Son travail portait en effet sur l'histoire de l'alliance Nādù-Görötù – considérée comme un tout – vis-à-vis des autres clans puis des Européens ayant abordé la zone à partir du milieu du XIX^e siècle (santaliers, militaires, colons, missionnaires) [75]. Son cadre d'analyse était la région de Koné dans son ensemble. En revanche le chapitre n'analysait pas les tensions internes entre Nādù et Görötù qui intéressaient mes hôtes au premier chef. Autrement dit, les lectures Nādù du texte se plaçaient à une autre échelle que celle de l'écriture de Bensa.

En outre, l'ethnologue n'a pas publié « Le chef kanak » dans la perspective d'une stratégie politique locale (valoriser un clan contre un autre), quand bien même cette question n'était pas absente des préoccupations de ses interlocuteurs puis de ses lecteurs kanak à Koné. S'il avait bien une ambition politique en tête, elle était aussi indissociablement scientifique et intellectuelle et se plaçait à une échelle plus large que celle du seul microcosme konéen. Il s'agissait en l'occurrence de donner à lire une histoire kanak qui subvertirait le récit historiographique dominant sur la Nouvelle-Calédonie – celui d'une histoire « blanche » reléguant les Kanak à l'arrière-plan de la trame narrative, comme simples spectateurs du rouleau compresseur colonial. Ce renversement de perspective avait une portée scientifique dans le monde académique, contre l'historiographie traditionnelle du fait colonial et contre la déshistoricisation des matériaux ethnographiques au sein de l'ethnologie classique. Dans le contexte de la Nouvelle-Calédonie, l'innovation intellectuelle devenait acte militant :

l'enjeu était de montrer au lectorat calédonien, et en particulier aux Européens, combien ce monde kanak habituellement méconnu et méprisé était en réalité complexe, dynamique et à ce titre digne de respect. Le soutien financier et éditorial de la Province Nord, fief des indépendantistes kanak, à l'ouvrage *Histoire d'une chefferie kanak* témoignait du sens politique que revêtait la publication de cette histoire « kanako-centrée » – peu importait à ce stade qu'elle soit « Görötû-centrée » ou « Nädû-centrée ».

Pour toutes ces raisons, la démarche interprétative de Bensa dans « Le chef kanak » consistait à nouer plusieurs récits kanak entre eux en insistant, à travers l'architecture même du texte, sur leur complémentarité et leurs convergences narratives. L'enjeu était de produire une histoire kanak (Nädû-Görötû) de Koné suffisamment unifiée et empiriquement étayée pour proposer une alternative crédible à l'histoire européenne dominante. Son écriture n'était donc pas fondée sur l'examen des divergences au sein de ces récits kanak, contrairement à la grille de lecture de mes hôtes. C'est pourquoi la coexistence de versions différentes autour de certains épisodes – la mort de Goodu par exemple [76] – ne posait pas à l'ethnologue de problème insurmontable quant à la démonstration recherchée.

Le passé n'est jamais appréhendé qu'à partir de points de vue situés et délimités qui produisent de multiples mises en récit, dont chacune est singulière et tente, en fonction de ses propres objectifs, « de trouver un sens à un passé insaisissable [77] ». Dans ce cas précis, Bensa a écrit une histoire de la région de Koné que mes hôtes Nädû ont lue à partir d'une autre échelle, resserrée sur leur clan et leurs liens problématiques aux Görötû : chacune de ces deux histoires kanak est porteuse d'interprétations spécifiques et de points aveugles. Simultanément, elles révèlent les angles morts d'une histoire blanche de Koné centrée sur les expériences et les représentations européennes. Il faudrait d'ailleurs plutôt parler *des* histoires blanches de Koné, tant l'écart est immense entre l'hagiographie coloniale des héroïques « pionniers », l'histoire des spoliations foncières perpétrées par l'administration et les éleveurs, et l'histoire sociale du quotidien précaire voire misérable des « petits Blancs » [78]. Dans l'absolu, ces renversements de perspective sont infinis. Dès lors qu'ils reposent sur des méthodologies et des sources pertinentes, ils peuvent susciter encore bien d'autres histoires à partir du terrain konéen : sur les relations raciales et le métissage, les femmes et le genre, le travail et la religion, la politique et la guerre, l'environnement et le climat, etc. Chaque objet mobilise son propre système de références – son échelle spatio-temporelle et ses sources, sa langue et son vocabulaire, ses concepts et ses débats. Ces opérations produisent une mise en récit spécifique qui délimite, sélectionne, construit, énonce et enfin transmet à la postérité ce qui « fait événement » et ce qui ne le fait pas. Le moment précis de l'adoption de Goodu par les Nädû peut ainsi constituer un événement capital dans l'histoire du clan, et un quasi non-événement dans « Le chef kanak ».

Tout ceci étant dit, il n'en demeure pas moins que dans le chapitre de 2000 comme dans l'ouvrage de 2005, Bensa n'a jamais questionné frontalement le fait qu'il reproduisait, à l'intérieur même de son histoire de Koné, une interprétation kanak singulière – la version « pro-Görötû » de ses proches – au détriment d'autres récits kanak potentiellement

concurrentiels et divergents. Il n'a commencé à expliciter la portée heuristique de son insertion sociale de longue durée au sein de la famille Goromido que récemment et encore partiellement – en l'occurrence, bien plus pour rendre compte de la construction d'un point de vue kanak face aux Blancs, que face à d'autres Kanak rivaux [79]. Dans un contexte où la référence au passé reste omniprésente dans l'énonciation actuelle des hiérarchies sociales entre Kanak à l'échelle locale, où le recours à l'histoire constitue toujours une arme politique massivement utilisée pour légitimer ou délégitimer une personne ou une famille dans les rapports de pouvoir contemporains à Koné, je continue, comme en 2002, à trouver cet aspect du travail de Bensa problématique.

Histoire d'une historicisation inachevée

Ces réflexions invitent à distinguer le récit historique produit par Bensa lui-même non seulement des discours de mes hôtes Nädù en 2002, mais aussi des narrations énoncées par ses propres interlocuteurs kanak dans les années 1970. Parmi ceux-ci, Emmanuel Naouna a joué, on l'a vu, un rôle de premier plan en proposant dès 1973 une trame historique globale et détaillée de la région de Koné, dont l'ethnologue n'a ensuite cessé de creuser le sillon. Quel était pour lui le sens de cette collaboration? Quels buts poursuivait-il?

