



HAL
open science

A-t-on vraiment lu Jean Guiart ?

Caroline Graille

► **To cite this version:**

Caroline Graille. A-t-on vraiment lu Jean Guiart ?. Journal de la Société des Océanistes, 2022, pp.105 - 121. 10.4000/jso.13873 . hal-04481934

HAL Id: hal-04481934

<https://hal.science/hal-04481934>

Submitted on 28 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

A-t-on vraiment lu Jean Guiart ?

Caroline Graille

DANS **JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES OCÉANISTES** 2022/1 (N° 154), PAGES 105 À 121
ÉDITIONS **SOCIÉTÉ DES OCÉANISTES**

ISSN 0300-953X

ISBN 9782854301427

DOI 10.4000/jso.13873

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-journal-de-la-societe-des-oceanistes-2022-1-page-105.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Société des océanistes.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



A-t-on vraiment lu Jean Guiart ?

Have we actually read Jean Guiart?

Caroline Graille



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jso/13873>

DOI : 10.4000/jso.13873

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2022

Pagination : 105-121

ISBN : 978-2-85430-142-7

ISSN : 0300-953x

Distribution électronique Cairn



Référence électronique

Caroline Graille, « A-t-on vraiment lu Jean Guiart ? », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 154 | 2022, mis en ligne le 01 janvier 2024, consulté le 11 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jso/13873> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.13873>



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

A-t-on vraiment lu Guiart ?

par

Caroline GRAILLE*

RÉSUMÉ

Quel que soit l'hommage qu'on veuille lui rendre, il n'est guère facile de dépasser le caractère « inflammatoire » de la personnalité de Jean Guiart. Sur la Nouvelle-Calédonie et le monde kanak, le « sens commun savant » résume souvent son œuvre à une somme de réquisitoires aussi provocateurs qu'implacables à l'encontre de ceux qui avaient suivi ses traces et, avant lui, celles du pasteur Leenhardt, ce dernier étant considéré comme le fondateur de l'ethnologie néo-calédonienne, mais aussi comme le chantre d'une « théologie politique » peu scientifique (Bensa et Bourdieu, 1985). Fidèle jusqu'au bout à celui qu'il continuait de désigner comme son « maître », pourfendeur de toute recherche accusée de déroger à une rigueur méthodologique qu'il avait du mal à appliquer lui-même (Douglas, 1975 ; Panoff, 1971), Guiart s'est attiré en cinq décennies tant d'ennemis dans les cercles scientifiques, que sa contribution pourtant indéniable à nos connaissances anthropologiques sur la Nouvelle-Calédonie s'en trouve largement délaissée.

MOTS-CLÉS : Jean Guiart, Nouvelle-Calédonie, inventaires sociologiques, ethnographie, réflexivité, épistémologie

ABSTRACT

Whatever scientific tribute may be payed to him, the evocation of French ethnologist Jean Guiart remains an “inflammatory” editorial challenge. Concerning New Caledonia and the Kanaks, the scientific vulgate claims to sum up Guiart’s work to a series of mostly controversial and merciless indictments of all fellow researchers who merely followed in his and pastor Leenhardt’s footsteps. The latter had unquestionably pioneered the practice of ethnology in New Caledonia’s Melanesian reserves, but was denigrated for having embodied the most unscientific “political theology” (Bensa and Bourdieu 1985). Guiart had been faithful to Leenhardt and always referred to him as his master; he openly blamed any researcher who failed to abide by rigorous methodological principles he himself hardly could comply with (Douglas, 1975; Panoff, 1971). Having made countless enemies along more than 50 years, Guiart’s meaningful contribution to our anthropological knowledge on contemporary New Caledonia has predictably been overlooked.

KEYWORDS: Jean Guiart, New Caledonia, sociological inventory, ethnography, reflexivity, epistemology

Guiart, ça plaît ou ça ne plaît pas !

L'abondant travail de terrain et d'analyse conduit par Jean Guiart depuis les années 1950 sur plusieurs régions et cultures d'Océanie continue de faire référence dans certaines disciplines majeures des sciences humaines et sociales, plus particulièrement lorsqu'il décrit des terrains ethnographiques distincts de la Nouvelle-Calédonie (voir, dans ce volume, les textes sur le travail de Guiart aux Nouvelles-Hébrides (Vanuatu) et en Polynésie).

* Chercheuse indépendante, membre associée TROCA (Université de Nouvelle-Calédonie) idest.nc@gmail.com

lui ont succédé en terres kanak, mais aussi un auteur largement ignoré des étudiants et chercheurs kanak ou océaniens – en particulier ceux qui furent formés par les précédents¹.

Critique redouté, évité, haï, personnage inclassable pour les uns, infréquentable pour les autres, Guiart est facilement raillé en privé. Ceux qui l'évoquent publiquement le rangent volontiers parmi ces figures incommodes d'intellectuels exaltés et caractériels, prompts à se montrer « intransigeants dans leurs analyses et comptes rendus envers les chercheurs qui ne partageaient pas leurs convictions » (Angleviel, 2003a : 329). Dans un article publié l'année de sa disparition, son travail est résumé ainsi :

« Sur le plan scientifique cependant, l'œuvre de Guiart, malgré sa profusion, n'a pas laissé une trace très profonde dans le monde académique français [...]. Jean Guiart est surtout connu aujourd'hui pour son rôle de censeur autoproclamé des chercheurs s'aventurant à aborder les terrains qu'il a lui-même étudiés par le passé, mais aussi des premiers intellectuels kanak (Apollinaire Anova Ataba, Jean-Marie Tjibaou, etc.) » (Trépiéd et Wittersheim, 2019 : 259)

De fait, le « caractère ombrageux et difficile » de Guiart – ainsi que le décrit affectueusement le géographe Alain Saussol (2019 : 306), qui dresse de lui, au demeurant, un portrait des plus flatteurs – a bel et bien fini par occulter l'étendue et l'apport de ses recherches sur les sociétés autochtones de la Nouvelle-Calédonie.

Comme je le rappelle dans la première partie du présent texte, Guiart est surtout connu pour l'admiration et le profond attachement qui le liaient à son mentor, Maurice Leenhardt, dont il a inlassablement invoqué l'apport fondamental à la connaissance anthropologique du monde mélanésien, apport qu'il a souhaité à son tour approfondir et compléter par une approche méthodologique parfois questionnable (Trépiéd et Wittersheim, 2019 : 271-273) et qui resta « sans partage, la sienne » (Pillon, 1993 : 89). Dans un deuxième temps, cet article détaille la manière dont cette filiation intellectuelle a façonné la pratique ethnographique revendiquée par Guiart comme une « méthode » aussi infaillible qu'indépassable. Enfin, dans une troisième étape, je propose de dépasser la faiblesse méthodologique de Guiart : on connaît moins, en effet, la profondeur de certaines de ses remarques épistémologiques, en particulier

les doutes qui l'avaient assailli depuis le milieu des années 1960, mais aussi les convictions scientifiques qui confèrent à son œuvre une visée herméneutique et critique probablement assez en avance sur ses contemporains (1967a ; 1971)².

L'héritier de l'ethnologie missionnaire en Nouvelle-Calédonie

Jusqu'au bout, Jean Guiart demeura le disciple loyal et indéfectible du pasteur Maurice Leenhardt qu'il avait rencontré dans son adolescence, lequel l'avait ensuite encouragé sur la voie de la recherche ethnologique en terrain mélanésien.

Maurice Leenhardt : l'inspirateur et le maître

« J'ai connu Maurice Leenhardt lorsque j'avais quinze ans, l'été 1941³, dans un camp de la Commission missionnaire des jeunes, où il parlait du Mythe [...]. J'ai été subjugué tout autant par son regard, d'une profondeur et d'une intensité sortant de l'ordinaire, et par sa patience. Au contraire d'universitaires fêrus de leur personne, Maurice Leenhardt savait écouter. » (1979 : 351)

À vingt ans passés, Guiart fut envoyé par Leenhardt sur le terrain (1974a : 111), où il rencontra notamment d'anciens élèves kanak du missionnaire, devenus pasteurs⁴. Grâce à cette filiation intellectuelle, morale et scientifique dont il se réclamait et qu'il partageait avec les anciens catéchumènes de la mission Do Neva, il s'est trouvé d'emblée fort bien accueilli en milieu mélanésien, notamment parmi les érudits protestants que Leenhardt « avait formés à l'écriture et à la lecture, dans leur propre langue, et à considérer que l'ethnologie n'était pas une spéculation intellectuelle frivole propre aux Européens » (2002a : 21-22).

Jeune ethnologue, déjà, l'élève Guiart s'est distingué comme un auteur prolifique⁵. Dans ses écrits, il n'a jamais manqué une occasion de rendre hommage au « maître », louant en premier lieu « l'action prophétique » de Leenhardt, qui formait aussi bien des pasteurs pour l'Église que des enseignants pour l'école (1974a : 111). J'ai décrit ailleurs la manière dont Guiart a fait « le panégyrique de l'ethnologie leenhardtienne, qu'il décrit comme une brèche humaniste dans l'idéologie coloniale de l'époque » (*in* Barbe *et al.*, 2021 : 127) :

1. *Ça plaît ou ça ne plaît pas. Éléments de bibliographie critique*, est le titre d'un essai de Jean Guiart en trois tomes publiés en 2003 et 2007 par la maison d'édition Le Rocher-à-la-Voile, qu'il a lui-même créée à Nouméa.

2. Toutes les références bibliographiques mentionnées dans le présent texte sont de Jean Guiart, sauf indication contraire. Le détail se trouve en fin d'article.

3. Dans un article plus ancien (1974a), la date de cette première rencontre est sensiblement différente (1942), mais l'effet produit par Leenhardt sur l'adolescent (Guiart est né le 22/7/1925) demeure tout aussi intense.

4. Il cite notamment les pasteurs Auguste Wabealo, Kowi Bouillant, Wakuba Yanu, Bwesou Eurijisi, Waya Gorode, mais aussi Pierre Pwérépwea, Philippe Gorode et Eleisha Nebay desquels il a reçu certains des récits présentés dans son ouvrage *Contes et légendes de la Grande Terre* (1955).

5. La bibliographie commentée par l'auteur est disponible sur le site officiel de Jean Guiart : *Bibliographie : ouvrages*, état au 30/4/2012 (25 p.) et *Bibliographie : articles*, état au 30/4/2012 (55 p.) (<http://www.jeanguart.org/bibliographie.html>). Elle a été complétée par Isabelle Leblic et Judith Hanoun pour être présentée et commentée par I. Leblic dans ce volume. À noter que le site propose le téléchargement gratuit de nombreux livres publiés aux éditions Le-Rocher-à-la-Voile (Nouméa) et Te Pito o te Fenua (Tahiti).

