

Le temps long des territoires et des patrimoines

Exemples des îles Siberut
et Nias (Indonésie)

Dominique Guillaud

géographe

Les travaux récents tendent souvent à mettre en relation l'émergence, dans les pays du Sud, de la notion de patrimoine avec la réaction à des contextes nouveaux imposés par un ordre mondialisé. Ce serait dans le but de défendre leurs intérêts menacés par l'irruption de nouveaux acteurs aux échelons nationaux ou internationaux, ou d'acquérir de nouveaux avantages dans des circonstances modifiées de différentes façons par l'extérieur, que les communautés locales font ainsi appel aux notions de biens collectifs, hérités des générations antérieures et à transmettre aux générations futures. Si l'invocation patrimoniale est effectivement un phénomène qui s'accélère sur la période récente, on peut cependant saisir dans l'histoire des signes de l'apparition de crispations autour d'un tel objet et s'interroger sur le contexte qui les provoque, et en particulier sur l'importance que revêt le territoire, premier des patrimoines. Les exemples comparés de deux îles de l'océan Indien, Nias et Siberut (carte 1), viennent éclairer les enjeux qu'ont pu représenter, par le passé, l'accès à la terre et aux ressources, dans un contexte relativement isolé pour l'une, et, pour l'autre, celui d'une ouverture ancienne sur l'extérieur. On voit aussi, au fil du temps, se modifier les relations au territoire et émerger dans cette mouvance la notion de patrimoine, deux notions en constante mutation : les vagues de migrants, mais aussi l'élargissement des espaces de référence des îles, *via* la colonisation et l'introduction d'une administration « moderne », ont généré vis-à-vis de la terre, des ressources et des identités, des configurations nouvelles.

Deux îles dans

situées
deux îles a
taille de
pour la sec
subdu

ues de un
traités e à
000 km² p
aniques iss
ues comme

toutes deux réputées pour des caractéristiques différentes. À Siberut, 60 % de la surface de l'île, où alternent des collines basses culminant à 300 m, et des marécages, est couverte de forêt humide ; la faune et la flore comportent un taux d'endémicité exceptionnel. L'économie domestique, excluant la riziculture qui domine en revanche l'archipel indonésien, est tournée vers l'arboriculture et l'horticulture : le sagou (extrait du sagoutier, *Metroxylon sago*) fait office de nourriture principale aux côtés du taro (*Colocasia esculenta*) et plus marginalement de l'igname (*Dioscorea* spp.). Une petite partie des 40 000 habitants de l'île a la réputation de vivre à la façon d'autrefois, dans des maisons claniques le long des rivières, pratiquant la culture du sagou, la chasse dans une forêt omniprésente et l'élevage des cochons ; ces groupes sont désignés de l'extérieur comme des « hommes-fleurs », appellation que leur ont valu leurs tatouages et surtout les décorations végétales dont ils se parent. Nias, plus pierreuse, aux sommets culminant à 600 m, présente des paysages complètement différents : la forêt originelle y a presque complètement disparu, au profit de friches et de zones de cultures, qu'exploitent les quelques 700 000 habitants de l'île pratiquant la riziculture en essart et, plus récemment, aussi en rizière inondée. L'île est réputée pour l'image de ses guerriers jadis cuirassés, armés de lances, ses villages aux maisons colossales et sa « culture mégalithique ».

Ces deux îles proches ont été le théâtre d'évolutions très différentes, qu'on peut rattacher à plusieurs événements historiques et qui se traduisent notamment au niveau des paysages, de l'organisation des territoires et des constructions identitaires et patrimoniales. Par exemple, Nias fut dans son passé fréquentée par les bateaux des marchands du Nord-Sumatra puis de la VOC¹ qui venaient y chercher une main-d'œuvre servile réputée. Siberut à l'inverse, où la population était clairsemée et la circulation très difficile, avait une réputation exécrationnelle et a peu attiré les visiteurs. Il en résulte deux sociétés apparemment sans rapport. Mais la confrontation de ces deux « modèles », à la lumière des informations orales actuelles et des sources ethnologiques et historiques², permet de saisir comment certaines organisations sociales ou culturelles, qui apparaissent aujourd'hui ancrées dans une tradition « patrimoniale », se sont élaborées dans un espace insulaire fini, ou ont été imposées de l'extérieur. C'est en particulier la construction territoriale et les référents identitaires et sociaux que celle-ci mobilise qui nous intéressent ici.

¹ *Vereenigde Oostindische Compagnie*, Compagnie des Indes orientales (des Provinces-Unies) fondée en 1602.

² Divers travaux de terrain (prospections, entretiens) menés de 2003 à 2007 en coopération avec le Puslitbang Arkenas (Jakarta) et le Balai Arkeologi de Medan viennent fournir une partie des informations dont il est fait état dans cet article. D'autres sources

La construction des identités et des territoires

Une identité construite sur la mémoire des lieux : les *suku* et « topogènes » de Siberut

³ Deux langues distinctes sont parlées dans le nord et le sud de Siberut, et relèvent des langues austronésiennes comme le malais. À Nias, la même famille de langues est représentée, trois langues, nord, centre et sud, étant parlées dans l'île.

Les discours sur l'origine, examinés dans leurs liens avec les lieux, permettent de rendre compte de ce qui fonde, dans les deux îles, le territoire et l'organisation de la société.

À Siberut, la formation sociale de base est le *suku*, ce vocable étant le même que le terme malais³ désignant le clan, et chaque *suku* est associé à un territoire qu'il exploite en propre et où est implantée la maison clanique commune (*uma*). Les *suku* se définissent par une origine et surtout par un itinéraire qui leur est propre. Tous les habitants de Siberut disent venir d'un lieu unique, Simatalu, situé à l'embouchure d'une rivière sur la côte ouest de l'île, et d'où ils seraient jadis partis à la suite de différents désaccords que relate la tradition propre à chaque clan. Quittant ce lieu, des groupes se détachant des clans initiaux entamèrent à travers l'île, le long des rivières ou des littoraux, une série de migrations aux étapes soigneusement mémorisées, et acquirent par cet itinéraire une nouvelle identité de clan. Chacun de ces *suku* conserve la mémoire du *suku* initial dont il est issu, auquel il est apparenté, et conserve aussi la mémoire des trajets qu'il a effectués en propre. Les informateurs ne livrent que peu de noms d'individus, et énumèrent surtout une série de lieux qui correspondent aux étapes effectuées par leur groupe avant l'arrivée à son lieu de résidence actuel.

Si les itinéraires ont bien été mémorisés, les personnages de ces migrations paraissent « oubliés ». Les noms des ascendants ne peuvent être associés à des sites que pour les étapes les plus récentes de la migration – exception faite, parfois, des fondateurs initiaux. En fait, la mémoire s'étend rarement au-delà de trois ou quatre générations, intervalle qui correspond aux personnages qu'un informateur, dans sa lignée, a lui-même connus ou à ceux qu'il a entendu évoquer. Cette quasi-amnésie est doublée de diverses pratiques qui brouillent les chronologies, comme celles qui amènent l'individu à changer de nom plusieurs fois au cours de son existence⁴. À Siberut comme à Nias, où le dispositif est, comme nous le verrons, encore plus complexe et la société très hiérarchisée, les noms portés par les individus sont assimilés à des titres dont l'attribution stigmatise le franchissement d'étapes importantes de l'existence. Mais à Siberut, les noms ne sont guère des repères et les généalogies restent impossibles à reconstituer. Ce dispositif, empêchant la capitalisation de la mémoire, peut être mis en relation avec un des caractères les plus frappants de cette société clanique : son caractère fortement égalitaire.

⁴ Le nom qu'un individu reçoit à sa naissance est abandonné lorsqu'il a, à son tour, un premier enfant, fille ou garçon : il prend alors le nom de ce premier-né, précédé de la désignation *Aman* (père de) ou *Bai* (mère de). Un interdit frappe également le nom des défunts, qui ne peut plus être prononcé, amenant tous les homonymes des environs à en changer. Et lorsque c'est le premier-né, celui qui leur a conféré leurs titres d'*Aman* et de *Bai*, qui décède, l'interdit autour du nom de l'enfant défunt oblige les parents à prendre le nom du plus jeune de leurs enfants vivants, précédé du titre *Teu*. Wirz (1929-1930) indique encore que les grands-parents changeaient de nom à la naissance de leur premier petit-enfant, pratique qui n'a pas été retrouvée aujourd'hui.