Entre 1995 (vingtième anniversaire du festival Mélanésia 2000) et 2005 (publication de *Histoire d'une chefferie kanak*), Bensa a rédigé plusieurs textes d'hommage à Naouna, dans lesquels il tend à lui imputer des objectifs similaires aux siens. Selon l'ethnologue, « l'Académie paicî » constituée en 1973 autour de Naouna s'inscrivait pleinement dans le mouvement de renaissance politique et culturelle de l'époque : « La participation passionnée de mes interlocuteurs à l'enquête procédait d'un ardent désir de voir les Kanak enfin reconnus dans toute leur complexité et leur grandeur » [80]. Naouna aurait également été porteur d'une véritable ambition historique :

Le caractère exceptionnel du travail d'Emmanuel Nèunâ tient à ce qu'il entendait englober et relier *toutes* les narrations relatives à chaque unité sociale pour constituer une véritable histoire cohérente de l'aire paicî. À ce titre, il avait bien un projet d'historien fondé sur la quête de savoirs auprès des vieux et sur la constitution par là d'une extraordinaire érudition appuyée sur une non moins phénoménale mémoire [81].

Il n'y a pas de raison de douter des motivations politiques et scientifiques de Naouna en faveur de la reconnaissance de la culture kanak (à l'échelle nationale) et de l'histoire paicî (à l'échelle régionale). Bensa ne dit rien, en revanche, des stratégies locales qu'il pouvait aussi déployer dans ses récits. Cette vision d'un érudit « hors-sol » détonne par rapport à ses propres descriptions ethnographiques d'un monde kanak segmentaire foncièrement politique et concurrentiel, au pouvoir diffracté dans de multiples configurations hiérarchiques et jusque dans l'espace des discours. Ce portrait de Naouna est d'autant plus étonnant que Bensa a longuement analysé, *a contrario*, les stratégies discursives et « coups narratifs » de cet autre notable kanak d'envergure qu'était Firmin Gorohouna. Objectiver

cette objectivation différenciée des deux narrateurs permet, par contrecoup, d'émettre quelques hypothèses sur la position sociale de Naouna et la portée stratégique de ses récits dans le contexte local.

Né en 1921, aîné du clan Nädù, d'obédience protestante, Firmin Gorohouna était une figure incontournable du Koné des années 1940 à 1980, connue des Kanak comme des Européens pour son aisance en français, son activisme politique, son dynamisme entrepreneurial dans le secteur agricole (en particulier l'élevage bovin) et son rôle au sein de la grande chefferie de Poindah [82]. Lorsque Jean Guiart enquêta dans la région au cours des années 1950, il devint l'un de ses principaux informateurs et lui confia un mythe d'origine publié quelques années plus tard [83]. Comme Gorohouna, la plupart des interlocuteurs kanak de Guiart étaient liés au réseau protestant fondé par Leenhardt [84]. Par contre l'ethnologue ne travailla pas avec Emmanuel Naouna, catholique né en 1932 qui œuvrait dans les années 1950 comme catéchiste aux côtés du missionnaire de Poya (au sud de Koné). Ce n'est qu'à partir de la collaboration nouée avec Bensa en 1973 que Naouna a pu faire connaître son érudition au-delà des frontières de la région paicî – dès 1975 lors du festival Mélanésia 2000, puis dans les années suivantes au sein des écrits de l'ethnologue. D'une certaine façon, Naouna a construit sa position de savant kanak par l'entremise de Bensa comme Gorohouna avait construit la sienne, vingt ans plus tôt, par l'entremise de Guiart.

Plusieurs indices suggèrent que ces deux hommes étaient en concurrence. À la différence d'Antoine Goromido ou Auguste Poadja, malgré son statut de notable local, Firmin Gorohouna n'était pas inclus dans le cercle de « l'Académie paicî » dont Emmanuel Naouna définissait en pratique les frontières lorsqu'il guidait Bensa dans la région. Le fait que l'ethnologue ignorait l'existence de l'article de Gorohouna publié dans *Les Nouvelles Calédoniennes* en 1976 illustre bien la distance symbolique établie entre eux par Naouna. S'il connaissait sa réputation depuis longtemps (au moins par les écrits de Guiart), Bensa n'a véritablement travaillé avec Gorohouna qu'à partir de son terrain de 1987 – soit neuf ans après la mort de Naouna. Dans les années 1970, on imagine aisément le jeune ethnologue prendre garde à ne pas mettre en péril le travail ethnographique de grande ampleur engagé avec ce dernier en restant à l'écart de l'homme que son informateur privilégié considérait comme son principal concurrent local. Implicitement ou explicitement, Naouna barrait manifestement l'accès de Bensa à Gorohouna. Dans cette perspective, il n'est guère étonnant que le récit de Naouna en 1973 sur les origines de la grande chefferie, largement réutilisé dans « Le chef kanak », ait plutôt raconté une histoire « Görötû-centrée » du point de vue des relations entre Nädù et Görötû. Tout laisse penser que cette narration portait la trace d'une profonde rivalité sociale et intellectuelle entre ces deux érudits locaux.

Un autre enjeu, non mentionné dans « Le chef kanak », structurait implicitement les discours de Naouna sur l'histoire locale : celui du rattachement de sa tribu d'origine (Ouaté) à la grande chefferie de Poindah. Au moment de sa création officielle en 1900, cette tribu dépendait administrativement de la grande chefferie de Muéo-Poya, située au sud et englobant toutes les tribus de la commune de Poya [85]. Puis par décision officielle du

gouverneur en date du 27 août 1943, Ouaté fut détachée de cette grande chefferie et rattachée à celle de Poindah, située au nord [86]. D'après Hippolyte Naouna, frère classificatoire d'Emmanuel interrogé en 1992 par l'anthropologue Christine Salomon, les habitants de la tribu avaient négocié et obtenu ce basculement administratif par l'entremise du petit chef de la tribu Adolphe Naouna (c'est-à-dire le père d'Emmanuel), après avoir refusé d'exécuter une réquisition de main-d'œuvre demandée par le grand chef de Muéo au profit d'un colon voisin [87]. À ma connaissance, alors même que son père avait joué un rôle déterminant en la matière, Emmanuel Naouna n'a jamais parlé de cet épisode à Bensa : ses récits insistaient au contraire sur la place centrale de la grande chefferie de Koné dans l'organisation socio-politique des clans paicî de la côte ouest. En 1973, il expliqua notamment à l'ethnologue que la nomination du premier « petit chef » administratif de Ouaté avait été décidée dès l'origine par les Görötû de Koné, sans la moindre évocation du grand chef de Muéo-Poya [88]. On peut faire l'hypothèse que nombre de ses discours contribuaient ainsi à la naturalisation du rattachement de Ouaté à la grande chefferie de Poindah et à l'effacement de l'épisode de 1943, qui pourtant avait fait grand bruit localement. Peut-être considérait-il d'ailleurs que sur cet enjeu, au sein de « l'ensemble Nädù-Görötû », le grand chef Auguste Poadja (qu'il présenta à Bensa) était un allié plus sûr que Firmin Gorohouna (qu'il maintint à l'écart), dont il aurait pu craindre qu'il ne livre à l'ethnologue un autre point de vue sur Ouaté.

