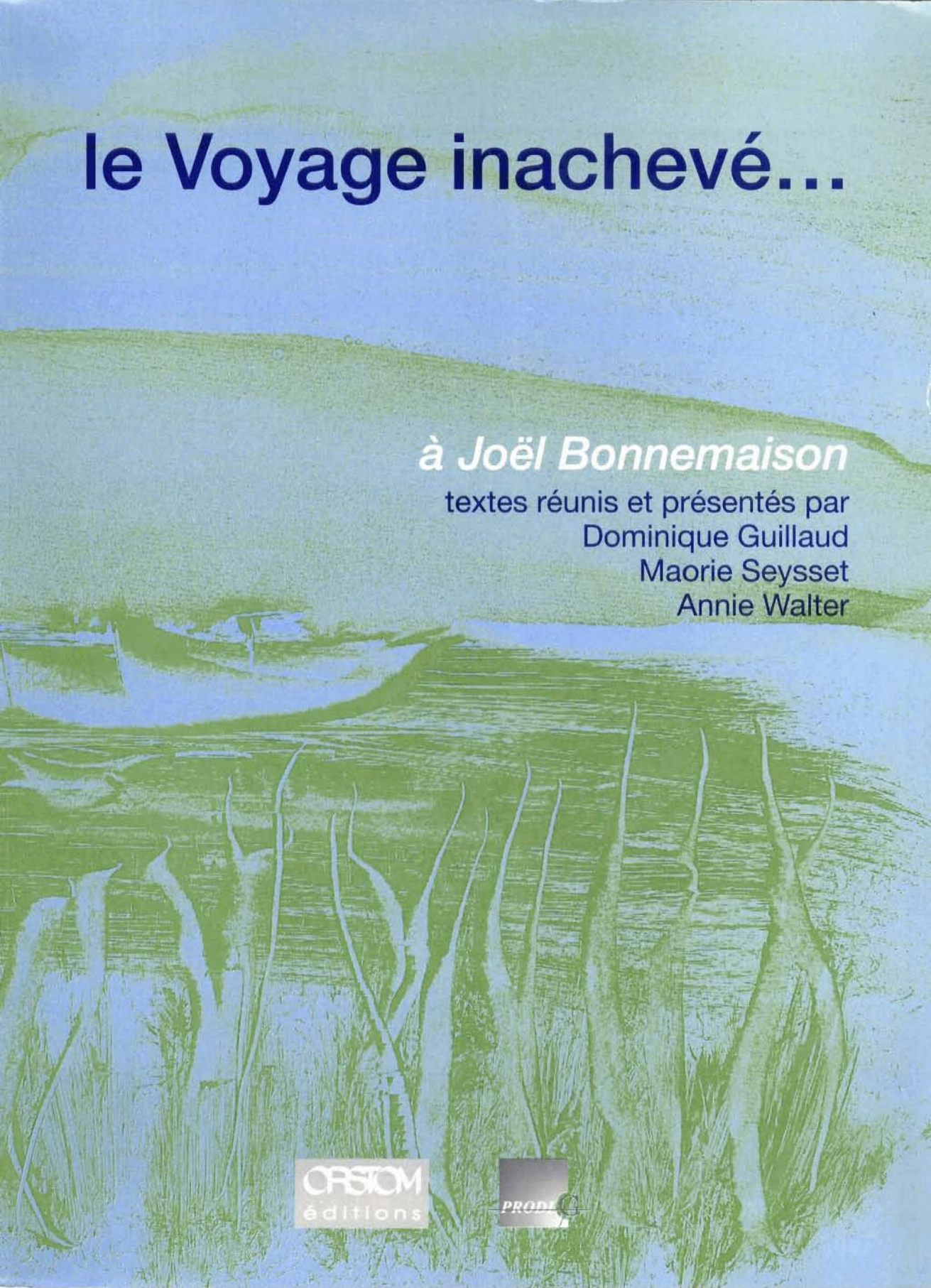
le Voyage inachevé...

à Joël Bonnemaison

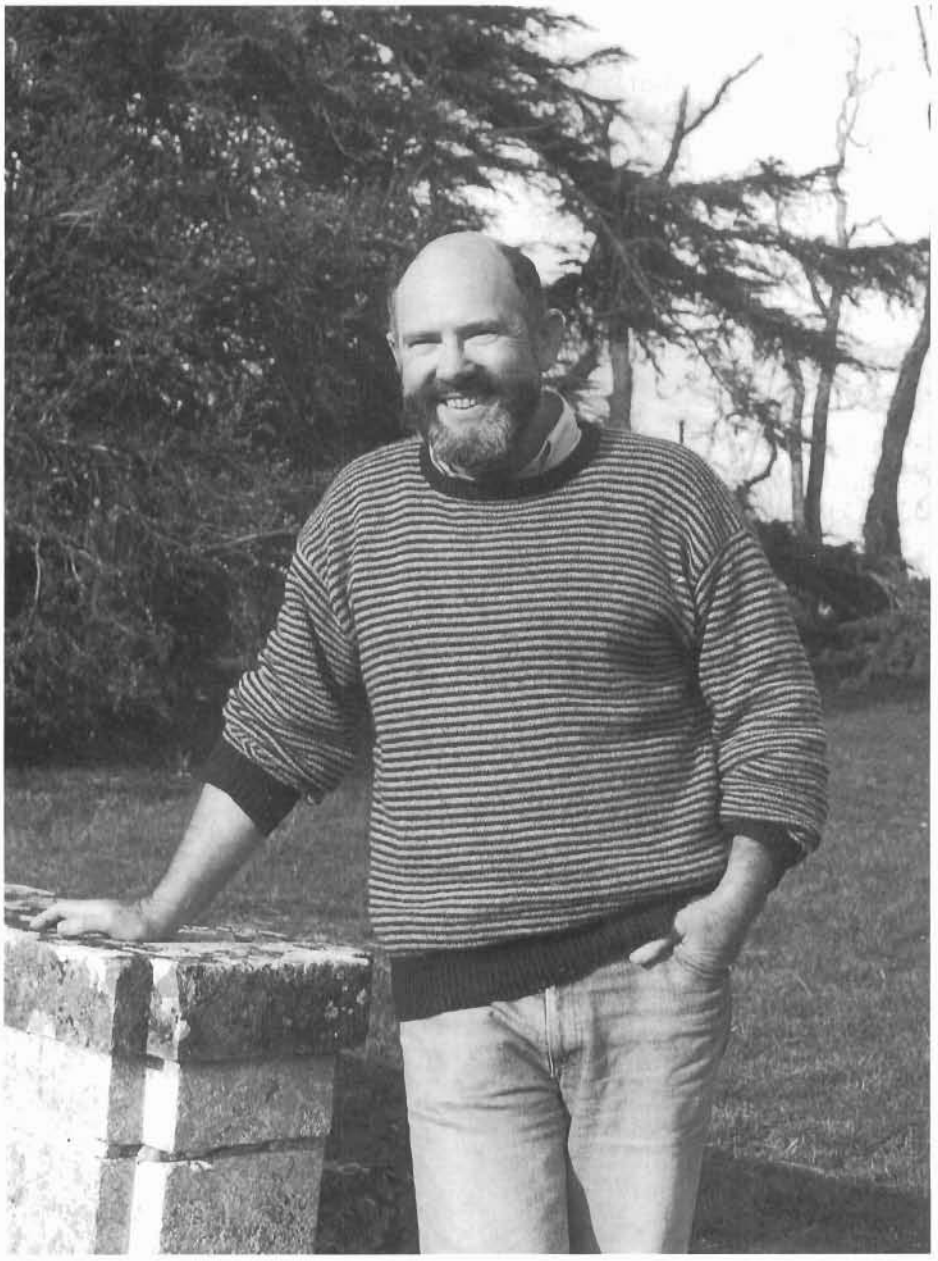
textes réunis et présentés par
Dominique Guillaud
Maorie Seysset
Annie Walter



ORSTOM éditions

le Voyage inachevé...

à Joël Bonnemaison



Joël Bonnemaison devant la tour aux Deffends, Bunzac (Charente) en 1984.

Comité scientifique et éditorial :
Chantal Blanc-Pamard, Jean-Louis Chaléard,
Marie-Françoise Courel, Jean-Pierre Doumenge,
Dominique Guillaud, Christian Huetz de Lemps,
Maud Lasseur, Jean-Yves Marchal,
Jacqueline Peltre-Wurtz, Jean-Robert Pitte,
Roland Pourtier, Olivier Sevin, Maorie Seysset,
Christian Taillard, Christel Thibault, Eric Waddell

Cartographie : Nicolas Ovtracht, Christine Chauviat

Dessins : Georges Kihm (†)

Illustration de couverture réalisée d'après une aquarelle de Georges Kihm (†), Tanna, 1979

Couverture : Atelier Gérard Finel

Mise en page : Atelier Christian Millet

Le Comité remercie tous ceux et celles qui ont contribué à l'élaboration de cet ouvrage et en particulier Michel Portais pour sa lecture attentive.

Les photos dont le crédit n'est pas indiqué appartiennent à la famille de Joël Bonnemaison.

Avec la participation financière
du Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes (CHEAM),
du Centre national de la recherche scientifique (CNRS),
de l'université de Paris IV-Sorbonne
et du ministère des Affaires étrangères.

Les opinions défendues dans cet ouvrage
n'engagent que leurs auteurs ;
elles ne sauraient être imputées
aux institutions auxquelles ils appartiennent
ou qui ont financé leurs travaux.

© ORSTOM-PRODIG, 1998
ISBN ORSTOM 2-7099-1424-7
ISBN PRODIG 2-901560-35-0

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et 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 1er de l'article 40).
« Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal. »

le Voyage inachevé...

à Joël Bonnemaison

Textes réunis et présentés par
Dominique Guillaud, Maorie Seysset, Annie Walter

Éditions de l'ORSTOM
L'Institut français de recherche scientifique
pour le développement en coopération

PRODIG
Pôle de recherche sur l'organisation et
la diffusion de l'information géographique
UMR 183, CNRS

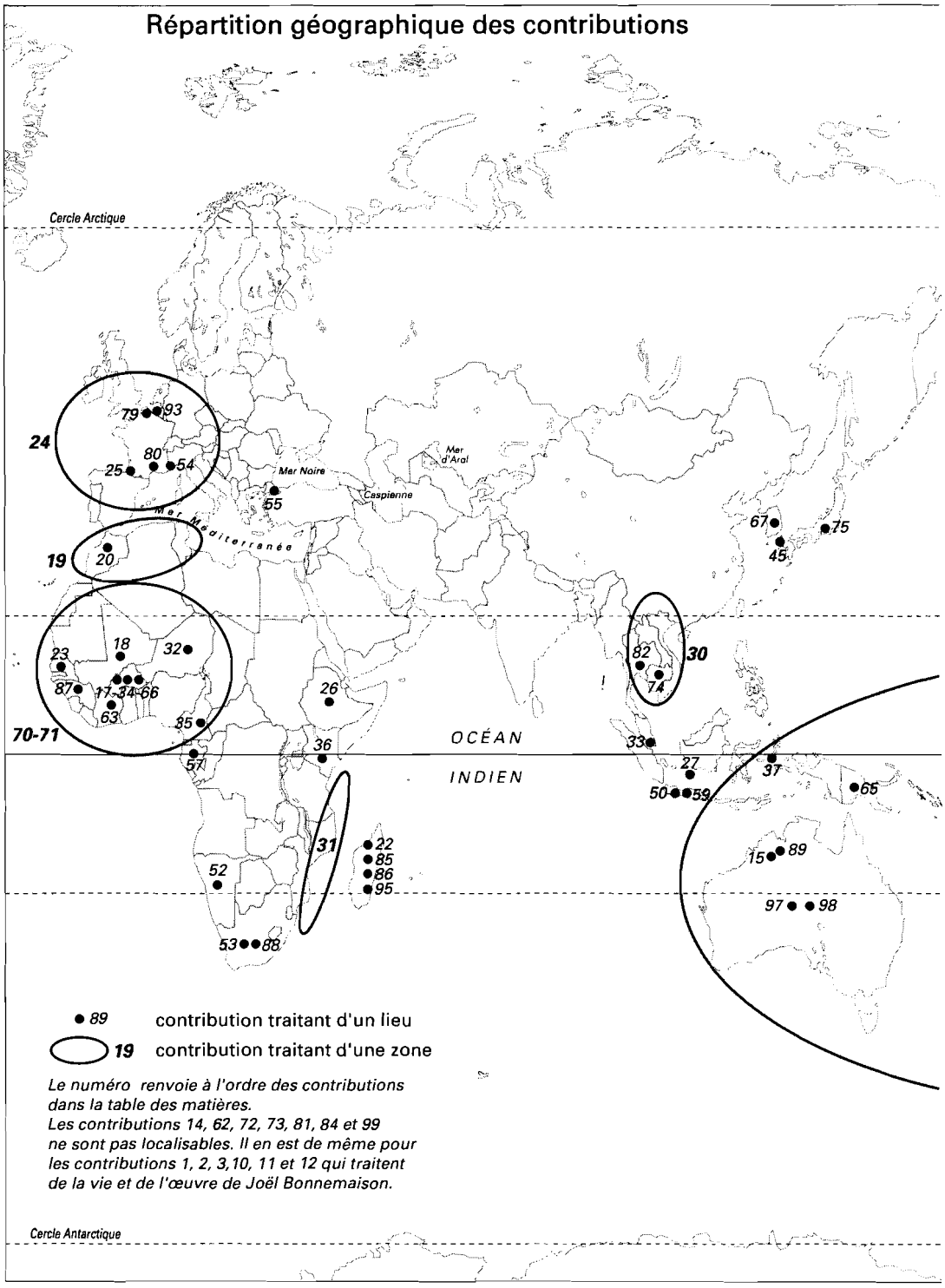
Paris 1998

À Martine et Xavier

Sommaire

L'invitation au voyage, par Dominique Guillaud et Annie Walter 13
La trajectoire et la route, par Benoît Antheaume et Jean Fages 35
Biographie de Joël Bonnemaison 39
Bibliographie de Joël Bonnemaison 41
À la rencontre de Joël Bonnemaison 47
CHAPITRE 1 – **Voyage autour du territoire** 125
CHAPITRE 2 – **La société en réseau** 223
CHAPITRE 3 – **Vivre dans l'île** 295
CHAPITRE 4 – **Le monde des villes** 377
CHAPITRE 5 – **Le développement est un exotisme** 445
CHAPITRE 6 – **L'équilibre fragile** 527
CHAPITRE 7 – **Passions et misères** 581
CHAPITRE 8 – **Les lieux du cœur** 641

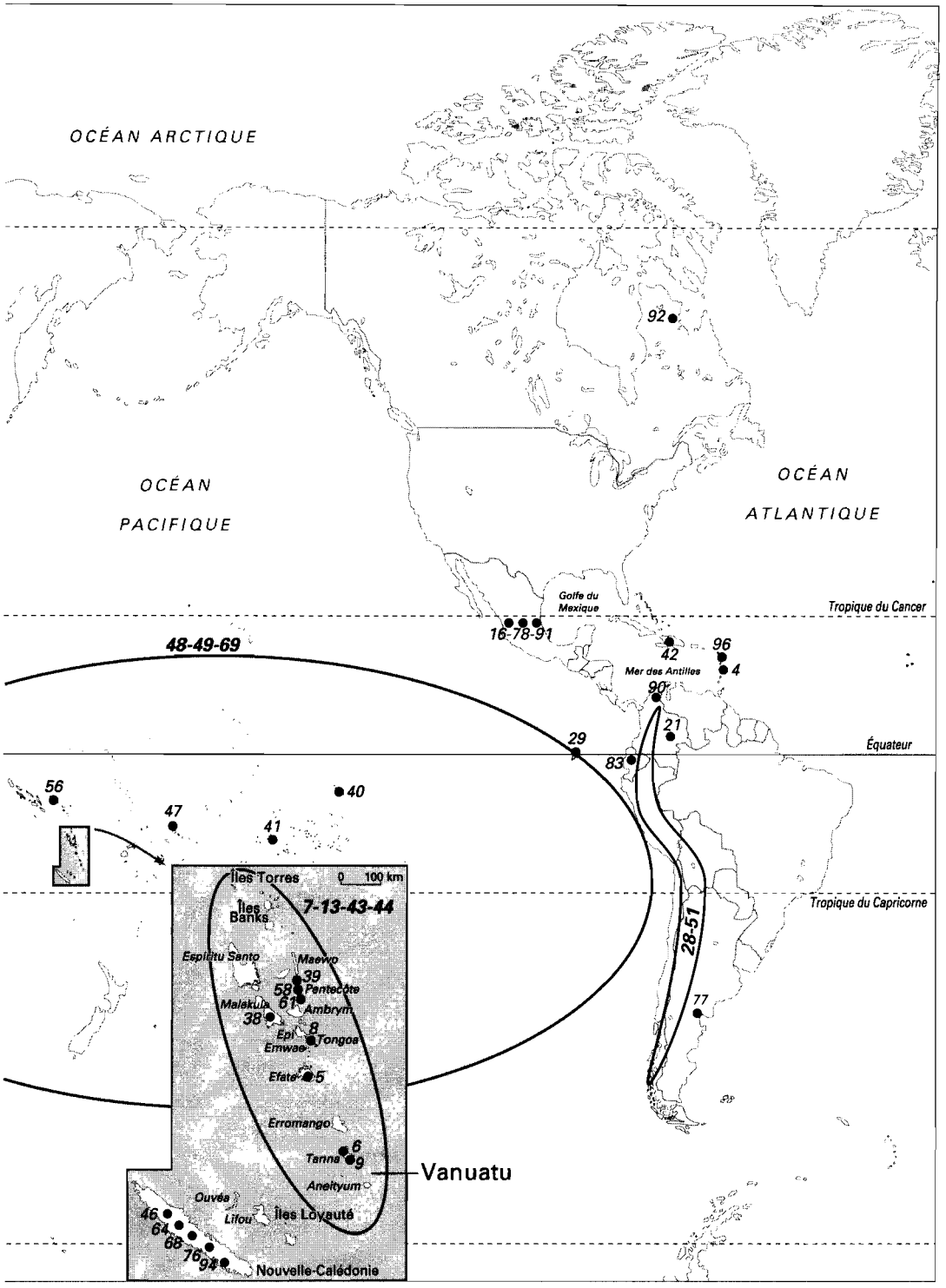
Répartition géographique des contributions



● *89* contribution traitant d'un lieu

19 contribution traitant d'une zone

Le numéro renvoie à l'ordre des contributions dans la table des matières.
Les contributions 14, 62, 72, 73, 81, 84 et 99 ne sont pas localisables. Il en est de même pour les contributions 1, 2, 3,10, 11 et 12 qui traitent de la vie et de l'œuvre de Joël Bonnemaison.