Chaque scission d'un groupe, qui survenait le plus souvent pour des raisons démographiques et de compétition pour l'accès aux ressources, compliquait l'itinéraire des clans. Les *suku* se scindaient en deux ou plusieurs entités claniques distinctes qui allaient, dès lors, conserver assez peu la mémoire des trajets communs, et surtout développer celle de leurs trajets respectifs après la séparation ; ces groupes allaient aussi acquérir, en se séparant, un nouveau nom de *suku* attaché à l'itinéraire spécifique qu'ils initiaient. Le nom du clan renvoie donc à un lieu actuel d'implantation, et à un niveau plus approfondi à la succession des lieux qui ont précédé celui-ci. Faute de repère généalogique autre que quelques noms de *suku* antérieurs, ce sont les étapes de la migration qui dessinent la « carte d'identité » des *suku*. L'identité des groupes se détermine donc par référence à une composition unique de lieux tracés par l'itinéraire géographique du groupe. Fox (1997 : 8-12) définit cette notion comme étant un « topogène » (*topogeny*), renvoyant à une identité faite d'une généalogie de lieux, plus que d'une succession d'ancêtres. Les étapes antérieures de la migration déterminent aussi le réseau des ressources foncières exploitables par le clan. Lorsque les terres viennent à manquer ou à être saturées aux abords immédiats d'une maison clanique, du fait du nombre important des habitants de cette maison, les membres du clan peuvent en effet se tourner vers les aires de leurs étapes précédentes, désertées de préférence, pour y rechercher de nouvelles ressources foncières. En bref, l'accès à cette ressource essentielle qu'est la terre s'opérait donc sur une base collective, le territoire étant bien entendu l'espace occupé et utilisé par un clan, forêts comprises, mais correspondant aussi, potentiellement, aux anciennes aires occupées et utilisées par ce même clan au fil de son itinéraire de migration.

Dans l'île de Nias, à 200 km à peine au nord de Siberut, la société locale est actuellement très différente, mais quelques observations et quelques entretiens conduits dans les villages du nord et du centre de l'île permettent cependant de penser que la société initiale n'était pas si éloignée de celle de Siberut. Certains indices attestent de similitudes de fond dans les deux sociétés, comme, par exemple, la présence de spécialistes du surnaturel, désignés par un vocable similaire (*kerei* à Siberut, *ere* à Nias) et aux fonctions proches. Sur un tout autre plan, on observe dans le système de production de Nias, actuellement dominé par la riziculture, la présence, relictuelle, de certains cultigènes tels que le sagou, le taro ou l'igname et des documents anciens attestent de l'importance de ces cultures (MODIGLIANI, 1890 ; SCHRÖDER, 1917). Certains

Le coup de force des gens descendus du ciel : les *öri* ou cercles territoriaux de Nias

éléments de la culture matérielle (les pagnes en écorce, par exemple) étaient les mêmes et l'on y rencontrait aussi des pratiques identiques telles que le changement de nom à la naissance de l'enfant, toujours pratiqué, la chasse aux têtes, etc. Enfin, une partie des mythes d'origine, identiques en substance (GUILLAUD, 2008), désignent les deux îles comme relevant d'une dynamique commune de peuplement.

Il semble cependant que Nias ait vécu un changement que Siberut a ignoré, rejeté ou n'a pas subi, celui de l'arrivée d'une ultime composante de la population, imposant sa domination aux groupes déjà installés. Ainsi, au système du clan, correspondant originellement à l'unité d'habitat comme à Siberut, est venu se surimposer un système de classes distinguant trois catégories sociales principales. Les *Si'ulu* ou *Salawa* dans le sud et le nord de l'île désignent littéralement « ceux de l'amont », c'est-à-dire ceux d'en-haut, l'aristocratie ; cette « humanité idéale » (VIARO, 1980 : 11) se consacrait principalement aux affaires politiques et ne se livrait pas aux travaux des champs. Les *Sato*, « ceux qui sont nombreux », correspondaient aux gens du commun ; agriculteurs, ils étaient néanmoins des hommes libres. Enfin les *Savuyu*, traduit comme « ceux qui sont jeunes », à entendre comme des êtres inachevés, étaient les esclaves ; ils semblent avoir été jadis exclusivement au service des nobles, et n'avaient pas le droit de participer à la vie publique (*id.* : 11). La tradition décrit la mise en place de cet ordre social comme un phénomène littéralement imposé du haut ; la noblesse se réclame en effet de la descendance des fils du dieu Sirao, chassés du ciel par leur cadet, et qui auraient atterri, selon la version de loin la plus courante, en un lieu au centre de l'île, nommé Börönadu. Un sondage archéologique fait avec l'archéologue K. Wiradnyana sur le lieu précis de cet atterrissage, indiqué sans hésitation par les habitants, donne une date, intéressante, du XIV^e siècle (WIRADNYANA, 2008 : 100). On peut supposer qu'un nouvel ordre social se mit en place avec l'arrivée de cette composante de la population, ayant vraisemblablement remonté la rivière Susua qui mène à Börönadu pour s'installer à l'intérieur des terres ; le mythe, ensuite, habilla l'histoire.

À partir de la descente du ciel, une série de récits décrit la mise en place d'un ordre spatial directement en relation avec les droits territoriaux et fonciers actuels. Ces récits, qui peuvent être recueillis dans chaque village de l'île, relatent comment une personnalité forte, reliée à l'un des célestes ancêtres par une généalogie récitée sans hésitation, a quitté son ancien village et fondé ailleurs une nouvelle communauté, afin d'obtenir « le plus haut statut de leadership possible dans une nouvelle communauté à petite échelle » (BONATZ, 2002 : 259). Si l'on

transcrit les généalogies dans l'espace, elles décrivent un itinéraire qui se réfère pour son origine au ciel et à Börönadu, et pour son point d'arrivée à un nouveau territoire qu'elles valident pour le groupe migrant ; les étapes intermédiaires de la migration relèvent d'autres groupes et d'autres territoires. Dans toute la moitié nord de l'île, les fondations initiales dans un territoire décrit comme « vierge de toute occupation » déterminaient un ordre supérieur de territorialité, celui de l'*öri* (littéralement « anneau » ou cercle de villages, que les Néerlandais désignaient comme *landschappen*, « contrée » ou « pays »). Les villages sont encore hiérarchisés selon l'ordre chronologique de leur création, étant entendu que le premier village créé dans un *öri* est prééminent, et reste le siège du pouvoir. Chaque site villageois dispose d'un territoire axé sur une rivière, sur lequel les descendants des clans fondateurs, et en principe eux seuls, disposent d'un droit inaliénable de mise en valeur (VAN DER KEMP, 1901 : 597). La fondation des *öri* est le fait des très grands hommes, mais d'autres personnalités, par la suite, ont aussi fondé dans le même *öri* des villages subordonnés au premier, et sont ainsi parvenus à un haut statut. L'institution de ces pays est relativement ancienne (VIARO, 1980 : 13). Aujourd'hui, l'espace est saturé et les informateurs précisent qu'aucun *öri* ne pourrait plus être fondé.

Cette mainmise sur l'espace des groupes venus du ciel institua un ordre socio-territorial qui occulte le précédent. La validation des droits fonciers et des statuts actuels est toujours subordonnée au positionnement des individus dans la descendance d'un des ancêtres venus du ciel, qui détermine la préséance politique et sociale et les droits territoriaux qui leur sont associés. C'est pourquoi les généalogies représentent un enjeu capital. Chaque individu relevant d'une généalogie du pouvoir est capable de la réciter d'une traite, énonçant les personnages et leur lien de parenté depuis la descente du ciel ; pour plus de sécurité, aujourd'hui, un grand nombre de ces généalogies ont été transcrites et écrites sur papier, souvent même dactylographiées. Dans un système foncier encore dénué de tout document officiel, ces généalogies valent titre de propriété. En effet, rappelons que dans le principe et jusqu'à une époque récente, seuls les descendants des fondateurs en ligne directe pouvaient obtenir des terres dans l'*öri*, et se prévaloir de droits d'exploitation inaliénables sur celles-ci. Le système a bien sûr évolué, mais semble avoir été en vigueur au moins jusqu'à la mainmise du gouvernement indonésien sur l'île, et continue à l'être encore en partie.

La mémorisation des lignées de fondateurs et la prise en compte du temps le plus long possible représentent donc une arme essentielle dans les stratégies politiques et foncières des groupes hiérarchisés de

Nias. La domination des groupes de l'aristocratie dans ce « champ de la mémoire » a d'ailleurs été maintenue par une contrainte qui en dit long : il était jadis interdit aux gens du commun d'énumérer une généalogie allant au-delà de quatre générations (VIARO et ZIEGLER, 2006).

Puisqu'il y avait des habitants à Nias avant le ^{xiv}^e siècle et l'arrivée de l'aristocratie, il existait forcément des « fondateurs » de territoires plus anciens. Mais ces occupations antérieures n'ont pas laissé de trace archéologique très visible sur les sites des villages actuels, ce qui peut être compréhensible s'il s'agissait de modes d'habitat plus éphémères, non associés à du mégalithisme, comme dans l'île voisine de Siberut. Les fondations d'*ōri* sont allées de pair avec de nouvelles techniques d'exploitation, et avec de nouvelles cultures comme celle du riz, la nourriture de l'aristocratie et de ses fêtes, qui a bouleversé les paysages par les défrichements requis pour les essarts. À cette époque remonte la « crispation » territoriale ayant poussé l'aristocratie à fonder ses territoires, marquer l'espace et ainsi s'enraciner. Cette construction territoriale hiérarchisée et aréolaire a occulté plus ou moins complètement l'ordre spatial qui l'a précédé, peut-être réticulaire si l'on accepte l'hypothèse d'une similitude initiale avec Siberut. Les habitants antérieurs de Nias, stratégiquement décrits comme « à moitié humains » par les informateurs actuels, ont été submergés par un pouvoir basé sur la capitalisation de la mémoire, qui leur a, au final, laissé bien peu de place dans la société et dans l'espace. La venue (du ciel) des nouveaux immigrants constitue de ce fait une sorte de « coup de force » dans la société. L'instauration d'une mémoire généalogique est allée de pair avec celle d'un système sociopolitique et territorial entièrement différent, mais qui conservait néanmoins certaines traces du précédent, puisqu'il réalisait une sorte de compromis entre les mécanismes de l'oubli propres à une société acéphale (lesquels devinrent le lot du groupe dominé et colonisé, les gens du commun), et l'accumulation de la mémoire indispensable à une société enracinée et hiérarchisée, telle qu'elle fut organisée après le ^{xiv}^e siècle par l'aristocratie.