Bensa a finalement travaillé avec Gorohouna de façon approfondie à partir de 1987, soit au moment même où son agenda scientifique était centré sur la critique de l'anthropologie lévi-straussienne. Son objectif explicite était alors de l'interroger sur le mythe d'origine qu'il avait confié à Guiart dans les années 1950 – en quelque sorte déjà dans une perspective de revisite ethnographique [89]. Gorohouna réagit à cette demande en rédigeant une série de nouveaux textes mythiques qu'il donna à Bensa. Dès l'année suivante, l'article « De l'histoire des mythes » battait en brèche l'interprétation structurale à partir, précisément, d'une contextualisation serrée du mythe recueilli par Guiart auprès de Gorohouna : Bensa et Rivierre explicitaient les façons détournées et métaphoriques par lesquelles celui-ci affirmait à travers l'énonciation de ce mythe la prééminence socio-politique des Nädù dans la région. Après avoir republié l'article dans *Les Filles du Rocher Até* en 1994, Bensa a proposé une analyse similaire des mythes écrits en 1987 par Gorohouna dans « Le chef kanak » en 2000 puis *Histoire d'une chefferie kanak* en 2005.

Entre 1988 à 2005, l'ethnologue a donc concentré le faisceau de son objectivation sur un narrateur en particulier : il a mis au jour les stratégies discursives de légitimation de Firmin Gorohouna mais a passé sous silence celles de ses autres interlocuteurs. C'est justement parce que Bensa s'est appuyé sur le récit de Naouna décrivant l'itinéraire des Nädù depuis la côte est [90] – sans questionner la portée stratégique de ce discours dans le contexte local – qu'il a pu affirmer, par comparaison, que Gorohouna tentait un coup politique – faire des Nädù les « fondateurs du pays » – lorsqu'il plaçait l'origine mythique de son clan sur un sommet de Koné. La déconstruction du mythe énoncé par Gorohouna, qualifié d'« habile construction idéologique » [91], reposait sur un arrière-plan historique qui, lui, n'était pas déconstruit et découlait de la vision d'ensemble de Naouna. Une phrase du « Chef kanak »

explique ce statut différencié des sources :

Ce parcours historique, qu'il nous a fallu décrire dans le détail, est porté par une mémoire précise [comprendre : celle de Naouna] qui cohabite avec des productions plus symboliques lorsque les narrateurs occupent les positions de pouvoir qui leur permettent tous les bluffs [comprendre : ceux de Gorohouna] [92].

Comment comprendre ce hiatus interprétatif? Plusieurs éléments permettent là encore de contextualiser ce constat. L'horizon disciplinaire de l'ethnologie jouait à plein dans ces limites pratiques à l'objectivation. Pour Bensa, l'enjeu scientifique de son travail sur Koné n'était pas la critique historique des sources, mais la critique ethnographique de l'analyse structuraliste du mythe dans le champ français de l'anthropologie, d'où sa focalisation sur ce type de discours – dont Gorohouna était le principal producteur au sein de son corpus konéen. Était en cause ici la nature du récit (le mythe) et non l'identité de son auteur : de fait, la seule narration « non-mythique » de Gorohouna citée dans « Le chef kanak » (sur la guerre de 1878 à Koné) était traitée comme tous les discours du même type produits par les autres interlocuteurs de Bensa – c'est-à-dire sans qu'elle ne soit rapportée aux relations de pouvoir internes entre Nädù et Görötù [93]. Par ailleurs, l'approche ethnolinguistique reçue en héritage d'Haudricourt et Rivierre offrait un accès inégalable aux subtilités et à la sophistication du discours kanak, mais elle engageait un travail préalable extrêmement long et ardu de transformation de l'expression orale en « texte » (recueil, transcription, traduction) avant de pouvoir en élaborer un commentaire. Cet investissement linguistique particulièrement chronophage a probablement freiné, dans une certaine mesure, la prise de distance critique vis-à-vis des textes paicî en rendant plus difficiles la démultiplication des sources et leur croisement systématique – ce qu'auraient permis des enquêtes ethnographiques complémentaires en français sur le passé local, une méthodologie néanmoins inenvisageable pour la tradition ethnolinguistique.

Il faut aussi replacer cette recherche dans la temporalité propre de la trajectoire professionnelle de Bensa. De façon très pratique, il ne pouvait consacrer qu'une part limitée de son temps de travail au terrain et à l'écriture ethnographique, du fait de ses obligations pédagogiques d'enseignant-chercheur (contrairement aux chercheurs ORSTOM ou CNRS), de ses contributions au débat théorique des sciences sociales et, aux temps de la lutte kanak, de son activisme intellectuel et militant. De plus, il n'a publié ses recherches sur les mythes énoncés par Firmin Gorohouna qu'à partir de 1988, à l'âge de 40 ans, alors qu'il avait atteint une forme de maturité intellectuelle. Le même recul critique était certainement moins facile à adopter vis-à-vis d'Emmanuel Naouna, dont la rencontre en 1973 avait tant bouleversé le jeune ethnologue de 25 ans. Naouna était mort cinq ans plus tard, alors que Bensa avait à peine entamé la transcription de ses discours et ne l'avait pas encore questionné sur leurs multiples significations, ni même d'ailleurs sur sa trajectoire biographique détaillée, pourtant assez atypique dans le monde kanak : érudit traditionnel mais aussi bras droit du missionnaire, conseiller municipal et ouvrier de prospection minière, célibataire sans enfant pouvant consacrer l'essentiel de son temps aux discours et à l'étude, etc.

Enfin on ne peut exclure qu'à partir de 1988, la revisite critique du mythe Nädù publié et analysé par Guiart en 1963 se soit apparentée, pour Bensa et Rivierre, à une sorte de contre-attaque scientifique vis-à-vis de la vindicte tenace que celui-ci manifestait à leur égard [94]. Les critiques de Guiart contre les chercheurs ayant travaillé en Nouvelle-Calédonie après lui – et contre leurs interlocuteurs kanak – relèvent certes plus souvent de la calomnie que du débat scientifique [95]. Son opposition féroce aux catholiques Naouna et surtout Goromido, copieusement insulté dans ses écrits, découlait peut-être aussi de sa lecture systématique du monde kanak en termes de rivalités religieuses et de son propre prisme normatif protestant, auxquels s'ajoutaient des oppositions partisanses [96]. Toutefois, la façon dont Guiart interprétait son contentieux avec Bensa et Rivierre autour du mythe Nädù à l'aune d'une concurrence entre informateurs me semble constituer une critique pertinente :

Croire comme eux [Bensa et Rivierre] qu'il existerait une version authentique et une version manipulée de la tradition orale canaque, ou de la tradition orale où que ce soit, ne participe de la naïveté scientifique [sic]. [...] L'analyse de Bensa et Rivierre se situe bien malgré eux dans une compétition de prestige entre deux camps, dont ils viennent appuyer l'un contre l'autre en nous celant [cachant] l'origine exacte des interprétations qu'ils nous proposent [97].