OCÉAN ARCTIQUE
OCÉAN PACIFIQUE
OCÉAN ATLANTIQUE
Golfe du Mexique
Mer des Antilles
Tropique du Cancer
Équateur
Tropique du Capricorne
48-49-69
16-78-91
92
42
96
4
90
21
29
83
56
47
41
40
28-51
77
Îles Torres
Îles Banks
0 100 km
7-13-43-44
Espiritu Santo
Maewo
39
Pentecôte
58
61
Malekula
Ambrym
38
8
Epi
Tongoa
Emwae
Efate
5
Erromango
6
9
Tanna
Aneityum
Vanuatu
Ouvéa
Lifou
Îles Loyauté
46
64
68
76
93
Nouvelle-Calédonie

Selon la Commission de terminologie du ministère des Affaires étrangères (arrêté du 4 novembre 1993), Vanuatu est un nom propre non précédé d'un article, comme Cuba ou Haïti. Néanmoins, certains auteurs de l'ouvrage ont fait précéder Vanuatu d'un article défini au masculin singulier. La habitants de Vanuatu, selon ce même arrêté, sont des Vanuatuans, mais on trouvera aussi dans cet ouvrage d'autres appellations : Vanuatais ou Ni-Vanuatu. Ce dernier nom est celui que les habitants de Vanuatu utilisent pour se nommer.

L'invitation au voyage

DOMINIQUE GUILLAUD, ANNIE WALTER

C'EST AU DÉPART, sur une route jalonnée par la pensée et l'œuvre de Joël Bonnemaison, que ces quelques pages convient le lecteur. Tel un voyageur, allant d'étape en étape, de routes droites en chemins de traverses, vagabondant ou forçant l'allure, le lecteur, au fil des pages, va découvrir divers lieux, aborder des thèmes variés, comprendre et se souvenir que le départ est difficile et le voyage, jamais achevé. Dans ce périple, quelle place donner à la géographie culturelle ? La réponse est apportée par la voix des étudiants, des collègues ou des amis du géographe disparu, qui, chacun à leur façon, s'inspirent de ses paroles et de ses analyses pour les conduire plus loin ou les porter ailleurs.

Joël Bonnemaison était profondément attaché à certains lieux vis-à-vis desquels il avait construit sa vie et sa carrière ; du terroir gascon qui l'a vu naître aux îles océaniennes qui lui ont fourni matière à réflexion, sa trajectoire relie les uns aux autres des lieux où l'insularité prédomine et où la mémoire s'édifie. Les mondes insulaires, les archipels terrestres ou maritimes lui ont inspiré des modèles grâce auxquels la géographie culturelle s'est développée. Mais la richesse de sa pensée ne se laisse pas réduire aux lieux de mémoire, pas plus que la géographie culturelle ne se laisse épuiser par quelques mots-clés. La réflexion foisonnante qu'elle suscite se construit par des approches disciplinaires différentes et par des analyses croisées. Elle s'interroge, avant tout, sur l'homme, individu ou être social, et sur la quête d'une identité ou d'un sens à donner au monde qui l'entoure.

C'est à cette pensée vagabonde et libre, à celle d'un voyageur de l'esprit et d'un géographe, que tous ont voulu rendre hommage.

La multiplicité des articles, émanant d'une palette ouverte de disciplines, reçus à l'occasion de l'appel à participer à cet ouvrage, témoigne avant tout de la grande estime dont jouissait celui auquel ce florilège est dédié, ainsi que des dialogues qu'il avait entamés avec tous. Néanmoins, on pouvait craindre que l'abondance et la diversité des contributions privent la géographie culturelle de contours précis ; or, on constate que, toutes ensemble, telles les pierres composant un édifice, elles apportent une assise, une épaisseur et un contenu à ce courant de pensée.

La géographie culturelle se cherche depuis maintenant plus d'une vingtaine d'années ; sa définition a souffert de l'imprécision de la notion de « culture » qui la fonde et lui permet mal de se distinguer du reste de la géographie humaine. Pour cette raison, sa spécificité a pu être mise en doute (1). S'opposer aux fondements avant tout physiques de la discipline ne pouvait de toute façon pas être facile.

S'il est loisible de cerner la lente maturation de ce courant de pensée en remontant à sa naissance en Allemagne sous l'impulsion de Ratzel, dans la fin du XIXe siècle, il est aussi intéressant de noter que ces idées convergent, dès cette époque, avec celles de l'école sociologique française. La rencontre n'est pas sans heurts ; Mauss (1978 : 392 et s.), qui s'intéresse alors à la morphologie sociale, livre en passant une critique de cette « anthropogéographie » qui aurait le défaut (déjà !) de négliger l'importance du fait social au profit de facteurs physiques, voire « telluriques ». De nos jours, il est encore reproché à toute la géographie humaine, dans ses interprétations, d'accorder à l'espace la primauté sur les faits de société. Pourtant, la géographie culturelle s'est construite, dans la période récente, sur les frontières de la discipline et par contact avec les idées développées en sociologie et en anthropologie. Elle a emprunté à ces dernières certaines de leurs méthodes et parfois de leurs priorités. Quelques repères s'imposent à ce plan.

De l'espace social à l'espace culturel

La géographie s'est tournée vers la société et la culture, comme les disciplines spécialistes de l'homme et des sociétés se sont penchées sur la notion d'espace ; on trouvera notamment dans Claval (1995) et Condominas (1980) un récapitulatif des cheminements conceptuels qui ont conduit à affiner cette notion. L'idée d'un « espace social », quant à elle, prend corps dans les années soixante-dix en France, et recouvre, à ce moment-là, deux conceptions principales qui éclairent, par héritage, les positions théoriques et idéologiques de la géographie culturelle.

La première conception, d'inspiration marxiste, est élaborée par le sociologue Henri Lefebvre (1986) pour qui l'espace, et aussi le temps qui lui est intimement associé, sont considérés comme des produits sociaux, dans l'histoire, d'un mode de production défini. L'ouvrage *La production de l'espace* se présente comme un long développement théorique envisageant les différents aspects de la question, depuis les variations d'échelle d'espace et de temps (2) jusqu'aux considérations sur le rapport des différents types de sociétés (primitives et modernes) à l'espace ; le mode de production changeant avec le temps implique une modification concomitante de la nature de l'espace et de son organisation.

La seconde de ces conceptions est résumée par l'anthropologue Georges Condominas (1980 : 14) qui présente l'espace social comme « *l'ensemble des systèmes de relations, caractéristiques d'un groupe donné* ». Divers types de relations concourent dès lors à la définition de l'espace, qu'elles intéressent l'exploitation des ressources et les facteurs qui interfèrent sur cette exploitation (habitudes alimentaires, moyens techniques, charge démographique...), ou qu'elles portent sur les organisations de la parenté, des pouvoirs ou des échanges. Cette conception s'inspire de la notion de « fait social total » qui mobilise simultanément, dans sa manifestation, toutes les institutions « *religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques (...), sans*

1. Cf. Bataillon, 1998.

2. « *La pratique sociale est une extension du corps, au cours d'une genèse de l'espace dans le temps et par conséquent d'une historicité elle-même considérée comme produite* » (Lefebvre, 1986 : 287).

compter les phénomènes esthétiques (...) et morphologiques que manifestent ces institutions » (Mauss, 1978 : 147).

L'intérêt de ces conceptions est de désigner, chacune à sa façon, les entrées privilégiées pour traiter de l'espace, et de s'entendre sur une définition de ce dernier à partir des réseaux de relations qui l'animent. En livrant des exemples inspirés, principalement, par le fait urbain pour Lefebvre et par les sociétés de l'Asie du Sud-Est pour Condominas, elles se donnent une méthode et un objet. Le mode de production d'un côté, les relations sociales de l'autre définissent les contours de l'espace, tantôt produit social – « *l'espace d'un ordre se cache dans l'ordre de l'espace* » (Lefebvre, 1986 : 332) –, tantôt lieu où s'inscrivent et s'observent les « faits sociaux totaux » qui, pour Mauss, cristallisent et révèlent les institutions.

En anthropologie, l'espace est donc d'abord social plutôt que culturel. En effet, il est, hors de la géographie, un consensus sur l'idée que la notion de culture ne peut rendre compte de la dynamique des sociétés, et qu'il est bien hasardeux de l'employer à déchiffrer l'espace [3] (Condominas, 1980 : 11 ; Lefebvre, 1986 : III ; etc.). La notion de culture, liée intimement à celle d'ethnie, enfermerait le débat dans un inventaire figé des « faits de culture », donné intangible des sociétés, et se prêterait à des extrapolations que beaucoup jugent dangereuses : légitimité du lien au sol, immanence de la territorialité propre à chaque groupe, et remise en cause de cohérences supra-territoriales, par exemple à l'échelle nationale. Le risque d'une dérive idéologique provient aussi du développement de tout un courant de pensée inspiré par l'éthologie (Ardrey, 1977 ; Hall, 1970 ; etc.). Le concept de territoire appliqué à l'être humain a pu, dans certains discours, servir à légitimer un hypothétique impératif territorial qualifié de « naturel » et servi par l'instinct d'agressivité. Cette surdétermination de l'existence sociale par des facteurs biologiques a occasionné des débats longs et houleux, alors que, de son côté, l'anthropologie démontrait à l'envi toute l'artificialité du lien à l'espace, dont la légitimité est entièrement construite (Alland, 1974).

Tel est, pour simplifier à l'extrême un débat complexe, l'état théorique de la question concernant l'espace, le territoire et la culture dans les disciplines proches de la géographie à la fin des années soixante-dix. En 1981, Joël Bonnemaison fournit à la géographie culturelle l'un de ses textes fondateurs avec le « Voyage autour du territoire », où il prend soin de conjurer d'emblée, en quelques paragraphes, toute dérive éthologique de la territorialité : cette dernière « *se comprend (...) beaucoup plus par la relation sociale et culturelle qu'un groupe entretient avec la trame de lieux et d'itinéraires qui constituent son territoire, que par la référence aux concepts habituels d'appropriation biologique et de frontière* » (1981 : 254). Axé autour des thèmes-clés que représentent l'ethnie et le territoire, l'article se prononce pour une analyse géoculturelle où le territoire combinerait la dimension des relations sociales à la dimension symbolique investie dans la culture. « *L'idée de culture, traduite en termes d'espace, ne peut être séparée de celle de territoire. C'est en effet par l'existence d'une culture que se crée un territoire, et c'est par le territoire que se conforte et s'exprime la relation symbolique existant entre la culture et l'espace. On peut dès lors appeler approche culturelle ou analyse culturelle, tout ce qui consiste à faire ressurgir les relations qui existent au niveau spatial entre l'ethnie et sa culture* » (1981 : 254).

Cette attention toute particulière accordée à la symbolique des lieux ne peut guère

3. Qualifier cette géographie de « sociale » aurait pu permettre de parer à cette critique si le terme ne désignait déjà l'approche enrichie « *de concepts (...) qui dérivent du progrès des méthodes mathématiques en économie ou de l'affinement des concepts marxistes ou néo-marxistes en sciences sociales* » (Bonnemaison, 1981 : 250).

surprendre de la part d'un géographe immergé de longues années dans l'univers océanien, à l'instar de Bronislaw Malinowski qui avait prôné une ethnologie participante (1989 : 62 et s.). Une personnalité telle que Maurice Leenhardt n'avait pas manqué, dès les années quarante, de relever la vocation particulière de l'espace en Mélanésie à être le support de l'organisation sociale et des mythes, et à former avec ceux-ci un tout inséparable : « *Le paysage social et le paysage naturel se recouvrent : l'habitat d'un groupe n'a pas pour limites les palissades de la demeure ou les frontières manifestes sur le sol. Il comprend tout le domaine sur lequel s'exerce le rayonnement des aïeux, dieux ou totems. Paysage, dessin du village, société, défunts et êtres mythiques, ne forment qu'un ensemble, non seulement indivisible, mais pratiquement indifférencié : nous voulons dire par là qu'on étudierait chez nous la géographie du lieu, le groupe, la mythologie. Mais opérer ici de même façon serait tenter des dissections partielles qui tueraient le vivant. Or une société ne s'observe que dans la vie* » (Leenhardt, 1971 : 166). L'ethnologue inspire ainsi clairement le « voyage » de Joël Bonnemaison autour d'un territoire assimilé, dans le texte, au « séjour paisible » du monde mélanésien (1981 : 261). C'est désormais dans l'« *espèce de relation sourde et émotionnelle qui lie les hommes à leur terre* » (*id.* : 255) que résiderait le propre de l'approche culturelle en géographie.

Ce dernier impératif rompt alors, quelque peu, avec les pratiques classiques de la discipline. Il impose que soit restitué un certain regard « de connivence » (Sautter, 1979) sur les sociétés, alors que la géographie, qui tend à ancrer ses interprétations sur le visible, s'interrompt souvent aux lisières du domaine social et culturel, dont les traductions spatiales ne sont pas toujours lisibles. La réhabilitation du regard endogène renvoie également à la démarche de l'ethnoscience, qui, elle aussi, cherche à capter la représentation du monde telle que l'ont élaborée les sociétés qu'elle se propose d'étudier. Cette vision endogène dont rendrait compte un observateur extérieur à la culture concernée ravive en outre un vieux débat des sciences sociales, car elle suppose que soit pleinement accepté le rôle de l'observateur en tant que filtre de l'information et, inexorablement, en tant que prisme de celle-ci. Joël Bonnemaison, conscient de cette situation, opte pour une approche dite « essayiste » qui admet cette déformation apportée par l'observateur : autant pour l'objectivité scientifique, déjà bien mise à mal par les critiques postmodernes de la Science (Claval, 1992 ; 1996) ! Les essayistes lui substituent la notion de « subjectivité culturelle » (Bonnemaison, 1996a : 13) qui privilégie, comme objet d'étude, la vision du monde des sociétés étudiées – celles du Sud ou les autres –, leur système de valeurs, leur spiritualité et leur libre arbitre face à un environnement dont ils n'envisagent pas nécessairement l'exploitation « rationnelle » que le monde occidental érige en modèle. De ce point de vue relèvent aussi des concepts tels que celui de « médiance » proposé par Augustin Berque (1990 : 26-28) pour harmoniser les dimensions temporelles, sociales et spatiales de l'existence humaine.

On peut tenter de préciser ce que recèle cette subjectivité culturelle, par laquelle le regard endogène se trouve placé au premier plan. Il est de longue date acquis que l'espace, tout comme le temps, n'émergent de l'étendue et de la durée que s'ils sont objets de conscience : l'espace est un lieu mental et prend forme grâce à la perception que l'homme s'en fait. Il est le support d'un investissement intellectuel dans lequel se traduisent diverses « valeurs » de l'individu, du groupe, de la société. Cet investissement intellectuel répond au premier chef à une nécessité impérieuse pour l'être humain, qui est de donner un ordre et un sens au monde dans lequel il évolue. L'élaboration de diverses catégories d'explications, simples ou complexes, vise à trouver une raison d'être à la

fois aux dispositions des éléments naturels et à l'ordre des sociétés humaines : le mythe, l'histoire, la science, se partagent la satisfaction de cette exigence. C'est ainsi que les aborigènes d'Australie voient dans divers points remarquables du milieu naturel l'incarnation des esprits-enfants du temps du Rêve, la marque tangible de la réalité d'un mythe, le lien qui les apparente et les unit indéfectiblement au sol : l'univers trouve un ordre matériel, social et culturel dans la projection du mythe. Notre histoire, qui, en quête de racines, explore la dynamique des sociétés, répond à une fonction identique ; par elle se trouvent justifiées les divisions politiques et sociales et se voient désignés les monuments qui matérialisent, au même titre que tel rocher chez les aborigènes, l'unité d'un groupe et son identité aux lieux. C'est pourquoi cet ordre « fondateur » stigmatise certains types de relations sociales et politiques ou certaines priorités du moment : l'espace se fait aréolaire ou réticulé, il est parcouru de frontières ou bien s'estompe en aires floues ; il est ponctué de géosymboles, de lieux forts ou de lieux morts...

De tels modèles ne relèvent pas exclusivement de la perception, ils se traduisent aussi par des formes tangibles qui les matérialisent avec une remarquable fidélité. L'occupation, l'organisation, l'exploitation de l'espace sont, de la sorte, un compromis entre les contraintes du milieu, les objectifs de production, l'organisation sociale et la vision du monde que développent les sociétés. Pour désigner l'ensemble de ce processus, qui recouvre l'investissement à la fois intellectuel et matériel de l'espace, l'emploi du terme « territoire » est apparu plus commode que celui d'espace social ; la notion figure en bonne place dans les thèmes abordés par les contributeurs du *Voyage inachevé*.

Il serait toutefois restrictif de limiter la géographie culturelle aux approches, aussi diverses soient-elles, du territoire. Celles-ci se sont, en effet, prêtées à des élargissements et à des approfondissements. Dans l'exploration du territoire, des thèmes nouveaux ont émergé et constituent aujourd'hui, en eux-mêmes, de véritables champs de recherche ; en témoignent l'étude des réseaux, des paysages ou des géosymboles. Par ailleurs, le regard original qu'instaure la géographie culturelle permet aussi de revisiter divers lieux déjà plus ou moins familiers de la géographie. La ville, l'insularité, le développement, ou encore le risque, la fête ou les clivages sociaux font, dans les pages qui suivent, l'objet de telles approches. Tous ces thèmes ont inspiré l'organisation de l'ouvrage. Ainsi les contributions se présentent-elles sous huit grands chapitres que nous évoquons ci-dessous, et dont les intitulés ont été puisés dans l'œuvre de Joël Bonnemaison.

Il ne faut pas oublier, enfin, que ce livre, s'il est un ouvrage scientifique, est simultanément un hommage. C'est pourquoi le lecteur lira une première série de textes dans laquelle chacun a été libre de s'exprimer. Témoignant du rayonnement de la pensée de Joël, mais aussi des relations personnelles chaleureuses qu'il avait nouées avec beaucoup d'entre nous, ces textes se suffisent à eux-mêmes. Laissons au lecteur le soin de cheminer dans ces pages dédiées à l'amitié.