Promotion spatiale vs promotion sociale à Nias

Autre spécificité de l'aristocratie niassienne, elle imposa à ses membres l'obligation de franchir une série de gradations sociales, en donnant des fêtes somptuaires marquant des étapes convenues dans la vie d'un individu. Avant l'évangélisation assez complète de l'île, survenue au cours des premières décennies du ^{xx}^e siècle, l'essentiel de la vie sociale et politique se concentrait autour des fêtes de mérite (*owasa* ; *tawila* dans le Sud) que se devait de donner tout notable local. Ces fêtes, dont

l'importance était variable selon les étapes concernées, requéraient la capitalisation de richesses (or, cochons et biens divers) pendant plusieurs années, les plus spectaculaires d'entre elles exigeant des biens considérables, souvent rassemblés au prix de l'endettement vis-à-vis de parents ou alliés. Les richesses longuement accumulées étaient intégralement redistribuées au cours d'une cérémonie somptuaire, parfois étalée sur plusieurs jours, accompagnée de l'hécatombe d'un nombre déterminé, souvent très important, de cochons. Certains membres du clan pouvaient contribuer à l'owasa en fournissant des cochons, tandis que d'autres étaient destinataires de découpes de porc et de dons en or, le tout s'inscrivant dans une comptabilité complexe et soigneusement mémorisée, parfois sur plusieurs générations (BEATTY, 1991). La réciprocité des dons, non immédiate et non directe, était attendue, dans un système extrêmement complexe impliquant plusieurs lignées et des écarts importants de générations. Le principe résumé par SCARDUELLI (1990 : 460) en est le suivant : « chaque fête accroît le prestige de l'impétrant dans le sens que, au fur et à mesure qu'il accumule des emblèmes (les mégalithes et les têtes coupées) et qu'il distribue de la nourriture, il acquiert le droit de porter un nouveau titre, plus élevé ». De telles fêtes permettaient de réactiver le système de la parenté et de l'alliance de l'impétrant, en faisant participer les protagonistes de ces deux dernières. Chaque fête impliquait une préparation de longue date, l'ensemble des cérémonies une planification sur toute une vie, voire davantage si l'on sait que les parents organisaient les premières fêtes de leurs fils. Certaines de ces fêtes étaient assorties d'un changement de nom ou plus précisément de titre, mais contrairement à Siberut où l'acquisition d'un nouveau nom invalide le nom précédent, les titres s'additionnaient dans la société de Nias. Encore aujourd'hui, leur énonciation livre autant de preuves du franchissement des gradations sociales et donc du statut de l'individu. Certaines fêtes s'accompagnaient de l'érection d'un mégalithe qui appelait de longues préparations, parmi lesquelles le transport de la pierre sur parfois plusieurs kilomètres (jusqu'à 5 d'après nos informateurs), durant des semaines ou des mois selon sa taille, ne représentait pas le plus mince des exploits.

Il convient de distinguer à Nias plusieurs régions où l'organisation de la société et de l'espace, des cérémonies de prestige et du mégalithisme sont différentes. Cette différence est patente dans la morphologie de l'habitat : les villages du Sud étaient – sont toujours – de très grande taille, les maisons, au nombre de plusieurs dizaines, parfois monumentales, disposées tout autour d'une gigantesque place dallée. Les sites sont perchés au sommet de reliefs escarpés et aménagés : on y

accède par une pente raide. Cette morphologie change en allant vers le nord, où les sites choisis pour les hameaux restaient néanmoins défensifs, perchés sur des talus, enclos de palissades et de bambous épineux, et signalaient l'état de conflit ou d'insécurité qui présidait à leur fondation. La visite des anciens sites d'habitat indique que les villages étaient de taille assez réduite, et les maisons, guère plus d'une dizaine d'entre elles par site, plus discrètes. Il est établi qu'une différence démographique distinguait les diverses parties de l'île, le sud densément peuplé s'opposant au nord un peu plus vacant, à l'habitat plus dispersé.

Dans le nord de l'île, les informateurs se souviennent encore des fêtes liées aux fondations de villages, objets d'une très longue préparation courant sur de nombreuses années, dans le but d'amasser les richesses et de mobiliser les alliés et sujets requis pour le nouvel établissement. Au moment venu, tous se rassemblaient sur le site choisi pour cette fête consacrant la fondation et le fondateur, et au cours de laquelle un mégalithe, souvent à forme humaine (*gowe* dans le nord de l'île, *behu* dans le centre-sud), était transporté et mis en place devant l'emplacement de la maison du chef. Le nom que portait alors le mégalithe était également celui qu'acquerrait le fondateur au cours de la cérémonie. Ce type de fondation, occasion de la cérémonie la plus importante de la vie d'un individu, permettait d'atteindre au rang de *balugu*, terme qu'on peut librement traduire comme « grand chef ». La cérémonie dite *fondrakö*, donnée à l'occasion d'une fondation de village, commandant ainsi un nouveau territoire, était en effet prescrite dans le cycle idéal des fêtes de mérite de l'aristocratie du nord. L'espace relativement vacant semble y avoir, jusqu'à une période récente, permis une poursuite des fondations de villages.

En revanche, dans le sud de l'île, ces fondations sont depuis longtemps impossibles, les territoires propices étant tous saturés dans la perspective d'une agriculture d'essart. SCARDUELLI (1990 : 449) confirme que chaque pays s'y limitait à quelques kilomètres carrés, et les villages le constituant comportaient sans doute de tout petits terroirs. VIARO (1990 : 57) résume l'état de tension différente autour de la terre dans les deux parties de l'île en écrivant que « contrairement à ce qui s'est passé dans le sud, la création d'un village [dans le nord] était un événement positif, intégré dans le système, et non l'effet d'une dissension ». Rappelons qu'avec la « descente du ciel », c'est dans le sud que s'imposa en premier la hiérarchisation de la société, et qu'elle se serait diffusée ensuite dans le reste de Nias. La dynamique de la fondation des territoires y est ancienne et la mémoire en est relativement brouillée : l'espace saturé n'autorise depuis longtemps plus de fondation nouvelle et le cycle des cérémonies

de prestige ne comporte plus d'étape correspondant à la fondation d'un village. Dans la région de Bõrõnadu, les informateurs rappellent qu'un cycle prédéterminé de neuf fêtes de mérite pouvait être, en partie ou en totalité, effectué par les membres des lignées de l'aristocratie au cours de leur vie. L'accomplissement de la totalité du cycle leur permettait de parvenir au « rang » le plus élevé de la société et d'assumer de façon accomplie leur position de chef. La huitième cérémonie nommée *owasa podeha huwa*, la plus importante du cycle, s'accompagnait, avec des hécatombes de cochons, de l'érection de mégalithes monumentaux, assortis de têtes humaines dont le nombre était déterminé par le rang de l'impétrant. Cette fête était pour celui-ci l'aboutissement de plusieurs années de travail et de relations sociales, certaines consistant à se procurer ou à se faire livrer des *binu*, futures têtes coupées, par des alliés. Il avait alors accumulé beaucoup d'or, et payé pour que celui-ci soit forgé en diadème, tiare, collier, arborés au cours de la cérémonie. La sanction de cette avant-dernière fête était la reconnaissance de son prestige absolu. La dernière fête serait celle de sa mort.

Si dans une première phase, ce qui importait ainsi pour l'aristocratie était « d'occuper l'espace », celui-ci était davantage l'expression d'un pouvoir politique que celle d'une capacité vivrière. Comme le souligne BEATTY (1992 : 283), ce n'était pas tant la surface que possédait un chef qui exprimait son pouvoir, « c'est dans la force de travail que le puissant a un avantage (...) ». La capacité à disposer d'une main-d'œuvre suffisamment nombreuse pour cultiver et produire était plus déterminante que les surfaces disponibles elles-mêmes. Ainsi, la territorialité mise en place par les groupes du pouvoir n'était-elle qu'un moyen d'atteindre aux vraies valeurs de l'aristocratie niassienne : le prestige et le statut social. Le pouvoir sur les hommes devient une fin en soi, traduisant la capacité à mobiliser des foules importantes, à redistribuer une grande quantité de richesses, à contrôler des réseaux sociaux étendus.