D'après Guiart, Bensa et Rivierre menaient rien de moins qu'« une attaque en règle contre le regretté Firmin Dogo Gorouna [...] ayant grand besoin d'être rééquilibrée [98] », ce qui paraît quelque peu excessif quant à la volonté belliqueuse des deux chercheurs. Il n'en demeure pas moins que la rivalité entre Naouna et Gorohouna évoquée plus haut contribuait probablement, d'une façon ou d'une autre, et aux côtés des autres paramètres que je viens d'évoquer, au traitement épistémologique différencié de leurs discours respectifs au sein des travaux de Bensa.

Conclusion

L'Océanie a été le théâtre de cas célèbres de revisite ethnographique dans l'histoire de l'anthropologie, depuis le réexamen féministe du terrain trobriandais de Malinowski par Annette Wiener jusqu'à la critique acerbe de l'ethnographie de Margaret Mead à Samoa par Derek Freeman, en passant par l'exploration du terrain de Richard Thunwald chez les Banaro par Bernard Juillerat, ou encore le retour de Raymond Firth à Tikopia 23 ans après son premier séjour, suivi par Judith MacDonald quatre décennies plus tard [99]. Si les écarts observés par ces revisiteurs relèvent tantôt des positions ethnographiques ou théoriques différenciées des chercheurs successifs et tantôt des transformations historiques de l'objet étudié lui-même, ces dispositifs de recherche partagent tous un point commun : le projet initial consiste à enquêter sur l'enquête précédente. Telle n'était pas ma situation quand je suis parti à Koné, d'où un certain décalage entre mon travail et cette littérature océaniste sur la revisite. Dans une certaine mesure, les réflexions que j'ai présentées dans ce chapitre s'apparentent simplement à une revue analytique des travaux existants sur mon terrain ; et l'ethnologie de Bensa, comme toute œuvre, n'est pas exempte de critiques [100]. De ce point

de vue, si ma démarche est particulière, c'est parce que j'ai élaboré ma critique sur la base d'une expérience ethnographique vécue sur les lieux mêmes de l'enquête, dans l'arrière-pays kanak de Koné. En Nouvelle-Calédonie, Michel Naepels et Christine Salomon ont eux aussi relu l'œuvre de Maurice Leenhardt après avoir travaillé comme lui dans la région de Houailou et l'aire linguistique aji'ë, au centre de la Grande Terre, mais sur d'autres objets que les siens [101]. Nombreux sont les chercheurs – dont Bensa avec le mythe Nädù – à avoir fait de même à partir de tel ou tel chapitre de *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, la thèse d'État de Guiart publiée en 1963 et qui avait pour ambition de couvrir la quasi-totalité de l'archipel calédonien. Le registre de la critique que j'ai adopté dans ce texte découle donc d'une sorte d'entre-deux méthodologique et théorique, à mi-chemin du modèle canonique de la revisite ethnographique planifiée à l'avance et de la lecture classique de « l'état de l'art » consistant à évaluer la portée et les limites des recherches antérieures. Somme toute, c'est la logique processuelle de ma propre enquête de terrain à Koné qui a nourri mon intérêt pour l'ethnographie de Bensa dans la zone.

J'ai tenté dans ce chapitre d'historiciser précisément le travail de terrain et d'écriture de Bensa sur Koné, et pourtant je doute que cette tentative de contextualisation soit vraiment plus « achevée », au fond, que sa propre contextualisation des récits de ses interlocuteurs – dont j'ai souligné quelques points aveugles. Il y a encore certainement bien d'autres explications au fait qu'il n'ait pas analysé de la même façon les discours de Firmin Gorohouna et d'Emmanuel Naouna. J'aurais pu ajouter au dossier, par exemple, la question de la place et du rôle d'Antoine Goromido, très proche à la fois de Naouna et du grand chef Poadja, et dont la collaboration avec Bensa sur la longue durée a autant contribué à affermir sa position sociale à Koné qu'à nourrir le travail de l'ethnologue. Si j'ai laissé cet acteur de côté par manque de place, ce phénomène témoigne d'un processus plus profond. Au terme de la démonstration, le constat qui s'impose est en effet celui de l'indépassable relativité de l'objectivation, théoriquement infinie mais pratiquement toujours limitée, puisqu'elle dépend d'un travail intellectuel par définition « fini » et à ce titre critiquable et amendable. La critique des sources – qui n'est jamais qu'une forme historique de revisite ethnographique – relève d'un paradoxe fondamental puisqu'elle suppose de confronter un document « avec tout ce que l'on sait déjà du sujet qu'il traite, du lieu et du moment qu'il concerne [102] », c'est-à-dire avec d'autres sources que l'on n'a pas les moyens pratiques de déconstruire de la même manière. C'est dans cet espace dialectique, entre cumulativité scientifique et revisite critique de documents antérieurs, que se déploie la « réflexivité réflexe [103] » en sciences sociales. L'objectivation apparaît à cet égard comme un puits sans fond, quand bien même le travail scientifique consiste à se rapprocher le plus possible du fond du puits. S'il s'avère souvent difficile de décrire précisément des actes sociaux – comme celui de raconter ou d'écrire une histoire –, il est infiniment plus compliqué et hasardeux de prétendre reconstituer les pensées ou les intentions des acteurs – autrement dit, objectiver leur subjectivités – sur lesquelles l'enquête empirique n'a *stricto sensu* aucune prise directe [104]. En outre, l'enquête ethnographique a ceci de particulier qu'elle ouvre des portes sur le terrain qui, mécaniquement et indépendamment du chercheur, en ferment d'autres. Bensa ne

pouvait pas travailler simultanément avec Emmanuel Naouna et Firmin Gorohouna dans les années 1970, pas plus qu'il n'aurait pu enquêter à la fois sur les Kanak et sur les Blancs de Koné dix ans plus tard, quand les « événements » imposaient à chacun, chercheurs y compris, de choisir un camp. Peut-être aurait-il pu simplement expliciter davantage les limites de son ethnographie, celles-ci étant en réalité inhérentes à toute enquête de terrain.