« L'ethnologie pratiquée par Leenhardt a mis le peuple canaque sur la carte de la connaissance universelle. Elle a rendu en même temps à ce peuple la fierté d'appartenir à une civilisation plurimillénaire. » (2002a : 22)⁶

On peut dès lors s'étonner de retrouver chez Guiart l'orthographe dépréciative « canaque » pour désigner les populations mélanésiennes de Nouvelle-Calédonie (et celles des ex-Nouvelles-Hébrides). Ce terme, s'il était encore utilisé par les ethnologues jusqu'au milieu des années 1980, et par les Mélanésiens eux-mêmes dix ans plus tôt (Tjibaou, 1976), a ensuite complètement disparu de l'espace public au profit de son homonyme militant « Kanak »⁷. Guiart, qui semblait occulter le renversement symbolique du stigmatisme colonial en emblème politique d'un peuple, justifiait son choix par l'origine hawaïenne du mot – *kanaka* signifie simplement « homme » – qui ne pouvait pas, selon lui, faire l'objet d'une appropriation par les seuls Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie (2007a : 332, n. 4 ; cité par Mohamed-Gaillard, 2008 : 345). De fait, « les Kanak » restaient pour lui un terme

« de portée générale dans l'usage anglais du Pacifique Sud [...], au-delà des limites de la Nouvelle-Calédonie » (2002a : 29 ; 112, n. 88)

Entre filiation intellectuelle et ouverture méthodologique

Conforté par certains chercheurs anglo-saxons (Douglas, Clifford), Guiart aurait souhaité que soient reconnues l'originalité et la pertinence épistémologique de la méthode initiée par Leenhardt qui, en 1918,

« imagina de diffuser un questionnaire ethnographique élaboré à partir des concepts vernaculaires [...], et dont les questions avaient été pensées dans cette langue et utilisaient le vocabulaire spécifique de la société et de la culture locales » (2002a : 86)

« Les gens ont répondu aux questions. C'était une initiative unique à cette époque où l'on ne pensait qu'à un questionnaire en langue européenne, écrit au bénéfice

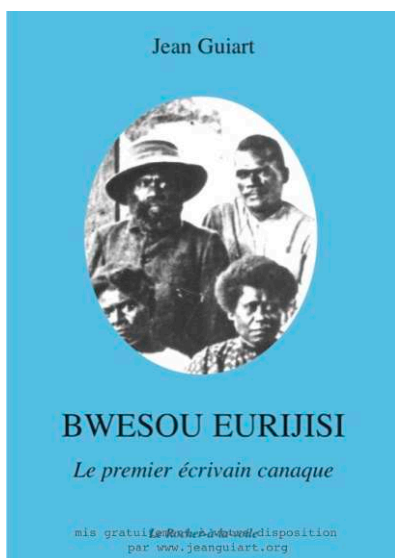
6. Dans une table-ronde consacrée au centenaire de l'arrivée de Leenhardt en Nouvelle-Calédonie (Nouméa, Centre culturel Tjibaou, 2002), Guiart évoque pareillement « l'ethnologie libératrice » de Leenhardt (2002b : 23).

7. L'orthographe utilisée par Guiart a été reprise dans les citations.

8. Naepels (2019 : 249-250) a cru déceler chez Leenhardt « une conception pour le moins prédatrice de la relation ethnographique », ce qui s'applique *de facto* à l'ensemble des auteurs de la discipline, surtout si l'on se place du point de vue des épistémologies autochtones.

9. Guiart fut le dépositaire de certains de ces « cahiers », annotés par Leenhardt lui-même et non totalement traduits, que le fils du missionnaire, Raymond Leenhardt, remit entre ses mains (1986 : 66-67).

10. L'étude d'une partie de ces cahiers, dont certains ont été déposés aux archives de Nouvelle-Calédonie, reste à faire (ANC, 12-J 32 à 37) : c'est l'un des projets actuellement initiés par l'équipe de recherche pluridisciplinaire TROCA de l'Université de Nouvelle-Calédonie, en partenariat avec l'Association pour la réhabilitation du patrimoine (ARP) de Do Neva à Houaïlou.



Doc 1. – Guiart publie en 1998 ce recueil de textes choisis (traduits de l'a'jjiè) et de dessins du pasteur Bwesou Eurijisi, qui avait profondément influencé les écrits de Maurice Leenhardt (voir aussi Guiart, 1987)

des médecins, administrateurs, fonctionnaires, etc. qui devaient eux-mêmes traduire les informations recueillies en français et en anglais. M. Leenhardt a été le premier à lancer un questionnaire dans la langue vernaculaire et à obtenir des réponses non traduites. » (1974a : 111)

Toutefois, et comme le précise Naepels,

« seuls les Kanak qui savaient écrire ont pu les rédiger, c'est-à-dire ses élèves pasteurs et les plus avancés des élèves scolarisés à Do Néva. » (Naepels, 2019 : 249)

Outre les questionnaires dans les différentes langues, des dizaines de « cahiers » soigneusement numérotés, rédigés principalement en langue a'jjiè à la demande du missionnaire, ont servi de réservoir ethnographique à plusieurs publications de Leenhardt⁸. Guiart a décrit

« un extraordinaire trésor intellectuel, constitué du contenu des textes rédigés par des Mélanésiens et qui de ce fait étaient le plus souvent bien plus précis que le résultat de la moindre enquête ethnographique. » (1997 : 126 ; voir aussi 2002a : 86)

En effet, de tels documents « ne sont pas influencés par les comportements et le vocabulaire utilisés par l'enquêteur » (1974a : 112)⁹. Bien après la mort du missionnaire, ses catéchumènes furent finalement élevés au rang de « premiers écrivains kanak », et c'est encore Guiart, par le biais de la maison d'édition qu'il avait créée, qui publia les écrits d'au moins deux d'entre eux, Théodore Braïno Kaahwa (2002) et Bwesou Eurijisi (1998 ; doc. 1), ce dernier étant devenu très populaire du fait de la qualité et de l'abondance de ses écrits (2007a : 74).

À l'instar de son condisciple Pierre Métais, Jean Guiart a abondamment puisé dans ce corpus, dès les années 1960, plusieurs clefs d'interprétation de certains mythes d'origine, de récits d'adoption clanique, de chemins d'alliances, d'itinéraires d'ancêtres, etc., mais aussi une grille de lecture de la manière dont les locuteurs mélanésiens orientaient les récits qu'ils savaient destinés à être diffusés¹⁰. Il a pu associer ces

sources vernaculaires – annotées par Leenhardt et traduites en français avec l'aide de leurs auteurs – à sa propre expérience d'observateur et de collecteur de terrain, tout en s'efforçant de mesurer également l'impact sociologique et symbolique, sur le monde kanak, de l'évangélisation, des spoliations foncières, des déplacements de populations, des guerres et répressions coloniales, et de l'acculturation forcée. Sa présentation de la planche 18 de l'*Atlas de la Nouvelle-Calédonie*, publié en 1981 par l'ORSTOM, intitulée « Clans autochtones : situation pré-coloniale »,

« présente surtout une première synthèse des informations apportées spontanément par plusieurs centaines de Mélanésien, à commencer par les premiers écrivains en langue vernaculaire associés de longue date aux recherches. Tous ne peuvent être cités ici mais cette carte leur est dédiée, parce que les données qui y sont inscrites leur appartiennent » (1981 : sp).

Ainsi, Guiart s'est directement inspiré du pragmatisme et de l'audace intellectuelle de son prédécesseur pour affûter ses propres outils méthodologiques d'enquête (1974a : 116).

La « méthode Guiart » à l'épreuve du terrain

Marchant dans les pas de son « maître » (1977 : 107 ; 1986 : 67) et à la demande expresse de ce dernier (1997 : 128), le jeune Guiart a donc consacré les premières années de sa vie de chercheur à approfondir, puis à « renouveler » l'œuvre ethnographique de Leenhardt (1985a : 87 ; 1987). Ce dernier lui avait « ouvert la voie », depuis la facilitation de ses enquêtes auprès des « vieux pasteurs » avec lesquels le missionnaire avait longtemps collaboré, jusqu'à l'ouvrage Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie, qui se révélait

« à l'usage, sur le terrain, un merveilleux outil d'introduction en ce qu'on y trouvait pour chaque aire linguistique le vocabulaire spécifique sans avoir à le demander. » (2002a : 33)

La quête de l'exhaustivité ethnographique

Là où d'aucuns lui reprochent a posteriori sa « myopie ethnographique protestante » (Trépied et Wittersheim, 2019 : 269), il faudrait plutôt parler de facilités méthodologiques, grâce en particulier au réseau protestant, ce dont Guiart n'a jamais fait mystère. Par ailleurs, celui qui fut aussi un observateur très bien informé du champ politique et intellectuel calédonien (Saussol, 2019 : 305) a indiqué combien son mariage avec Joséphine Calimbre, originaire de Lifou (îles Loyauté) et élevée à Nouméa par un couple

européen (auquel il a consacré un livre en 1998), lui avaient « permis d'accéder peu à peu à des informations neuves » (1985a : 85). Les données dont il disposait ont été complétées grâce aux observations consignées, à des époques et en des lieux différents, par les pères maristes (Gagnère, Lambert, Luneau, Rouel, Dubois, O'Reilly)¹¹. Guiart a en outre puisé dans les archives coloniales, non sans souligner le parti-pris et les erreurs parfois grossières de ces dernières (2002a : 13 ; 2007a : 80-82) :

« L'ennui est en effet que les noms attribués aux individus canaques dans les archives coloniales ne sont jamais les bons. [...] Ces archives, qui ne facilitent pas la tâche, rédigées par des blancs sur des Canaques dont ils ne savent jamais rien d'utile, où les noms de personnes citées sont si souvent fantaisistes (pour tenter d'échapper à l'impôt de capitation et la réquisition) et les noms de lieux fortement transformés, relèvent d'une méthode difficile de critique des sources [...]. » (2003b : 130 ; aussi p. 347)

En ce qui concerne sa méthodologie d'enquête, comme aux « Hébrides » (l'actuel Vanuatu), Guiart a sillonné l'archipel calédonien pour procéder à ses fameux inventaires sociologiques (voir aussi Leblac dans ce volume), généralement ponctués de réunions publiques qu'il organisait partout où il séjournait, afin que chaque discours vernaculaire pût faire l'objet d'un véritable consensus général ou, au contraire, d'une possible réfutation suivie d'un *aggiornamento* de la part des parties prenantes :

« J'ai appris à défricher le sujet, partout, en Nouvelle-Calédonie et aux îles, par des réunions publiques des représentants de toutes les lignées, de façon à ne pas me faire embarquer dans une manipulation destinée à magnifier une lignée plutôt qu'une autre. S'il y avait des informations pertinentes négligées, elles arrivaient après, souvent sans qu'on ait à les rechercher spécifiquement, les intéressés venant spontanément "corriger" ce qu'ils avaient laissé dire en public et expliquant alors pourquoi. [...] J'ai enregistré ce qu'on m'a dit, chaque information faisant l'objet de très longues discussions dès qu'il y avait contradiction apparente. On allait alors chercher la personne idoine pour arbitrer entre les thèses en présence. » (1992a : 244 ; aussi 1993b : 53)¹²

Lors de ces séances dont certaines pouvaient durer « plus de dix heures d'affilée » (1966b : 108), il aimait souligner combien la présence des femmes était déterminante, « car, si elles parlent peu en public, elles savent boucher les trous de la mémoire collective de leurs hommes » (1992a : 244). En outre, ce procédé lui permettait également d'éviter certains biais ou écueils épistémologiques imputables au genre, comme par exemple la difficulté, pour un enquêteur de sexe masculin, d'établir un véritable dialogue avec les femmes du groupe social ou culturel qu'il étudie (voir 2003b : 76 ; 2007b : 216, 332).

11. Ceux qui critiquaient sa cooptation par le « réseau Leenhardt » ont d'ailleurs nuancé leur jugement en soulignant ses « nombreuses sociabilités "interraciales" qui dérogent au schéma ségrégatif dominant » (Trépied *et al.*, 2019 : 267).

12. Le procédé, déjà employé par Leenhardt (1966b : 107), n'était pas infaillible et Guiart a fait mention d'une confrontation entre les représentants des différentes chefferies, organisée à Lifou, dans le village d'où son épouse était originaire : il avait « voulu mettre les uns en face des autres pour obtenir des éclaircissements [...]. Il n'en est rien sorti de bon » (ANC, 34-J 4, document dactylographié, non daté, comportant à la fin une note faisant référence à Guiart, 1963).

La valeur historique du mythe

Guiart cherchait à retracer l'histoire des populations autochtones, depuis l'émergence des habitats les plus anciens jusqu'aux dynamiques migratoires – endogènes et exogènes – qui avaient façonné les sociétés kanak dites traditionnelles (1953a et b). Il a dressé des états ethnographiques détaillés « d'île en île, de village en village, de famille en famille » (1985a : 77), où il consignait, d'après les récits mythiques, l'emplacement des tertres, les itinéraires des différents lignages, les noms des clans et leurs « appartenances symboliques » – il rechignait à utiliser le terme allochtone « totems » (1986 : 67) –, leurs alliances et allégeances respectives, les droits inhérents à leur tenure foncière. S'y ajoutaient les autres prérogatives sociales et coutumières, les rituels agraires, les savoirs thérapeutiques ou magiques, etc., incombant aux différentes catégories de clans et de lignages, dans les aires linguistiques paicî et a'jië (1962 ; 1967), mais également à la pointe nord de la Grande Terre, à l'île des Pins, ou encore aux îles Loyauté.