Dans cette perspective, il n'est pas illogique de relever ce nouveau changement qui était survenu dans le sud de Nias. Les fondations devenant impossibles dans des territoires saturés, la dynamique sociale s'était faite davantage interne au groupe social. Il semble que l'aristocratie du sud eût trouvé, dans la surenchère des fêtes de mérite, un exutoire à la compétition sociale, qui ne pouvait plus s'exprimer dans l'espace. À l'acte de fondation devenu quasi impossible se substituèrent des cérémonies de plus en plus somptueuses, la mobilisation de foules immenses, l'érection de mégalithes de plus en plus colossaux, dont la taille et les caractéristiques se faisaient l'expression explicite du prestige de l'individu.

L'âme et la pierre : deux expressions patrimoniales de la territorialité et de l'identité

Le « fait social total » que représentait la cérémonie de mérite proclamait les institutions de la société et le statut qu'y occupait la personne, et s'incarnait au final dans un élément matériel, le mégalithe. Ces mégalithes représentent une marque tangible, localisée dans le paysage, pérenne et toujours reconnue du prestige des hommes de haut rang. Géosymboles spécifiques de l'île de Nias, ils commémorent le statut de l'individu, le prestige de la fondation, les droits que celle-ci met en place. Ce sont des objets de la mémoire, durables, placés dans l'espace public devant la maison, des expressions patrimoniales fortes du tout indissociable que représente la personne, son statut, son territoire, le groupe qu'il commande. Rien de comparable à Siberut où les mégalithes étaient inconnus. Si le prestige y avait une certaine importance, c'est avant tout celui du clan qui était mis en avant, les prouesses de ses chasseurs ou l'habileté de ses artisans. La chasse aux têtes, prises aux premiers inconnus rencontrés sur le chemin indépendamment de leur sexe ou de leur âge, constituait une exception remarquable, elle était « une source de grande fierté et de prestige pour la personne qui coupait une tête. Celle-ci serait l'objet d'un *pulijajat* [cérémonie] au cours duquel elle serait « torturée » et « chahutée », et ensuite enterrée avec les autres membres du clan, exactement comme eux, moyennant toutes les précautions à prendre pour se prémunir des influences pernicieuses du fantôme de la victime » (REEVES, 2001).

Un cadre cosmologique essentiel : l'équilibre des âmes à Siberut

D'une façon générale, les gens de Siberut pour fonder leur identité et leur rapport au monde ont surtout investi un autre domaine. Dans leur cosmologie, l'univers tout entier est à la fois constitué de ses différents éléments matériels (les arbres, la rivière, les animaux, les maisons, les hommes) et des âmes (*simagere* ou *kecat* selon qu'elles s'attachent aux êtres vivants ou aux objets) qui peuplent ces éléments. Monde naturel et monde surnaturel organisent entre eux un équilibre fragile, en risque permanent d'être rompu, rupture qui provoque malheurs et catastrophes. Les moindres activités humaines, et *a fortiori* des activités importantes, comme un défrichage, la construction d'une maison, sont susceptibles d'affecter cet équilibre instable. Les âmes elles-mêmes ont leur autonomie, et leurs actions peuvent avoir des conséquences sur la vie des objets et des êtres, sans que les causes de telles actions puissent être contrôlées ou même comprises. L'âme d'un homme apeurée par une autre âme, y compris celle d'un objet ou d'une plante, peut quitter son corps, ce qui seul peut expliquer qu'il tombe malade ou se blesse. Lorsqu'un objet se casse, une déficience ou une fuite de l'âme en est également responsable. À rebours, il est important que l'âme des

objets ou des êtres soit « heureuse » dans son enveloppe matérielle pour qu'elle ne quitte pas celle-ci, provoquant maladie et détérioration. Cela explique un certain nombre de pratiques destinées à favoriser ce bien-être. Les tatouages et les fleurs, en ornant les corps, comblent aussi leur âme, et il est important que les objets de la vie quotidienne soient beaux pour être efficaces et ne pas se briser. De même, les trophées d'animaux (singes, cerfs) ornant les auvents des maisons claniques sont-ils parés de feuillages et peints, pour que l'âme satisfaite qu'ils abritent attire l'âme des animaux vivants, qui dès lors ne manqueront pas de tomber sous les flèches des chasseurs (SCHEFOLD, 1980a, b).

Un déséquilibre pouvant à tout moment survenir, une attention permanente est portée à tout ce qui peut apparaître comme un présage ou être une source de perturbation : cri du singe, passage d'un papillon, vol d'un oiseau. D'infinies précautions accompagnent les actes graves, comme l'abattage d'un arbre ou le départ pour une expédition de chasse en forêt. Les chamanes sont mobilisés pour parer aux dangers les plus grands, à l'aide de rituels et de chants, ou pour restaurer un équilibre rompu. Les savoirs (langue particulière, techniques de divination, connaissance des plantes et chants ; cf. SCHEFOLD, 1988) attachés à cette fonction sont longuement acquis d'autres chamanes plus aguerris, qui font payer cher leurs enseignements, généralement en cochons.

Même si l'explication est à nuancer dans son détail, il est certain que la préservation jusqu'ici exceptionnelle de l'environnement laissé à la gestion des hommes-fleurs trouve une bonne partie de son explication dans cette ontologie qui place sur un même plan humains et non-humains et qui détermine une connexion étroite, désormais bien connue (DESCOLA, 2008), entre des composantes du monde en équilibre les unes avec les autres. La précaution extrême requise dans l'action sur le milieu est ainsi susceptible d'expliquer, en partie, la conservation de l'écosystème forestier. L'acte de défrichage n'est évidemment pas impossible, mais il est compliqué et requiert des mesures préalables : conciliation des âmes susceptibles d'être perturbées au moyen de compensations symboliques, intervention du chamane si l'action est importante. Avant toute chose, il est important de noter que le système de subsistance en lui-même entraîne peu de perturbations dans l'écosystème : les sagoutiers, qui poussent dans les marécages, ne nécessitent quasiment aucun entretien, et le palmier, une fois coupé, produit des rejets qui reconstituent la formation. Cette arboriculture fournit enfin une production appréciable moyennant un minimum de travail : en abattant un sagoutier de 9 m de haut, 2 personnes travaillant 4 à 5 heures par jour produisent en 6 jours 420 kg de farine, soit 3 mois

de nourriture pour une famille de 4 à 5 personnes (FORESTIER *et al.*, 2008 : 88). La farine peut se stocker sous l'eau pendant un an. Le temps ainsi libéré est consacré à d'autres activités : chasse, collecte en forêt, cultures diverses, et surtout médiations avec la sphère des âmes.

Le lien au territoire s'exprime ici dans un contexte totalement immatériel : pas de monument puisque pas de mémoire des individus ou de leurs fondations, et une représentation du monde basée sur l'écho du naturel et du surnaturel. L'essentiel se joue dans cette dimension invisible, éthérée, qui conditionne toute la relation au territoire. Les expressions tangibles du patrimoine sont ici réduites à une forme simplifiée et hautement symbolique, puisque la seule richesse que se transmettent les clans se résume à quelques objets, plats en bois ou céramiques échangées avec l'extérieur, et surtout *bakkat katsaila* et gongs. Le premier de ces objets, que chaque clan doit posséder, est un récipient de bambou d'une bonne section, que les générations qui se suivent remplissent progressivement de choses diverses, galets de la rivière, plantes, fruits, médecines, herbes et racines, petits objets tels que des morceaux de plomb ou des grelots, jusqu'à ce que le *bakkat* (« base ») de bambou déborde de ces offrandes associées à la force de vie. Le *bakkat katasaila* est de cette façon chargé d'un pouvoir, celui de « subtiliser » (*aisala*) le clan à un éventuel sort funeste, de le dérober à son destin (REEVES, 2001).

D'autres objets que les clans se transmettent sont les gongs. REEVES (2001) attribue leur introduction et celle des céramiques aux colons néerlandais, mais il n'est pas exclu que ces objets soient plus anciens. Le gong signale le début des cérémonies (*pujiailat*) où il accompagne les paroles du chamane qui convoque dans la maison clanique les âmes requises (celles du *suku*, celles de la forêt), et invite les « mauvaises âmes » à se tenir à l'écart (*id.*). Ces deux objets essentiels aux transactions avec le surnaturel, aux mains de chaque clan, sont comptables d'une relation au monde et au territoire faite davantage de symbolique, que de matérialité.

Métal et esclaves, statues de pierre et idoles de bois à Nias

À Siberut, si un peu de fer a été retrouvé dans un sondage archéologique daté du XIII^e siècle (FORESTIER *et al.*, 2008 : 127), la société locale est réputée pour n'avoir que très marginalement (mis à part les gongs) recours au métal pour ses outils ou ses armes, basant principalement sa technologie sur les matières végétales.