Pour finir, je souhaite évoquer une dernière particularité de ma revisite à Koné qui a singulièrement compliqué l'écriture de ce texte, en l'occurrence la proximité temporelle et sociale entre revisiteur et revisité. Wiener, Freeman et Juillerat sont retournés sur les pas de Malinowski, Mead et Thurnwald bien après leur mort. Ancien doctorant de Bensa devenu son collègue comme chercheur CNRS et membre du même laboratoire de recherche (l'IRIS), je me trouve dans une situation bien différente de la leur : mon expérience de la revisite ethnographique est inscrite dans une relation sociale bien plus large, « vivante » et actuelle. Ce que j'ai compris du monde kanak de Koné depuis bientôt deux décennies – et notamment la façon dont les rivalités locales se rejouent dans l'enquête ethnographique – doit beaucoup au travail préalable réalisé par Bensa, à ses écrits et à nos discussions, ainsi qu'à la somme de matériaux empiriques que Rivierre et lui ont recueillis, transcrits, traduits et interprétés. Piètre locuteur du paicî, je ne peux prétendre à des compétences linguistiques équivalentes aux leurs, quand bien même elles sont au fondement de l'histoire kanak de Koné que j'ai ensuite revisitée. En un mot, ma dette à l'égard de ces deux chercheurs reste immense. Dans ces conditions, la distanciation objectivante dont j'ai fait preuve ici soulève des enjeux symboliques, académiques et affectifs délicats, qu'il s'agit de soupeser soigneusement. Il n'était guère possible d'évoquer publiquement ces questions lorsque Bensa et moi étions pris dans un rapport de directeur de thèse à doctorant. Mais dix ans après ma soutenance, l'évolution de notre relation me semble désormais propice à l'ouverture d'un débat scientifique et amical sur l'écriture de l'histoire kanak, les conditions sociales de l'objectivation et leurs limites pratiques. À l'heure du départ à la retraite d'Alban, j'espère qu'il lira ce texte de la même façon que je l'ai écrit : comme un hommage exigeant et une invitation à poursuivre la discussion.

[1] . Alban Bensa, Kacué Yvon Goromoedo et Adrian Muckle, *Les Sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie : la guerre kanak de 1917*, Toulouse, Anacharsis, 2015. Je remercie chaleureusement Michel Naepels, Christine Salomon et Éric Soriano, ainsi que les coordinateurs de l'ouvrage et les responsables de la collection pour leurs relectures. Ce texte est dédié à la mémoire de Jean-Claude Rivierre (1938-2018).

[2] . Le nom « Kanak » et l'adjectif « kanak » sont officiellement invariables en genre et en nombre depuis 1998. Certaines citations présentées de ce texte utilisent d'autres orthographes que j'ai reproduites en l'état.

[3] . Je me suis inscrit en doctorat à l'EHESS en octobre 2001 et j'ai soutenu ma thèse en décembre 2007

sous le titre « Politique et relations coloniales en Nouvelle-Calédonie : ethnographie historique de la commune de Koné, 1946-1988 ». Un ouvrage est tiré de cette thèse : Benoît Trépied, *Une mairie dans la France coloniale. Koné, Nouvelle-Calédonie*, Paris, Karthala, coll. « Recherches Internationales », 2010.

[4] . Alban Bensa, « Le chef kanak. Les modèles et l'histoire », in Alban Bensa et Isabelle Leblic (dir.), *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'Homme, Mission du Patrimoine Ethnologique, coll. « Ethnologie de la France », 14, 2000, p. 9-48.

[5] . A. Bensa, « Le chef kanak... », art. cit, p. 13.

[6] . Selon l'architecture coloniale créée à la fin du xix^e siècle, le gouverneur nommait des « grands chefs » à la tête de « districts indigènes », chaque district étant composé de plusieurs « tribus » (hameaux kanak) dirigées par des « petits chefs ». Ces catégories administratives existent toujours aujourd'hui. Hormis dans certaines citations, j'ai adopté dans ce texte la graphie francisée officielle des toponymes et patronymes. Pour les noms de « clans » non reconnus à l'état civil, j'ai reproduit la graphie élaborée par le linguiste Jean-Claude Rivierre.

[7] . La commune de Koné inclut neuf tribus kanak et un bourg principal fondé par les colons (le « village »).

[8] . Firmin était le fils aîné du frère aîné du père d'Alphonse, Alphonse étant lui-même le cadet de sa fratrie. Dans le système segmentaire de la parenté kanak, les enfants des frères sont classés comme frères et sœurs (et non cousins paternels). Ils nomment leurs oncles paternels « pères » et les épouses de ceux-ci « mères ».

[9] . Michael Burawoy, « Revisits : An outline of a theory of reflexive ethnography », *American Sociological Review*, 68, 2003, p. 645-679 ; Gilles Laferté, « Des archives d'enquêtes ethnographiques pour quoi faire ? Les conditions d'une revisite », *Genèses*, 63, 2006, p. 25-45.

[10] . Alban Bensa et Antoine Atéa Goromido, *Histoire d'une chefferie kanak. Le pays de Koohnê (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Karthala-Province Nord, 2005.

[11] . Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971.

[12] . Karl Jacoby, *Des ombres à l'aube. Un massacre d'Apaches et la violence de l'histoire*, Toulouse, Anacharsis, 2013, p. 15.

[13] . Michel Naepels, *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Belin, coll. « Socio-histoires », 1998, p. 75.

[14] . Isabelle Merle, « Les *Subaltern Studies*. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale », *Genèses*, 56, 2004, p. 131-147.

[15] . Bastien Bosa et Gilles Laferté ont réalisé celui de 2004 sur la trajectoire académique parisienne de Bensa et me l'ont communiqué avec son accord. J'ai mené les entretiens de 2006 et 2017 en les centrant

sur son parcours ethnographique et politique en Nouvelle-Calédonie.

[16] «Aux côtés des Kanak» est le titre de la troisième partie de l'ouvrage d'Alban Bensa, *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, Ethnies-Documents, 1995, p. 139-231.

[17] . Merry Ottin et Alban Bensa, *Le sacré à Java et à Bali. Chamanisme, sorcellerie et transe*, Paris, Robert Laffont, 1969.

[18] . Alban Bensa, «De l'autre côté du mythe. Entretien avec Alban Bensa», *Vacarme*, 44, 2008, p. 6.

[19] . Alban Bensa, «Un ethnologue en Nouvelle-Calédonie. Morale de l'engagement et pratique ethnologique. Entretien», *Communications*, 94, 2014, p. 150.