De cette profusion de données, il tirait autant de jubilation intellectuelle que d'aplomb scientifique quant à sa propre inerrance méthodologique. Aussi lorsque deux jeunes chercheurs, marchant sur ses pas quelque vingt ans plus tard, entreprirent de critiquer sa « manie onomastique » (Bensa et Rivierre, 1984 : 103), l'intéressé continua d'assumer sans aucune hésitation son parti-pris pour l'exhaustivité (1985a : 76) : il enseignait par ailleurs depuis plus de dix ans comme un principe méthodologique de la bonne pratique ethnographique (1971 : 248).

Guiart appréhendait l'organisation sociale kanak comme un tissu de solidarités plus ou moins anciennes, d'alliances secrètes et d'origines claniques qui, bien que connues de tous, étaient généralement passées sous silence par les intéressés : il décrivit ainsi des « constellations de liens privilégiés » (1985a : 75 ; 80) reliant la Grande Terre, l'île des Pins, les îles Loyauté, et au-delà, en soulignant en particulier les origines allochtones (Vanuatu, Tonga) du réseau Xetriwaan, l'un des plus influents qu'il ait identifié à l'échelle de l'archipel calédonien (1984 : 97-98 ; 1986 : 68 ; 2004 : 43 ; pour une validation archéologique, voir Lagarde, 2017 : 260). Selon lui, la cartographie sociale de « réseaux d'identité partagée » (2004) fournissait véritablement une « clé de la société canaque », défiant « toutes les données imaginaires d'une vision parfaitement myope de la réalité sociale canaque » telle que les Occidentaux l'avaient construite (2004 : 4^e de couv.). Pour ses détracteurs, en revanche, ses énumérations fastidieuses s'apparentaient à une « construction arbitraire d'ensembles nominaux amalgamés et hypostasiés en "réseaux" » (Bensa et Rivierre, 1984 : 102) ; leur théorisation constituait plus sûrement « le point d'aboutissement

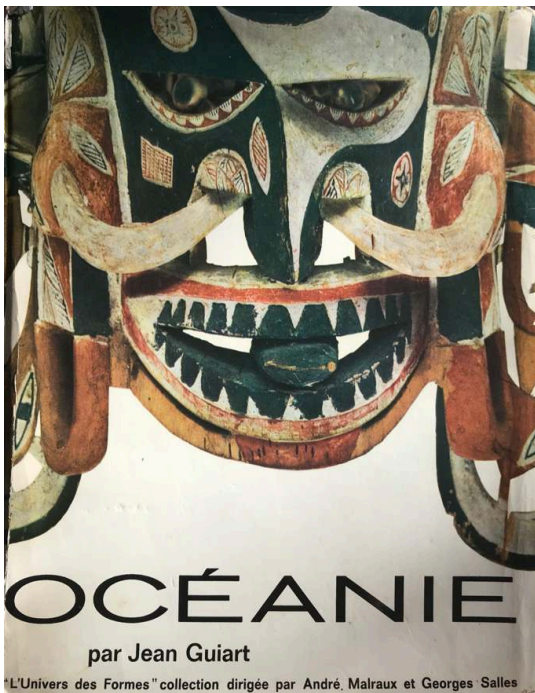
de la quête structurale menée par Jean Guiart » (Pillon, 1993 : 85), qui faisait alors figure de coureur solitaire lancé dans un marathon ethnographique où le recueil de données semblait « pour le moins expéditif » (Trépiéd et Wittersheim, 2019 : 273)¹³.

Sa contribution à l'étude des systèmes kanak de parenté (Guiart *et al.*, 1968) et des pratiques régissant les alliances matrimoniales traditionnelles, qui s'appuyait de fait sur les principes de l'anthropologie structurale, a permis de confirmer l'apparente contradiction révélée par les enquêtes de terrain, entre d'un côté, les règles prescrites par la tradition – notamment le type de parenté classificatoire censé présider au choix d'une épouse – et, de l'autre, les situations matrimoniales réelles venant majoritairement contredire la norme, sans pour autant la remettre en cause : l'énoncé prescrit – un certain mariage préférentiel – s'effaçait presque huit fois sur dix au profit d'un pragmatisme de circonstance entre des parties parfois dépourvues de liens généalogiques ou classificatoires (Guiart *et al.*, 1968 : 83 ; 1986 : 114).

Enfin, toujours dans le sillage de Leenhardt, Guiart souhaitait enrichir un corpus de mythes et de rituels relatifs aux fonctions spirituelles des masques traditionnels : ceux-ci, liés à la « chefferie » – une terminologie exogène que récusait l'ethnologue « à cause des implications d'absolutisme barbare que les lecteurs occidentaux y introduisent toujours » (1984 : 93) – étaient utilisés dans le culte des morts (1966a ; 1974a ; 1984 : 97 ; 1987 cité par Kasarhérou et Boulay, 2013 : 232). Guiart pouvait ainsi retracer certains chemins traditionnels empruntés par les défunts pour atteindre le royaume sous-marin des morts, en faisant dialoguer les données collectées par le père Lambert et le pasteur Leenhardt pour la région nord de la Grande Terre (1974a : 113 *sq.*)¹⁴. Il avait publié au début des années 1960 un ouvrage, inédit pour l'époque, et abondamment illustré, sur la symbolique des formes dans l'art océanien (doc. 2), où il dévoilait notamment « la présence permanente des ancêtres » dans le monde kanak (1963 : 252). Il faut souligner l'originalité du chapitre qu'il consacrait alors à « l'aspect religieux de la vie sociale » (pp. 49-68) dans ce livre que lui-même décrivait, à la fin de sa vie, comme « quelque peu dépassé, mais de bonne foi » (entretien à la Villa Calimbre, Nouméa, 23 juillet 2018). On peut noter que malgré l'approfondissement des connaissances ethnologiques qu'on lui doit sur la symbolique du masque, le chapitre consacré à ce même thème dans l'ouvrage *Kanak, l'art est une parole* (catalogue dédié à l'exposition éponyme présentée à Paris en 2013, puis à Nouméa en 2014), ne comporte que de très discrètes références au travail de Guiart (p. 224, n. 1 et p. 232). On mesure déjà ici l'isolement scientifique dans lequel s'était peu à peu retranché l'ethnologue qui comptait parmi les

13. Selon Wittersheim (2003 : 121), Guiart multipliait « les comptes rendus monographiques, à un rythme qui laisse songeur [*sic*] les autres spécialistes de ces sociétés quant à leur véritable contenu scientifique ».

14. Guiart avait choisi la mythologie du masque comme sujet de thèse secondaire pour, selon ses dires, poursuivre une étude que Leenhardt lui-même avait initiée sans la mener à son terme (1974a : 112-113).



Doc 2. – L'ouvrage *Océanie* de Guiart, publié par Gallimard en 1963

plus farouches opposants à la fermeture du musée de l'Homme et au transfert de ses collections ethnographiques au profit du projet muséographique du quai Branly (2006)¹⁵.

Vulnérabilité des mémoires et variabilité des récits

En pays kanak comme ailleurs en Océanie, la posture méthodologique préconisée par Guiart a toujours été celle d'une collecte sur le terrain du plus grand nombre possible de récits vernaculaires, la difficulté provenant du fait que chacun d'entre eux était toujours circonstanciel – le passé traditionnel ou colonial étant interprété à la lumière d'enjeux de pouvoir et de légitimités rivales, tous nécessairement ancrés dans le présent – et donc susceptible d'être contesté par un autre narrateur, ou par le même lors d'une enquête ultérieure conduite au même endroit :

« Alors qu'on devrait savoir au départ que la contradiction est un état de choses normal, que les voisins, qui connaissent chacun la version de l'autre, penseront toujours qu'elle pêche par un détail ou un autre, ou par la totalité de son contenu, parce que leur version à eux est construite pour justifier leurs droits fonciers propres et un statut social au moins à l'égal de celui des autres, ce que ces derniers contesteront toujours plus ou moins, parfois avec des nuances difficiles à percevoir du premier coup. » (1992a : 244)

15. La traçabilité des collections ethnographiques atteste le rôle de Guiart dans la collecte d'objets destinés au musée de Nouvelle-Calédonie entre la fin des années 1940 et le début des années 1950 (Frédéric Daver, musée de Nouvelle-Calédonie, Nouméa, comm. pers., 8/4/2021). Guiart a également été pendant quinze ans (1973-1988) le directeur du Laboratoire d'ethnologie du musée de l'Homme à Paris et s'est largement impliqué dans la constitution des collections consacrées à l'Océanie. Il n'a en revanche jamais caché son aversion pour les « marchands d'art primitif » tels que J. Kerchache, qui fut à l'origine de l'exposition au Pavillon des Sessions du Louvre et du projet muséal du quai Branly.

16. Sur l'usage sélectif des cahiers de Bwesou Eurijisi par Maurice Leenhardt, voir aussi Guiart (1997 : 134).

Au souci d'exhaustivité et de confrontation entre les « variantes » historiques des récits autochtones (« variantes » est un terme dont il usait et abusait, en référence à son autre « maître », Claude Lévi-Strauss, voir 1985a : 91 ; 1987 : 158), s'ajoutait chez Guiart la nécessité d'une objectivation scientifique des conditions de production de ces narrations, pareillement liée à l'héritage de Leenhardt : cette posture avait en effet été suscitée par l'ambiguïté et les incohérences qu'il avait relevées dans l'un des cahiers rédigés par Bwesou Eurijisi – dont Guiart a constamment loué l'immense qualité ethnographique –, et surtout dans les « violentes querelles » auxquelles ce « cahier 7 » avait pu donner lieu, au sein même de la communauté d'origine de son auteur (1986 : 70).

« Les cahiers de Bwesou Eurijisi sont ce qu'il y a de mieux en matière d'ethnographie canaque » (2007b : 258)

Il soulignait combien

« [le] discours océanien, dans les cultures qui privilégient des formes déclamatoires formalisées, vaut autant par l'informulé – que chaque membre de la culture situe et comprend – que par ce qui est dit. » (1992a : 244)

« Au-delà des informations spécifiques, dont chaque enquête abreuve l'ethnologue, au bénéfice ou non de ses calculs particuliers, il y a le domaine de l'inexprimé où nul ne guidera celui que l'on suppose capable d'y trouver son chemin par lui-même. » (1971 : 248)

Guiart recensait le même type de biais et d'auto-censure dans les écrits de Jean-Marie Tjibaou (2004 : 21 ; 2007a : 80 ; 103, 111) et, plus largement, dans la plupart des récits de tradition orale consignés par les ethnologues (1971 : 246 ; 2002a : 102), y compris par Leenhardt lui-même, dont Guiart admettait qu'il ne pouvait pas être dupe (1986 : 68)¹⁶.