À Nias en revanche, l'arrivée d'une population imposant sa domination aux groupes présents fut rendue possible du fait d'un avantage

technique dont disposaient les nouveaux venus, et qui dicta à la société, par rapport à celle de Siberut, un certain nombre de changements majeurs. Le premier de ces changements fut la généralisation des outils en métal. Aucun minerai n'est présent dans l'île de Nias et, comme dans beaucoup d'autres aires de l'Indonésie, la technologie et la matière première de la métallurgie sont entièrement exogènes. Il est impossible de dater précisément l'introduction du métal dans l'île, mais il est difficile de concevoir que des arrivants du ^{XIV}^e siècle, provenant de Sumatra, en aient été dépourvus (GUILLAUD *et al.*, 2006 : 45). Le contrôle des circuits d'approvisionnement du métal extérieurs à l'île peut avoir été un facteur déterminant pour la construction d'un pouvoir dans l'île, mais l'origine de ces circuits est peu documentée. Au début du ^{XIX}^e siècle, la Compagnie des Indes orientales instaura avec Nias une économie de comptoir où étaient importés, outre des cotonnades et du tabac, de l'or, des gongs, des fusils et de la poudre, ainsi que du fil de cuivre, très prisé dans l'île, et du fer (SCHRÖDER, 1917 : 202, citant Domis, 1830). Ces échanges se juxtaposaient à ceux, instaurés de longue date, avec le sultanat d'Aceh, au nord de Sumatra. Celui-ci devait probablement échanger les mêmes produits, à l'exception des fusils, contre des esclaves destinés à ses plantations de poivre. À la fin du ^{XIX}^e siècle, on sait que les Chinois venaient, eux aussi depuis une époque indéterminée, vendre des barres de fer sur la côte (MODIGLIANI, 1890 : 253).

Un autre changement important que l'on observe fut celui de l'arrivée du riz. Riz et métal semblent avoir fait partie du même « package » technique, importé tardivement d'Asie du Sud-Est continentale dans l'archipel indonésien, où il ne s'était pas immédiatement généralisé (CHARRAS *et al.*, 2006 : 80). Il est intéressant de noter que les habitants de Nias, au début du ^{XX}^e siècle, ne le cultivaient guère pour se nourrir, si ce n'était, de façon exceptionnelle, au cours des fêtes de mérite. RAPPARD (1909 : 516) précise que leur nourriture principale était l'igname (*Dioscorea alata* : *gowi* en langue locale), et que le riz était très rapidement consommé après sa récolte, à l'occasion de fêtes. Mieux, l'île était réputée pour en exporter. Un document anonyme de 1822 et plusieurs autres sources plus tardives mentionnent que les habitants eux-mêmes consommaient très peu de riz, mais que celui-ci était le premier produit alimentaire exporté de l'île, « à raison de 12 000 sacs par an ».

Une autre exportation, qui fit la renommée de l'île, était celle des esclaves. Beaulieu, passant par là en 1620, mentionne que « Nias (...) est très peuplée et ses habitants, qui n'attaquent pas tant qu'on les laisse tranquilles, ont coutume de vendre leurs enfants et des esclaves à qui

veut les acquérir. Leur commerce s'effectue avec Barus » (MODIGLIANI, 1890 : 23). MARSCHALL (2002 : 309) indique que le sultanat d'Aceh avait très probablement attaqué Nias en 1624-1625 ; RAPPARD (1909 : 598) précise que les gens d'Aceh et les Malais de Sumatra avaient, dans la foulée, installé plusieurs établissements sur toute la côte nord de l'île, d'où ils partaient en bateau dans le sud s'approvisionner en esclaves, destinés au travail sur les plantations de poivre de la côte ouest d'Aceh. En 1693, la VOC s'invite dans le circuit et conclut un contrat avec plusieurs chefs niassiens du sud de l'île (Teluk Dalam) pour organiser l'achat d'esclaves, expédiés sur la côte ouest de Sumatra (*idem* : 599) pour la culture des épices et en premier lieu du poivre, traité à Bengkulu. Les Français aussi semblent avoir eu recours à cette traite, destinée à leurs plantations de l'île Bourbon dans les années 1830 (REID, 1973 : 210). À Penang, c'étaient des bateaux chinois qui venaient au début du XIX^e siècle vendre des esclaves en provenance de Nias. Un tel commerce semble avoir été important si l'on considère que la ville de Padang à elle seule abritait vers 1825 une population d'environ 6 000 Niassiens, pour la plupart des esclaves (REID, 1973 : 207). Raffles, qui défendait dans la région les intérêts de la Compagnie britannique des Indes orientales, aurait en 1820 jugé « *shocking* » les proportions de cette activité à Nias, et les scènes de pillages et de rapt auxquelles elle donnait lieu sur place (VAN DER KEMP, 1901 : 588-589), justifiant de la sorte que l'Angleterre tentât de prendre les choses en main dans l'île. Il proposa de remplacer l'esclavage par un statut de débiteur sous contrat (*pandeling*) – plus ou moins identique dans les faits. Rappelé à l'ordre par ses supérieurs, il dut abandonner ce projet, et laisser l'île aux razzias et pillages. Ce n'est qu'au début du XX^e siècle que l'île retrouva un peu de calme, et que ce qui restait des habitants du nord de Nias, qui semblent avoir été particulièrement mis à contribution dans ce commerce, réinvestirent les sites de leurs précédents villages, qu'ils avaient entre temps abandonnés (RAPPARD, 1909 : 549).

Comment une traite d'une telle ampleur a-t-elle pu se mettre en place dans l'île ? Il semble que la population locale y ait apporté un large concours (RAPPARD, 1909 : 598). Les techniques de la guerre encore décrites par les informateurs actuels semblent ne laisser que peu de chances aux victimes. Elles s'appuyaient sur l'espionnage, puis l'attaque-surprise, par plusieurs villages alliés, d'un village cible. « Le combat s'arrêtait quand on parvenait à faire tomber la tête du chef. Après, le village vaincu était brûlé et sa population vendue sur la côte en échange de céramiques, de lames de fer et d'or », raconte un informateur.

Le panorama des considérables changements techniques, agricoles, commerciaux, sociaux qui affectent Nias dès avant le ^{xviii} siècle se met ainsi en place. Supposant que ces changements soient plus ou moins liés entre eux, une tentative pour les organiser selon un scénario probable donne la séquence suivante :

- un groupe de migrants, probablement venus de Sumatra, s'établit à partir du ^{xiv} siècle à Nias et imposa une nouvelle stratification sociale à une société de cultivateurs d'ignames ou d'horticulteurs, jusque-là organisée sur une base relativement égalitaire ;
- ce groupe organisait des échanges avec l'extérieur, et contrôlait les circuits d'approvisionnement du métal ;
- pour alimenter de tels échanges, ce groupe organisa dans l'île le commerce des esclaves et la culture commerciale du riz, tous deux destinés à l'exportation : l'essor des plantations de poivre à Sumatra et en Malaisie, dès le ^{xv} siècle, s'appuyait sur une main-d'œuvre servile nombreuse, qu'il fallait par ailleurs nourrir (ANDAYA, 2002 : 403).

L'exemple de Nias permet de voir à l'œuvre, relativement tôt dans l'histoire, un certain nombre de phénomènes que l'on tend à associer aux phases plus récentes de la mondialisation. Le commerce international du poivre, dès le ^{xv} siècle, introduisit indirectement des changements majeurs dans la territorialité de l'île et bouleversa son organisation sociale. Il semble qu'on ait eu affaire à un groupe qui, en l'espace de deux siècles, parvint à accaparer les ressources foncières et humaines de l'île, et à organiser leur exploitation à son profit. Tous les mécanismes de la compétition sociale s'emballèrent au ^{xviii} siècle, avec l'accélération des ponctions sur la population pour la traite et l'afflux de richesses venant nourrir la surenchère des fêtes de mérite.

L'impact sur les paysages est aussi considérable, même si l'on ne sait pas précisément à quel moment la culture du riz a pu connaître un essor assez important pour faire disparaître les formations forestières originelles. Ces transformations des paysages ne sont d'ailleurs pas forcément toutes à mettre au compte de la culture du riz : l'igname, et par la suite la patate douce (*Ipomoea batatas*) qui l'a peu à peu remplacée (BOOMGAARD, 2003), ont dû aussi entraîner des défrichements, certes de moindre ampleur. Impossible non plus de négliger, dans les facteurs expliquant la destruction de la forêt, les considérables quantités de bois d'œuvre requises pour la construction des maisons, en particulier des gigantesques maisons de chef. Déjà en 1980, l'approvisionnement en bois destiné à bâtir des maisons traditionnelles relativement modestes

posait problème (VIARO, 1980 : 91), du fait de la rareté de la forêt ; aujourd'hui ce type de construction est plus ou moins complètement abandonné.