Le voyage inachevé

Voyage autour du territoire

Le premier chapitre mène d'emblée au cœur de la géographie culturelle et l'ensemble des articles propose une revue des quatre aspects importants de la territorialité : sa représentation, ses limites, son organisation et son contrôle.

Les modèles mentaux qui sont projetés dans le territoire traduisent une certaine vision du monde et organisent une sémiologie de l'espace. Il revenait à Paul Claval de rappeler le

rôle essentiel tenu par le mythe qui, en rompant avec la linéarité du temps historique, éclaire les origines du monde, lui donne un sens et organise l'ordre des choses : l'une de ses fonctions ne serait-elle pas d'ancrer dans l'espace et de légitimer les idéologies qu'il véhicule ? Plusieurs textes, dans la suite de cet ouvrage, amènent à réitérer une telle interrogation. Le mythe est lui-même mis en scène par Édith Nicolas qui, avec quelques récits aborigènes des Kimberley, retrace la genèse mythique du paysage ; que ce corpus soit toujours prêt à intégrer de nouveaux éléments, reflétant toute modification du lien entre le groupe et son territoire, est symptomatique de sa prégnance sur la société qui le produit. Le récit porteur du mythe souligne, en outre, le rôle essentiel de la parole dans la perpétuation du lien territorial. La divulgation, par une parole irresponsable, du savoir concernant les lieux, peut littéralement, en multipliant les versions d'un mythe, déboucher sur l'éclatement du territoire ; la puissance que confère ce savoir est d'ailleurs perceptible dans le fait que c'est le mythe, et non la terre, qui est objet de propriété.

Si les sociétés investissent mentalement divers modèles dans le territoire, c'est sans doute, avant toute chose, afin de comprendre et d'organiser un univers qui leur échappe. Les Espagnols confrontés au mystérieux continent américain ont ainsi, comme l'évoque Alain Musset, développé toute une interprétation cosmogonique et physique, les amenant à des actions dont les conséquences peuvent être aujourd'hui qualifiées de désastreuses : c'est le cas du drainage jugé indispensable des lacs de la région de Mexico durant la période coloniale. La conception du monde en vigueur chez les Mossi, que dévoile Yveline Dévérin, témoigne de la même nécessité vitale de comprendre et d'interpréter l'environnement au Burkina-Faso. Une opposition binaire à toutes les échelles entre ce qui est « civilisé » et ce qui ne l'est pas, ce qui est familier et ce qui est dangereux, bref ce qui est mossi et ce qui est étranger, permet d'intégrer dans une même structure explicative le hameau, le territoire, la région et, finalement, l'univers tout entier.

Un deuxième aspect de la territorialité est lié aux limites et aux frontières, qui définissent sa structure et son extension, et que trois textes abordent. Yveline Poncet, à propos des territoires de pêche du delta intérieur du Niger, explique comment la fluctuation des ressources et des activités rend impossible toute limite permanente partageant l'espace, et confirme par là que le territoire est avant tout un espace-temps dont les frontières varient selon la saison ou selon les temps historiques. La territorialité fluide des peuples pêcheurs est déterminée par une économie elle-même fluctuante, mais, *a contrario*, Yves Lacoste atteste qu'une certaine stabilité politique autorise la permanence des frontières. L'ancienneté remarquable de celles du Maghreb, évoquée ici, est à mettre au compte de la stabilité des centres urbains marchands et, au-delà des crises de succession, du système politique unissant en ces lieux dynasties régnantes et tribus alliées. Enfin, la frontière est souvent un lieu particulier né du contact, de la transition et de l'échange. Examinant l'un de ces espaces frontaliers du Maghreb dont la persistance peut étonner, au nord-est du Maroc, Abdelkader Guitouni montre que celui-ci est depuis longtemps une « marche », à laquelle le syncrétisme culturel donne toute son épaisseur, son originalité et sa richesse.

Investi de représentations qui renvoient à une explication culturelle de l'univers, borné peu ou prou par des limites mouvantes et polyvalentes, le territoire est par définition organisé par les sociétés qui y vivent. Celles-ci font appel à des stratégies déterminées tout autant par les « possibles » dont elles sont porteuses que par les contraintes rencontrées et les objec-

tifs à atteindre. À propos de la colonisation du littoral pacifique colombien, Odile Hoffmann montre comment l'espace « ne détermine rien » *a priori*, s'offrant au contraire à diverses interprétations techniques, sociales et symboliques. C'est, dans ce cas précis, en participant à la construction d'un territoire s'organisé le long des rivières que les habitants justifient leur appartenance à celui-ci, mais, au bout du compte, ce processus pose le délicat problème de la légitimité des premiers arrivants et aussi celle des immigrants récents. Sophie Goedefroit apprend que cette légitimité se fonde, dans le Menabe malgache, sur la spécialisation productive des différents groupes placés à leur arrivée dans le milieu écologique correspondant le mieux à leurs activités. Au-delà, ce qui fonde la territorialité des habitants de cette région et les fédère, est la référence à l'autochtonie et la bienveillance des génies de la nature, qui garantissent la réussite de leurs installations.

Cependant, comme nous l'explique Abdarahmane N'Gaïdé, la confrontation de territorialités différentes est susceptible d'affecter l'organisation sociale et politique des groupes impliqués. Au sud du Sénégal, l'opposition entre Peuls jaawaringa, anciennement installés, et gaabunké, dont l'implantation fut favorisée par la colonisation française, ne se réduit pas seulement à la méfiance réciproque, aux conflits fonciers pour le contrôle des ressources ou à la différence d'utilisation, plus ou moins parcimonieuse ou plus ou moins conquérante, du même espace ; après plusieurs décennies de cohabitation, les clivages se durcissent sous diverses formes de différenciation religieuse et de conquête des positions administratives.

Eu égard aux multiples enjeux que recouvrent l'investissement et le contrôle du territoire, les sociétés n'ont bien sûr pas manqué de mettre au point des stratégies pour assurer l'un et organiser l'autre ; celles-ci font l'objet du dernier volet de ce chapitre.

En une vaste fresque historique, Jean-René Trochet retrace les avatars que les Romains, l'Église, puis les Germains firent subir aux structures socio-familiales de l'Europe occidentale afin de détourner à leur profit les bases de l'organisation du territoire. L'auteur souligne l'extraordinaire instrument de contrôle social et politique que représente le Droit. Tantôt l'organisation territoriale est imposée, tantôt sa reformulation surgit de la volonté des groupes locaux concernés, comme de nos jours dans ce pays Basque qu'évoque Jean-Daniel Chaussier, dont l'identité écartelée entre deux nations s'affûte au contact de la modernité et des nouvelles perspectives ouvertes par l'internationalisation du droit et des échanges, dans le but incertain de constituer un département à part. Alain Gascon, à son tour, montre comment la minorité ethnique des Tégréens a réussi, en puisant sa motivation dans une histoire mouvementée et une légitimité ancrée dans le mythe, à concentrer entre ses mains la plupart des instruments du pouvoir en Éthiopie. Le droit, la politique et la guerre, mais aussi la science sont les instruments forgeant la territorialité. À ce propos, Olivier Sevin établit un parallèle entre les théories explicatives du peuplement de l'archipel indonésien et les idéologies qui sous-tendent chacune d'elles ; selon lequel il apparaîtrait que la classification qui a cours aujourd'hui, distinguant les habitants de l'archipel selon leur système de production, répond à la nécessité, vitale pour une république qui doit sa cohésion initiale au combat contre le pouvoir colonial, d'afficher l'unité culturelle des groupes humains qu'elle réunit. Enfin, l'ensemble des textes qui renvoie à une lecture historique des processus de la construction territoriale ne saurait être vu comme une archéologie visant à exhumer les formes figées (et d'autant plus légitimes ?) de la territorialité. Cette dernière, sans cesse remise en cause, demande à être confirmée

ou parachevée ; elle est une dynamique, jamais un état.

La société en réseau

C'est probablement dans l'exploration de la notion d'espace réticulé que Joël Bonnemaison eut un rôle précurseur ; son approche s'est développée au contact des mondes insulaires éclatés de l'Océanie, où la relation prime sur l'étendue et le réseau sur l'aire. « *On peut se demander si la vision géométrique de l'espace, fondée sur la survalorisation des idées de ligne et de limite, n'est pas commune à bien des peuples du rameau indo-européen (...). Cette représentation en tout cas contredit celle de la civilisation océanienne et celle de nombreuses autres sociétés "pré-modernes" qui privilégient, à l'inverse, des idées de centralité, de "symbolisme du centre" et de réseau (...). [Ces groupes humains] sont en cela plus actuels qu'on ne le pense et par une sorte de jeu de bascule, [se font] les précurseurs de ce qui sera peut-être un jour une "post-modernité"* » (1989 : 510).

Ces quelques lignes, et d'autres encore qui évoquent des thèmes comparables, ont jeté un souffle inspirateur sur les conceptions de l'espace en vigueur dans la géographie. C'est sans doute pourquoi une première série de contributions a pour thème la structuration en réseaux des sociétés et des espaces, laquelle, une fois confrontée à une modernité ambiguë, semble menacée de disparition, ou tout au moins de profondes transformations.

Pierre Gondard, prenant le modèle de l'archipel comme métaphore idéale du réseau, convie le lecteur à en comparer deux structurations différentes, et démontre que leur spécificité réside dans le type de relations établies entre les lieux. D'un côté, l'archipel andin articule des lieux strictement hiérarchisés afin d'assurer le contrôle efficace des ressources fournies par des zones écologiques distinctes dans leur position altitudinale ; d'un autre côté, l'archipel mélanésien, décrit par Joël Bonnemaison et pris en référence, relie de façon apparemment anarchique des lieux tout aussi complémentaires mais égaux entre eux. Reste à savoir, dans cette perspective, lequel de ces modèles épousera le dispositif en nouveaux « archipels » d'États que la modernité organise. Cette notion d'« archipel de la modernité » est reprise par Christophe Grenier, qui confronte deux modèles insulaires à très forte spéciation sociologique et biologique : Vanuatu et les Galapagos. L'auteur s'interroge sur le risque d'érosion culturelle et biologique que la modernité est susceptible de provoquer.

Toutefois, aucun de ces réseaux n'est immuable. Ils n'ont de valeur qu'à travers les relations – d'aucuns diront les flux – qui les soutiennent ; or, les flux connaissent, avec le temps et les aléas de l'histoire, des éclipses et des regains d'activité. Deux contributions témoignent de telles variations. Pour Christian Taillard, les réseaux transnationaux, qui traversaient et structuraient la péninsule indochinoise, en combinant les relations égalitaires et hiérarchiques, ainsi que les fluctuations de ces derniers, au gré des aléas du commerce caravanier, expliquent à eux seuls la géopolitique autrefois changeante de la région. Aujourd'hui, ce vieil espace, à nouveau décloisonné par les politiques de développement promues par l'ASEAN, retrouve les lignes de force et les clivages estompés qui le structuraient au temps des anciens royaumes ; ce qui dénote la rémanence remarquable d'un tel espace réticulé. Lydie Laberrondo, avec les « chemins de mer » swahili, évoque le sort du boutre, véhicule par excellence des réseaux de commerce qui dessinaient un territoire maritime articulé sur les ports et archipels des rivages de l'Est africain ; au XIXe siècle cependant, le déplacement du commerce dans l'hinterland continental endormit les ports et ancra les boutres au rivage, dans l'attente possible d'une réactivation des réseaux qu'ils avaient coutume de parcourir. Car le réseau, dessiné

en l'occurrence par les flux du commerce, structure l'espace de façon durable et lui imprime des lignes de force qui survivent parfois à l'activité qui les a vues naître.

De multiples espaces réticulés peuvent aussi se juxtaposer en une trame complexe. Par exemple, le Ténéré que présente Emmanuel Grégoire, sillonné des multiples réseaux que génèrent le tourisme, la migration, le commerce, la guerre ou les trafics les plus divers, est un désert bien fréquenté ; le plus curieux étant sans doute que les réseaux, qui ne semblent guère se contrarier, se rencontrent rarement et fournissent autant de pratiques parallèles de l'espace. Il en va tout autrement sur les pourtours du détroit de Malacca, où les diasporas multiples de la « méditerranée » du Sud-Est asiatique ont composé un monde culturellement hétérogène, à l'équilibre sans cesse négocié : Serge Desponds décrit les cohésions et les lignes de fracture religieuses, culturelles et politiques qui animent cet assemblage complexe.

Si le réseau est un modèle mental et spatial qui organise le territoire, il est aussi un système d'échanges entre groupes humains situés dans une même logique sociale, économique et politique. Des textes témoignent de cette deuxième optique, dans laquelle le phénomène migratoire occupe une place de choix.

Bernard Tallet évoque, pour l'ouest burkinabè, les réseaux migratoires mossi, entièrement structurés pour la colonisation agricole. L'efficacité de cette migration rôdée de longue date s'appuie sur la forte cohésion sociale des migrants et n'est évidemment pas sans provoquer quelques tensions avec les autochtones devenus minoritaires sur leur propre terre et inquiets de leur primauté en matière de contrôle foncier. Néanmoins, la situation du migrant est souvent précaire, d'où la nécessité de renforcer le lien entre membres d'une même diaspora par des formes originales de regroupements. Avec l'exemple de l'Union nigériane développée au Cameroun, Thomas Lothar Weiss prouve la capacité des réseaux migratoires à transcender jusqu'aux divisions ethniques et, mieux encore, à épouser, en un fonctionnement démocratique articulé autour d'une multiplicité de pouvoirs, les structures acéphales des sociétés impliquées dans la migration. Ainsi le réseau permet-il d'assurer en terre étrangère la permanence des structures sociales et des fondements politiques auxquels les immigrés restent attachés.

De toute façon, l'organisation de la migration n'efface pas le lien maintenu avec la terre d'origine, au point que, lorsque cette dernière n'est plus en mesure de faire vivre ses enfants, la valeur symbolique que les migrants lui accordent reste encore bien forte, comme le montre Claire Médard à propos des Luhya de l'ouest du Kenya. Au-delà des stratégies mises en place pour émigrer vers la ville ou d'autres régions afin d'y trouver le nécessaire à l'existence, il est significatif que l'ultime parcours des émigrés soit celui qui les reconduit à une sépulture dans la terre qui les a vus naître. En ce sens, le réseau n'est jamais déconnecté du lieu qui le génère, le structure et lui insuffle vie.

Le contrôle de tels réseaux recouvre parfois des enjeux politiques d'envergure. À ce propos, le texte d'Isabelle Antunès et de Gilbert David, concernant le destin de l'île indonésienne de Key Besar, fournit un bon exemple à deux niveaux. À l'échelle de l'île d'abord, le contrôle des réseaux d'échange circulaire de biens coutumiers fut détourné puis bloqué, au détriment des Ren autochtones, par les Mel plus tard venus, qui tissèrent vers l'extérieur les réseaux de leurs propres alliances et échanges. À l'échelle de la région, ensuite, l'orientation d'une île des Moluques « au lourd parfum d'Océanie » vers les modèles et réseaux d'une Asie sans doute plus conquérante, permet de retrouver l'interrogation fondamentale qui ouvrait ce chapitre : comment les cultures des mondes insulaires,

longtemps protégées, pourront-elles survivre à la mondialisation ?

Vivre dans l'île

« *Les îles sont des déchirures, des fins de route, des rives d'inquiétude, (...) des espaces hors-temps (...) un espace étroit, clos, bordé par la grande mouvance des flots, un espace rare et infiniment précieux, la seule valeur en fait* ». Si Joël Bonnemaison, dans « la métaphore de l'arbre et de la pirogue » (1996b : 34), a signalé cette finitude de l'île qui semble organiser les relations sociales et les territorialités d'une façon particulière, il a également insisté sur les liens qui, traversant l'océan et unissant les îles entre elles, interdisent de les assimiler à des isolats. Sans doute l'étendue confinée des îles pousse-t-elle les sociétés à s'y organiser en microcosme ; puisque l'extrême valeur d'un espace insulaire rare attache étroitement les hommes à leur territoire. Cet ancrage territorial fort est néanmoins contrebalancé par l'importance des routes d'échanges qui, tel un maillage invisible, ne manquent jamais de relier l'un à l'autre tous ces mondes épars.

Rappelons l'apport de l'Océanie, disproportionné eu égard à sa population, à l'élaboration de l'anthropologie pour nous convaincre de l'aptitude extraordinaire des îles à être les observatoires des sociétés humaines. Cette fonction d'observatoire apparaît en filigrane au travers de plusieurs des textes présentés, qui rendent compte de toute la complexité des systèmes que forment les sociétés insulaires, y compris celles qui précèdent le « contact » – d'où un apport notable, dans ces approches, de l'archéologie et de l'ethnologie. La contribution de Jean-Michel Charpentier met en scène l'univers extrêmement codifié des Small Nambas de Malakula, société ni-Vanuatu qui a su, en projetant sur le sol son système social et symbolique, organiser une territorialité complexe garantissant la dispersion indispensable des individus. L'espace géographique est un livre ouvert où peut s'interpréter l'évolution des sociétés ; Harold Brookfield et Geoff Humphreys, en fouillant minutieusement le sol et en confrontant leurs données aux savoirs des horticulteurs, confirment la durabilité des systèmes de culture mis en place par les Raga de l'île de Pentecôte à Vanuatu. Pierre et Marie-Noëlle Ottino-Garanger reconstituent, par un cheminement dans l'espace et le temps de l'archéologie, avec comme principal guide les mots qui désignent les choses anciennes, ce qu'était la structuration spatiale d'une vallée marquisienne, en relation avec l'organisation sociale. Claude Robineau, pour sa part, s'engage sur les traces des anciennes institutions tahitiennes, en évoquant l'enrichissement que pourrait constituer pour de nouvelles recherches la prise en compte d'une structuration en réseau, comparable à celle que Joël Bonnemaison avait mise en évidence à Vanuatu.

Les îles apparaissent aussi comme des laboratoires où les sociétés expérimentent des formes d'organisation particulières. Elles présentent bien souvent deux constantes. La première tient au cloisonnement interne ; la seconde au principe du réseau qui organise l'ouverture et l'échange au sein de l'île et avec l'extérieur. C'est ainsi que Jean-Marie Théodat présente Haïti et la République dominicaine qui, se partageant le même ensemble insulaire, ont vu leur société se différencier au point d'opposer dos à dos leurs références identitaires respectives, pourtant puisées dans le même fond de l'esclavage et de la colonisation. Ce modèle de clivage trouve d'ailleurs de multiples illustrations en Océanie, où les sociétés nouent plus volontiers des contacts avec les ensembles insulaires voisins, qu'avec les groupes occupant l'autre versant de leur île.