Certes,

« les Océaniens adorent les contradictions et en ont fait un facteur presque prépondérant de leurs stratégies propres » (2007b : 322),

mais cela ne représentait nullement un obstacle méthodologique, ni pour Leenhardt, ni pour son disciple : Guiart a ainsi pu qualifier l'expression vernaculaire comme étant variable

« d'un orateur à l'autre, d'une génération à l'autre, d'un lieu et d'une énonciation à une autre » (1992a : 244),

en fonction des enjeux et des conflits claniques autour de la tenure foncière et des prérogatives liées au rang social. Comme le souligne très justement Ballard (ce volume), l'ethnologue ne se privait pas d'utiliser les rivalités de prestige et les expressions publiques du jeu

social entre détenteurs de légitimités complémentaires ou concurrentes, en particulier entre « accueillants » et « accueillis ». Il obtenait ainsi des informations précieuses sur des origines ancestrales dissimulées, reformulées sous un format mythique, puis revendiquées par les uns et les autres, depuis les rivalités traditionnelles toujours latentes, les conflits liés à l'attribution ou à la captation des chefferies, jusqu'aux enjeux lignagers et fonciers contemporains nés des bouleversements, déplacements, cantonnements, et autres violences psychosociales de la période coloniale :

« La répression de l'insurrection de 1878 a eu pour conséquences des exils à l'île des Pins et aux îles Belep décidés par l'autorité coloniale, et la dispersion de plus d'une centaine de familles, parfois très loin de leur point de départ. Certaines ont maintenu leur identité première, d'autres ont cru bon de se cacher sous un autre nom [...]. Les systèmes de référence acceptés de tous ont pour fonction d'éviter que soit posé le problème délicat de l'origine de certaines lignées, délicat non de notre point de vue, mais parce que la théorie vernaculaire affirmée publiquement veut que l'on descende sans rupture du premier ancêtre connu, les détails contraires relevant de la transmission confidentielle ; il ne faut faire ouvertement de tort à personne, car toute famille, à une génération ou une autre, a toujours quelque chose à cacher. » (1985a : 86)¹⁷

Compte tenu de la dimension autant diachronique que sociologique de ses analyses, l'anthropologie sociale et culturelle de Guiart a bel et bien rompu avec certains paradigmes – primordialiste, essentialiste, évolutionniste – qui dominaient la discipline à cette époque (Chowning, 1966 : 134 ; Trépied et Wittersheim, 2019 : 274). Il a également compté parmi les chercheurs qui tentèrent de déconstruire la vision romantique de la relation ethnographique dont Malinowski faisait jusqu'alors figure de symbole. L'ethnologue – c'était déjà le cas du « missi » – n'était pas le traducteur privilégié d'une quelconque authenticité culturelle originelle ou d'une vérité historique inaltérée, transmises par une poignée de « sages » et autres « passeurs de mémoire » au fil des mois passés à partager la vie quotidienne de leur tribu ou village¹⁸. Plus prosaïquement, le chercheur débarqué sur un terrain « exotique » restait un étranger :

« Quoi qu'on fasse, on sera toujours le Blanc. On peut seulement apparaître comme un Blanc différent, ce qui est une variante commode du paternalisme. » (1966a : 92)

Guiart ramenait alors tout ethnologue à l'humble tâche de

« scribe au service du plus grand nombre aussi bien que des minorités qualifiées » (1992a : 244)

une sorte de sténographe méticuleux des variantes vernaculaires relatant la place coutumière et l'assise foncière d'une lignée ou d'un clan, chaque version étant

soigneusement élaborée à dessein, puis livrée à l'observateur occidental par un représentant reconnu comme

« celui qui seul a le droit de parler de ce qui lui appartient en propre » (1986 : 68)

L'image récurrente du scribe venait ainsi désacraliser une posture ethnographique dans laquelle l'autorité narrative était traditionnellement considérée comme le privilège herméneutique du seul observateur étranger :

« L'humilité de l'ethnologue consiste uniquement à reconnaître que sa vraie fonction est, en premier lieu, analogue à celle du scribe des sociétés de tradition orale, et que son rôle est de chercher à enregistrer le plus de déclarations possibles, dans des conditions telles qu'elles soient vérifiables et que l'informateur sache à l'avance qu'on s'est donné les moyens de le faire [...]. Cette humilité est faite de patience, de passivité apparente même, de beaucoup d'observation silencieuse – celle qui est la plus respectée parce qu'elle tend à vous faire admettre dans la catégorie de ceux dont on peut supposer la sagesse. » (1966a : 93-94 ; aussi 1971 : 248 ; 1987 : 162)

Au cours de ses inventaires ethnographiques, Guiart avait été confronté à la manipulation des mythes à des fins sociopolitiques, ou encore au « vol des noms » : il a pu ainsi décrire les réunions nocturnes qui battaient leur plein dans les années 1950, juste après la fin de l'Indigénat, où

« l'attribution de terres n'ayant aucun propriétaire connu se faisait alors en réinventant des lignées et des patronymes [...]. » (1996 : 57)

Un tel processus d'agentivité dont il avait été le témoin et le « scribe » – parfois complice – permettait, selon lui, de

« transformer *de facto* l'état-civil à construire en grand livre de la future revendication foncière mélanésienne » (2007b : 88 ; voir aussi 1993b : 53)

Il ajoutait :

« Une autre conséquence, bien moins positive, aura été que des malins sont allés déclarer à la gendarmerie des noms auxquels ils n'avaient pas droit, et qui ne relevaient d'aucune décision collective. Personne ne pouvait protester sans faire découvrir le pot aux roses. Il s'agissait bien entendu d'une stratégie à traduction foncière, dans l'immédiat peut-être, quoique plutôt dans le futur. Dans ces conditions, l'établissement de l'État-civil aboutit à la naissance d'un certain nombre de conflits larvés, dont une part s'est réglée depuis à l'intérieur de la société canaque, où se sont exercées des pressions très fortes à cet égard, y compris des pressions physiques allant jusqu'à un exil imposé. D'autres cas restent encore à résoudre. » (2007b : 89)

La figure tutélaire du professeur Guiart

Aussi Guiart exhortait-il les chercheurs à ne jamais se fier à un seul et unique informateur, même si ce dernier leur était présenté comme

17. Voir aussi Guiart (2004 : 73) et sa relecture du *Do Kamo* de Leenhardt (1985c : 67).

18. « Claude Lévi-Strauss a montré que la course à l'authenticité est une illusion au plan scientifique » (Guiart, 1986 : 69). Voir aussi Guiart (1971 : 245 ; 1992a : 244 et surtout 2007b : 266). Quant à l'expression de « passeurs de mémoires », elle est utilisée ici dans toute la dimension interprétative et performative que lui reconnaît Ciarcia (2011 éd.).

« le plus grand connaisseur de la culture locale » (1974b : 94, ma traduction ; 1987)

Il fallait, au contraire, multiplier les rencontres et les situations d'enquête sur le terrain, des années durant, le témoignage des « informateurs privilégiés » nécessitant

« [d']être recoupé par des centaines, sinon des milliers de témoignages apparemment mineurs, et pas seulement celui des contradicteurs spontanés » (1966b : 107)

C'est d'ailleurs l'un des reproches qu'il adressait aux chercheurs lancés à sa suite dans l'interprétation de récits de tradition orale kanak. L'historienne australienne Bronwen Douglas fut, sur ce point, l'une des toutes premières cibles de ses attaques – déjà plus pernicieuses que scientifiques. La joute entre les deux auteurs (fait rarissime à l'époque dans la profession, Guiart parlait et écrivait parfaitement l'anglais) concernait un article publié par Douglas en 1970 dans *The Journal of the Polynesian Society*, qui fut mis en pièces par l'ethnologue français, en vertu de

« la naïveté des historiens critiquant les anthropologues tout en ayant recours à une méthode [...] que les anthropologues ont rejetée depuis un demi-siècle comme étant insatisfaisante. » (1974b : 94, ma traduction)

L'article suggérait que Douglas – alors doctorante – n'avait pas assez lu les travaux de Guiart, ce dont il lui faisait grief (1974b : 94). Or, le texte de Douglas contenait pas moins de huit références bibliographiques à l'ethnologue français et une note dans laquelle elle le remerciait pour les informations et surtout les notes écrites qu'il lui avait transmises, ajoutant que

« sans l'aide et les encouragements du Professeur Guiart [elle n'aurait] pas été en mesure d'écrire cet article. » (1970 : 185 n. 27, ma traduction)

Dans son commentaire, Guiart déplorait la manière dont ses propres notes avaient été utilisées à des fins de publication (2012b : 36) ; il ajoutait pas moins de quatre pages d'annexes, sorte de corrigé qu'il destinait en premier lieu à sa jeune consœur australienne. La « réponse à Guiart » par l'intéressée (Douglas, 1975), pour argumentée qu'elle fut, traduisait surtout l'indignation de l'auteure et l'offense personnelle causées par un « style Guiart » particulièrement cavalier¹⁹. À la même époque, l'ethnologue océaniste français Michel Panoff (1971 : 98) le décrivait comme une sorte de

« Macbeth aux prises avec des fantômes qu'il est seul à discerner »

et s'interrogeait avec malice :

« que sont les fantômes de M. Guiart ? »²⁰

19. Cette posture s'est retrouvée ensuite dans les critiques dont il a gratifié bon nombre de chercheurs et chercheuses, y compris celles et ceux auxquels il reconnaissait certaines qualités scientifiques.

20. Malgré ou peut-être à cause de cette mise au point, le respect et l'amitié entre les deux hommes n'en a apparemment pas pâti par la suite (2003a : 254 ; 2003b : 182). Panoff fut aussi un des rares chercheurs à déplorer que les océanistes « rivalisent de sévérité, voire de mesquinerie pour parler de Maurice Leenhardt » (Panoff, 1986 : 190), ce dont Guiart lui était probablement très reconnaissant.

21. Voir sa bibliographie commentée (<http://www.jeanguiard.org/pdf/ouvrages.pdf>), p. 20.

22. Voir aussi Guiart (2003b : 141 *et sq.* ; 2007b : 229-230, 238). On croit comprendre (2003b : 159) qu'il s'agissait moins en réalité d'alimenter le débat scientifique que de riposter à des attaques personnelles rédigées dans un style comparable (Angleviel, 2003b).

Jean Guiart : seul contre tous

À la lecture de son œuvre, le constat de son intransigeance se dresse comme un truisme : Guiart n'a jamais cessé de critiquer ouvertement la quasi-totalité des chercheurs en sciences sociales qui lui ont succédé en terres kanak, que ce soit pour dénoncer leur incorrigible « naïveté » (1992a : 241, 244 ; 2002a : 31 ; 2003b : 171) ou leur « grande paresse, pas seulement intellectuelle » (2002a : 32), leur manque de « pertinence », de « clarté » (2004 : 132, 203), d'honnêteté intellectuelle ou de rigueur méthodologique, voire leur « insigne médiocrité » (2007b : 283), leur méconnaissance du terrain ou leur absolue « incompétence due au manque de formation » (2002a : 32), etc.

L'espoir déçu d'une filiation scientifique

Si le « style Guiart » du siècle passé était déjà acéré, ses publications plus récentes (de 2002a à 2007b) ont consisté en séries de comptes rendus bibliographiques et d'essais critiques dans lesquels l'auteur s'est peu ou prou érigé en rédempteur des savoirs ethnologiques produits sur la Nouvelle-Calédonie :

« Il faut bien faire la guerre aux médiocres. Si on les laissait faire, ils s'entoureraient de collaborateurs encore plus médiocres qu'eux, ce qui peut aboutir en deux générations, à la perte de crédibilité d'une discipline. Il faut bien aussi faire la guerre aux menteurs et aux mythomanes. Il y en a malheureusement, qui tentent de s'accrocher à chacune des disciplines de sciences de l'homme, beaucoup moins évidemment là où réussit à se maintenir une suffisante rigueur de pensée et de méthode. » (2003b : 4^e de couv.)

La liste serait longue, souvent redondante, parfois surprenante, des chercheurs de tous bords et de toutes origines que Guiart a malmenés dans ses réquisitoires, les Océanistes n'étant nullement épargnés. Ses commentaires étaient tout aussi intransigeants à l'égard des chercheurs anglophones, qu'il avait indiscutablement lus – toujours en anglais, « par tradition familiale », expliquait-il, et pour échapper « aux formes d'enfermement dans le monde francophone caractérisant tant d'intellectuels exilés volontairement outre-mer » (1993b : 55) –, souvent côtoyés et parfois même traduits. Les chercheurs français qu'il vouait plus particulièrement aux gémonies étaient indéniablement les historiens Bernard Brou et Frédéric Angleviel, accusés d'alimenter l'idéologie coloniale par des interprétations fantaisistes, voire fantasmées, de l'histoire calédonienne, qu'il qualifiait de « délires »²¹ ou de « racisme intellectuel » (2009a : 280)²².