Au final, toutes ces ponctions sur les populations et l'environnement avaient pour finalité d'alimenter la mécanique vorace de la course au prestige : la vente d'esclaves et la culture du riz nourrissaient le commerce de traite dont les revenus étaient flambés dans les fêtes de mérite et les signes ostentatoires, maisons et biens précieux bien sûr, et surtout mégalithes, qui figuraient le parcours social et spatial de l'individu sur cette terre. Comme le font ZIEGLER et VIARO (1999 : 72), il est intéressant d'opposer, à ces objets de pierre du monde des vivants, d'autres objets d'une matière plus éphémère, les statues et statuettes de bois (*adu*). Celles-ci se rattachaient au monde des esprits ou, pour retrouver un terme peut-être plus adéquat, à celui des âmes. Dans une société éprise de matérialité, ces *adu* déclinés en différentes catégories et tailles, et jadis présents en très grand nombre dans les maisons et à leurs abords étaient le réceptacle des âmes des défunts, de celle des fondateurs ou de certains pouvoirs utilisés par les prêtres pour peser sur le cours des guerres ou combattre les épidémies, ou à d'autres fins selon leur spécialité. MODIGLIANI (1890 : 614) résumait leur fonction en écrivant que « les *adu*, ces idoles que l'on voit en grande quantité dans les maisons de Nias, ne sont rien d'autre que les intermédiaires entre l'homme et les esprits dont on demande la protection ou dont on craint la colère ». La distinction entre mégalithes *behu/gowe* et *adu* oppose ainsi deux sphères : celle de l'humain, des villages, des clans et des territoires, inscrite dans la pierre, et celle du surnaturel, des âmes et des ancêtres, gravée dans le bois.

Avatars actuels des organisations anciennes : les menaces sur les patrimoines

À Nias, le maintien relatif de l'aristocratie et de ses symboles

En dépit de l'installation d'un chargé de pouvoir militaire en 1840 à Gunung Sitoli (Nias), ce ne fut qu'au tout début du xx^e siècle que l'administration néerlandaise s'établit dans les deux îles, et apporta de nouveaux changements. L'abolition de la traite, la « pacification » de l'île de Nias, en état de conflit interne permanent, et la tentative de sécurisation des eaux bordant les îles de l'ouest de Sumatra, soumises au piratage, prirent encore quelques années (RAPPARD, 1909 : 614 s.).

Un premier changement important vint de l'établissement des missions. À Nias, la Société missionnaire du Rhin (catholique), installée depuis

1865, ne connaissait que des conversions extrêmement lentes. À la suite, sans doute, de l'interdiction en 1911 par l'administration coloniale des fêtes de mérite, de la chasse aux têtes qui étaient leur corollaire, et sans doute sous l'effet d'autres facteurs mal connus, on assista en 1916 à un mouvement de conversion massif, un élan mystique vers le christianisme nommé « la grande repentance » (*Fangesa Dodo sebua*), ou « le grand réveil ». Durant des années, jusqu'en 1930 et au-delà, l'île fut le théâtre de scènes collectives de confessions publiques et de trances, accompagnées de la destruction d'une grande partie des objets témoignant d'un culte païen : les innombrables *adu*, les nombreuses amulettes magiques et autres objets de bois furent pour la plupart brûlés dans un grand mouvement religieux (HUMMEL, 2007 ; DERMAWAN, 2003). Mais si les fêtes de mérite disparurent de la vie publique, de même que, officiellement, les prêtres païens, certaines pratiques anciennes continuent, aujourd'hui encore, d'être suivies dans une certaine discrétion.

L'introduction de l'administration indonésienne après 1945 a affaibli, mais pas complètement annihilé, les prérogatives de l'aristocratie niassienne, qui continue à assumer un rôle prépondérant dans la société. Les nobles règlent encore toutes les questions relatives au droit coutumier (*adat*), qui recouvre la justice dans les villages, ou la définition du montant de la dot (*jujuran*) lors des mariages ; ils organisent le partage des biens et la découpe des cochons lors de ces cérémonies qui se présentent comme des perpétuations, certes discrètes, des fêtes de mérite d'autrefois. Des informateurs, descendants de l'aristocratie, confirment que des fêtes sans ostentation peuvent encore être organisées pour le franchissement de certaines étapes de l'existence (comme une *owasa* pour un fils). Néanmoins, dans le domaine foncier, la mainmise des nobles commence à être questionnée par les exploitants des terres, qui opposent la mise en valeur effective de leurs champs à l'appropriation politique de l'aristocratie sur le territoire. Des réunions animées opposent fréquemment les tenants de ces deux perspectives, et les généalogies sont désormais mobilisées non pas pour attester de l'ancienneté des lignées, mais de l'ancienneté de leurs droits fonciers.

Symptomatique est le traitement réservé aux mégalithes ornés, icônes de ces anciens pouvoirs. VIARO (1980 : 31) avait déjà remarqué, en confrontant des photos prises à quelques années d'écart à la fin de la décennie 1970, que quelques ajouts mégalithiques avaient été faits dans cet intervalle au village de Bawömataluö. Des rumeurs circulent encore sur des villages de l'intérieur qui continueraient à pratiquer des fêtes et à dresser des mégalithes. Devant les maisons, ce sont désormais les

s'établir dans l'île, à Muara Siberut (PERSOON, 1997). D'une façon générale, l'image de l'intérieur de l'île, où la circulation était difficile, l'isolement extrême et la réputation des populations effrayante n'avait guère incité les immigrants à quitter les chefs-lieux, Muara Siberut au sud et Muara Sikebaluan au nord, où ils s'étaient cantonnés à des emplois administratifs et au commerce. Comme le signale toujours Persoon, les étrangers à l'île ne se sont guère risqués à entrer en conflit avec les autochtones, pour qui toute la terre dans l'île, y compris les forêts, étaient le domaine des clans locaux.

La plus grande mutation dans l'organisation territoriale de Siberut fut apportée par l'administration indonésienne. Afin de développer l'île jugée « arriérée », quasiment mise en quarantaine à compter de l'indépendance, le gouvernement décida d'y introduire les éléments d'une vie moderne : peu après l'indépendance de 1945, la population fut sommée de se convertir dans un délai de trois mois à une religion monothéiste, et de détruire les objets qui évoquaient l'animisme. À compter du début des années 1950, les maisons dispersées des clans eurent l'obligation de se regrouper en certains points parmi les plus accessibles, sur les rivières les mieux navigables, où elles devaient former des villages quadrillés, contrôlés par un chef ; l'élevage des cochons, qui s'épanouissaient sous les maisons claniques, fut interdit pour des raisons sanitaires. On essaya de développer, mais sans aucun succès, la culture du riz irrigué. Alors qu'une partie de la population de l'île se plia à ces changements imposés, et remonta ses maisons claniques sur le plan quadrillé des villages indonésiens, d'autres décidèrent de remonter à l'amont des rivières pour continuer à vivre de façon plus conforme aux habitudes d'autrefois. La plupart des hommes-fleurs jouent en fait sur l'alternance entre un habitat officiel dans un village reconnu, et le séjour dans les autres types de maisons que prévoit l'organisation traditionnelle : *sapou* et *lalep*, les abris saisonniers et les maisons où s'installent les ménages, permettent de continuer à exploiter, à l'écart des villages, les peuplements de sagoutiers, et à venir surveiller et nourrir les cochons sur les terres éloignées du clan.

Les forêts indonésiennes relevant du domaine de l'État, celui-ci, au début des années 1970, attribua à des compagnies forestières des concessions couvrant la quasi-totalité de l'île de Siberut. La réaction des habitants à cette destruction d'une partie des forêts de l'île fut extrêmement limitée, tout simplement, comme l'explique PERSOON (2003 : 255), parce qu'il n'était pas dans les pratiques des clans autonomes formant chacun des *suku* de s'unir pour affronter une menace extérieure. La réaction, en fait, vint de l'extérieur, d'une mobilisation internationale

visant à « sauver Siberut ». Cet intense épisode de médiatisation de l'île a forgé durablement l'image d'une population vivant jusque-là en harmonie avec son écosystème, menacée par un monde extérieur détruisant, au nom du profit, cultures et milieux. Outre les chercheurs spécialistes de l'île, plusieurs ONG telles que WWF s'impliquèrent, avec un certain succès puisqu'en 1993, l'État indonésien décida de suspendre l'exploitation forestière dans l'île et d'y établir, sur la moitié de sa surface, un parc national, devenu depuis une réserve de la biosphère de l'Unesco (PERSON, 2001).

Mais au début des années 2000, avec la décentralisation imposée par l'État indonésien, le pouvoir revient aux provinces dont les frontières administratives se redessinent. L'opportunité est donnée dès 1999 à Mentawai de devenir un *Kabupaten* (district), avec à sa tête le personnel administratif que l'île avait toujours connu, d'origine Minangkabau. La préoccupation du district, désormais, est de générer ses propres ressources, auxquelles le gouvernement central ne supplée plus guère, et que les projets de tourisme ou d'écotourisme des décennies précédentes n'ont jamais vraiment fournies. Les ressources sont d'autant plus facilement trouvées dans une reprise de l'exploitation forestière, que les populations locales ne parviennent toujours pas à se mobiliser de façon efficace autour de cette question, et que les ONG les plus actives dans la défense de l'environnement de Siberut, animées par des non-locaux, sont basées à Padang, sur la « grande-terre » de Sumatra.