[20] . Distinct de la thèse d'État jusqu'en 1984, ce type de thèse était beaucoup moins volumineux qu'un doctorat actuel. Il correspondrait plutôt, de nos jours, à un gros mémoire de master 2. La quasi-totalité des anthropologues français de la génération de Bensa n'a pas fait de thèse d'État.

[21] . L'Institut français d'Océanie était l'antenne locale de l'Office de la recherche scientifique et technique outre-mer (ORSTOM) ; voir Benoît Trépied et Éric Wittersheim, «Un anthropologue au service de la réforme coloniale. Jean Guiart et l'Union française dans le Pacifique (1947-1957)», in Christine Laurière & André Mary (dir.), *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose n° 11, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, pp. 259-289 : <https://www.berose.fr/article1707.html?lang=fr>

[22] . Les doctorants en ethnologie à la Sorbonne ne pouvaient alors s'inscrire en thèse qu'avec Guiart ou André Leroi-Gourhan (pour ceux travaillant sur la culture matérielle, ce qui n'était pas le cas de Bensa).

[23] . Voir la carte 1.

[24] . La Recherche coopérative sur programme (RCP) 259 du CNRS était consacrée à l'ethno-histoire du Pacifique. Créé en 1976, le laboratoire CNRS Langues et civilisations à tradition orale (LACITO, UPR A3121 puis UMR 7107) a ensuite hébergé et financé les recherches ethnolinguistiques des Rivierre et de Bensa.

[25] . Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre, « De quelques genres littéraires dans la tradition orale paicî (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la société des océanistes*, 50, 1976, p. 34.

[26] . Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre, *Les Chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris, SELAF, 1982 ; Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre, *Les Filles du Rocher Até. Contes et récits paicî*, Paris, Geuthner-ADCK, 1994 ; A. Bensa et A. A. Goromido, *Histoire d'une chefferie... op. cit.* ; A. Bensa, K. Y. Goromido et A. Muckle, *Les Sanglots...*, op. cit.

[27] . A. Bensa, «De l'autre côté...», art. cit., p. 6.

[28] . A. Bensa, «Un ethnologue...», art. cit., p. 151.

[29] . L'aire linguistique paicî couvre les communes de Poindimé et Ponérihouen (côte est, du nord au sud) et sur celles de Koné, Pouembout et Poya (côte ouest, du nord au sud) ; voir la carte.

[30] . Alban Bensa, « Emmanuel Naouna : un “grand Kanak” au cœur du Festival Mélanésia 2000 », *Journal de la société des océanistes*, 100-101, 1995, p. 129.

[31] . *Ibid.*

[32] . Goromido était originaire de la tribu de Netchaot où il enseignait. Sur les liens entre les deux hommes et leurs familles, voir Alban Bensa, « Emmanuel Naouna et l'histoire orale du pays paicî », *Mwà Vée. Revue culturelle kanak*, 35, 2002, p. 15 ; A. Bensa, K. Y. Goromido et A. Muckle, *Les Sanglots...*, *op. cit.*, p. 188. Leur travail en commun incluait également la notation de la toponymie kanak sur des cartes IGN.

[33] . Bensa n'a travaillé que récemment avec des érudites kanak de Koné : *Ibid.*, p. 213-249.

[34] . A. Bensa, « Emmanuel Naouna : un “grand Kanak”... », art. cit., p. 130.

[35] . Le cèmuhi est parlé dans toute la commune de Touho, une partie de la commune de Poindimié, ainsi que deux tribus de la commune de Koné, à savoir Netchaot et Bopope (cette dernière est située sur la circonscription communale de Poindimié mais rattachée administrativement à Koné).

[36] . Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre, « Sociologie de la rébellion de 1917 », *Le courrier du Musée de l'Homme*, 2, 1978, p. 5-6.

[37] . Alban Bensa, « Références spatiales et organisation sociale dans le centre nord de la Grande Terre et itinéraire des clans Wéélèt, Galaahî et Gôièta (carte) », *Atlas de la Nouvelle-Calédonie et dépendances*, Paris, ORSTOM, 1981, planche 18. Dans le cadre de l'organisation sociale segmentaire kanak, le terme polysémique de « clan » définit de larges groupes familiaux subdivisés en « lignages » (ou « familles ») hiérarchisés. Bensa dénombre onze clans dans l'aire linguistique paicî ; voir A. Bensa et J.-C. Rivierre, *Les Filles...*, *op. cit.*, p. 21.

[38] . Entre 1989 et 1995, Bensa se rendit fréquemment en Nouvelle-Calédonie pour des séjours très courts à Nouméa comme membre de l'équipe de l'architecte Renzo Piano chargée de la création du centre culturel Tjibaou. Il en profitait généralement pour passer quelques jours à Netchaot.

[39] . A. Bensa, « Un ethnologue... », art. cit., p. 150-151.

[40] . David Chappell, *The Kanak Awakening. The Rise of Nationalism in New Caledonia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2013.

[41] . A. Bensa, « De l'autre côté... », art. cit., p. 6.

[42] . Jean-Marie Tjibaou et Philippe Missotte, *Kanaké. Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, Éditions du Pacifique, 1976, p. 9-12.

[43] . A. Bensa, *Chroniques kanak...*, *op. cit.*, p. 9.

[44] . Alban Bensa, *Nouvelle-Calédonie, un paradis dans la tourmente*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes », 1990 ; Jean-Marie Tjibaou, *La Présence Kanak*, Paris, Odile Jacob, 1996 ; Alban Bensa, « L'image brouillée de la cause indépendantiste en Nouvelle-Calédonie », *Le Monde Diplomatique*, février 1996, p. 6-7 ; Alban Bensa et Éric Wittersheim, « À la recherche d'un destin commun en Nouvelle-Calédonie » et « Nouvelle-Calédonie, société en ébullition, décolonisation en suspens », *Le Monde Diplomatique*, respectivement juillet 1998, p. 16-17, et juillet 2014, p. 18-19.

[45] . Alban Bensa, « Père de Pwädé. Retour sur une ethnologie au long cours », in Didier Fassin et Alban Bensa (dir.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte, 2008, p. 19-39 ; « Ethnographie et engagement politique en Nouvelle-Calédonie », in Delphine Naudier et Maud Simonet (dir.), *Des sociologues sans qualité ? Pratiques de recherche et engagements*, Paris, La Découverte, 2011, p. 44-61 ; « Emmanuel Naouna, un "grand Kanak" ... », art. cit. ; *Chroniques kanak... op. cit.* ; « Emmanuel Naouna et l'histoire... », art. cit. ; « De l'autre côté... », art. cit. ; « Un ethnologue... », art. cit. ; A. Bensa et A. A. Goromido, *Histoire d'une chefferie...*, *op. cit.* ; A. Bensa, K. Y. Goromoedo et A. Muckle, *Les Sanglots...*, *op. cit.*

[46] . Jean Bazin, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008.