La communauté scientifique océaniste n'a pas non plus oublié le portrait au vitriol dressé par Guiart de l'ethnobotaniste Jacques Barrau après la publication d'un hommage à ce dernier dans le *JSO* (2002) – les deux hommes avaient pourtant travaillé ensemble et noué des relations amicales (2003a : 228 *sq.*) –, ou encore son mépris immodéré pour le travail de l'ethnologue Éliane Métails (2003b : 166, 178)²³. Mais c'est surtout l'ethnologue français Alban Bensa qui s'est trouvé attaqué avec le plus vif acharnement, d'abord au sujet de la monographie sur la région de Touho qu'il avait co-écrite avec Jean-Claude Rivierre (1982), puis plus féroce encore à partir des années 1990, au moment même où les travaux de Bensa et ceux des nombreux étudiants et chercheurs qui participaient à ses séminaires à l'EHES ont commencé à dominer la littérature ethnologique française sur le monde kanak. Sur un ton toujours professoral et souvent affecté, les commentaires de Guiart traduisaient son agacement et sa déception devant les prises de parole publiques et les tribunes de celui qui fut d'abord son étudiant, puis son assistant à l'université de Paris V (2003b : 198-199), et auquel il ne pardonnait visiblement pas son reniement de l'œuvre scientifique de Leenhardt (1984 : 91 ; 1997a : 144, n. 1) :

« La polémique entamée, en particulier dans la grande presse, par Alban Bensa, contre Maurice Leenhardt et ce que Bensa appelle "l'ethnologie missionnaire", n'est pas sérieuse. Sans le passage de Maurice Leenhardt et les portes que ce dernier a ouvertes, ni Alban Bensa, ni Jean-Claude Rivierre n'auraient pu travailler aussi aisément et de façon aussi fructueuse, en particulier dans les villages protestants des vallées de Touho. Ils n'ont d'ailleurs même pas tenté de travailler dans les villages catholiques où l'image protectrice de Maurice Leenhardt était moins présente. Le minimum d'honnêteté scientifique consiste à reconnaître ce qu'on doit à ses prédécesseurs. » (2002a : 97 n. 60 (annexe 2) ; aussi 2007b : 254)

De la fascination intellectuelle et morale qu'il avait eue pour Leenhardt étaient nées à la fois sa « vocation » et sa fidélité au « maître » – deux termes que Guiart affectionnait. Sans doute eût-il souhaité que la méthodologie d'enquête qu'il avait élaborée pour tenter de retranscrire les ambiguïtés et la complexité du monde kanak, pût être mise à profit par les générations suivantes de chercheurs, notamment ceux qu'il avait formés et conseillés en amont de leur expérience de terrain, comme Leenhardt l'avait fait pour lui vingt ans auparavant²⁴ ? Ce parti-pris s'est répercuté ensuite, comme par ricochet, à l'encontre des anthropologues qui, d'une manière ou d'une autre, s'inscrivaient dans une filiation intellectuelle

avec Bensa, en particulier Naepels (1997a : 147 *sq.* ; 2003b : 176) et Wittersheim (2007b : 254 *sq.*).

Or, les chercheurs qui lui succédèrent en terre kanak, loin de s'inscrire ouvertement dans une quelconque tradition méthodologique ou épistémologique, affichèrent assez tôt leur désir de s'émanciper de son emprise, tout en se démarquant aussi d'un « évolutionnisme théologique » en passe de disqualifier Leenhardt (Bensa et Bourdieu, 1985 : 70). Arrivés sur le terrain après la première moitié des années 1970, ils se sont trouvés confrontés aux violences et aux inégalités criantes d'une « colonial-démocratie » (Kohler), avant d'être les témoins directs, au cœur des années 1980, d'une montée de la revendication identitaire et de l'affirmation politique du peuple kanak. À quelques rares exceptions près, ils ont rejeté la posture et le ton condescendants d'une discipline qu'ils jugeaient surannée et coupable : bien que pétrie d'humanisme et d'intentions réformatrices, l'ethnologie française d'après-guerre, en Océanie comme ailleurs, avait été à la fois la créature et l'obligée de l'évangélisation ou de l'administration coloniale.

Guiart et l'ethnologie en marche

La « génération montante » des sciences sociales souscrivait donc à de nouveaux paradigmes que Guiart n'avait fait, semble-t-il, que pressentir et effleurer sans véritablement les théoriser. Des années plus tard, des fidèles de Bensa ont cependant admis qu'en

« décrivant les sociétés mélanésiennes comme des sociétés historiques »,

Guiart avait véritablement rompu

« avec une ethnologie anhistorique plus soucieuse de décrypter la pensée primitive que de décrire ce qui se passe réellement dans ces îles bouleversées par un siècle de colonisation » (Trépid et Wittersheim, 2019 : 260-262)

Pour autant, la notion d'historicité n'aurait été, dans ses écrits

« jamais explicitée ni théorisée mais toujours sous-jacente » (*ibid.* : 274, 283)

L'intéressé, pour sa part, coïncé

« entre Maurice Leenhardt et les jeunes générations venues après lui » (Sausso, 2019 : 303),

jugeait simplement que les nouveaux ethnologues avaient

Guiart en voulait apparemment à Angleviel (2003a) de l'avoir mis sur le même plan « testamentaire » que Brou (F. Angleviel, comm. pers., Nouméa, 14/04/2021). Dans le champ intellectuel calédonien, seul l'historien calédonien Barbançon fut adoué par Guiart comme « un des rares humanistes caldoches » dont les publications « sont déjà des classiques de la capacité des meilleurs de ce pays de s'exprimer en toute liberté et en toute sincérité » (2003b : 179 ; voir aussi 2007b : 447, 463 ; 1993b).

23. Il ne fut guère plus tendre à l'égard de Roselène Dousset-Leenhardt, fille du « maître », ouvertement accusée d'avoir plagié son père (2003a : 225).

24. Guiart a jugé utile de rappeler la liste des jeunes chercheurs qu'il avait « pu faire recruter et (ou) envoyer » sur des terrains de recherche en Océanie, pour des missions bien définies et, selon lui, rarement accomplies (2003a : 254).

« rejeté le structuralisme, par volonté de tuer le père, et sans le remplacer par quelque vue générale que ce soit » (1992a : 244)²⁵

Ils avaient fait le choix de renier l'œuvre scientifique patiemment et minutieusement édifiée par Leenhardt, puis complétée et transmise fidèlement par celui qui fut, ironiquement, promu « héritier officiel » du missionnaire (Wittersheim, 2003 : 151, n. 19)²⁶.

Or, Guiart militait surtout en faveur d'une continuité et d'une « cumulativité des connaissances » en ethnologie²⁷ : à ses yeux, les données recueillies méthodiquement sur un même terrain d'enquête, décennie après décennie, par plusieurs générations de chercheurs, représentaient un gage de scientificité pour la discipline et d'exhaustivité des savoirs ainsi actualisés, plus particulièrement dans la région de Houailou, déjà ethnographiée avec précision depuis le tout début du xx^e siècle (1987) :

« Si [les écrits de Leenhardt] sont gênants – et je n'arrive pas à concevoir qu'on puisse s'en prendre à la qualité du travail et à la pénétration d'un homme disparu depuis trente ans –, c'est qu'il est difficile de dire mieux [...]. Je n'ai jamais imaginé de passer M. Leenhardt sous silence, tant j'avais besoin de ses données, à tout moment, n'était-ce que pour les prendre pour base ou les nuancer. La négation du travail antérieur n'est pas une position scientifique tenable. » (1985a : 87)²⁸

Guiart gardait encore, malgré tout, une certaine proximité idéologique avec la jeune génération, exprimant constamment son hostilité viscérale à l'encontre de toute forme de domination et de discrimination sociale ou ethnique, dénonçant le *statu quo* colonial et le racisme ordinaire à l'égard des autochtones (1982 ; 1977 : 106), ce qui lui valut, en Nouvelle-Calédonie, bien des animosités et un certain nombre d'intimidations de la part de « la droite coloniale locale ». Outre les inimitiés de la classe politique conservatrice à son égard, Guiart a décrit certaines exactions menées contre sa famille, en particulier l'incendie de la maison appartenant à son épouse, à Nouméa (1985b : 148 ; 2007b : 179 ; 254 ; Coiffier, 2019 : 309)²⁹. Il portait sur la bourgeoisie nouméenne un regard de sociologue, soulignant combien la communauté européenne y détenait « tous les pouvoirs économiques entre ses mains », tandis que les Mélanésien en étaient *facto* exclus (1982 : 106, ma traduction).

Ses convictions en faveur d'une émancipation des Kanak ne faisaient guère de doute, pas plus que la

sincérité de son engagement, convaincu qu'il était dans les années 1950 – comme Leenhardt avant lui – de la viabilité d'un projet autonomiste multiracial capable de façonner une société plus solidaire et moins inégalitaire (Trépiéd et Wittersheim, 2019 : 266)³⁰. Néanmoins, en dépit de sa propre implication militante, assortie d'une connaissance aiguë, parfois personnelle et intime, de bon nombre des protagonistes du champ politique calédonien, ses réserves à l'égard du projet indépendantiste se sont exprimées dès la fin des années 1980 (2003b : 163), tandis que gonflait son scepticisme à l'égard de la « duperie » que constituaient, à ses yeux, aussi bien les accords de Matignon que celui, ensuite, de Nouméa (2007b : 219). Plus encore, certaines de ses réflexions traduisaient une forme de défiance à l'égard des *leaders* politiques mélanésien dont l'anticolonialisme affiché n'était pas forcément, selon lui, un gage de leur engagement démocratique, ni de leur capacité à gouverner :

« Je ne fais pas partie des admirateurs professionnels de tout ce que peut imaginer de faire un *leader* canaque »,

déclarait-il en alertant déjà sur les dérives prévisibles d'un système de corruption publique tel qu'il en existait déjà, selon lui, en Afrique noire ou au Vanuatu (2007b : 268)³¹.

Du point de vue de ses successeurs, Guiart n'exprimait donc pas de véritable

« soutien inconditionnel à l'indépendance kanak contre l'État français » (Trépiéd et Wittersheim, 2019 : 285)

Cette position contrastait avec la nouvelle ethnologie en marche (Bensa, 1995), dont l'effervescence idéologique se nourrissait des meetings politiques auxquels assistait désormais, à Paris, la génération montante des chercheurs en sciences sociales, avant tout désireuse d'acquérir une connaissance « au ras du sol » de l'action militante (Wittersheim, 2003 : 19). Guiart ne prêtait guère de crédit scientifique à ceux qu'il percevait alors comme un groupe d'intellectuels « impliqué dans le réseau parisien de soutien aux indépendantistes canaques » (2007b : 281). Sur le terrain, qui restait cet indépassable moment de vérité pour tout chercheur (1971 : 213), il critiquait le parti-pris culturaliste de ceux qui fuyaient les villes – là où les Kanak étaient pourtant de plus en plus nombreux à vivre et à travailler – au motif qu'elles menaçaient « la pureté culturelle des peuples étudiés » (1996 : 231), laissant le champ libre aux socio-

25. Cette expression fut reprise ailleurs, à propos d'une note de bas de page relevée dans l'ouvrage de Bensa et Rivierre (1982), où Guiart ne voyait finalement « qu'un moyen comme un autre de tuer symboliquement le père » (2004 : 69).

26. « J. Guiart, il est vrai, a reçu de son ancêtre M. Leenhardt les Tables de la Loi » (Bensa et Rivierre, 1984 : 105).

27. Sur cette notion de cumulativité des savoirs en sciences sociales, voir la synthèse de Pumain (2005).

28. Il écrivait ailleurs : « Cette manie de faire son nid sur les ruines provoquées de l'établissement précédent, n'est pas convenable, même si elle apparaît fréquente aujourd'hui. Maurice Leenhardt fournit de l'information riche. Elle doit être utilisée, pas gommée d'un mouvement du menton » (2003a : 201).

29. Voir aussi le témoignage de son fils, René Guiart (1991).

30. Il alla pourtant jusqu'à décrire Leenhardt comme « la figure de proue d'un mouvement profond de résistance, dont l'indépendantisme canaque d'aujourd'hui est le successeur historique » (1985c : 61).

31. En observateur avisé de la géopolitique régionale, Guiart avait à l'esprit les difficultés traversés par certains petits États insulaires indépendants du Pacifique Sud, qualifiés de *failed states* (États en faillite) en diplomatie internationale (2007a : 322).



PHOTO 1. – Les « cases » de l'architecte Renzo Piano se dressent sur le site du Centre culturel Tjibaou à Tina, devenu un quartier de Nouméa (cliché Graille, 2016)

logues et géographes qu'il avait côtoyés à l'ORSTOM (Kohler et Saussol en particulier).