Depuis les années 1970, l'exploitation forestière et les diverses opportunités financières que celles-ci ont fait miroiter chez les gens de Siberut ont abouti à une modification profonde du rapport au territoire. Alors que le système originel était étranger à l'idée d'une vente des terres, celle-ci a fait son apparition, non pas comme un système alternatif mais comme un niveau supplémentaire introduit dans les droits d'usage. Les compagnies forestières négocient désormais non seulement avec le District, mais aussi directement avec les groupes claniques, voire avec les individus, qui résistent difficilement aux attraits financiers pourtant maigres qu'elles leur font miroiter. Or cette possibilité de vendre la terre vient introduire une tension dans le système complexe des droits territoriaux des clans, associés à des itinéraires qui se superposent dans l'espace de l'île. Aujourd'hui, apparaissent des signes qui indiquent que le système est en train de se rigidifier. Les clans envoient certains de leurs membres occuper de façon permanente ce qui n'était, autrefois, que des lieux-dits mémorisés, servant de réserve foncière potentielle. Des conflits fonciers apparaissent, alors qu'ils étaient autrefois inconnus. Par ailleurs, la monétarisation vient accélérer l'ensemble du processus.

L'argent permet en effet d'acquérir des biens appréciables dans un environnement aussi difficile que celui de Siberut : outre une montre, première acquisition qui signale peut-être une approche plus comptable du temps, il permet d'acheter des moteurs pour remonter plus haut et plus vite les rivières, des tronçonneuses et des fusils (BAKKER, 1999) : l'environnement est désormais menacé de l'intérieur, ce en dépit de l'instauration de quelques ONG locales, encore une fois à l'instigation d'acteurs extérieurs.

Cette image fragile d'une société en harmonie avec la forêt est donc en passe de s'estomper complètement. L'autonomie des clans, et l'absence de centralisation du pouvoir, qui avaient permis le maintien de ce patrimoine forestier unique, sont à présent les mêmes facteurs qui favorisent son déclin.

Avant de conclure ce double itinéraire dans le temps, le territoire et la société de nos îles, leur comparaison appelle une remarque. Les deux îles proches représentent des variantes d'un mode d'adaptation insulaire qu'on ne doit pas confondre avec des stades différents d'une même évolution. Les travaux menés sur le même terrain (GUILLAUD *et al.*, 2008 ; GUILLAUD et FORESTIER, 2010) mettent en avant la contingence des adaptations insulaires, où les choix distincts opérés par les sociétés découlent de l'enchaînement de multiples opportunités, certaines d'entre elles lourdement imposées de l'extérieur, comme à Nias. Il est certain que le recours à un registre étendu (histoire, techniques, société, données démographiques, etc.) est nécessaire pour comprendre toute la complexité de cette évolution.

En particulier, l'approche sur le temps long éclaire les héritages d'une période à l'autre. Les systèmes sociaux de ces îles et les valeurs qu'ils véhiculent se perpétuent d'une certaine façon. À Siberut, les groupes humains soucieux de ne pas perturber les équilibres de leur univers en résonance avec celui de la forêt ont abouti à la « préservation culturelle » de cette dernière, au moyen de la dispersion spatiale des clans et de leur autonomie sociale et politique, et au gré d'une longue phase de repli de l'île sur elle-même. Mais cette préservation elle-même a suscité l'intérêt des compagnies forestières, et les clans organisés sur une base individualiste n'étaient pas en mesure de se mobiliser face à ce danger. Les facteurs qui ont permis de préserver la forêt sont à présent la cause de sa vulnérabilité. À Nias de la même façon, les stratifications de la

Conclusion

société ancienne se sont perpétuées dans les organisations actuelles, les nobles ayant spontanément investi les fonctions administratives comme celles de chefs de villages, et reconduit plus ou moins à leur profit certaines inégalités de jadis. Mais un autre héritage remarquable est l'habitude directement issue du système festif d'autrefois de contracter des dettes, lesquelles ligotent désormais les individus, dans un système mondialisé, aux usuriers des chefs-lieux ou aux banques (Hämmerle, comm. pers.).

S'il y a donc bien des héritages, il n'y a en revanche pas de patrimoine « naturellement » hérité du passé, celui-ci se présentant comme une construction permanente et d'une grande adaptabilité. Le champ de la territorialité dans nos deux îles en est une bonne illustration. À Siberut, la mémoire des trajets des clans validant l'identité de ceux-ci, ainsi que la nécessité de se positionner dans un système de représentation associant la société et l'environnement, sont en passe de laisser la place à un dispositif plus rigide. Le contrôle des ressources naturelles, surtout de celles susceptibles de procurer un revenu, se fait plus crucial, esquissant un glissement d'un « territoire passif » à un territoire activé par son occupation effective. À Nias, un tel glissement vers un territoire validé par une occupation permanente s'est opéré il y a déjà plusieurs siècles, avec l'arrivée de l'aristocratie. Le changement actuel consiste en une remise en cause non pas de cette territorialité, mais d'un certain ordre social : les droits théoriques de la noblesse sur la terre sont opposés aux droits modernes dérivés de l'exploitation effective qu'en font les cultivateurs.

Ce qui change, aussi, est la complexité croissante des systèmes de référence au patrimoine, la multiplication et la superposition des lectures attachées à un même objet. Cette polyvalence est imputable au nombre croissant des protagonistes intervenant dans le débat, chacun d'eux défendant sa vision propre de l'objet patrimonial. On peut revenir brièvement sur les mégalithes, à la fois monuments des grands hommes, marqueurs de territoires, témoignages archéologiques, biens monnayables par les populations riveraines, et, pour finir, pièces de musée ou de collections. Siberut a connu une évolution parallèle qu'inspira une panoplie d'objets végétaux, utilitaires ou rituels, témoignages d'un savoir-faire technique adapté au milieu forestier, et qui ont semble-t-il fait l'objet d'une instrumentalisation par des collectionneurs occidentaux à la fin des années 1990. Un catalogue « Mentawai Art », cautionné par un professeur d'histoire de l'art (FELDMAN *et al.*, 1999) fut composé pour faire reconnaître ce patrimoine sur le marché international et organiser la vente de certains objets. D'après SCHEFOLD (2002), le catalogue associe

une série d'objets provenant bien de Mentawai, certains clairement vieillis, à d'autres qui seraient des faux fabriqués hors de l'île. Quoi qu'il en soit, l'affaire a eu pour résultat de lancer une petite fabrique d'« objets primitifs », certains parfois confectionnés hors de l'île pour être réintroduits et habilement mis en scène dans les maisons claniques par quelques marchands, à destination des touristes de passage en quête d'objets « authentiques » (BAKKER, 2007).

On peut d'ailleurs relever au sujet de ce qui fait patrimoine un important décalage des perceptions de la part de ses différents acteurs et promoteurs. À Siberut, l'imaginaire occidental et ses exploitations éco-touristiques se sont focalisés sur le décorum des maisons claniques ou sur les rituels et l'attirail des chamanes, lors de spectacles savamment orchestrés par les guides touristiques, alors que des objets moins spectaculaires pourtant placés à la barbe des visiteurs, comme le fourre-tout de bambou, contenaient la force du lien aux âmes et à l'environnement. De fait, le patrimoine appelle une certaine matérialité, et sa reconnaissance est facilitée par son inscription dans des objets à la symbolique forte, comme les mégalithes et les statuettes de Nias, d'autant plus aisément reconnus comme patrimoniaux de l'extérieur qu'ils sont spectaculaires. Mais ces objets sont des symboles de patrimoines plus que des patrimoines en eux-mêmes et restent indissociables des éléments intangibles qu'ils symbolisent, comme le prestige des grands hommes de Nias l'est des mégalithes, ou le contenu magique du *bakkat katsaila* est indissociable du pacte conclu avec le surnaturel. L'objet, seul, est vide, au mieux réduit à une valeur esthétique arbitraire, comme le seraient les *adu* de Nias sans le savoir sur les attributions magiques de la statuette, ou les *gowe* hors du territoire qu'ils cautionnent, et sans le nom et le rang de l'ancêtre qui les a fait dresser.

R é f é r e n c e s

ANDAYA L., 2002 – The Trans-Sumatra trade and the ethnicization of the Batak. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 158 (2) : 367-409.

BAKKER L., 1999 – *Tiele! Touris! The social and ethnic impact of tourism*

in Siberut (Mentawai). http://www.thesis.net/tiele/tiele_inhoud.htm

BAKKER L., 2007 – Foreign images in Mentawai: Authenticity and the exotic. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 163 (2/3) : 263-288.

BEATTY A., 1991 – Ovasa, Feasts of merit in Nias. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 147 (2/3) : 216-235.

BEATTY A., 1992 – *Society and exchange in Nias*. Oxford studies in social and cultural Anthropology, Clarendon Press, 322 p.