Pour sa part, Darrell Tryon expose le chaînage des langues, étroitement corrélé aux circuits d'échange de biens et de produits, qui reliait entre elles, en un système réticulé

complexe et rigoureux, les îles de l'archipel de Vanuatu. Moins classique est l'idée que d'autres systèmes de réseaux, corrélés quant à eux à d'autres paramètres sociaux et culturels, se retrouvent au niveau, non plus des chaînes de langues, mais des trois grands groupes linguistiques de l'archipel : selon l'échelle retenue, la nature et la structure mêmes du maillage se modifient, dessinant les multiples facettes de l'appartenance identitaire des Ni-Vanuatu. À la question que pose l'auteur concernant l'unité linguistique requise pour un État édifié à partir d'une telle diversité, Maud Lasseur apporte, dans le texte suivant, plusieurs éléments de réponse en analysant la portée actuelle de l'emploi des langues véhiculaires (français, anglais et bichlamar) et les nouvelles polarisations sociales et politiques que celles-ci opèrent au sein de la jeune nation ni-Vanuatu.

Face à la modernité qui impose de façon implacable ses propres registres de relations, la dialectique océanienne du cloisonnement et du réseau peut-elle être encore opérante ? Si les problèmes demeurent inéluctables, les solutions sont sans doute à trouver par les sociétés elles-mêmes, peut-être dans ce qui est justement familier aux îles, voire commun à toutes. Philippe Pelletier, partant de l'exemple des îles situées dans le détroit séparant la Corée du Japon, livre trois états bien différents de la situation îlienne : entre l'île sacrée qui organise depuis la mer le culte japonais des montagnes et l'îlot qui sert à légitimer sur la base du droit international des aires de pêche que se disputent âprement les nations, le destin composé de l'île de Tsushima, conciliant les intérêts jusqu'alors divergents de la Corée et du Japon, peut éventuellement servir de modèle. L'avenir possible de la Nouvelle-Calédonie et ses évolutions politiques et économiques récentes sont envisagés par Jean-Pierre Doumenge ; ce point de vue ne traduit-il pas avant tout les inquiétudes dont sont saisies les communautés de l'archipel, qui se préparent, sur la base d'une histoire marquée par une sourde conflictualité, à partager un destin commun ? Christian Huetz de Lemps témoigne à son tour des risques qu'une nécessaire entrée dans la modernité pourrait faire encourir au *fa'a samoa*, que l'on peut assimiler à la « Coutume » locale ; mais il semble que les clivages et les cloisonnements propres aux mondes insulaires survivent avec bonheur à l'irruption de la modernité... Les îles parviennent sans doute, mieux que d'autres types d'espace, à trouver au plus haut niveau les facteurs de consensus à même de les relier les unes aux autres. En effet, depuis toujours, l'île ne peut survivre que dans un monde ouvert aux flux extérieurs qu'il lui faut diriger afin de se prémunir de leurs effets néfastes.

Et de fait, la capacité des îles à former des réseaux pourrait être leur principal atout dans le monde que la modernité prépare : c'est ce que suggèrent les deux derniers textes du chapitre. Paul de Deckker, pour sa part, propose de réfléchir à une structuration constitutionnelle des États océaniens en référence à la Coutume qui les anime tous, et Élise Huffer, invoquant avec les « temps » de l'Océan l'unité historique des peuples austronésiens, retrace la genèse des routes pan-pacifiques susceptibles de transcender aujourd'hui l'éclatement culturel et géographique des nations océaniennes.

Le monde des villes

Le quatrième chapitre conduit au monde des villes. Celles-ci, mieux que toute autre construction humaine – par la permanence des infrastructures qu'elles rassemblent, la concentration de population qu'elles réalisent, la multiplicité des ethnies ou des classes sociales qui se partagent leur territoire –, laissent voir les liens étroits qui unissent formes sociale et spatiale. Les modèles urbains, spontanés ou plus ou moins complètement imposés, ont peut-être fourni jusqu'à présent à la géogra-

phie ses approches culturelles les plus anciennes et les plus achevées.

Avec le quartier de Kota Gede, autrefois capitale d'un puissant royaume de Java et aujourd'hui quartier périphérique de Yogyakarta, Jérôme Tadié explore la dimension symbolique de la construction urbaine : l'origine de la ville, que les mythes placent sous les doubles auspices de l'hindo-bouddhisme et de l'islam, vaut à Kota Gede, malgré les vicissitudes de l'histoire, d'avoir pu conserver une fonction symbolique et religieuse qui déborde largement son rôle actuel, limité à un artisanat ayant survécu aux fastes de la Cour. Mais les artisans, qui ont adapté leurs pratiques aux contextes changeants de la politique, de la religion et de l'économie indonésiennes, ont créé, avec la Mosquée d'Argent, le monument qui inscrit la permanence de leur groupe au sein de la ville.

En analysant les documents péruviens du XVII[e] siècle, Jean-Paul Deler explique la transformation des cités amérindiennes en villes coloniales hispaniques. Les représentations imagées livrées dans plusieurs centaines de documents graphiques témoignent à la fois de l'organisation et du fonctionnement de la hiérarchie coloniale, et de la portée symbolique du changement majeur survenu après la Conquête : la « vision des vaincus » est perceptible dans la vacuité désormais inscrite au cœur des cités telles que les figure le dessinateur amérindien ; celle, inconsciente, d'un monde orphelin de l'ancienne légitimité inca...

La ville incarne ainsi les valeurs des groupes qui la bâtissent, et les clivages sociaux se lisent avec netteté dans les modèles qu'elle transpose. À cet égard, les villes de l'Afrique australe sont des exemples éloquents. À propos de Rehoboth en Namibie, Jean-Luc Piermay évoque la construction d'un ensemble urbain par un groupe métis immigré d'Afrique du Sud dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, formant un microcosme à l'organisation quasi militaire, « arc-bouté » sur la propriété et témoignant d'une véritable phobie de l'immigration, du métissage et de la spoliation foncière. Après avoir mis à profit le statut avantageux de leur ville, protégé par la politique de l'apartheid, les habitants de Rehoboth ont basculé, avec l'abolition de ce régime, dans un nouveau monde marqué du sceau de l'incertitude : opteront-ils pour le repli ou l'ouverture sur le reste de la Namibie ? La recomposition urbaine, sous le coup d'un changement social et politique d'envergure, se pose avec tout autant d'acuité dans les townships sud-africains, dont traite Myriam Houssay-Holschuch. Constructions de la ségrégation puis de l'apartheid prônant un urbanisme de contrôle, les townships se sont dotés en réaction d'une organisation interne alternative, matérielle et politique, permettant le boycott et la perversion des structures imposées par les Blancs. Cette organisation née de la contestation est devenue le seul modèle urbain dont dispose désormais l'actuel État démocratique, si bien que l'auteur pose avec justesse la question du devenir des villes sud-africaines marquées par un tel héritage.

De manière variable, la ville s'offre comme un modèle en opposition ou en harmonie avec l'État dont elle relève. Gérard-François Dumont, avec l'exemple de la ville-région de Nice, accède au mécanisme de la construction identitaire dans le contexte induit par l'intégration nationale et par la mondialisation économique. Parlers locaux, assemblages territoriaux, voire traditions culinaires..., sont autant d'éléments identitaires épars « revisités » pour élaborer et afficher une identité niçoise, moderne et cohérente. Cette dernière se construit en regard d'une identité nationale vis-à-vis de laquelle il importe de se démarquer, mais non de s'opposer ; en d'autres termes, loin d'entraîner l'uniformisation culturelle que certains annonçaient, le processus de mondialisation semble, au contraire, aller de pair avec la surrection ou la revitalisation de l'identité locale.

Si l'identité urbaine se négocie au sein de la nation, celle des divers groupes composant cette nation se négocie à l'échelle de la ville ; c'est ce thème qu'abordent Jean-François Pérouse et Christine Jourdan dans leurs contributions. La première traite des Kurdes à Istanbul, dont l'immigration connaît un essor depuis quelques années, le plus étonnant étant de voir l'identité kurde s'épanouir et s'affirmer plus aisément à Istanbul qu'au Kurdistan. Cela démontre, si besoin était, le rôle de « fabriques identitaires » que jouent les métropoles, parce qu'elles sont des portes sur le monde. La seconde contribution évoque, avec le cas des jeunes Salomonais d'Honiara, la rupture que représente la migration urbaine qui permet, d'un côté, de s'affranchir des contraintes extrêmement pesantes de la société traditionnelle mélanésienne, mais conduit, d'un autre côté, à des modèles de comportement largement « déracinés ». Les hommes-flottants, gens sans terre et sans titre que décrivait Joël Bonnemaison à propos de l'île de Tanna, ne sont plus à Honiara que des êtres dépourvus de repères et sans autres lieux ni biens que ceux qui, dans la ville, se dérobent toujours à leur convoitise. Amenés à construire, en piochant dans les répertoires les plus divers, une nouvelle identité qui leur permette de survivre, ces jeunes déracinés formeront-ils à l'avenir les hommes-lieux d'un monde urbain mélanésien encore en gestation ? Car si, comme l'a dit Joël Bonnemaison, « *les hommes-flottants s'engagent dans la modernité et croient au progrès* », ils sont aussi à la recherche d'un espace de vie matériel et mental et deviennent, par là-même, des créateurs de Coutume.

La ville est par nature un formidable chantier social et culturel ; elle opère une mutation profonde des sociétés rurales qui s'y investissent. Les plus perceptibles de ces mutations tiennent aux comportements et aux genres de vie particuliers qu'imposent une économie diversifiée en un temps contracté. Avec la diffusion des nouvelles habitudes alimentaires dans un contexte d'urbanisation accélérée, Roland Pourtier montre quel impact ont eu, sur les genres de vie des habitants de Libreville, la révolution du froid et l'introduction du pain. Enfin, Annabel Chanteraud et Gilbert David expliquent comment le kava, promu boisson de la réconciliation nationale après l'Indépendance de Vanuatu, a connu un tel bonheur qu'il s'exporte désormais, nouveau symbole océanien mais totalement dévoyé, vers Nouméa en Nouvelle-Calédonie : de même que la boisson, par sa forte dimension symbolique, a changé la ville en la marquant d'une touche d'« océanité », de même la ville a altéré les pratiques de consommation du breuvage. Le kava, autrefois réservé à la consommation mystique et rituelle des hommes de haut rang, a été approprié par les fractions les moins favorisées de la population urbaine pour se faire, au bout du compte, le symbole de l'urbanisation océanienne ! Le plus étonnant est certainement de voir comment la satisfaction de la demande pour un breuvage à consommation originellement rituelle et sociale est parvenue à générer à Vanuatu, en quelques années, une activité économique viable là ou plusieurs décennies de tentatives coloniales avaient échoué... Ceci amène à s'interroger sur la manière dont le développement est vécu, question à laquelle s'attachent les articles du chapitre suivant.

Le développement est un exotisme

La redéfinition des priorités du développement dans un contexte de globalisation et de mondialisation croissantes a conduit à la nouvelle orthodoxie du « développement durable ». Un développement qui se veut durable doit être évalué dans ses effets à long terme au sein des sociétés et de leur environnement, conjointement associés dans un même destin, celui qui permet l'agencement harmonieux des systèmes sociaux et des systèmes

naturels. Une telle perspective est lourde de conséquences dans la mesure où, tout à la fois, l'équilibre écologique et la dynamique des sociétés appelées à « se développer » deviennent dorénavant les objectifs prioritaires des projets de développement. Autrement dit, afin d'éviter la répétition des échecs survenus aux opérations de développement, trop souvent réduites au seul apport technique, l'accent est enfin mis sur la connaissance des savoirs locaux. Joël Bonnemaison, en son temps, n'avait pas manqué de s'intéresser à cette évolution : « *La sensibilité écologique de notre époque traduit aussi une vision différente de la relation nature-culture. La nature tend à ne plus être interprétée comme un objet extérieur au sujet, mais assimilée à celui-ci pour former un "milieu", au sens où les géographes emploient ce terme : un complexe à la fois naturel et social, mis en forme par les sociétés humaines et tout autant acteur de leur genèse (...) ce "regard amical" sur la nature a été décrit par bien des scientifiques qui ont eu la chance de pouvoir mener des recherches* in vivo *dans des sociétés non occidentales. La plupart en sont revenus changés, troublés, le plus souvent "convertis" (...) Il est temps de réviser la théorie du développement par une théorie culturelle de l'environnement* » (1993 : 56).

La prise en compte des systèmes de production endogènes est manifeste dans le texte de Jean-Luc Maurer, qui s'étonne de ce que les très anciens et très complexes jardins d'habitation javanais n'aient que récemment fait l'objet d'un intérêt de la part des chercheurs ; pourtant leur importance est à la mesure de leur rôle non seulement économique et alimentaire, mais aussi social et profondément symbolique. On sait également, depuis longtemps, que l'équilibre apparent des systèmes de production « traditionnels » est relatif et qu'il est sans cesse renégocié, comme le confirment Annie Walter et Fabienne Tzerikiantz, décrivant le système d'aménagement et d'exploitation sophistiqué des tarodières irriguées de l'île de Santo à Vanuatu. Ces lieux hautement privilégiés font l'objet d'ajustements constants ; charge démographique, savoirs techniques, pratiques sociales et enjeux territoriaux interviennent de manière prépondérante dans la configuration et la dynamique de ces systèmes horticoles issus de stratégies individuelles, orientées vers le développement. À la perspective, évoquée par les auteurs, d'une modernisation de tels systèmes, Patricia Siméoni apporte une illustration en décrivant, à propos du même archipel, la révolution des paysages agraires de l'île de Pentecôte, désormais largement voués à la culture du kava. Cette réussite manifeste soulève malgré tout deux questions. La première concerne la capitalisation technique antérieurement acquise durant la période coloniale, dont il reste à connaître l'influence sur l'essor de l'« industrie » du kava. La seconde intéresse le sort des systèmes agraires jusque-là préservés, qui risquent de se voir fragilisés par la monoculture commerciale. La réhabilitation des pratiques et des logiques locales est également perceptible dans le texte de Jean-Robert Pitte, qui, contre la péjoration générale des conditions de vie, prône l'avènement d'un monde qui retrouverait son humanisme par la quête d'une qualité que le développement et la modernité mettent décidément à mal.

Mais le développement, né d'une « nécessaire » entrée dans la modernité, ne suivrait-il pas ses propres voies, en épousant parfois les visées culturelles des groupes humains ? Jean-Louis Chaléard en donne un exemple. L'accès à de nouvelles terres, au cours d'une migration vers des zones peu peuplées de Côte-d'Ivoire, à l'occasion d'une forte demande des marchés urbains et grâce à un certain détachement territorial, a ainsi permis aux Lobi de développer une filière lucrative pour la commercialisation de l'igname précoce. Même si la réussite de cette nouvelle culture marchande impose une reformulation partielle de l'organisation sociale lobi, parce qu'elle

suscite l'apparition de nouveaux clivages, le développement, loin de provoquer une rupture avec la Coutume, trouve au contraire dans celle-ci le moteur de sa réussite.

Au lieu d'une fracture sans cesse postulée à propos du développement entre tradition et modernité, n'aurait-on pas affaire à une adaptation des sociétés, évoluant selon un rythme plus ou moins lent en fonction de leurs aspirations et de leurs possibilités ? Le texte de Christian Jost convie à estimer l'impact d'un vaste projet minier et métallurgique dans le Sud de la Nouvelle-Calédonie. Il établit que les populations interrogées témoignent d'une confiance assez remarquable quant au risque d'altération culturelle et sociale que comporte le projet. Dans l'ensemble, ce dernier est plébiscité par presque tous les intéressés, qui se tournent résolument vers la modernité en définissant d'emblée les compensations socioculturelles, économiques et écologiques qu'ils attendent. La cohésion sociale ne paraît guère plus altérée au Sépik, où le texte de Christian Coiffier nous conduit ensuite. Les Papous ont entrepris d'exploiter les fortes potentialités touristiques de leur région et de leur culture, reconvertissant, avec assez peu de réticences, la production artisanale et certains rituels spectaculaires en une lucrative industrie. Reste à savoir, bien sûr, quel sera l'impact à long terme de cette dénaturation culturelle.

Du couple tradition/modernité, ou Coutume/développement, on ne sait pas toujours lequel des deux termes est celui qui prime pour les sociétés dites « traditionnelles ». Avec l'exemple d'un village marka de l'ouest du Burkina-Faso, Alfred Schwartz montre même que la modernité peut entièrement se dissoudre dans la société traditionnelle. Il en a été ainsi tant pour la culture marchande du coton, qui n'a pas porté préjudice aux cultures vivrières, que pour les structures administratives et politiques imposées dans le pays par la Révolution, lesquelles furent intégralement fondues dans les structures traditionnelles du pouvoir. Il est vrai qu'il y aurait quelque danger à remettre en question les organisations qui, basées sur un pacte entre les hommes et le monde chtonien, ont déjà fait leurs preuves... Valérie Gélézeau, avec l'exemple de l'évolution de l'habitat en Corée, indique également comment l'architecture intérieure moderne est réinterprétée et adaptée en fonction des représentations traditionnelles de l'espace domestique ; ici, discours et pratiques soutiennent de nombreuses mises en scène qui cachent les enjeux liés au pouvoir ou au territoire, mais qui toutes intègrent la modernité aux anciennes valeurs. Avec Jean-Brice Herrenschmidt, on découvre enfin, par un regard très intimiste sur le développement rural à Lifou, en Nouvelle-Calédonie, que ce dernier peut faire l'objet de manipulations subtiles ou de dénaturations totales : les dessous d'une affaire foncière enseignent que les outils du développement eux-mêmes peuvent être détournés de leur vocation initiale, les tuyaux d'irrigation devenant les matériaux d'abris champêtres et les coupe-vents des marqueurs fonciers insolites, indifférents aux alizés... Lorsque le développement n'est plus qu'un instrument de la reproduction sociale, ne faut-il pas considérer qu'au fond, au-delà de la production, c'est bien là sa vocation première ? Plus que jamais le développement serait donc un exotisme...