Enfin, l'ethnologue se montrait profondément hostile aux politiques publiques nées des accords de Matignon. Il fut de ceux qui critiquèrent sans nuance le projet de construction du Centre culturel Tjibaou, édifié à proximité du site sur lequel s'était déroulé le premier festival mélanésien organisé en 1975 par Jean-Marie Tjibaou et auquel Guiart avait apporté son soutien (1996a : 99 ; 2009a : 278). Ce lieu dédié à l'expression culturelle kanak (photo 1) lui semblait « une vache sacrée parfaitement inutile et coûteuse » (2007b : 161), incarnant jusqu'à l'absurde la vision technocratique d'une culture kanak essentialisée, esthétisée et donnée à voir dans des salles d'exposition et des spectacles d'« art vivant », bien éloignés de la « culture vécue » des populations mélanésiennes :

« La culture canaque s'exprime collectivement au moment de ses mariages et de ses cérémonies de commémoration funéraires, institutions millénaires qui se sont vues refuser tout droit de cité au CCJ-MT [Centre culturel Tjibaou, NDLR], lequel fonctionne ainsi comme une Maison de la Culture métropolitaine, à part quelques adaptations de détails. La société canaque de Nouméa est obligée de louer des locaux, plusieurs jours de rang, pour ses mariages et ses enterrements. On lui a soit-disant construit un centre culturel, dont les responsables se refusent à vaquer à ses besoins culturels les plus criants. » (2007b : 176, 162 et 2007a : 294-295)

Ce discours contredisait le paradigme politique dominant qui avait inscrit, depuis 1989, l'institutionnalisation de l'identité kanak parmi les catégories prioritaires de l'action publique. Il fustigeait aussi sans ménagement le monopole discursif et performatif de « l'ethnologie impliquée » incar-

née par Bensa : ce dernier participait officiellement à la conception concertée

« d'une cathédrale à la gloire de la culture canaque » (1996a : 109),

vouée à devenir l'écrin identitaire d'une « authenticité » factice car décontextualisée, et déclinée sous la forme de produits de consommation culturelle (2007b : 217-220).

Guiart aurait-il pu infléchir le cours des choses en se montrant moins intransigeant ? Sa légitimité académique a fini par s'effriter au profit d'un nouveau type de discours ethnologique contre

lequel il n'a jamais cessé de s'insurger. Contre toute attente, ce discours ne fut pas le fait d'intellectuels kanak, soucieux de dénoncer et de mettre un terme, comme c'était le cas ailleurs en Océanie, au monopole des « blancs » dans la production des savoirs sur les cultures autochtones. En Nouvelle-Calédonie, la confiscation de l'autorité ethnographique classique d'après-guerre s'est faite quasi exclusivement au bénéfice d'une vision épistémologique, certes renouvelée, mais qui, bien qu'elle affichât sa sympathie pour la cause nationaliste kanak, n'en demeurait pas moins exogène et européocentrée³². En cela, l'ethnologie française, quoique militante, restait attachée à une forme de « péché originel » qui voulait en particulier qu'un chercheur soit nécessairement extérieur à une communauté culturelle pour prétendre pouvoir l'étudier. Or c'était là, selon Guiart, une « idée aussi stupide que nocive » (2002a : 290)³³.

Pour un renversement du privilège herméneutique

Guiart était pleinement conscient des préjugés coloniaux et évolutionnistes de sa discipline. Il avait engagé assez tôt un véritable travail réflexif sur sa posture en tant qu'ethnologue (voir ses notes manuscrites de 1974, doc. 3), autant que d'objectivation de la genèse des savoirs de la discipline :

« La tunique de Nessus qui colle à la peau des ethnologues français, ce n'est pas la qualification de leur discipline – il faut être naïf pour croire qu'en la baptisant anthropologie on se fera pardonner –, c'est l'insertion des individus dans un cadre administratif et politique colonial ou néo-colonial ; c'est d'avoir été utilisés ouvertement pour le maintien de positions culturelles dans les pays francophones ; d'avoir accepté aussi des méthodes coloniales sur le plan scientifique [...] » (1976 : 151 ; aussi 2002a : 12-13 ; 2007b : 354)

32. Pour la défense d'une position moins européocentrée, voir Leblic, ce volume.

33. La notion de « péché originel » renvoie aux sources coloniales de la discipline.

Peu courant à l'époque, ce discours dévoilait un impensé scientifique et permettait sans aucun doute « d'ouvrir des chemins » (Saussol, 2019 : 306), que Guiart n'hésitait pas à partager avec ses étudiants (1967a ; repris dans 1971 : 198 sq.). Observateur attentif des débats scientifiques qui dominaient, au même moment, le champ de l'anthropologie sociale et culturelle anglo-saxonne, il questionnait d'abord pour lui-même la légitimité des outils méthodologiques et épistémologiques occidentaux censés décrire les reformulations et les permanences des sociétés océaniques à l'heure des décolonisations. Alors que la plupart des chercheurs persistaient à vouloir

« faire coïncider des *a priori* théoriques venus d'Occident avec les énoncés prescriptifs vernaculaires » (1985a : 90),

Guiart avait parfaitement cerné l'impasse épistémologique dans laquelle se trouvait l'ethnologie, professant qu'il

« ne saurait y avoir de privilège de l'observateur blanc » (1976 : 153)

« Ensemble de connaissances mal intégrées, [...] dont la formulation est trop aisément contestable par les membres des cultures étudiées, notre discipline ne se renouvellera, et ne s'approfondira, que si ses représentants actuels acceptent l'idée qu'un retour sur eux-mêmes, qu'un peu de lucidité, les rendrait plus acceptables. Sinon, que resterait-il bientôt d'une ethnologie universellement récusée par ceux sur qui elle prétend se pencher ? » (1976 : 155)

Mais tout en privilégiant le « processus vernaculaire de conceptualisation » (1984 : 93), Guiart ne montrait aucune espèce d'indulgence *a priori* à l'égard des intellectuels mélanésiens. Il scrutait les textes des rares auteurs kanak, à l'affût du déterminisme social ou religieux qui risquait d'influencer leurs écrits. Bien loin des commentaires dithyrambiques concernant les cahiers des élèves pasteurs de la mission protestante

34. Leurs parcours rappelaient surtout ceux des premiers *leaders* politiques mélanésiens (Wittersheim, 2003 : 116), tous passés par l'école missionnaire.

I - Introduction

le romantisme de l'ethnologue, personnage trépassé et bienveillant, "ami de tous, intégré à la vie locale, a été le mien, comme celui de bien d'autres. Il y a pourtant longtemps que je ne me fais plus d'illusions sur l'inégalité de lieu 'local', fait d'habitudes prises à l'âge d'homme pour certains, de la certitude que je peux souvent être utile, servir de caisse de résonance aux protestations contre les abus, aux revendications nées de l'histoire coloniale. Pour le reste, je suis comme tous les ~~autres~~ ^{autres} ~~de sincères~~, un ignorant de bonne volonté, ^{agent opprimé} ignorant certaines choses - mais au royaume des aveugles, les bœufs sont rois - et à qui il reste, toujours, presque tout à apprendre malgré les expériences accumulées.

Je me suis marié à une fille du pays de Neijany, à ~~la fin~~ ~~du~~ ~~1967~~. Est-ce pour cette raison, ou parce que le premier contact remonte à trente ans, que je puis parfois penser au-delà des affirmations normatives, et voir comment la société se décompose et se recompose, à l'intérieur d'une même génération, d'une génération à l'autre, manifestant une capacité de survie étonnante. Je ne suis plus le ~~jeune~~ d'adulthood dont on se débarrasse au moyen de quelques confidences préparées et d'une habile mise en scène illustrant le système ~~off~~ dont l'existence est affirmée. Les blancs essayaient ^{de} difficilement que le système est "non loi", mais "mode de connaissance", le mot ~~est~~ ^{est} le vrai ^{sur le terrain} Leenhardt...

Plus qu'un autre peut être, objet d'un jeu social destiné à ~~répondre~~ ^{répondre} ^à ^{des} ^{prototypes} ^{ou} ^{idéologies} ^{non} ^{personnelles} ^{et} ^à ^{des} ^{prototypes} à la hauteur de ce que j'ai reçu - ^{les} ^{moyens} ^{de} ^{ma} ^{carrière} scientifique et universitaire - toujours débiteur parce que mes efforts n'ont jamais correspondu à ce qui aurait été ^{reconnu} ^{et} ^{je} ^{commence} ^à ^{avoir} ^{impossible} ^{de} ^{donner} ^{ce} ^{qu'en} attend de moi, ma "société" si chère et me coûte, des responsabilités aux honneurs, et je pourrais ^{peut-être} ^{probablement} ^{volontairement} ^{solidaire} de fait d'une situation que je condamne.

Je vis dans un ^{extrêmement} ^{celui} ^{réussi} ^à ^{ceux} ^à ^{qui} ^{je} ^{dois} ^{tout}, et le confort intellectuel me menace à tout moment. ^{Volontairement} ^{Lauteur,}

DOC 3. – Notes manuscrites de Guiart sur Jo Calimbre. La réflexivité du chercheur faisait partie de son parti-pris méthodologique (ANC, 34-J 4, p. 4 d'un brouillon manuscrit, janv. 1974)

de Houailou, l'on s'étonne – et l'on s'indigne aussi parfois – à la lecture de certains propos publiés au sujet des intellectuels mélanésiens de sa génération, en particulier les catholiques Apollinaire Anova Ataba (1929-1966) et Jean-Marie Tjibaou (1936-1989). Guiart les a tous deux dépeints comme des « déracinés », éloignés très tôt de leurs familles pour suivre une éducation religieuse au séminaire et, ainsi, coupés durablement de leur langue et de leur culture d'origine (2007b : 171, 321 ; Lenormand *et al.*, 1969 : 196)³⁴. De fait, il jugeait leurs discours déjà largement acculturés. Du côté kanak, seul le grand chef loyaltien

et *leader* nationaliste Naisseline s'était indigné publiquement (c'était en 1983) des commentaires paternalistes de deux ethnologues, Guiart et Métais, envers les écrits du père Anova Ataba (Soriano, 2000 : 450). Cette réaction d'un intellectuel kanak, dignitaire coutumier issu d'un district protestant, constituait sans nul doute l'amorce d'un renversement épistémologique du monopole occidental sur le discours intellectuel et académique traitant de l'identité et de la culture kanak. Ce renversement n'a finalement pas suscité, en Nouvelle-Calédonie, de débat intellectuel comparable à ce qui a pu exister ailleurs dans le Pacifique, plus particulièrement à Hawaï et en Nouvelle-Zélande, où la réappropriation du privilège herméneutique au profit des épistémologies autochtones fut particulièrement virulente et effective, jusqu'à l'instauration d'un biculturalisme officiel dans les institutions³⁵.

Les réticences de Guiart à l'égard de plusieurs représentants d'une épistémologie kanak encore en jachère ne traduisaient pas un quelconque désir de rétablir le monopole de l'autorité narrative occidentale : il a d'ailleurs publié ensuite un recueil de textes mettant à l'honneur le regard de plusieurs intellectuels autochtones sur leur propre culture – dans lequel, il est vrai, la Nouvelle-Calédonie était étonnamment absente (2009b). Mais il avait été sincèrement enthousiasmé par l'ouvrage *Kanaké* (doc. 4) coécrit par Tjibaou et consacré au festival *Mélanésia 2000* (Tjibaou et al., 1975) :

« la meilleure chose que Tjibaou ait écrite pour une grande part [et un] texte excellent sous tous ses aspects, cohérent et complet, et intellectuellement honnête » (2007a : 73-75 ; voir aussi 1977 ; 1985d)

Peu après, il avait tenu à rédiger lui-même l'introduction d'un autre texte de Tjibaou, publié dans le *JSO*, et intitulé « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle » (Tjibaou, 1976)³⁶. Guiart avait même mentionné à plusieurs reprises les oppositions qu'il lui avait fallu surmonter à l'époque pour finalement publier ce texte. Certains chercheurs métropolitains lui avaient apparemment opposé le fait que « les Canaques devaient rester à leur place d'informateurs » (1996a : 112 ; 1996c : 41 ; 2003b : 68, 120, 170 ; 2004 : 21 ; 2007a : 73).