[47] . Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, traduction et présentation de Jean Bazin et Alban Bensa, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1979.

[48] . Alban Bensa et Pierre Bourdieu, « Quand les Canaques prennent la parole », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 56, 1985, p. 69-85 ; voir aussi Gregory Bateson, « Les usages sociaux du corps à Bali », traduction et présentation par Alban Bensa, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, 1977, p. 3-33 ; Alban Bensa, « L'exclu de la famille. La parenté selon Pierre Bourdieu », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150, 2003, p. 19-26.

[49] . Alban Bensa, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes Études », 1996, p. 37-70.

[50] . Créé en 2001, le laboratoire Genèse et transformation des mondes sociaux (GTMS, UMR 8128) est devenu en 2007 l'Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS, UMR 8156).

[51] . Alban Bensa, « Passer à Genèses : un témoignage », *Genèses*, 100-101, 2015, p. 115-117 ; *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 2006 ; *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine*, Paris, Textuel, 2010 ; Johannes Fabian, *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis, 2006 ; J. Bazin, *Des clous...*, *op. cit.*

[52] . Hamid Mokaddem, « D'un usage kanak des sciences sociales : Jean-Marie Tjibaou lecteur de Maurice Leenhardt », in Michel Naepels et Christine Salomon (dir.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2007, p. 139-157.

[53] . A. Bensa, *Chroniques kanak...*, *op. cit.*, p. 14.

[54] . *Ibid.*, p. 13-14.

[55] . Georges Balandier, «La situation coloniale : approche théorique», *Cahiers internationaux de sociologie*, 51, 1951, p. 44-79.

[56] . Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre, «De l'histoire des mythes. Narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie)», *L'Homme*, 106-107, 1988, p. 263-295.

[57] . Alban Bensa, «L'identité kanak. Croquis d'une civilisation», in Alban Bensa, Jean-Marie Kolher, Alain Saussol et José Tissier (dir.), *Comprendre l'identité kanak*, L'Arbresle, Centre Thomas More, 1990, p. 9-35 ; «Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire (Nouvelle-Calédonie)», in Roger Boulay (dir.), *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1990, p. 129-160 ; «Terre kanak : enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui. Esquisse d'un modèle comparatif», *Études rurales*, 127-128, 1992, p. 107-132 ; «L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés kanak d'autrefois», in Maurice Godelier et Jacques Hassoun (dir.), *Meurtre du père. Sacrifice de la sexualité*, Paris, Arcanes, 1996, p. 103-120.

[58] . Comme en atteste la note 4 de la page 12 du «Chef kanak» : «Je remercie Dorothy Shineberg, Bronwen Douglas et Joël Dauphiné de m'avoir fourni les matériaux et indications historiques nécessaires.» L'historien néo-zélandais Adrian Muckle a ensuite joué un rôle similaire pour *Les sanglots de l'aigle pêcheur*.

[59] . Les autres avaient pour directeurs de thèse Bazin (Naepels), Denys Lombard (Merle), Bernard Lepetit (Dussy ; Bensa a remplacé Lepetit après sa mort), Jean-Pierre Olivier de Sardan (Faugère), Christian Baudelot (Salaün), Michel Miaille (Soriano).

[60] . Auxquelles il faudrait ajouter l'ouvrage *Les sanglots de l'aigle pêcheur* en 2015, qui dépasse cependant le cadre de cette analyse.

[61] . Dans le système matrimonial pratiqué sur le versant est de l'aire paicî, les clans sont répartis en deux moitiés intermariantes (Dui et Bai). Rattachés à la moitié Dui, Nädù et Görötù n'étaient pas censés se marier entre eux.

[62] . J'ai utilisé des prénoms d'emprunt en raison du caractère privé de cette discussion.

[63] . Un mot écrit par Nelly Gorohouna sur la première page indiquait qu'elle avait acheté l'ouvrage en juin 2001 à la librairie du Centre culturel Tjibaou à Nouméa. À ma demande, elle m'indiqua qu'elle ne l'avait pas encore lu mais se l'était procuré car elle savait que le livre «parlait de la famille Gorohouna».

[64] . Je reviendrai plus loin sur la trajectoire de Firmin Gorohouna, décédé une décennie plus tôt, en 1991. Sur les modalités de transmission du savoir historique familial et local chez les Kanak, voir M. Naepels, *Histoires de terres...*, *op. cit.*, p 127-145.

[65] . A. Bensa, «Le chef kanak...», *art. cit.*, p. 21.

[66] . Firmin Gorohouna, « L'influence de la France sur la société mélanésienne », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 9 février 1976, p. 22-23, et 10 février 1976, p. 8. J'ai proposé par ailleurs une analyse de ce texte : Benoît Trépied, « Une histoire kanak contre l'indépendance. Relectures familiales du passé colonial en Nouvelle-Calédonie », in Solenne Billaud, Sibylle Gollac, Alexandra Oeser et Julie Pagis (dir.), *Histoires de famille. Les récits du passé dans la parenté contemporaine*, Paris, Éd. rue d'Ulm, coll. « Sciences sociales », 2015, p. 141-162.

[67] . Adrian Muckle avait exhumé ce texte des archives fin 2001 ou début 2002 après avoir croisé la référence lors de sa recherche bibliographique, probablement dans un ouvrage de Jean Guiart (communication personnelle).

[68] . F. Gorohouna, « L'influence... », art. cit., p. 22.

[69] . A. Bensa, « Le chef kanak... », art. cit., p. 26-32.

[70] . F. Gorohouna, « L'influence... », art. cit., p. 22.

[71] . A. Bensa et A. A. Goromido, *Histoire d'une chefferie...*, *op. cit.*, p. 72-73, phrases 100-101.

[72] . Jean-Claude Rivierre, communication personnelle. Selon la transcription d'un récit oral recueilli par Bensa en 1987 auprès de Firmin Gorohouna, celui-ci plaçait Katélia et « la chefferie venue de Voo » à « Nāgopaeréiriwā » (*Ibid.*, p. 80-81, phrase 30), c'est-à-dire « au milieu de la vallée ». Ce terme n'est pas plus prestigieux que « Nagopaerewa » – à moins qu'il ne s'agisse simplement d'une erreur de transcription. Quant à Auguste Poadja, dans son récit de 1975, il plaçait les toponymes utilisés par Gorohouna et Naouna en succession dans une même phrase (aux côtés d'un troisième, Pwënë), peut-être pour se montrer conciliant : « Ils montèrent s'installer à Nāgopaeréiriwā [nāgopaeréwā ?], à Nāpëerewā et à Pwënë » (*Ibid.* : 38-39, phrase 21).