Gerard Ward, dans le dernier article de ce chapitre, décrit comment les réseaux de la migration en Océanie sont parvenus à bouleverser jusqu'aux repères classiques de l'identité, cette dernière se déclinant désormais de façon différente selon le lieu, le contexte et la stratégie des acteurs. Une telle souplesse ou adaptabilité des sociétés présumées « traditionnelles » amènent à revoir quelques préjugés concernant le développement : au-delà de sa vocation à assurer un mieux-vivre ou une reproduction sociale, selon la philosophie qu'on choisit de retenir, il est bien en passe de

devenir un outil de pouvoir aux mains des populations auxquelles il s'adresse. L'ensemble des textes amène ainsi à déplacer quelque peu le vieux débat qui les inspire pour la plupart. Les nouvelles questions qui se posent n'intéressent plus guère la préservation de cultures fossilisées, qu'on sait d'ailleurs avoir toujours changé, mais les mécanismes par lesquels elles parviennent, chaque fois, à s'adapter et ainsi à survivre.

L'équilibre fragile

De même que les échecs éloquents sanctionnant les approches techniciennes du développement ont réhabilité les faits de culture endogènes, de même la prise en compte du risque en tant que paramètre incontournable du développement ou, tout simplement, de l'existence humaine, découle de notre incapacité à maîtriser certains aléas, ainsi que de la nécessité vitale d'estimer leur probabilité, leur récurrence et leur capacité de nuisance.

L'article de Michel Benoît qui ouvre ce chapitre se fait l'écho à plusieurs titres de ce constat. Dans l'Ouest africain, la norme était représentée par une économie de ponction au sein d'un système étroitement régulé, générateur entre autres de l'extraordinaire biodiversité qui caractérisait les savanes de la région. Cette logique, interférant avec les conceptions productivistes modernes, entraîna l'emballement du système. Le transfert technique aboutit à l'accroissement des prélèvements opérés dans l'environnement, pour le plus grand préjudice de celui-ci. Mais comment, au-delà de la mise en défens pure et simple des formations végétales, modifier des comportements prédateurs qui sont, à présent, devenus les nouvelles normes ? Il semble bien, à lire l'article de Florence Brondeau sur la crise des sociétés rurales du Sahel, que la réponse ne soit pas facile à trouver dans les contextes démographique et économique actuels, même si la sévérité de la crise fait naître, ici et là, des changements de comportement. Dans ce cas particulier, le risque lié à l'altération climatique paraît avoir été mal évalué par les sociétés dont les pratiques optimistes eurent pour résultat d'accélérer, s'il en était besoin, la dégradation des ressources naturelles et la baisse des productions.

La prise de conscience des limites de notre savoir-faire technique, et notre impuissance face aux calamités ou catastrophes qui n'ont pas toutes pour origine l'erreur humaine, nous obligent à introduire une bonne dose de relativité dans l'analyse des plaies qui frappent l'humanité. La prise en compte du risque fournit aujourd'hui à la géographie (entre autres) des approches plus intimistes, où les faits de culture, c'est-à-dire en l'occurrence liés à la représentation mentale des phénomènes incriminés, joue un rôle primordial. C'est pourquoi Jeanne-Marie Amat-Roze insiste sur la nécessité de porter attention à la culture des populations auxquelles les politiques de santé sont destinées : faute de quoi, l'assistance médicale peut s'avérer inefficace dans le cas, par exemple, d'affections considérées par les habitants comme « normales » ou de pratiques sociales favorisant la propagation de certaines pathologies. La perception du risque est également au centre de la contribution de Marie-Françoise Courel et d'Anne-Marie Frérot qui montre toute la dimension mystique et subjective du phénomène ; puisque le risque imprègne décidément toute entreprise humaine, l'oubli, la foi ou les exorcismes ne manquent pas de venir appuyer les inévitables spéculations dont il fait l'objet. Parfois même, un risque concret peut être occulté par un autre, de nature symbolique ; Christel Thibault évoque le drame des Cambodgiens qui, après avoir été réfugiés en Thaïlande, trouvèrent à leur retour leur campagne piégée de mines meurtrières. Malgré tout, certains n'hésitèrent pas à affronter le risque omniprésent sur ce sol altéré, car ils

redoutaient davantage l'autre calamité que représente la colère des génies tutélaires délaissés.

Lorsque les catastrophes surviennent, les victimes traumatisées font appel aux traitements destinés à rassurer « le cœur et l'esprit » ; la représentation de la catastrophe et sa conjuration font l'objet des deux dernières contributions de ce chapitre. À la suite du séisme de Kobé, est apparue toute une littérature enfantine revisitant l'événement et explorant l'éventualité de sa réitération : à ce prix seulement, explique Sylvie Guichard-Anguis, le risque qu'il y a à vivre dans un monde perpétuellement menacé peut être géré et donc accepté. Néanmoins, la fracture ultime que reconnaissent toutes les sociétés est par excellence la mort. Analysant les discours prononcés à l'occasion du décès des hommes de haut rang en Nouvelle-Calédonie, Patrick Pillon montre comment la mort est assimilée à un cataclysme frappant le monde des hommes, renversant l'ordre habituel de celui-ci et menaçant l'intégrité territoriale du groupe : la restauration de l'équilibre d'un univers bouleversé fait intervenir les groupes extérieurs alliés qui réactivent les liens sociaux, et par là-même rétablissent l'ordonnancement du territoire. Le cataclysme de la mort appelle une conjuration par l'alliance ; la remise en ordre du monde n'est possible que grâce à la parole qui énonce le préjudice, répare symboliquement les destructions, rappelle les repères qui fondent l'unité du groupe.

Passions et misères

Les sociétés ne se sentent guère à l'abri d'une dislocation et portent en elles l'appréhension latente d'une perte de leur territoire ou de leur identité. Face à cette menace plus ou moins rationnelle, et devant la nécessité de réaffirmer sans cesse leur cohésion, les groupes, qu'ils soient plongés ou non dans le désarroi des crises, ont élaboré des stratégies qui dessinent le champ complexe de la vie ou de la survie, de leurs passions ou de leurs misères.

La passion est la célébration. Toute fête, tout rite est un paroxysme social dont la fonction de catharsis révèle et renforce l'unité d'une société et ses clivages, permettant aux identités de se construire ou de se confirmer. C'est ce que propose d'étudier une première série de contributions qui, analysant la fête dans la ville, désigne une fois encore cette dernière comme un creuset des identités. Christophe Apprill et Élisabeth Dorier-Apprill célèbrent le tango, qui porte dans les poèmes qui le chantent une riche symbolique de lieux : ceux de sa naissance dans les quartiers populaires de Buenos Aires, ceux de sa pratique actuelle, et aussi les lieux nomades où il exporte la nostalgie d'un temps et d'un espace irrémédiablement perdus. La fête mixtèque des diables, que décrit et analyse Marielle Pepin-Lehalleur, réactive chaque année dans la ville de San Pedro Jicayan au Mexique des parcours qui mobilisent toute la communauté. De façon symbolique, cette fête commémore le passage du temps des diables à celui du Christ et rappelle, par de multiples sociodrames, le pacte social sur lequel reposent la communauté et sa bonne fortune. Ainsi que le signale en outre Kyu Won Kim, analysant le carnaval de Binche et la procession de la Sanch à Perpignan, l'identité sociale et la sacralisation des lieux se construisent et se perpétuent au cours de ce manifeste territorial qu'est la fête. Les itinéraires de processions, qu'elles soient mixtèques, belges ou catalanes, prennent soin de n'omettre aucun des lieux et des monuments servant de repères à l'identité des communautés. Michèle Baussant étudie le pèlerinage annuel des pieds-noirs à Notre-Dame du Salut près de Nîmes. Ici, la célébration peut aussi être un exutoire à la douleur et au chagrin, ceux d'un peuple exilé ; elle réactive un monde social perdu, dont la cohésion ne tient plus qu'aux lieux de la mémoire. Le temps du pèle-

rinage Notre-Dame-du-Salut devient un espace liminal jetant un pont avec le territoire disparu.

Les sociétés ont toujours eu le plus grand mal à réduire ou à accepter les fractures sociales et psychologiques générées par l'exode, l'exil, mais aussi par l'exclusion, la marginalité ou l'indigence, autant de maux qu'on peut regrouper sous le terme générique de misère. Luc Cambrézy nous entretient du problème des réfugiés par l'analyse sensible de leur situation, la perte du territoire ayant souvent eu pour corollaire une désagrégation sociale irrémédiable. Dépassant le débat sur l'aide humanitaire, l'auteur pose la difficile question de leur sort et de leurs droits et, au-delà, ouvre le débat de la légitimité des « premiers occupants » et du droit à disposer d'une terre, de l'attachement à l'intégrité des cultures et de l'enrichissement qui peut naître des syncrétismes. Rien d'étonnant à ce que tous ces thèmes sous-jacents à la géographie culturelle aient passionné Joël Bonnemaison... Car si l'attachement au territoire et à l'héritage culturel est un des facteurs importants de l'identité des groupes sociaux, il ne saurait être le seul, comme le montre l'exemple des sociétés de pionniers. En revanche, la privation d'un territoire, pour ceux qui sont ballottés par les courants des idéologies et de l'histoire, apparaît comme la calamité absolue.

Quelques approches qui visent à cerner les fractures sociales, ou se proposent de les réduire, sont rassemblées à la fin de ce chapitre. Jean Baffie s'intéresse à la prostitution en Thaïlande, soulevant la question d'une altération parallèle des valeurs et des pratiques d'une société. Jacqueline Peltre-Wurtz, pour sa part, analyse la situation des pauvres de Quito, en partant du thème crucial de l'alimentation qui met en jeu les savoirs et les stratégies garantissant la survie et maximisant le peu de ressources disponibles ; au-delà de l'urgence quotidienne, l'étude souligne à quel point la culture et les identités représentent les ultimes repères de la personne humaine. Le dernier article convie à une approche spatio-culturelle novatrice de la marginalité. Liliane Rioux plaide pour l'étude des pratiques spatiales des groupes écartés des relations dominantes, postulant que celles-là matérialisent l'univers mental de leurs acteurs. La question de la marginalité appelant une définition de la norme, laisse entrevoir un immense champ d'interrogations qui mobilise toutes les dimensions, sociologique, psychologique et géographique, de la culture ; le moins qu'on puisse dire est que celles-ci n'ont pas fini d'être explorées...

Quoi qu'il en soit des multiples pistes qui s'ouvrent, ce chapitre surprend par son ton et par l'ambiance qui imprègne les contributions. Les auteurs, confrontés à des thèmes qui ne se laissent pas aisément réduire à des objets scientifiques, ont chacun trouvé un questionnement plus qu'une problématique et ont finalement choisi de laisser libre cours à leur subjectivité : ici, plus qu'ailleurs, se fait sentir l'influence de Joël Bonnemaison et de l'approche essayiste qui était la sienne et qui pose, de façon aigüe, le difficile dilemme de l'écriture et de la science, de la connaissance acquise et de celle qui est ressentie.

Les lieux du cœur

Avec ces « lieux du cœur », se trouvent mobilisées les dimensions symboliques de l'espace et les valeurs dont celui-ci est investi. « *L'homme cherche à nouer des faisceaux de significations dans certains sites et lieux privilégiés (...) le territoire naît ainsi de points et de marques sur le sol : autour de lui s'ordonne le milieu de vie et s'enracine le groupe social (...) la charge en géosymboles humanise ainsi l'espace et le diversifie en le marquant d'une emprise culturelle* », a écrit Joël Bonnemaison (1981 : 261).

À partir de géosymboles, lieux ou itinéraires, ayant une fonction structurante, les sociétés ont donné une valeur à l'ensemble du paysage. Ce dernier devient à la fois porteur de sens et

support d'une représentation du monde. Si le territoire naît des marques que l'homme a placées sur le sol, le paysage tout entier est sacralisé, révélant, de rochers en collines et de buissons en rivières, toute l'organisation du monde. Le processus d'investissement mental du paysage, aux modalités aussi diverses que les sociétés qui en sont à l'origine, est retracé dans ce dernier chapitre.

Les géosymboles analysés dans les textes opèrent à diverses échelles. Ce sont, par exemple, ces petits jardins de l'Imerina qui reproduisent les éléments miniaturisés du paysage alentour, ou ces aires laissées sauvages aux esprits contrôlant la terre : Chantal Blanc-Pamard nous introduit dans cet univers insolite, où par un jeu d'échelles et de relations métaphoriques, la société a balisé tout son territoire de lieux sacrés. Pour ne pas quitter la région des Hautes-Terres malgaches, on peut suivre encore Hervé Rakoto Ramiarantsoa qui montre que l'empreinte culturelle de l'homme sur son environnement renseigne sur les fondements et la valorisation de l'occupation du sol. À travers l'étude de la riziculture, des réseaux d'alliance et des stratégies matrimoniales, l'auteur part à la recherche des signes de l'ascendance austronésienne de cette population et de la symbolique de son ancrage aux lieux.

Les géosymboles définissent les limites du territoire, son ordre et sa nature, et agissent comme des repères de l'identité. Pour les Peuls des Timbis, au Fouta-Djalon, la haie, comme l'explique Carole Lauga-Sallenave, est ainsi une ligne d'espèces utiles se régénérant elle-même, un contour distinguant la concession familiale de l'espace agricole et, finalement, une protection de l'individu contre la malveillance et les attaques de sorcellerie : la haie se fait le géosymbole absolu d'une société aussi compartimentée qu'un bocage. La fonction structurante des géosymboles est également évoquée par Sophie Boreill, qui décrit les itinéraires de tombes des groupes pasteurs d'Afrique du Sud. Elle montre que les sépultures servent, par delà la déportation dans les homelands imposés par l'État blanc, à ancrer une territorialité qui se réfère toujours aux lieux de l'origine. Avec la fin de l'apartheid, cette territorialité permet désormais à chacun de choisir entre son maintien sur place et son retour aux terres ancestrales, aux sources du parcours.

À l'occasion, des objets, pour peu que ceux-ci renvoient à une symbolique de lieux, sont aussi des géosymboles. Ainsi, le paysage des aborigènes australiens a été construit au Temps du Rêve, tous les géosymboles étant nés des pouvoirs créateurs des êtres hybrides parcourant alors le monde. Bernard Moizo, parti sur les traces des *Churinga* aborigènes, explique comment ces objets de bois sont les réceptacles du mythe qui, contenu dans leur ornementation, retrace le parcours de l'ancêtre fondateur. Lorsque les perturbations de la modernité, les déplacements et le confinement en réserves ont définitivement coupé les hommes de leurs territoires, le seul lien qui subsiste entre les uns et les autres est bien souvent représenté par le Churinga, qui demeure comme le fil ténu, mais de plus en plus essentiel, de la culture aborigène.

Les types de géosymboles se déclinent comme autant de façons de représenter l'espace et de le différencier en l'investissant de valeurs. En Colombie, le territoire des Indiens arhuaco est une vaste métaphore du corps humain, ce qui assigne une place et une fonction à chacun de ses éléments, puisque l'analogie est aussi une manière de classer. Comme nous l'apprend Karine Duplan, seule l'étude de la toponymie peut alors servir de guide à la géographie culturelle. Esther Katz, quant à elle, évoque le pays mixtèque pour montrer que les peuples y sont classés comme « beaux » ou « laids » selon le sort, faste ou non, que l'histoire leur a réservé, et que les mêmes qualificatifs sont appliqués aux espaces selon leurs potentialités plus ou moins favorables. Mais

rien n'est stable dans l'évolution parallèle du monde des hommes et de celui de la surnature, où tout est inversé : cycliques ou accidentelles, les rencontres des deux mondes suffisent à expliquer aussi bien la cosmogonie des Mixtèques, que leurs misères individuelles. Béatrice Collignon, à son tour, accède à la vision qu'ont les Inuit de leur territoire, où l'importance des relations entre les lieux et l'instabilité des ressources régissent toute l'appréhension de l'environnement : cette extrême relativité de toute chose est à mettre en parallèle avec la structure de la société, elle-même empreinte de relativisme, et aussi avec la pensée inuit, soucieuse de rendre compte de toutes les nuances que pourraient générer des points de vue différents.

Si le territoire transcrit la culture, cette dernière ne manque pas de faire l'objet de manipulations dont le profit se mesure en termes territoriaux. Les noms, les premiers, sont objet de manipulations. Serge Schmitz, depuis les Ardennes belges, retrace les quêtes étymologiques parfois délirantes dont la rivière Salm fait l'objet et qui opposent deux bourgs, riverains et rivaux, se disputant une légitimité historique encore très incertaine. L'invention de la tradition, qui implique jusqu'aux sources scientifiques du savoir, peut aussi servir des stratégies territoriales et politiques comme nous l'apprennent Dominique Guillaud, Dorothée Dussy et Hubert Forestier. En examinant divers éléments des discours et de la culture matérielle en Nouvelle-Calédonie, ces auteurs montrent comment les Kanak sélectionnent quelques-uns de ces éléments pour leur capacité à être compris ou connus des interlocuteurs, afin de soutenir leurs propres intérêts. Enfin, Jean-Pierre Raison évoque les captations dont fait l'objet le *hasina* malgache, sorte de flux d'énergie ancré dans les lieux et qui, placé autrefois entre les mains royales, fondait le pouvoir dynastique. Dilapidé alors que les souverains tentaient de s'approprier le *hasina* des missionnaires étrangers, les résurgences actuelles de ce flux d'énergie sont à interpréter comme autant de tentatives éparses, ici pour consolider les acquis de vieilles élites, là pour reconstruire une cohérence territoriale et sociale qui viendrait combler le vide laissé par la disparition de la royauté.

En dernier ressort, comment ne pas voir dans le paysage, que toutes les sociétés modèlent et que certaines se représentent, le géosymbole par excellence ? Les représentations du paysage trahissent le degré d'ancrage d'une société dans son environnement, ce qui est particulièrement évident dans les espaces « neufs ». Catherine Benoît retrace la lente construction de l'image de la Soufrière depuis le XVIIe siècle à travers les écrits des auteurs guadeloupéens, qui contribuent à faire passer le volcan du statut de « gueule de l'enfer » à celui d'emblème identitaire de l'île. La domestication progressive du paysage est également perceptible dans les deux textes suivants, consacrés à l'Australie. Le premier, de François Spica, montre le circuit qu'ont suivi les représentations du paysage, depuis la négation de la vision aborigène jusqu'à sa réhabilitation récente par la peinture d'inspiration occidentale, puis par la peinture aborigène elle-même. Ce processus qui traduit l'apprivoisement psychique d'un milieu longtemps étranger est également au centre du texte de Joe Powell, lequel relate les changements de perception dont l'immense intérieur australien a fait l'objet depuis les débuts de la colonisation. Il en ressort une glorification romantique de ce cœur toujours mystérieux, et le célèbre Ayers Rock fait désormais figure de « monument » de la nation.