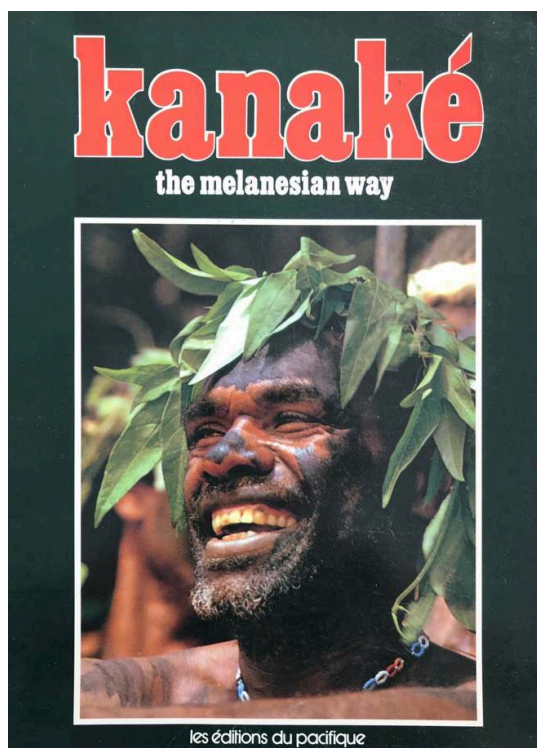
Paradoxalement, des années plus tard, il s'est subitement montré à la fois très circonspect et condescendant à l'égard des mêmes pages de Tjibaou (2007a : 73, 111, 351), puis excessivement critique à l'égard des autres textes du *leader* indépendantiste. La plupart auraient été, selon lui,

« réécrits après sa mort, dans des conditions diverses, parfois suspectes, en particulier par des chercheurs qui

35. On sait moins que Guiart était intervenu lors de l'improbable procès pour racisme et « apologie du crime de meurtre » intenté contre Naisseline en septembre 1969 : sollicité par la défense, son expertise en tant qu'« ethnologue spécialiste de la Mélanésie » visait à traduire et à nuancer le sens littéral des textes vernaculaires rendus publics par l'activiste kanak à l'encontre des Européens (Debono, 2019).

36. Sur les sept notes de bas de page que contient ce texte, deux sont signées de Guiart (notes 6 et 7 p. 285) et l'une fait référence à Leenhardt.

37. Éloi Machoro (1945-1985), l'un des *leaders* kanak du mouvement de libération indépendantiste, est resté célèbre pour s'être mis en scène au moment du boycott des élections du 18 novembre 1984, en brisant l'urne d'un coup de hache dans un bureau de vote à Canala (en pays xârâcùù, sur la côte Est de la Grande Terre). Il fut abattu par le GGN à La Foa le 12 janvier 1985, avec un compagnon de lutte, Marcel Nonnaro. Selon Guiart, « Tjibaou n'est plus qu'une référence archaïque et bientôt inutile. Il faudra un jour que le [Centre culturel Tjibaou] soit voué à Machoro, pour que la justice historique soit enfin rétablie » (2007b : 466).



Doc 4. – L'ouvrage *Kanaké* – ici dans sa version anglophone publiée en 1978 – célèbre la fierté mélanésienne retrouvée grâce au festival *Mélanésia 2000*. Leenhardt et Guiart y sont cités comme sources ethnographiques

utilisent trop souvent l'image posthume de Tjibaou comme une échelle de carrière » (2007a : 73-74)

Guiart s'est dit agacé du « culte officiel » et « néo-colonialiste » dont Tjibaou faisait l'objet depuis sa mort (2007a : 316 ; 2007b : 226, 466). Il a d'ailleurs consacré ensuite un livre entier à décrire *Le vrai destin de Jean-Marie Tjibaou*, ouvrage au sous-titre plus littéraire que scientifique – *épitomé d'une tragédie* (2007a) –, qui s'est finalement transformé en

« entreprise de démolition de la figure emblématique de l'indépendantisme kanak qu'est devenu Jean-Marie Tjibaou » (Mohamed-Gaillard, 2008 : 345)

« Le culte officiel de Jean-Marie Tjibaou est une parfaite mauvaise action. Il est là pour coiffer les deux idées force du néo-colonialisme, imaginées par Paris au bénéfice de la Nouvelle-Calédonie : l'indépendance économique canaque (ce qui est un non-sens), et la mantra du développement remplaçant celle de l'indépendance. [...] Étonnant ne devrait pas être que ce culte n'est pratiqué que par ceux qui en vivent, et qu'il est surtout européen, et politique. Le héros de la nation canaque, pour les jeunes Canaques, est Éloi Machoro³⁷. » (2007a : 316)

En publiant cet ouvrage dont la lecture fit scandale et suscite encore aujourd'hui un certain malaise, Guiart a franchi la ligne rouge : aucune de ses interprétations (principalement complotistes et mettant en cause le « sommet de l'État ») n'étant étayée par des preuves scientifiques, son argumentation s'est appuyée sur des « apartés subjectifs » (Mohamed-Gaillard, 2008 : 343-345) dont il a fait une sorte de style littéraire. La mise au ban de l'ethnologue, déjà effective depuis deux décennies au sein du champ métropolitain de la recherche en sciences sociales et depuis au moins un demi-siècle dans les milieux intellectuels calédoniens conservateurs, a atteint ici un point culminant : hormis peut-être dans les rangs de ceux qui, précisément, n'ont jamais lu Guiart, nul autre scientifique que lui n'a suscité un tel sentiment d'incompréhension et d'indignation, aussi bien parmi les proches de la famille Tjibaou qu'auprès des sympathisants anonymes du processus de réconciliation qui avait été amorcé, en 1988, au moment de la « poignée de mains » entre les *leaders* des deux camps : le loyaliste Jacques Lafleur – que Guiart vomissait – et l'indépendantiste Jean-Marie Tjibaou – qu'il venait, sans crier gare, de renverser de son piédestal.

Conclusion

Depuis le milieu des années 2000 et l'(auto)publication d'un certain nombre d'écrits au ton exagérément blasphématoire, toute évocation positive ou neutre de Jean Guiart est devenue malvenue ou, *a minima*, incongrue. Comme d'autres chercheurs à sa suite, Alban Bensa a pris le parti de ne plus faire la moindre référence aux écrits de ce dernier, y compris lorsqu'il a publié un important travail de réflexivité sur son propre parcours d'ethnologue, dans lequel il a repris des thèmes pourtant largement évoqués par son prédécesseur : la fonction historique des récits mythiques, l'importance d'une cumulativité des données ethnographiques sur le long cours, la manière dont les patronymes collectés dans les années 1950 avaient été détournés selon des stratégies collectives visant à façonner de nouvelles légitimités coutumières pouvant ensuite faire l'objet de revendications foncières, et même le rôle joué par l'ethnologie dans la « mise en culture » institutionnalisée des sociétés kanak (Bensa, 2006).

Sur ces thématiques, comme sur d'autres, Guiart fut pourtant, à sa manière, une sentinelle : infatigable critique des lacunes et des impensés de la recherche en sciences sociales dans un contexte idéologique et politique qui était celui des mouvements revivalistes et des décolonisations (1967a), il a autant cherché à brider l'arrogance de l'ethnologie occidentale qu'à éclairer la « vulnérabilité de la mémoire » autochtone (Ricoeur, 1998). Convaincu par Leenhardt du bien-fondé d'une ethnographie de la société insulaire par elle-même, Guiart a plus particulièrement loué le travail d'un chercheur kanak contemporain (jusqu'à en assurer personnellement la publication en 2003) :

il s'agit de Jean-Marc Pidjo, dont le texte a été décrit par Guiart comme le « meilleur ouvrage sur la société canaque depuis Maurice Leenhardt », pour son analyse endogène de la société kanak et « des équilibres fragiles réaffirmés et repensés à chaque génération » (2002a : 273 ; voir aussi 2007b : 233) :

« J'ai quelque honte à avouer, qu'ayant travaillé autrefois sur la même région [Pouébo, au nord-est de la Grande-Terre, NDLR], et la même chefferie, j'ai amassé un nombre considérable de données, qui confirment entièrement les siennes, mais que je n'ai pas su saisir les nuances que Jean-Marc Pidjo apporte à la compréhension de l'institution que nous continuerons d'appeler chefferie pour la commodité. Je peux donc garantir le sérieux scientifique de l'ouvrage, en même temps que je suis obligé de m'incliner devant la qualité de l'auteur canaque. En ce dossier, ce n'est pas moi qui suis le maître, ni au sens académique, ni à celui de la connaissance. » (2002a : 273)

Ces quelques lignes, où l'ethnologue a enfin baissé sa garde, inciteront peut-être les chercheurs et lecteurs océanistes de tous horizons à (re)lire certains textes de Guiart, en faisant fi des chapitres qui « dépasse[nt] les limites de la malveillance ordinaire » assez fréquente dans les milieux académiques (Pillon, 1993 : 87) ; autant pour y découvrir le parcours de vie d'un chercheur hors du commun, que pour y déceler, quelque dix, trente, cinquante ou soixante ans plus tard, les contradictions, les frustrations, mais aussi les intuitions de cet arpenteur boulimique des derniers terrains « exotiques », figure aussi incontournable qu'irritante d'une ethnographie menée tambour battant, intellectuel engagé, avec autant de bonne foi que d'outrecuidance, en faveur d'une amorce de décolonisation de la recherche et des savoirs socio-anthropologiques sur l'Océanie.

Remerciements

Je tiens à remercier Alain Babadzan et Louis Lafleur, ainsi que les experts du *JSO* pour leur relecture attentive du présent article.

BIBLIOGRAPHIE

- ANGLEVIEL Frédéric, 2003a. La Nouvelle-Calédonie à travers le regard « testamentaire » de deux chercheurs engagés, l'anthropologue Jean Guiart et l'historien Bernard Brou, *Journal de la Société des Océanistes* 117 : *Nouvelle-Calédonie. 150 ans après la prise de possession* (I. Leblic éd.), pp. 329-339 (<https://doi.org/10.4000/jso.1345>).
- , 2003b. *Historiographie de la Nouvelle-Calédonie, ou l'émergence tardive de deux écoles historiques antipodéennes*, Paris, Publibook.
- BARBE Dominique, CAROLINE GRAILLE et GWÉNAËL MURPHY (éds), 2021. *Maurice Leenhardt. Contextes et héritages*, actes du colloque international Université de la Nouvelle-Calédonie (Nou-