[73] . Michel Naepels, « Le conflit des interprétations. Récits de l'histoire et relations de pouvoir dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie) », in Bertrand Masquelier et Jean-Louis Siran (dir.), *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 337-357.

[74] . B. Trépied, *Une mairie...*, *op. cit.*, p. 123-137.

[75] . L'originalité méthodologique de ce texte par rapport aux travaux antérieurs de Bensa consistait d'ailleurs à croiser les récits kanak (recueillis par lui) et les archives européennes (fournies par les historiens).

[76] . A. Bensa, « Le chef kanak... », art. cit., p. 30.

[77] . K. Jacoby, *Des ombres...*, *op. cit.*, p. 15.

[78] . Voir Bernard Brou, *Histoire de la Nouvelle-Calédonie. Les temps modernes*, Nouméa, Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie, 1973 ; Alain Saussol, *L'Héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Musée de l'Homme-Société des océanistes, 1979 ; Joël Dauphiné, *Les spoliations*

foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913), Paris, L'Harmattan, 1989 ; Isabelle Merle, *Expériences coloniales. La Nouvelle-Calédonie, 1853-1920*, Paris, Belin, 1995.

[79] . A. Bensa, «Père de Pwädé...», art. cit. ; A. Bensa, K. Y. Goromoedo et A. Muckle, *Les Sanglots...*, *op. cit.*

[80] . A. Bensa, «Emmanuel Naouna, un "grand Kanak"...», art. cit., p. 130.

[81] . A. Bensa, «Emmanuel Naouna et l'histoire...», art. cit., p. 16. Les italiques sont de lui.

[82] . B. Trépied, *Une mairie...*, *op. cit.*, p. 146-194.

[83] . Jean Guiart, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, 1963, p. 143-145.

[84] . Michel Naepels, *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2013, p. 149-187 ; B. Trépied et É. Wittersheim, «Un anthropologue...», art. cit.

[85] . Voir la carte.

[86] . Archives de la Nouvelle-Calédonie 37W313, Répertoire par districts et tribus des petits et grands chefs de 1919 à 1947.

[87] . Christine Salomon, «Égalité totale ou évolution encadrée et séparée. Retour sur les années 1946-1956 », in Christine Demmer et Benoît Trépied (dir.), *La Coutume kanak dans l'État. Perspectives coloniales et postcoloniales sur la Nouvelle-Calédonie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Cahiers du Pacifique Sud contemporain », hors-série 3, 2017, p. 59, note 21. Le père d'Hippolyte Naouna était le frère cadet du père d'Emmanuel.

[88] . A. Bensa et A. A. Goromido, *Histoire d'une chefferie...*, *op. cit.*, p. 162-167.

[89] . A. Bensa, «Le chef kanak...», art. cit., p. 35.

[90] . A. Bensa et A. A. Goromido, *Histoire d'une chefferie...* *op. cit.*, p. 25, 137-147.

[91] . A. Bensa et].-C. Rivierre, «De l'histoire des mythes...», art. cit., p. 286.

[92] . A. Bensa, «Le chef kanak...», art. cit., p. 37.

[93] . *Ibid.*, p. 33-34.

[94] . Jean Guiart, «Données ethnologiques comparées, région de Touho, Nouvelle-Calédonie», *Journal de la société des océanistes*, 40, 1984, p. 81-102 ; *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, Institut d'ethnologie, 2e édition remaniée et augmentée, 1992 ; *Autour du Rocher Até. L'axe Koné-Tiwaka et les effets d'un siècle de résistance canaque*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile, 1998 ; «La nouvelle mode des revendications canaques imaginaires», *Les Infos*, 86, 14 mai 2004, p. 4.

[95] . Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre, «Jean Guiart et l'ethnologie», *L'Homme*, 24, 1984, p. 101-105 ; Patrick Pillon, « Kouaoua et la méthode de Jean Guiart en anthropologie », *Journal de la Société des océanistes*, 96, 1993, p. 83-89.

[96] . Naouna et Goromido étaient des militants fidèles de l'Union calédonienne, l'un des principaux partis de l'île que Gorohouna et Guiart avaient quitté puis combattu à partir de la fin des années 1950 ; B. Trépiéd et É. Wittersheim, «Un anthropologue...», art. cit.

[97] . J. Guiart, *Autour du Rocher Até...*, op. cit., p. 11.

[98] . *Ibid.*, p. 12.

[99] . Annette Weiner, *Women of Value, Men of Renown*, Austin, University of Texas Press, 1976 ; Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa : The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge, Harvard University Press, 1983 ; Bernard Juillerat, *La révocation des Tambaran. Les Banaro et Richard Thurnwald revisités*, Paris, CNRS Éd., 1993 ; Raymond Firth, *Social Change in Tikopia*, Londres, Allen and Unwin, 1959 ; Judith MacDonald, «The Tikopia and "What Raymond Said"», in Sjoerd Jaarsma and Marta Rohatynskij (eds), *Ethnographic Artifacts : Challenges to a Reflexive Anthropology*, Honolulu, University of Hawai'i Press, p. 107-123. Pour une synthèse de la littérature anglophone sur les revisites ethnographiques dans l'aire océanienne et au-delà, voir Michael Burawoy, «Revisits...», art. cit.

[100] . Sur la Nouvelle-Calédonie, hormis Guiart, voir notamment Loïc Wacquant, « Communautés canaques et société coloniale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 61, 1985, p. 56-64 ; Bronwen Douglas, *Across the Great Divide : Journeys in History and Anthropology*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1998, p. 11-13 ; Christine Salomon, « La personne et le genre au centre-nord de la Grande Terre (Nouvelle-Calédonie) », *Gradhiva*, 23, 1998, 81-100. On pourrait aussi mentionner les controverses théoriques dans le champ de l'anthropologie, en particulier Emmanuel Terray, « Marc Augé, défenseur de l'anthropologie », *L'Homme*, 185-186, 2008, p. 65-82.

[101] . M. Naepels, *Histoires de terres...*, op. cit. ; *Conjurer la guerre...*, op. cit. ; Christine Salomon, *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanaks*, Paris, PUF, 2000 ; Michel Naepels et Christine Salomon (dir.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2007. *A contrario*, la biographie de Leenhardt établie par James Clifford ne repose pas sur une revisite ethnographique à Houaïlou mais sur une analyse de sa correspondance et de ses publications ; voir James Clifford, *Maurice Leenhardt. Personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Jean-Michel Place, 1987.

[102] . Antoine Prost, 1996, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, 1996, p. 59.

[103] . Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'Agir, 2001.

[104] . Michel Naepels, *Ethnographie, pragmatique, histoire. Un parcours de recherche à Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011.