Mais les sociétés ne sont pas toutes « paysagères ». Augustin Berque pose la question de nombreuses sociétés qui ne retiennent pas cette notion, sans pour autant ressentir en cela un manque ou vivre une excentricité. En fait, la notion de paysage signe l'hégémonie de la rationalité, qui se substitue aux représentations

purement sensibles de l'environnement. Par cet exposé qui place à la source du paysage notre propre « désenchantement », se trouve réhabilité ce que l'auteur propose de nommer une « cosmophanie », une ouverture au monde qui reconnaisse pleinement les dimensions mythique et symbolique de celui-ci.

Au terme de ce voyage, une brève conclusion s'impose. La géographie culturelle, enracinée dans le territoire et l'ethnie qui furent son paradigme initial, puis nourrie de post-modernisme, s'épanouit à présent sur des thématiques qui étaient autrefois étrangères à la discipline. Elle rejoint, par le regard intimiste qu'elle jette sur les cultures, des préoccupations et des approches qui sont communes à bien des champs des sciences humaines. S'il lui arrive parfois de se confondre avec ces derniers, elle conserve malgré tout une perspective spatiale qui est la spécificité ultime de la géographie. En cela, il ne s'agit pas simplement de cartographier ou de visualiser, mais de reconnaître aux sociétés une dimension essentielle qui est tout simplement l'espace dans lequel elles se pensent, évoluent et vivent. Bien que les organisations sociales et les faits de culture gagnent à cet éclairage un singulier relief, cette spatialité tout à la fois banale et primordiale est trop souvent occultée. Irréductible aux deux dimensions de la cartographie, elle est un tissu de significations, de symboles et de sens. Et dans son œuvre, Joël Bonnemaison a réussi à restituer à l'espace toute son épaisseur et son humanité : « *L'arbre est la métaphore de l'homme. Il s'élance vers l'infini du ciel tandis que ses racines cheminent dans la profondeur de la terre. L'homme qui se tient droit dans son lieu plonge dans le ventre de la terre. L'arbre croît verticalement car il ne s'agit pas pour lui de gagner en étendue, mais de s'enraciner. L'étendue est une valeur flottante, seul compte ce qui est vertical. La profondeur prime sur la surface, le lieu prime sur l'espace* » (1996 : 35).

BIBLIOGRAPHIE

Alland (A.), 1974. *La dimension humaine ; réponse à Konrad Lorenz.* Coll. Science ouverte, Seuil, Paris, 189 p.

Ardrey (R.), 1977. *Et la chasse créa l'homme.* Stock, Paris, 303 p.

Bataillon (Cl.), 1998. « Géographie culturelle, un colloque. Lectures ». *L'Espace géographique*, t. 27 (2) : 189.

Berque (A.), 1990. *Médiance ; de milieux en paysages.* Coll. Géographiques, Reclus, Montpellier, 163 p.

Claval (P.), 1992. « Post-modernisme et géographie ». *Géographie et cultures*, 4, hiver 1992 : 3-24.

Claval (P.), 1995. *La géographie culturelle.* Coll. Université, Nathan, Paris, 384 p.

Claval (P.), 1996. « Le territoire dans la transition à la post-modernité ». *Géographie et cultures*, 20, hiver 1996 : 93-112.

Condominas (G.), 1980. *L'espace social ; à propos de l'Asie du Sud-Est.* Coll. Science, Flammarion, Paris, 539 p.

Bonnemaison (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, t. 10 (4) : 249-262.

Bonnemaison (J.), 1989. « L'espace réticulé. Commentaires sur l'idéologie géographique ». In *Tropiques, lieux et liens.* Coll. Didactiques, Orstom, Paris : 500-510.

Bonnemaison (J.), 1993. « Porter sur la nature un regard amical. » In *Savoirs 2, une terre en renaissance : les semences du développement durable.* Le Monde Diplomatique, Paris : 55-56.

Bonnemaison (J.), 1996a. *Gens de pirogue et gens de la terre. Les fondements géographiques d'une identité : l'archipel du Vanuatu*, livre 1. Orstom, Paris, 460 p.

Bonnemaison (J.), 1996b. « La métaphore de l'arbre et de la pirogue. In *Vanuatu Océanie, Arts des îles de cendre et de corail.* RMN-Orstom, Paris : 34-38.

Hall (E. T.), 1970. *La dimension cachée.* Coll. Essais-Point, Le Seuil, Paris, 254 p.

Leenhardt (M.), 1971. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* [1re ed. : 1947]. Coll. Tel, Gallimard, Paris, 314 p.

Lefebvre (H.), 1986. *La production de l'espace* [1re ed. : 1974]. Anthropos, Paris, 485 p.

Malinowski (B.), 1989. *Les Argonautes du Pacifique occidental* [1re ed. : 1922]. Gallimard, Paris, 606 p.

Mauss (M.), 1978. *Sociologie et anthropologie* [1re ed. : 1950]. Coll. Sociologie d'aujourd'hui, PUF, Paris, 482 p.

Sautter (G.), 1979. « Le paysage comme connivence ». *Hérodote*, 16 : 40-67.



Joël Bonnemaison

La trajectoire et la route

BENOÎT ANTHEAUME ET JEAN FAGES

JOËL, tu étais un ami de 30 ans, un vrai ! Ta disparition prématurée nous laisse tous sans voix. Que retenir de toi sans dévider des propos compassés et insipides que tu n'aurais pas aimés ? Que ta formidable trajectoire professionnelle est d'abord due à ton mérite, qu'elle est une juste reconnaissance par tes maîtres et par tes pairs, et qu'elle a sanctionné la pertinence de la route scientifique que tu as tracée, étape par étape, lieu après lieu, et dont le sens et la cohérence apparaissent désormais. Tentons donc de mettre un instant nos pas dans les tiens.

De l'allocataire que tu es en 1965 au directeur de recherche de classe exceptionnelle que tu deviens en 1997, il s'écoule 32 ans. C'est l'illustration d'une brillante carrière de chercheur à l'Orstom. Comme dans les sociétés mélanésiennes, tu franchis tous les grades, tous les échelons, et presque tous les chevrons qui devaient te placer, avec une précision presque balistique, sur la plus haute orbite. Reconnu par l'*alma mater*, une autre société insulaire à grades, comme un authentique Big Man, tu deviens Professeur occupant la chaire de Géographie culturelle à l'université de Paris IV. C'est la reconnaissance de ton autorité forgée dans les épreuves et la compétition intellectuelles, dont témoignent tes nombreuses publications.

Ton œuvre (c'est l'expression consacrée !) est constituée de nombreux écrits, parfois controversés, mais toujours remarqués. Elle est couronnée par un très beau livre en deux tomes dont tu ne vois pas l'achèvement, revisitant et élargissant considérablement les horizons conceptuels de ta thèse soutenue en 1985 pour l'élever à la hauteur d'un véritable essai destiné aux non-spécialistes. Le hasard, la nécessité de transmettre tes connaissances aux générations suivantes, la volonté de restituer à tes informateurs ton « terrain », tout cela t'incite à mettre en cohérence et en perspective tes écrits pour laisser une trace sur la route du savoir, avant ton ultime voyage sur ton terrain océanien, auprès de tes élèves. Aurais-tu pu mourir ailleurs que dans le Pacifique ?

Qui se souvient encore que tu as rédigé un DES sur les résidences secondaires du Hurepoix ? Dourdan, le pôle principal de cette région, est devenu depuis le nœud extrême d'un réseau (le Réseau Express Régional) que tu empruntais souvent ! Qui se souvient encore de ton intérêt marqué pour la géomorphologie, consigné de ta main sur le formulaire que tout élève se devait de remplir soigneusement avant de franchir le seuil de l'Orstom ?

En revanche, chacun garde en mémoire qu'à Madagascar, tu te formes à l'école dites « des terroirs », celle de presque tous les géographes tropicalistes des années soixante. Cette approche, beaucoup moins empirique et pragmatique qu'on ne l'a parfois trop sommairement écrit, conceptualisée par G. Sautter et P. Pélissier dans la revue *L'Homme*, fonctionnait aussi à la façon d'un rite initiatique et permettait un passage de grades pour les jeunes chercheurs. Cette méthode enseignait autant sur l'espace rural et la société qui l'occupait et l'exploitait que sur soi-même. Tu t'acquittes de ta tâche avec opiniâtreté – car les agriculteurs merina des hautes terres ne se livrent pas facilement – patience et méthode. Tu conclus cette première expérience en soulignant déjà l'importance du « culturel » dans l'organisation des sociétés et de leur espace. Tu montres que chez les Merina « *la volonté de reproduire le système agro-culturel d'origine prime le souci de productivité et de recherche de profit... La survie une fois assurée, les ancêtres comptent autant que les hommes* ». En quittant la grande île de Madagascar pour aborder les rivages d'autres îles, beaucoup plus petites et beaucoup plus nombreuses d'Océanie, tu n'oublies pas ton expérience malgache, d'autant que les populations qui ont peuplé la grande île africaine d'une part, et les petites océaniennes, de l'autre, ont le même berceau austronésien d'origine. C'est peut-être ta toute première découverte du lien pouvant raccorder deux lieux, et par là, ta toute première amorce du concept de réseau, puis d'espace réticulé que tu développes et popularises très largement ensuite.

Un peu par hasard, tu es affecté à Nouméa en 1968, mais tu ne tardes pas à quitter cette barre de minerai, jetée en plein Pacifique et exploitée depuis longtemps déjà par l'industrie et la finance. Il est vrai que tu arrives à un curieux moment : un singulier boom du nickel transforme la Nouvelle-Calédonie en Far-West. Tu te laisses guider vers d'autres rivages, notamment ceux des îles d'Aoba, de Pentecôte, de Vaté mais surtout de Tanna, aux Nouvelles-Hébrides (aujourd'hui Vanuatu), que n'avait pas encore gagnées la modernité. Cet archipel mélanésien, au statut hybride de Condominium franco-britannique, relevait de trois administrations : française, anglaise et condominiale nonobstant la Coutume dont la prégnance était bien plus forte encore que toute autre obédience. Son omniprésence fondait l'identité des Néo-Hébridais, ancrés dans leurs territoires coutumiers, entre terre, ciel et mer.

L'une de tes premières recherches dans cet archipel répond à une demande des autorités, inquiètes de l'ampleur que prennent les migrations vers les cités de Port-Vila, la capitale, sur l'île de Vaté et de Luganville, sur l'île de Santo. Tu constates alors la dualité du phénomène migratoire puisque tu distingues, d'une part, des mouvements migratoires temporaires, brefs dans le temps et dans l'espace, appelés « circulaires », contrôlés par les communautés du lieu d'origine installés en ville, s'inscrivant dans le droit fil des voyages de la société mélanésienne et d'autre part, des « *migrations spontanées, incontrôlées et imprévisibles* » en quelque sorte « sauvages », observables chez les ressortissants des « *sociétés littorales acculturées et insérées dans l'économie de plantation à finalité commerciale* ». Ta sympathie va tout droit aux premières même si tu reconnais qu'un rapport commandité exige toujours des simplifications excessives.

Tu n'as jamais fait mystère de ton penchant pour l'anthropologie. Certains spécialistes de cette discipline te reprochent même parfois de t'y adonner sans patente. Comme tu es et restes d'abord un géographe, tu contribues à bâtir une nouvelle branche de ta discipline : la géographie culturelle que tu forges d'abord sur le terrain en vivant avec et auprès des gens. L'agencement de l'espace par les sociétés qui l'occupent et le contrôlent, l'interprétation et la signification des faits culturels dans l'organisation des sociétés suscitent chez toi un inté-

rêt permanent. La quasi-corrélation entre l'espace dit « centré » des sociétés hiérarchisées et l'espace dit « réticulé » des sociétés égalitaires – celui des sociétés mélanésiennes de Vanuatu – a toujours aiguisé ta créativité et ton inventivité. Tu démontres que les contraintes géographiques très réelles, propres aux îles et à leur environnement océanique, sont propices à une organisation de l'espace en réseaux, en ensembles réticulés qui se déploient en autant de lignes brisées, que viennent régulièrement mailler des nœuds. « *Les lieux et les groupes mélanésiens existent en tant que mailles dans une chaîne de relations, qui se poursuit d'île en île et d'archipel en archipel. Plus qu'un espace clôturé, le territoire océanien apparaît comme une route d'alliance, la société ne pouvant fonctionner que grâce au consensus de chacune des mailles souveraines* ». L'espace n'est pas unifié par un centre qui « produirait » une périphérie qu'il creuse et domine, mais au contraire fluide, noué par des relations multiples.

Les relations de travail que tu tisses avec un autre réseau, RECLUS, débutent avant même sa création : par deux articles retentissants parus en 1979 et en 1981 dans *l'Espace géographique*, « Les voyages et l'enracinement » et « Voyage autour du territoire ». Tu es alors enraciné ; tu vas voyager. Tu es alors arbre ; tu vas devenir pirogue. Ces relations se poursuivent quinze années durant. Elles sont particulièrement fécondes puisqu'elles te permettent de rompre temporairement avec l'échelle insulaire pour élargir ta réflexion à l'Océanie entière voire au Pacifique, conçue comme l'ensemble des pays d'Asie, d'Amérique et d'Océanie ayant pour lien commun le Grand Océan, qui couvre le tiers de notre planète. Ce passage du micro au macro enrichit ta réflexion sur l'identité. Comment donc s'affirmer à la face du Monde si ce n'est par un réflexe identitaire fort, puisque « *la modernité politique contemporaine consiste à surimposer sur les structures fluides traditionnelles l'organisation de l'État-nation* » ? De nouveaux problèmes apparaissent, des forces centrifuges tentent de secouer l'édifice, visant à redonner vie à l'autonomie des groupes locaux que la force de l'État vise consciemment ou non à faire disparaître… l'appareil étatique d'encadrement est par ailleurs coûteux, hors de portée des moyens des micro-États océaniens, fonctionnant alors grâce à l'assistance fournie par de grands États extérieurs, de véritables parrains faisant entrer leurs clients dans la spirale d'une dépendance sans retour. Cette réflexion, bâtie grâce aux allers-retours effectués dans les échelles spatiales, tu la livres, entre autres lieux, dans le volume de la Géographie Universelle consacré pour moitié à l'Océanie et tu l'explicites aussi en traitant d'un très grand pays, l'Australie et son peuple aborigène.

Le constat d'une mondialisation envahissante et d'un marché omniprésent et omnipotent, le refus d'accepter le catéchisme libéral dominant te conduisent à résister à cette forme de pensée unique. Tu comptes alors parmi les membres fondateurs du périodique *Géographie et Cultures*, un lieu où tu développes une réflexion sur la dimension culturelle des régions et des territoires. Tu penses – c'est ce qui fait toute ton originalité – que cette dimension est fondamentale pour l'analyse et l'explication du développement des sociétés ; à contre-courant de bien des chercheurs en Sciences sociales qui n'intègrent la dimension culturelle que… lorsque toutes les autres hypothèses ont échoué.

Au hasard des affectations, des rencontres, des affinités, tu chemines en solitaire ou avec des compagnons de route variés. Travailler avec toi est à la fois un plaisir et une épreuve : un plaisir car la convivialité aidant, les idées – des plus étranges au plus élaborées – fusent. Il faut les reprendre au bond, les préciser, les écrire, les réécrire… Un plaisir aussi, parce que, malgré tes nombreuses occupations, tu tiens tes engagements en temps et en heure.

Mais travailler avec toi est aussi une épreuve. Chaque analyse, chaque interprétation, chaque paragraphe est âprement discuté et l'emploi de chaque mot quasiment négocié à l'issue de marchandages sans fin. Plusieurs textes connaissent ainsi près d'une dizaine de moutures différentes, pour ne rien dire de certains titres parfois modifiés au dernier moment chez l'imprimeur. Une épreuve aussi parce que, entre nous, la dimension économique des sociétés insulaires t'intéresse beaucoup moins que leur dimension culturelle, leurs mythes et leur magie et que les chiffres, voire les ordres de grandeur, t'indifèrent un peu. Pour ta défense, tu dis souvent que « *l'économie n'est pas la vie* » et qu'au contraire « *la vie encadre l'économique et se compose de sphères bien différentes, où les individus et les groupes puisent le motif de leur action : dans la sphère économique... et plus encore dans les sphères éthiques, religieuses et politiques, dans l'orientation à l'esthétique, à l'éros, à l'intellect...* »

Tes arrivées successives à la délégation Orstom pour le Pacifique sud et l'Asie, puis à la tête du Département SUD (Sociétés, Urbanisation, Développement) ne sont pas anodines. Elle s'inscrivent dans ton parcours. Maîtrisant parfaitement ton terrain et tes outils conceptuels, épanoui scientifiquement, tu es avide de partager ailleurs le fruit de ton expérience, de ta pratique, de ta connaissance des hommes et des femmes, et cela malgré les embûches et les difficultés de tes fonctions. Tes dernières missions à l'étranger consistent à apprécier le travail conduit par les ressortissants du SUD ou à accompagner les travaux de tes étudiants. Elles sont souvent de soutien et d'encouragement auprès des partenaires étrangers et chacun se souvient de ton humanité et de ton rôle dans la formation aux métiers de la recherche, dans celle des cadres kanak par exemple. Elles sont toujours fécondes par les regards croisés portés par toi, le visiteur, et par les visités. Te souviens-tu ainsi de ces anecdotes et notamment de ton étonnement à observer les planteurs de café-cacao du Togo ? Leurs arbustes occupent presque toutes les surfaces utiles. Ils se nourrissent donc en achetant leurs aliments sur les étals des marchés ou des boutiques. Cette société qui ne dispose plus d'espaces vivriers pour produire de quoi alimenter le corps, cette société qui n'entretient plus de liens sacrés avec la terre – désormais marchandisée – pour nourrir l'esprit ne correspond vraiment pas à ta vision du monde ! Cela représente pour toi les signes du déclin et de la viduité culturelle, même si cette société, parfaitement adaptée à la production et aux échanges, est déjà riche, voire développée, du moins à l'aune de l'Afrique rurale. Plus récemment en Afrique du Sud, te souviens-tu – en visitant Soweto – de cet étrange attachement, porteur d'identité, des gens à leur township ? Et plus tard de ton questionnement en forme de refrain : « *et si les Boers avaient gagné, que se serait-il passé ?* » Certes, ils ont perdu quelques batailles historiques contre les Zoulous puis contre les Anglais, mais leur enracinement t'interpelle. Leur identité, ils la puisent dans la foi religieuse des ancêtres et dans la certitude « *de l'expansion civilisatrice* » d'une société rurale, pas dans une conquête économique impériale.