- BONATZ D., 2002 – Megaliths on Nias: the retention of identity. *Indonesia and the Malay World*, 30 (88) : 253-276.
- BOOMGAARD P., 2003 – In the Shadow of Rice: Roots and Tubers in Indonesian History, 1500-1950. *Agricultural History*, 77 (4) : 582-610.
- CARPENTER B., WIGGERS F., 2002 – Reply to Schefold's "Stylistic Canon, Imitation and Faking: Authenticity in Mentawai Art in Western Indonesia". *Anthropology Today*, 18 (2) : 14.
- CHARRAS M., GUILLAUD D., USMAWADI A., 2006 – « Sistem-sistem teknik, Sistem-sistem produksi, dan Warisan ». In Guillaud D. (ed.) : *Menyelusuri Sungai, Merunut Waktu, Penelitian Arkeologi di Sumatera Selatan*, Jakarta, Puslitbang Arkenas-IRD-EFEO : 71-85.
- DERMAWAN J. T., 2003 – A study of the Nias revival in Indonesia. *Asian Journal of Pentecostal Studies*, 6 (2) : 247-263.
- DESCOLA Ph., 2008 – *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard, 618 p.
- FELDMAN J., CARPENTER B., WIGGERS F., WENTHOLT A., 1999 – *Mentawai Art*. Singapore, Archipelago Press, 112 p.
- FORESTIER H., GUILLAUD D., MEYERS K., SIMANJUNTAK T., 2008 – *Mentawai, l'île des hommes-fleurs*. Montpellier, IRD-Romain Pages, 158 p.
- FOX J. J., 1997 – *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra, Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, 204 p.
- GUILLAUD D., 2008 – Le mythe comme fondement des territoires et de l'ordre social dans les îles de l'ouest de Sumatra (Indonésie). *EchoGéo*, 5, <http://echogeo.revues.org/5313>
- GUILLAUD D., FORESTIER H., ROMSAN A., BAGYO PRASETYO, 2006 – « Sebuah Pendekatan Arkeogeografis untunk Mengetengahkan Zaman Protosejarah ». In Guillaud D. (ed.) : *Menyelusuri Sungai, Merunut Waktu, Penelitian Arkeologi di Sumatera Selatan*, Jakarta, Puslitbang Arkenas-IRD-EFEO : 35-47.
- GUILLAUD D., FORESTIER H., SIMANJUNTAK H. T., 2008 – « Insular models of technical change: Sumatra, Nias and Siberut (Indonesia) ». In Conolly J., Campbell M. (eds.) : *Comparative island archaeology*, Oxford, Archaeopress : 31-45. (Bar International Series, 1829).
- GUILLAUD D., FORESTIER H., 2010 – « Des hommes-fleurs aux statues de pierre, deux expériences insulaires. Siberut, Sumatra Ouest et Nias, Sumatra-Nord, Indonésie ». In Sevin O., Chaléard J.-L., Guillaud D. (dir.) : *Comme un parfum d'îles ; florilège offert à Ch. Huetz de Lemps*, Paris, PUPS : 69-81.
- HÄMMERLE J. (R. P.), 2001 – *Asal Usul Masyarakat Nias, Suatu Interpretasi*. Yayasan Pusaka Nias, Gunung Sitoli, 244 p.
- HINLOPEN P. A. M., SEVERIJN P., 1855 – Verslag naar een onderzoek der Poggi eilanden. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 3 : 319-337.
- HUMMEL U., 2007 – *The History of Protestant Mission on Nias and the Batu Islands (1865-1965)*. www.nirn.org/pdf/070614_hummel.pdf
- MARSCHALL W., 2002 – Social stratification and slavery on Nias and its reflection in oral history. *Indonesia and the Malay World*, 30 (88) : 309-318.
- MESS H. A., 1870 – Bijdrage tot de kennis der Mentawai-eilanden. *Tijdschrift voor Nederlandsch Indië*, 4 : 339-363.
- MODIGLIANI E., 1890 – *Un Viaggio a Nias*. Fratelli Treves, Milano, 724 p.
- PERSOON G., 1987 – « Local leaders on Siberut: A creation not yet completed ». In Quarles van Ufford P., (ed.) : *Local Leadership and Programme Implementation in Indonesia*, Amsterdam, Free University Press.
- PERSOON G., 1997 – *Defining Wilderness and Wilderness: Minangkabau Images and Actions on Siberut (West Sumatra)*. APFT Working Paper 3, http://lucy.ukc.ac.uk/Rainforest/Workingpaperspublic/wpa3_1.html
- PERSOON G., 2001 – The management of wild and domesticated forest resources on Siberut, West Sumatra. *Anthropologi Indonesia*, 64 : 68-83.

- PERSOON G., 2003 – Conflicts over trees and waves on Siberut island. *Geogr. Ann.*, 85 B (4) : 253-264.
- RAPPARD Th. C., 1909 – Het eiland Nias en zijne bewoners. *Tijdschrift v. Nederl. Ind.* : 477-646.
- REEVES G., 2001 – *The Anthropology of the Mentawai Islands*. <http://www.mentawai.org>
- REID A., 1973 – The French in Sumatra and the Malay world, 1760-1890. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 129 (2/3) : 195-238.
- SCARDUELLI P., 1990 – Accumulation of heads, distribution of food: the image of power in Nias. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 146 (4) : 448-462.
- SCHEFOLD R., 1980a – *Speelgoed voor de zielen. Kunst en cultuur van de Mentawai-eilanden* (Indonesië). Delft, Museum Nusantara, 148 p.
- SCHEFOLD R., 1980b – The Siberut Project. *Survival International Review*, 5/1 : 4-12.
- SCHEFOLD R., 1988 – *Lia, das Grosse Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien)*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 696 p.
- SCHEFOLD R., 2002 – Stylistic Canon, Imitation and Faking: Authenticity in Mentawai Art in Western Indonesia. *Anthropology Today*, 18 (2) : 10-14.
- SCHRÖDER E. E. W. Gs, 1917 – *Nias. Ethnographische, geographische en historische aantekeningen en studiën*. Brill, Leiden, 2 vol, 866 p.
- Short Notices concerning the Island of Pulo Nias from observations made during a visit to the Island in 1822, 1822 – Malay Miscellanies*, 2 (8) : 1-18.
- VAN DER KEMP P. H., 1901 – Raffles betrekkingen met Nias in 1820-1821. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 52 : 584-603.
- VIARO A., 1980 – Urbanisme et architecture traditionnels du sud de l'île de Nias. *Établissements humains et environnements socio-culturels*, 21, Paris, Unesco, 106 p.
- VIARO A., 1990 – « The traditional architecture of Nias ». In : *Nias Tribal Treasures, cosmic reflections in stone, wood and gold*, Delft, Volkenkundig Museum Nusantara : 45-78.
- VIARO A., ZIEGLER A., 2006 – *Architectures of Nias Island*. Museum Pusaka Nias, 114 p.
- WIRADNYANA K., 2008 – « Batu besar di pulau terpencil ». In : *Nias, dari masa lalu ke masa depan*, Jakarta, BPPI/ Indonesian Heritage Trust : 91-177.
- WIRZ P., 1929-1930 – Het eiland Sabiroet en zijn bewoners. *Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw*, 14: 131-139, 187-192, 209-215, 241-248, 337-348, 377-397.
- ZIEGLER A., VIARO A., 1999 – « Les pierres du pouvoir. Statuaire et mégalithisme de Nias ». In Barbier J.-P. (ed.) : *Messages de pierre. Statues et sculptures de l'Indonésie primitive dans les collections du musée Barbier-Mueller*, Paris, Seuil-Skira : 35-78.

latitudes 23

Effervescence patrimoniale au Sud

Entre nature et société

Éditeurs scientifiques

Dominique Juhé-Beaulaton
Marie-Christine Cormier-Salem
Pascale de Robert
Bernard Roussel

IRD
Éditions

Effervescence patrimoniale au Sud

Entre nature et société

Dominique Juhé-Beaulaton
Marie-Christine Cormier-Salem
Pascale de Robert
Bernard Roussel

IRD Éditions

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

Collection *Latitudes* 23

Marseille, 2013

« Latitudes 23 » est une collection généraliste, pluridisciplinaire. Elle vise à publier des synthèses thématiques ou géographiques privilégiant les systèmes complexes, croisant différents regards, et à faire le point sur une question à une large échelle de temps et d'espace. Les thématiques privilégiées sont : relations hommes-milieu, gestion des ressources naturelles, environnement-développement. Toutes les disciplines sont concernées, avec une priorité accordée aux approches associant les sciences de la nature et de la société.

Directrice de collection : Marie-Christine Cormier-Salem (marie.cormier@ird.fr)

1^{re} de couverture :

M.-C. Cormier-Salem – Tortue terrestre. Réserve spéciale de faune de Guembeul, Sénégal.

4^e de couverture :

M.-C. Cormier-Salem – Divers produits séchés (huîtres, arches, crevettes et piments), marché en gros de Dakar, Sénégal.

Frontispice :

M.-C. Cormier-Salem – Panier d'huîtres de mangrove de Casamance, cueillies et décortiquées avant d'être fumées et séchées. Sénégal.

Préparation éditoriale : Yolande Cavallazzi

Mise en page : Desk (53)

Coordination-fabrication : Catherine Plasse

Maquette de couverture : Michelle Saint-Léger

Maquette intérieure : Catherine Plasse

La loi du 1^{er} juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

© IRD, 2013

ISSN : 1278-348X

ISBN : 978-2-7099-1747-6