- méa, 27-28 septembre 2019) (<https://troca.unc.nc/wp-content/uploads/sites/13/2021/03/Colloque-ML-version-integrale-26-2-2021.pdf>).
- BENSA Alban, 1995. *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, Peuples autochtones et développement, Ethnies-Documents 18-19.
- , 2006. *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis Éditions, coll. Essais.
- , 1984. Jean Guiart et l'ethnologie, *L'Homme* 24 (1), pp. 101-105.
- BENSA Alban et Pierre BOURDIEU, 1985. Quand les Canaques prennent la parole... Entretien avec Alban Bensa, *Actes de la recherche en sciences sociales* 56, pp. 69-83.
- BENSA Alban et Jean-Claude RIVIERRE, 1982. *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie (Région de Touho - aire linguistique cèmuhî)*, Paris, SELAF, coll. Langues et cultures du Pacifique 1.
- BENSA Alban et Éric WITTERSHEIM, 1998. Jean Guiart and New Caledonia: a Drama of Misrepresentation, *The Journal of Pacific History* 33 (2), pp. 221-224.
- BOULAY Roger et Emmanuel KASARHEROU (éds), 2013. *Kanak. L'art est une parole*, Paris-Arles, musée du quai Branly-Actes Sud.
- CIARCIA Gaetano (éd.), 2011. *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Paris-Montpellier, Karthala-MSH.
- CHAPPELL David, 2010. A "headless" native talks back: Nidoish Naisseline and the Kanak awakening in 1970s New Caledonia, *The Contemporary Pacific* 22 (1), pp. 37-70.
- CHOWNING Ann, 1966. Compte rendu de Guiart Jean, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, *L'Homme* 6 (1), pp. 133-136.
- COIFFIER Christian, 2019. In memoriam Jean Guiart (1925-2019), *Journal de la Société des Océanistes* 149, pp. 307-310 (<https://doi.org/10.4000/jso.11357>).
- DEBONO Emmanuel, 2019. Un procès pour racisme anti-blancs, in E. Debono (éd.), *Le racisme dans le prétoire. Antisémitisme, racisme et xénophobie devant la loi*, Paris, PUF, pp. 537-573.
- DOUGLAS Bronwen, 1970. A contact history of the Balad people of New Caledonia 1774-1845, *The Journal of the Polynesian Society* 84-3, pp. 180-200.
- , 1975. Reply to a reply: Douglas on Guiart on Douglas, *The Journal of the Polynesian Society* 84 (3), pp. 348-351.
- GUIART Jean, 1953a. Liste par district des villages indigènes de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances, *Journal de la Société des Océanistes* 9, pp. 87-92 (<https://doi.org/10.3406/jso.1953.1771>).
- , 1953b. Nouvelle-Calédonie et îles Loyalty. Carte du dynamisme de la société indigène à l'arrivée des Européens, *Journal de la Société des océanistes* 9, pp. 93-97 (<https://doi.org/10.3406/jso.1953.1772>).
- , 1962. Dualisme et structure du contrôle social en pays Canala, Nouvelle-Calédonie, *L'Homme* 2 (2), pp. 49-79.
- , 1966a (rééd. 1988). *La mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société des Océanistes, Publications de la Société des Océanistes 18 (<https://books.openedition.org/sdo/815>).
- , 1966b. La chefferie : structures et modèles, *L'Homme* 6 (1), pp. 106-117.
- , 1967a. L'ethnologie. Qu'est-elle ? *Cahiers internationaux de sociologie* 13, pp. 85-102.
- , 1967b. Du sorcier imaginé au voyant professionnel, *Revue de l'histoire des religions* 172 (2), pp. 173-210.
- , 1970. Méthodes ou procédés scientifiques ?, *L'Homme* 10 (4), pp. 102-110.
- , 1971. *Clefs pour l'ethnologie*, Paris, éditions Seghers.
- , 1974a. Les conditions d'une enquête sur la mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie : dialogue avec Maurice Leenhardt, *Journal de la Société des Océanistes* 42-43, pp. 111-116 (<https://doi.org/10.3406/jso.1974.2635>).
- , 1974b. A reply to Bronwen Douglas, *The Journal of the Polynesian Society* 83 (1), pp. 94-102.
- , 1976. À propos de « Critiques et politiques de l'anthropologie », *L'Homme* 16 (1), pp. 151-155.
- , 1977. Compte rendu de Tjibaou *et al.*, *Kanake, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, *Journal de la Société des Océanistes* 54-55, pp. 105-108 (www.persee.fr/doc/jso_0300-953x_1977_num_33_54_2948_t1_0105_0000_1).
- , 1979. Maurice Leenhardt, *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* 125, pp. 351-356.
- , 1982. One of the last colonies: New Caledonia, *Journal of International Affairs* 36 (1), pp. 105-112.
- , 1984. Ethnologie mélanésienne : question de méthode, *L'Homme* 24 (1), pp. 91-99.
- , 1985a. Ethnologie de la Mélanésie. Critiques et autocritiques, *L'Homme* 25 (94), pp. 73-95.
- , 1985b. Ataba, Appolinaire Anova. D'Ataï à l'indépendance (compte rendu), *Journal de la Société des Océanistes* 80, pp. 140-148 (<https://>

- www.persee.fr/doc/jso_0300-953x_1985_num_41_80_3175_t1_0140_0000_2).
- , 1985c. *Do Kamo*, de Maurice Leenhardt, relu en 1986, *Journal de la Société des Océanistes* 80, pp. 57-85 (<https://doi.org/10.3406/jso.1985.2802>).
- , 1986. Conférence de M. Jean Guiart, *Annuaire de l'école pratique des hautes études, section des sciences religieuses* 95, pp. 66-76.
- , 1987. La vallée de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : une analyse renouvelée, *Journal de la Société des Océanistes* 85, pp. 157-179 (<https://doi.org/10.3406/jso.1987.2577>).
- , 1992a. À propos de la vallée de Kouaoua, *Journal de la Société des Océanistes* 95, pp. 241-249.
- , 1992b [1966]. *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*, 2^{ème} éd. revue et augmentée, Paris, Institut d'ethnologie/musée de l'Homme.
- , 1993a. Compte rendu de Barbançon José-Louis, *Le pays du non-dit. Regards sur la Nouvelle-Calédonie*, *Journal de la Société des Océanistes* 97, pp. 238-239 (https://www.persee.fr/doc/jso_0300-953x_1993_num_97_2_2940_t1_0238_0000_3).
- , 1993b. Aventures en recherches sociales appliquées, in J.-L. Boutillier et Y. Goudineau (éds), *Cahiers des sciences humaines : Trente ans (1963-1992)*, Paris, éditions de l'ORSTOM, pp. 51-55.
- , 1996a. Avant et après le festival Mélanésie 2000 : le contexte, *Journal de la Société des Océanistes* 102, pp. 91-112 (<https://doi.org/10.3406/jso.1996.1979>).
- , 1996b. Nouméa, cité métisse ? *Journal de la Société des Océanistes* 103, pp. 231-273 (<https://doi.org/10.3406/jso.1996.1992>).
- , 1996c. Réflexion sur le concept de culture, *Études mélanésiennes* 30, pp. 33-59.
- , 1997. *Maurice Leenhardt, le lien d'un homme avec un peuple qui ne voulait pas mourir*, 3^e éd., Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile.
- , 1998. *Bwesou Eurijisi. Le premier écrivain canaque*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile.
- , 2002a. *Mon Dieu là-haut, la tête en bas ! Essai sur les fondements anthropologiques de la connaissance des cultures océaniques*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile.
- , 2002b. Maurice Leenhardt 100 ans plus tard (entretien avec Jean Guiart), *Mwà véé* 38, pp. 18-27.
- , 2003a. *Ça plaît ou ça ne plaît pas : éléments de bibliographie critique. 1, Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile.
- , 2003b. *Ça plaît ou ça ne plaît pas : éléments de bibliographie critique. 2, Ethnologie générale et Océanie, dont la Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile.
- , 2004. *Une clé de la société canaque, Les réseaux d'identité partagée*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile/Les éditions du Cagou.
- , 2006. *Variations sur les « Arts Premiers » : I. La manipulation*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile.
- , 2007a. *Du sang sur le sable. Le vrai destin de Jean-Marie Tjibaou*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile/Les éditions du Cagou.
- , 2007b. *Ça plaît ou ça ne plaît pas. 3, Essai de bibliographie critique : Vanuatu et Océanie*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile/Les éditions du Cagou.
- , 2009a. *Jules Calimbre. Chronique de trois femmes et de trois maisons*, 1^{ère} éd. 1998, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile/Les éditions du Cagou.
- GUIART Jean (éd.), 2009b. *Étudier sa propre culture. Expériences de terrain et méthodes*, Paris, L'Harmattan.
- GUIART Jean et Alban BENSA, 1981. Clans autochtones : situation pré-coloniale, in G. Sautter (éd.), *Atlas de la Nouvelle-Calédonie et dépendances*, Paris, ORSTOM, 1981, planche 18 (3 p.).
- GUIART Jean et Claude LÉVI-STRAUSS, 1968. Événement et schéma (discussion), *L'Homme* 8 (1), pp. 80-87.
- GUIART René, 1991. La vie et la mort d'un héros kanak : Éloi Machoro [témoignage], *Journal de la Société des Océanistes* 92-93, pp. 129-139 (<https://doi.org/10.3406/jso.1991.2905>).
- KAAHWA Théodore Braïno (éd. par Jean Guiart), 2002. *Les cahiers de Théodore Braïno Kaahwa*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile.
- LAGARDE Louis, 2017. L'île des Pins et ses relations avec la Polynésie. Données archéologiques et particularités stylistiques, *Journal de la Société des Océanistes* 144-145, pp. 253-268 (<https://doi.org/10.4000/jso.7714>).
- LENORMAND Maurice-H., père Nicolas GAUTHIER, Jean GUIART, monseigneur MARTIN, Patrick O'REILLY, 1969. Le père apollinaire, prêtre calédonien, *Journal de la Société des Océanistes* 25, pp. 189-199 (<https://doi.org/10.3406/jso.1969.2258>).
- MOHAMED-GAILLARD Sarah, 2008. Compte rendu de Jean Guiart, *Du sang sur le sable. Le vrai destin de Jean-Marie Tjibaou. Épitomé d'une tragédie*, *Journal de la Société des Océanistes* 126-127, pp. 343-345 (<https://doi.org/10.4000/jso.4752>).
- NAEPELS Michel, 2019. Colonisation, mission et production du savoir. Maurice Leenhardt de Houaïlou à Paris, in Christine Laurière et André Mary (éds), *Ethnologues en situations coloniales*, Paris, Béroser-Encyclopédie internationale des his-

- toires de l'anthropologie, *Les Carnets de Bérose* 11, pp. 238-258.
- NAEPELS Michel et Christine SALOMON, 2007. *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, EHESS, Cahiers de L'Homme 39.
- PANOFF Michel, 1971. Macbeth ethnologue, *L'Homme* 11 (1), pp. 97-99.
- , 1986. Compte rendu de M. Young, *Magicians of Manumanua: Living Myth in Kalauna*, *L'Homme* 26 (99), pp. 190-191.
- PIDJO Jean-Marc, 2003. *Le mwa teàma mwalebeng et le fils du soleil : organisation de l'espace foncier kanak en pays mwalebeng*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile - éditions du Cagou.
- PILLON Patrick, 1993. Kouaoua et la méthode de Jean Guiart en anthropologie, *Journal de la Société des Océanistes* 96, pp. 83-89 (<https://doi.org/10.3406/jso.1993.2923>).
- PUMAIN Denise, 2005. Cumulativité des connaissances, *Revue européenne des sciences sociales* 43 (131), pp. 5-12.
- RICŒUR Paul, 1998. Vulnérabilité de la mémoire, in Jacques Le Goff (éd.), *Patrimoine et passions identitaires. Actes des entretiens du patrimoine, 6-8 janvier 1997, palais de Chaillot*, Paris, Fayard et Éditions du Patrimoine, pp. 17-31.
- SAUSSOL Alain, 2019. *In memoriam Jean Guiart*, *Journal de la Société des Océanistes* 149, pp. 303-306 (<https://doi.org/10.4000/jso.11124>).
- SORIANO Éric, 2000. Une trajectoire du politique en Mélanésie. Construction identitaire et formation d'un personnel politique. L'exemple Kanak de Nouvelle-Calédonie (1946-1999), thèse de doctorat en Science politique, Université de Montpellier 1.
- TJIBAOU Jean-Marie, Philippe MISSOTTE, Claude RIVES et Michel FOLCO, 1975. *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Papeete, éditions du Pacifique.
- TJIBAOU Jean-Marie, 1976. Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle [introduction de J. Guiart], *Journal de la Société des Océanistes* 53, pp. 281-292 (<https://doi.org/10.3406/jso.1976.2754>).
- TRÉPIED Benoît et Éric WITTERSHEIM, 2019. Un anthropologue au service de la réforme coloniale. Jean Guiart et l'Union française dans le Pacifique (1947-1957), in Christine LAURIÈRE et André MARY (éds), *Ethnologues en situations coloniales*, Paris, Bérose-Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, *Les Carnets de Bérose* 11, pp. 259-287.
- WITTERSHEIM Éric, 1999. Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la Renaissance mélanésienne, *L'Homme* 39 (151), pp. 181-205.
- , 2003. Le retour du politique : anthropologie et situations (post)coloniales, Nouvelle-Calédonie et Vanuatu, thèse de doctorat en ethnologie et anthropologie sociale, Paris, EHESS.