En arrivant à l'Université, tu boucles la boucle de ton parcours scientifique. Les étudiants découvrent en toi un personnage venu d'ailleurs. Ils sont séduits par ton style direct et spontané, par ta curiosité juvénile, par ton paquetage conceptuel qui mélange astucieusement des idées neuves et d'autres, aussi vieilles que le monde. À peine ont-ils le temps de te connaître et de t'apprécier que tu es déjà parti. Pour toujours. Mais en quittant ce monde, tu nous invites à suivre, grâce aux écrits que tu nous lègues, une route littéralement sans fin. À l'instar du peuple de la pirogue.

Biographie
de Joël Bonnemaison

1940. — Naissance, le 2 août à Toulouse (France).

1951-1959. — Scolarité secondaire au lycée Jean-Baptiste Say, à Paris.

1959-1963. — Licence d'Histoire et de Géographie, option géographie, à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris. Direction de « Paraboles », journal des étudiants catholiques de la Sorbonne.

1963-1964. — Diplôme d'Études supérieures de Géographie, mention très bien, à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris, Sujet : Les résidences secondaires dans le canton de Houdan.

1965-1966. — Préparation d'une thèse de doctorat d'université (3e cycle) : six mois d'allocation de recherche de l'Orstom à Madagascar ; Service civil national à Madagascar, à la disposition de l'Orstom.

1967. — Recrutement à l'Orstom, le 1er octobre.

1967-1966. — Thèse de doctorat d'université (3e cycle), mention très bien, à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris. Sujet : Le terroir de Tsarahonenana : introduction à la région d'Ambohibary (Madagascar).

1968-1971. — Affectation au Centre Orstom de Nouméa (Nouvelle-Calédonie). Sujet de recherche : Étude des systèmes agricoles et des évolutions sociales dans l'archipel des Nouvelles-Hébrides. Études comparées dans les îles du Nord : Aoba, Maewo, et dans les îles du Centre : Tonga.

1971-1972. — Affectation au Siège de l'Orstom, à Paris, secrétariat scientifique du Comité technique de Géographie.

1972-1975. — Affectation au Centre Orstom de Nouméa (Nouvelle-Calédonie). Sujet de recherche : Étude des systèmes de migration et des processus de création urbaine à Port-Vila et Luganville (archipel des Nouvelles-Hébrides) ; étude des systèmes fonciers et des transformations sociales dans l'île de Pentecôte.

1976-1981. — Affectation à Port-Vila (Nouvelles-Hébrides). Création d'une mission Orstom aux Nouvelles-Hébrides. Sujet de recherche : Études des structures foncières et des changements socioculturels dans l'île de Tanna.

1981-1985. — Affectation en France. Rédaction d'une synthèse des travaux entrepris.

1985. — Thèse de doctorat d'État ès Lettres, mention très honorable, à l'université de Paris IV Sorbonne. Sujet : Les fondements d'une identité : histoire, territoire et société dans l'archipel de Vanuatu.

1985-1987. — Affectation à l'Australian National University (ANU) à Canberra (Australie), Intégration dans une équipe de recherche travaillant sur les territoires et les problèmes de développement dans les îles du Pacifique sud. Missions de recherche à Fidji et en Papouasie-Nouvelle-Guinée.

1988-1989. — Affectation à Nouméa. Délégation géographique de l'Orstom pour l'Asie et le Pacifique.

1989-1994. — Affectation au Siège de l'Orstom, à Paris, direction du département Société, Urbanisation, Développement (SUD).

1994. — *Chevalier de l'Ordre national du Mérite.*

1994-1997. — Détachement de l'Orstom à l'université Paris IV Sorbonne, *professeur de Géographie,* Chaire de géographie culturelle.

1996-1997. — Directeur adjoint de l'UMR PRODIG.

1997. — Décès, le 6 juillet à Nouméa. À cette date, Joël Bonnemaison était directeur de recherche de classe exceptionnelle ; il avait fait une demande d'intégration à l'université de Paris IV Sorbonne, pour le 1er septembre 1997.



Iles Torrès,
Vanuatu,
1969.



Sur son terrain
de Tsarahonenana,
Madagascar, mars 1993.
Photo d'Hervé Rakoto Ramiarantsoa.

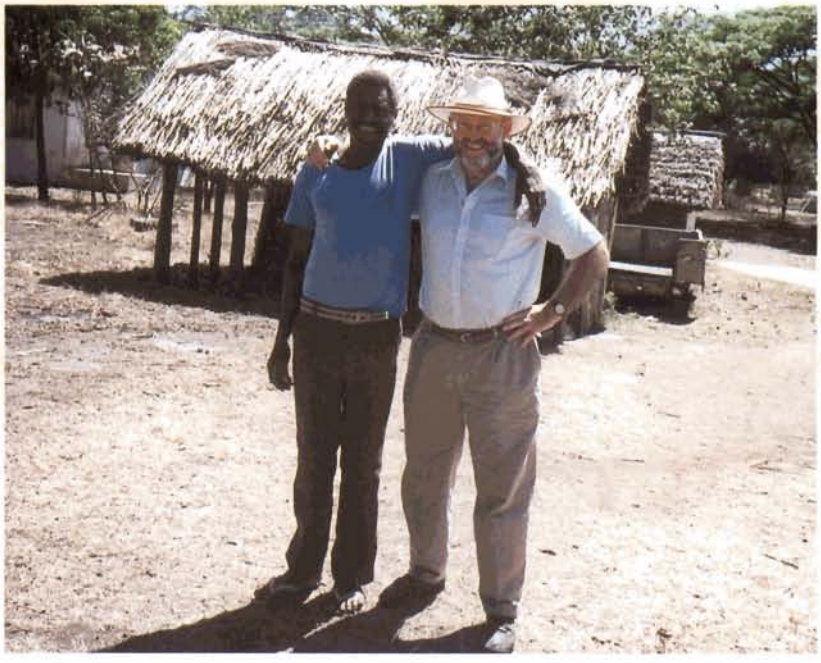


Joël Bonnemaison,
en 1996.



Avec son fils, Xavier,
plantation d'un prunus à Waterloo, Homps, Gers, hiver 1988.

Loanatom,
Tanna, Vanuatu,
en compagnie
de Maurice Niluan,
novembre 1993.





Tsarahonenana, Madagascar, mars 1993.





Volcan de Tanna, Vanuatu, 1979.



Pierre magique, Loanatom, Tanna, 1978.



Nakamal, maison des hommes, Maewo, Vanuatu, 1969.



Fête du Toka, Tanna, 1979.



Les Flinders, Australie du Sud, 1987.



Waikerie Est, Australie du Sud, 1987.



Tsarahonenana, mars 1993. Photo d'Hervé Rakoto Ramiarantsoa.



Voyage à la Réunion avec les étudiants de l'université Paris IV, novembre 1996.

Dessin de Sero Kuautonga, offert par l'auteur à Joël, fin juin 1997.



Juillet 1997, hommage des man Tanna *qui ont tracé le nom de Joël sur les pentes du volcan Yasür, Tanna, Vanuatu.*



Bibliographie
de Joël Bonnemaison

Livres et ouvrages

1975. *Les Nouvelles-Hébrides* (photos : B. Hermann). Les Éditions du Pacifique, Papeete, 128 pages (également publié en anglais sous le titre *The New Hebrides*. Réédition de la version anglaise en 1986 sous le titre *Vanuatu*).

1976. *Tsarahonenana : des riziculteurs de montagne dans l'Ankaratra (Madagascar)*. Atlas des structures agraires à Madagascar, n° 3, Orstom-EPHE, Paris, 97 p., 5 cartes hors-texte.

1977. *Système de migration et croissance urbaine à Port-Vila et Luganville (Nouvelles-Hébrides)*. Travaux et Documents de l'Orstom, n° 60, Paris, 97 p., 18 cartes et figures, bibliographie.

1986. *La dernière île*. Orstom-Arléa, Paris, 421 p.

1986. *Les fondements d'une identité : territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu*. Travaux et Documents de l'Orstom, n° 201, Paris ; tome I : *L'arbre et la pirogue*. 540 p. ; tome II : *Les hommes-lieux et les hommes-flottants*, 618 p.

1988. *Atlas des îles et des États du Pacifique Sud* (en collaboration avec B. Antheaume). Publisud-Reclus, Paris, 126 p., cartes et figures.

1994. *The tree and the canoe : an ethnogeography of Tanna* (traduction par Josée Penot-Demetry). South Sea Books, University of Hawaï Press, Honolulu, USA, 368 p., cartes, index.

1995. *Asie du Sud-Est, Océanie* (en collaboration avec B. Antheaume, M. Bruneau, C. Taillard). Géographie Universelle, vol. 7, Belin-GIP-Reclus, Paris, 480 p., cartes, photos.

1995. *Une aire Pacifique ?* (en collaboration avec B. Antheaume). Dossier de la Documentation photographique, La Documentation française, août 1995, 16 p., 16 fiches, 15 diapositives commentées.

1996. *Vanuatu, Océanie. Arts des îles de cendres et de corail*. J. Bonnemaison, K. Huffman, C. Kauffmann, D. Tryon (éds.), Réunion des Musées nationaux-Orstom, Paris, 384 p.

1996. *Gens de pirogue et gens de la terre. Les fondements géographiques d'une identité : L'archipel du Vanuatu* (Livre I). Réédition remaniée de *L'arbre et la pirogue*. Orstom, Paris, 460 p., 20 cartes, 8 figures.

1997. *Les Gens des lieux. Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna*. Les fondements géographiques d'une identité : l'archipel du Vanuatu (Livre II). Réédition remaniée de *Tanna : Les hommes-lieux*. Orstom, Paris, 562 p., 24 cartes, 21 figures.

Participation à des ouvrages de synthèse

1972. *New Hebrides, carte de l'utilisation du sol avec notice.* World Atlas of Agriculture, Milan, Italie : 629-631.

1978. « Custom and money : integration or breakdown in Melanesian systems of production ». In E.K. Fisk (ed.), *The adaptation of traditional agriculture : socio-economic problems of urbanization.* Development Studies Centre, monograph n° 11, Canberra (Australie) : 25-45.

1978. « Man mo garen long Niu-Hebridis : olgeta rod blong prisen long fasin long Kastom ». In R. Brunton, J. Lynch, D. Tryon (éds.), *Man, languis mo Kastom long Niu-Hebridis.* Development Studies Centre, Canberra (Australie) : 31-40 (ouvrage édité en pidgin mélanésien).

1980. « Moving food in rural areas : the case study of central Pentecost ». In G. Ward, T. Mac Gee, D. Drakakis-Smith (éds.), *New Hebridean systems of food distribution.* Development Studies Centre, monograph n° 25, Canberra (Australie) : 150-178.

1980. « Les migrations en Nouvelle-Calédonie (en collaboration avec J. Fages et J-C. Roux) ». In *Atlas de la Nouvelle-Calédonie et dépendances,* Planche 39. Orstom, Paris.

1981. « La terre au Vanuatu : aspects sociaux et culturels ». In P. Larmour (éd.), *Systèmes fonciers au Vanuatu.* Université du Pacifique Sud, Suva (Fidji) : 19-26. Édition en anglais (1984).

1983. « Du terroir au territoire : des problèmes de développement à une géographie culturelle ». In *Profession : Géographe, pratique de la recherche tropicale.* Orstom-CNRS-EHESS, Paris : 99-106.

1984. « Les jardins magiques. Le géosystème de l'horticulture vivrière dans une île mélanésienne du Pacifique sud ». In *Le développement rural en question.* Orstom, mémoire n° 106, Paris : 461-482.

1985. « Territorial control and mobility within Vanuatu societies ». In K.M. Prothero, M. Chapman (éds.), *Circulation and population movement : substance and concepts from the melanesian case.* Routledge and Keegan, Londres : 57-79.

1988. « L'expérience de la frontière : la nature et la société en Australie ». In G. Ordonnaud, A. Syriex (éds.), *L'Australie 88 : bi-centenaire ou naissance.* Éditions France-Empire, Paris : 25-51.

1988. « Le Nord ou la frontière dangereuse ». In G. Ordonnaud, A. Syriex (éds.), *L'Australie 88 : bi-centenaire ou naissance.* Éditions France-Empire, Paris : 353-361.

1989. « Le sens de la route : valeurs de l'enracinement et du voyage en Mélanésie ». In *Migrations et identité.* Publication de l'Université française du Pacifique, Corail, Nouméa, vol. 1 : 113-116.

1989. « L'espace réticulé : commentaires sur l'idéologie géographique ». In *Tropiques, lieux et liens.* Orstom, Paris : 500-510.

1989. « Papouasie-Nouvelle-Guinée ». In *Encyclopédia Universalis,* Paris : 458-462.

1990. « Articles : Fidji – Vanuatu ». In *Thesaurus de l'Encyclopédia Universalis.*

1991. « Le taro-roi : une horticulture d'abondance dans l'archipel du Vanuatu (Mélanésie) ». In *Aspects du monde tropical et asiatique, Hommage à Jean Delvert.* Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris : 305-315.

1991. « Océanie ». In M. Izard et P. Bonte (éds.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie.* Presses Universitaires de France, Paris : 518-523.

1996. « Gens de l'igname et gens du taro ». In *Mémoire de Pierre, Mémoire d'Homme, Hommage à José Garanger.* Publications de la Sorbonne, Paris : 389-404.

1996. « L'Océanie ». In Thierry Paquot (dir.), *Le monde des villes, panorama urbain de la planète.* Editions Complexe, Paris : 239-244.

1993. « Australie ». In *Encyclopédie Axis.* Hachette Encyclopédies, Paris.

1996. « Les mots de la terre sacrée ». In J.-F. Vincent, D. Dory et R. Verdier (éds.), *La construction religieuse du territoire.* L'Harmattan, Paris : 66-73.

1996. « La métaphore de l'arbre et de la pirogue ». In *Vanuatu Océanie, arts des îles de cendre et de*

corail. Réunion des Musées nationaux - Orstom, Paris : 34-38.

1996. « Le tissu de nexus ». In *Vanuatu Océanie, arts des îles de cendre et de corail*. Réunion des Musées nationaux - Orstom, Paris : 176-177.

1996. « La coutume ou les formes du pouvoir politique traditionnel au Vanuatu ». In *Vanuatu Océanie, arts des îles de cendres et de corail*. Réunion des Musées nationaux - Orstom, Paris : 212-229.

1997. « L'Extrême-Occident dans l'œil du cyclone (avec Eric Waddell) ». In *Tiers-Monde*, Le Pacifique insulaire, nations, aides, espaces (sous la direction de Joël Bonnemaison et de Jean Freyss). Institut d'Études du Développement économique et social, Paris : 13-34.

Articles

1971. « Des riziculteurs d'altitude : Tsarahonenana ». *Études Rurales*, numéro spécial sur les Études de terroirs africains et malgaches, n° 37-38-39 : 326-344.

1971. « Le peuplement des hauts de l'Ankaratra ». *Revue de géographie de Madagascar*, n° 14 : 33-69.

1972. « Système de grades et différences régionales en Aoba ». *Cahiers Orstom, série Sciences humaines*, numéro spécial : Sociétés et espaces océaniens en transition, vol. IX, n° 1 : 87-108.

1972. « Description et classification des biens traditionnels dans la région Nord-Est d'Aoba ». *Cahiers Orstom, série Sciences humaines*, vol. IX, n° 1 : 121-124.

1972. « Prise de grades en Aoba ». *Cahiers Orstom, série Sciences humaines*, vol. IX, n° 1 : 109-120.

1974. « Espaces et paysages agraires dans le Nord des Nouvelles-Hébrides : l'exemple des îles d'Aoba et de Maewo ». *Journal de la société des océanistes*, n° 44 : 163-232 et n° 45 : 259-281.

1974. « Changements dans la vie rurale et mutations migratoires aux Nouvelles-Hébrides ». *Cahiers Orstom, série Sciences humaines*, vol. IX, n° 3 et 4 : 259-286.

1975. « L'expérience de l'Office du logement à Port-Moresby, Papouasie-Nouvelle-Guinée ». *Journal de la société des océanistes*, n° 48 : 361-364.

1976. « Migrations circulaires et migrations sauvages aux Nouvelles-Hébrides : propositions pour une politique d'accueil aux migrants ». *Bulletin du Pacifique sud*, Nouméa, CPS, vol. 26, n° 4 : 7-13.

1977. « The impact of population patterns and cash cropping in urban migrations in New Hebrides ». *Pacific Viewpoint*, Wellington (New Zealand), vol. 18, n° 2 : 119-132.

1979. « Le volcan, les cocotiers, le bocage : la région du volcan Yasür à Tanna ». *Revue de Photo-interprétation* (numéro spécial sur les paysages ruraux), n° 3 : 35-42.

1979. « Les voyages et l'enracinement : formes de fixation et de mobilité dans la société traditionnelle des Nouvelles-Hébrides ». *L'Espace géographique*, vol. 8, n° 4 : 303-318.

1980. « Espace géographique et identité culturelle en Vanuatu ». *Journal de la société des océanistes*, vol. 36, n° 68 : 181-188.

1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, numéro spécial sur la Géographie culturelle, tome X, n° 4 : 249-262.

1984. « Recherches géographiques dans le tiers monde : libres réflexions sur une pratique de la géographie à l'Orstom (en collaboration avec B. Antheaume, A. Lericollais, J.-Y. Marchal). *L'Espace géographique*, n° 4 : 353-360.

1985. « The tree and the canoe : roots and mobility in Vanuatu societies ». *Pacific Viewpoint*, Wellington (New Zealand), vol. 25, n° 2 : 117-151, réédité in : « Mobility and Identity in the Pacific Islands », Numéro spécial de *Pacific Viewpoint* (1986), vol. 26, n° 1 : 30-62.

1985. « Un certain refus de L'État : autopsie d'une tentative de sécession en Mélanésie ». *International Political Science Review*, Los Angeles, USA, vol. 6, n° 2 : 230-247.

1985. « Vanuatu : la Coutume et l'Indépendance ». *Herodote*, numéro spécial : Ces îles où l'on parle français, n° 37-38 : 145-161.

1985. « Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du Centre et du Sud de Vanuatu ». *Cahiers Orstom, série Sciences humaines,* numéro spécial : Anthropologie et Histoire, vol. 21, n° 1 : 151-170.

1986. « À propos de l'affaire Greenpeace... Là-bas, à l'ouest de l'Occident : l'Australie et la Nouvelle-Zélande... » *Hérodote,* n° 40 : 126-139.

1986. « Passions et misères d'une société coloniale : les plantations au Vanuatu entre 1920 et 1980 ». *Journal de la société des océanistes,* numéro spécial : Les plantations dans le Pacifique, n° 82-83 : 65-84.

1987. « Le roc des Aborigènes ». *L'Espace géographique,* carnets de terrain, n° 3 : 216.

1990. « Political review Polynesia : Wallis et Futuna ». *The Contemporary Pacific,* Hawaï, vol. 2, n° 1 : 176-178.

1990. « Political review Melanesia : Vanuatu (en collaboration avec E. Huffer) ». *The Contemporary Pacific,* Hawaï, vol. 2, n° 2 : 373-375-377.

1990. « L'Orstom : géographes sans frontières ». *Intergéo Bulletin,* n° 99 : 20-23.

1990. « Les Hommes à perruque, balade à Huli en Papouasie Nouvelle-Guinée ». *L'Espace géographique,* n° 3 : 222-223.

1991. « Le développement est un exotisme ». *Ethnies,* La fiction et la feinte, développement et peuples autochtones, n° 13 : 12-17.

1991. « Vivre dans l'île : une approche de l'iléité océanienne ». *L'Espace géographique,* n° 2 : 119-125. (Texte rédigé d'une communication publiée sous le titre : « Les lieux nus : une approche de l'iléité océanienne ». Territoires et sociétés insulaires, Recherches scientifiques et techniques sur l'environnement. Collection Recherches et Environnement, n° 36, p. 41-46).

1991. « Magic gardens in Tanna ». *Pacific Studies,* vol. 14, n° 4, Honolulu : 71-89.

1992. « Le territoire enchanté. Croyances et territorialité en Mélanésie ». *Geographie et cultures,* n° 3 : 71-88.

1993. « Préface à l'ouvrage d'Élise Huffer » : *Grands Hommes et petites îles : la politique extérieure de Fidji, Tonga et Vanuatu.* Collection Études et Thèses, Orstom, Paris.

1993. « Porter sur la nature un regard amical ». In *Savoirs 2,* une terre en renaissance : les semences du développement durable. *Le Monde diplomatique* : 55-56.

1993. « Sociocultural Development Issues : State needs and stateless societies in the Pacific Islands (en collaboration avec Paul de Deckker) ». In *Development and Planning in small island nations of the Pacific.* Selected Papers from the International Conference on Multilevel Development and Planning in Pacific Island Countries, Nuku'alofa, Tonga, 10-13 January 1990, United Nations Centre for Regional Development, Nagoya, Japon : 19-26.

1993. « Around territories ; two decades of l'Espace Geographique : an anthology ». *L'Espace géographique,* n° 5 spécial Espaces - Modes d'emploi : 205-220.

1997. « Les aspects théoriques de la question du territoire (en collaboration avec Luc Cambrézy), Avant-propos du numéro spécial : Le territoire ». *Géographie et cultures,* n° 20 : 3-5.

1997. « Le lien territorial, entre frontières et identités (en collaboration avec Luc Cambrézy) ». *Géographie et cultures,* n° 20 : 7-18.

1997. « L'arbre est la métaphore de l'homme ». In *Littératures francophones d'Asie et du Pacifique (Anthologie).* Nathan, Paris : 136-139.

1997. « Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie) » (réédition d'un article publié en 1985 dans les *Cahiers Orstom, Série Sciences humaines*). Empreintes du passé, *Autrepart* (4) :11- 41.

1997. « La sagesse des îles ». In A.L. Sanguin (dir.), *Vivre dans une île : une géopolitique des insularités.* Série Culture et politique, Collection Géographie et cultures, L'Harmattan, Paris : 121-129.

Comptes rendus d'ouvrages

Benoît (M.), 1982. « Oiseaux de Mil » (Mémoires Orstom, 116 p.). In *L'Espace géographique*, n° 4, 1982.

Marchal (J.-Y.), 1980. « Chronique d'un cercle de l'AOF : Ouahigouya » (Travaux et Documents de l'Orstom, 215 p.). In *L'Espace géographique*, n° 4, 1982.

Bernus (E.), 1981. Touaregs nigériens (Mémoires Orstom, 507 p.). In *L'Espace géographique*, n° 3, 1983.

Berque (A.), 1986. « Le Sauvage et l'Artifice : les Japonais devant la nature » (Gallimard, NRF, 291 pages). In *L'Espace géographique*, n° 4, 1987.

Vienne (B.), 1984. « Gens de Mota Lava, Idéologie et pratique sociale en Mélanésie » (Société des Océanistes, Paris, 434 pages). In *Man*, septembre 1988, Londres.

Rodman (M.), 1987. « Master of Tradition. Consequences of customary land tenure in Longana, Vanuatu » (University of British Columbia, Vancouver, 198 pages). In *L'Homme*, 115, juillet-septembre 1990.

Maurer (J.-L.), 1986. « La révolution verte à Java. Modernisation agricole, développement économique et changement social : le riz, la terre et l'homme à Java » (P.U.F., Paris-Genève, 322 p.). In *Cahiers Orstom, série Sciences humaines*, n° 23 (2), 1987.

Rodman (M.), 1989. « Deep water; Development and change in Pacific village fisheries » (Boulder, Colorado and London, Westview Press, 173 pages). In *Pacific Studies*, vol. 13, n° 2, 1990.

Latouche (S.), 1991. « La planète des naufragés, essai sur l'après-développement » (La Découverte, Paris). In *Cahiers Orstom, série Sciences humaines*, 28 (3), 1992.

Peron (F.), 1985. « Ouessant, l'île sentinelle » (Éditions de la Cité, Brest, 446 pages). In *Géographie et cultures*, n° 8, 1993.

Cormier-Salem (M.-C.), 1992. « Les terroirs aquatiques de Casamance. Gestion et évolution des espaces aquatiques : la Casamance » (Orstom, Coll. Études et Thèses, 583 p.). In *L'Espace géographique*, n° 3, 1994.

Gallais (J.), 1994. « Les tropiques : terres de risque et de violences » (Collection U, Armand Colin, 266 p.). In *Géographie et cultures*, n° 12, hiver 1994.

Claval (P.), 1993. « La géographie au temps de la chute des murs » (Essais et Étude L'Harmattan, Paris, 343 p.). In *Géographie et cultures*, n° 12, hiver 1994.

Roux (J.-C.), 1994. « L'Amazonie péruvienne : un eldorado dévoré par la forêt » (L'Harmattan, Paris, 322 p.). In *Géographie et cultures*, n° 15, automne 1995.

Claval (P.), 1996. « La géographie comme genre de vie, un itinéraire intellectuel » (L'Harmattan, Paris). In *Géographie et cultures*, n° 20, hiver 1996.

À la rencontre de Joël Bonnemaison

Se sentir géographe

1985 : soutenance de la thèse de Joël Bonnemaison

DENISE PUMAIN

JOËL BONNEMAISON s'était soumis au rituel de la soutenance de thèse pour le doctorat es lettres et sciences humaines. L'essentiel est bien sûr dans l'œuvre publiée. Pourtant, il nous a semblé intéressant de restituer l'interprétation que Joël Bonnemaison avait lui-même souhaité donner de son travail, telle qu'elle transparaît dans le texte de son exposé, composé pour ce jour-là [1]. La recherche y est vécue comme une expérience existentielle, tout autant qu'une aventure intellectuelle.

Exposé de Joël Bonnemaison

« Monsieur le Président, Messieurs les membres du Jury,

La thèse qui vous est présentée ici résulte d'une longue période de recherche sur le terrain. Avec quelques coupures, elle s'est déroulée de 1968 à 1981 dans l'archipel des Nouvelles-Hébrides, devenu aujourd'hui, comme on le sait, l'État indépendant de Vanuatu.

Il y a donc là le fruit d'une très lente enquête qui s'est déroulée sur plusieurs îles et au cours de laquelle ma problématique de départ s'est peu à peu modifiée. Ce « temps long » fut une chance sans prix. J'étais aussi relativement isolé par rapport à tout centre ou mission de l'Orstom. Cette occasion de liberté et de non-mesure dans le temps m'ont permis de creuser de plus en plus profondément et de trouver dans cette société – au départ tellement étrange et déroutante, du moins pour moi – ce que je crois être une parcelle de sa vérité et simultanément, ma propre vérité de chercheur.

Le texte que je présente ici n'est donc pas seulement le produit d'une recherche scientifique, c'est aussi le fruit d'une expérience et d'un engagement personnel.

Après un premier séjour à Madagascar, séjour qui fut pour moi très important et où je me suis initié à la paysannerie du monde tropical et à ses paysages, j'ai passé une thèse de IIIe cycle devant deux des membres de ce même Jury qui n'ont cessé ensuite de me conseiller et de suivre mon travail : MM. Delvert et Sautter.

J'ai été ensuite affecté en Océanie, à Nouméa d'abord, puis à Port-Vila. L'Archipel des Nouvelles-Hébrides constitua alors l'objet essentiel de mon thème de recherche. Dans ce

1. Thèse soutenue le 18 mars 1985 à l'université de Paris IV sous la direction du professeur Jean Delvert. Membres du jury : Jean Delvert, François Doumenge, Jean Flatrès, Paul Pélissier, Claude Robineau et Gilles Sautter.

pays, les questions qui semblaient se poser avec le plus d'acuité - nous étions en 1968 - portaient sur le « Développement ».

Comment expliquer en effet les disparités de niveaux de développement entre les îles ? Quels étaient les freins internes au développement, quels étaient au contraire ses facteurs favorables ? Certaines îles, certains rivages et certains groupes locaux évoluaient en effet d'eux-mêmes et à grands pas vers la modernité culturelle et économique. Ils abandonnaient apparemment toute référence à la Coutume ancestrale, ils se lançaient dans la production économique commerciale, constituant peu à peu des sociétés de planteurs et d'entrepreneurs. D'autres, à l'inverse, continuaient à privilégier leurs systèmes culturels et productifs traditionnels. Ils semblaient ne pas bouger, ou cela très lentement, ils semblaient même ne pas le désirer vraiment ; pour ces groupes, la « Coutume », l'univers de la tradition héritée restait la seule référence de base, la seule véritable valeur, un peu comme si la vie dans les îles ne pouvait être véritablement vécue qu'à l'intérieur de ce cadre.

Les inégalités de développement me paraissaient donc être la vraie question ; il s'agissait d'une perspective dynamique, le problème foncier, la question du régime juridique des terres et de sa nécessaire transformation pour mieux l'adapter aux impératifs de la modernité ; le passage, les formes et les systèmes d'évolution d'un système clanique et collectif vers un système d'appropriation individuelle des sols me semblait donc le domaine où, en tant que géographe, je pouvais apporter la contribution la plus utile.

Mais j'avoue qu'assez vite, je n'ai pas trouvé mon compte dans ce type de démarche. Plus exactement, il m'a semblé qu'en procédant ainsi, je négligeais les principales questions que se posaient les gens avec qui je vivais et qu'en somme, je partais de mon propre questionnement plutôt que du leur. Dès lors, j'ai essayé d'entrer dans la perception interne de la société mélanésienne et je me suis aperçu très vite que je n'y comprenais pas grand chose ; je pouvais par contre tenir sur cette société un discours et le raccrocher aux théories en cours, mais c'était un discours plaqué de l'extérieur que n'importe quel expert de passage aurait pu tenir et que l'on pouvait appliquer ensuite en le modifiant à peine à toutes les autres sociétés traditionnelles, dites du tiers monde.

Le temps long de cette recherche m'a donc permis et obligé à un dépassement. Je me trouvais devant une société différente qui avait sa propre vision du monde, du temps et de l'espace, son propre discours et sa propre hiérarchie des valeurs. En essayant de l'aborder à travers ma propre vision d'occidental fondée sur les concepts de développement économique et de progrès, en privilégiant des concepts fondés sur le mode de production et sur la nécessité inéluctable du changement socio-économique, je passais littéralement à côté de la substance propre de cette société, sur sa singularité unique. Au fond, je la dépréciais inconsciemment en refusant de la saisir dans sa personnalité, dans ce qu'elle avait d'essentiel pour les hommes et les femmes qui la vivaient, c'est-à-dire sa permanence et sa volonté d'être dans un ordre qu'elle situait d'emblée hors de l'atteinte du temps et de l'historicité.

Prenant conscience de cette identité, j'ai essayé d'apprendre autrement, d'abandonner mes propres axiomes pour apprendre ceux de mes hôtes, et cela dans les groupes sociaux qui me paraissaient les plus lointains de mon propre champ culturel, c'est-à-dire les groupes traditionnalistes païens et coutumiers, ou encore parmi les groupes millénaristes de l'île de Tanna. J'ai cessé alors d'être un « chercheur pressé » qui fait des enquêtes, j'ai cessé de parcourir l'archipel, de glaner des faits et des chiffres, j'ai même cessé pour un temps de lire ; je suis resté au contraire longuement dans les

mêmes villages, j'ai dialogué sans cesse avec les mêmes interlocuteurs, avec les mêmes sages. Comme eux, je suis devenu un « arbre » intemporel, enraciné dans une terre, dans une sphère d'alliance, vivant dans la communion avec un territoire. J'ai essayé de voir et de vivre l'île et plus loin, le monde plus vaste, comme eux-mêmes le voyaient et le ressentaient. Je n'ai à aucun moment cessé de me sentir géographe, mais il m'a semblé que pour répondre à des questions géographiques, il me fallait devenir ce qu'étaient mes interlocuteurs, c'est-à-dire au fond des poètes, des rêveurs et des philosophes, vivant dans un monde d'allégories et de métaphores.

Mais vivre dans des villages de façon qui soit naturelle n'est pas toujours immédiat. Il fallait d'abord y trouver une occupation. J'ai ainsi levé topographiquement et mesuré une infinité de terroirs, de parcelles cultivées, de réseaux de lieux et de points d'habitat, dont seule une petite partie apparaît dans le texte que je vous soumets aujourd'hui. Je pouvais ainsi m'accorder aux rythmes des habitants et surtout vivre leur espace, ajuster mes pas sur les leurs, faire de leur territoire une entité qui devienne enfin intellectuellement claire et existentiellement vivante. J'essayai d'entrer dans le regard de mes hôtes. J'ai alors commencé tout nouveau terrain par une période d'initiation de ce type ; non seulement cela me permettait de me faire accepter (ces cartes pouvaient en effet être utiles à mes hôtes, je les leur donnais en partant), mais surtout cela m'a permis d'aller plus avant : la structuration de l'espace, la façon dont il était vécu, révélait une organisation géographique bien sûr, mais bien au-delà, une conception sociale, une représentation et une vision du monde. Il m'est alors apparu qu'à une organisation matérielle de l'espace correspondait une organisation mentale, que l'ordre vécu du paysage reproduisait un ordre de l'esprit, ou plus exactement encore qu'il était la mise en forme concrète d'une structure de pensée.

Cette structure de l'esprit, le paysage en était la métaphore, le territoire l'incarnation et le discours des mythes-fondateurs le véhicule. Comme l'a écrit Georges Dumézil dans son introduction au *Traité d'histoire des religions* de Mircea Eliade, « *ces hiérophanies cosmiques sont le vêtement d'un discours profond* ». J'ai donc cherché dans le recueil des mythes-fondateurs le secret de la pensée mélanésienne et cette pensée m'a constamment renvoyé à la terre, au territoire, à la configuration spatiale. L'espace n'était pas alors seulement un milieu organisé en vue d'une certaine production économique, ni même un espace géopolitique de service ; ces deux aspects entraient en jeu bien naturellement mais mes interlocuteurs situaient autrement leur hiérarchie de valeurs. La terre que nous foulions était pour eux d'abord une substance sacrée et une cosmogonie magique. Elle représentait à leurs yeux la mise en forme matérielle d'une structure de l'esprit et d'une croyance. Les lieux, les sentiers, les grands arbres, les rochers, les sources, les montagnes, les grottes avaient des niveaux de sens et de significations multiples ; dans cette société sans écriture, ils tenaient le rôle d'une écriture, celui d'un livre sacré, ils formaient la trame intemporelle située à l'aube des temps dans la transparence des origines, dans ce que Lévi-Strauss a appelé dans *Tristes tropiques* « *la grandeur indéfinissable des commencements* ».

La société traditionnelle se reproduit dans sa permanence et dans son identité grâce à l'existence de cette trame spatiale, intemporelle et originelle ; c'est en adhérant à ses territoires ancestraux qu'elle ne se dénature pas et qu'elle peut se perpétuer, identique à elle-même. Il y a entre le cadre géographique des origines et la société de la Coutume une osmose totale, un lien intemporel et sacré qui ne peut être rompu ; sinon la terre meurt et l'homme lui-même n'est plus qu'un être sans racines, une pirogue sans point d'attache, quelque chose qui dérive au-delà du récif,

ballotté par les vents et la houle du large. Un homme-flottant par conséquent : c'est ce terme par lequel les païens de l'île de Tanna appellent les chrétiens du rivage engagés dans la modernité.

En bref, il m'est apparu au bout du raisonnement que la démarche géographique n'était pas seulement une affaire d'organisation et de production matérielle, mais qu'elle existait aussi dans le regard et dans la parole des habitants et qu'à ce titre, la géographie culturelle était peut-être une idée à inventer.

D'autres que moi se sont déjà engagés dans cette voie. J'ai seulement eu la chance d'avoir pu travailler dans des îles mélanésiennes et de ce fait, d'avoir rencontré une société qui induisait tout naturellement à ce type de vision. Quelques lectures-clés m'ont aidé d'ailleurs à m'engager sans trop d'appréhension dans cette voie : parmi les non-géographes, je citerai surtout trois auteurs : Mircea Eliade, Georges Dumézil, René Girard. Ces trois auteurs m'ont aidé, chacun à leur manière et par des voies philosophiques différentes, à penser simultanément la société et l'espace mélanésiens.

En conclusion, j'ai fait mienne cette pensée de Gilles Sautter qui, dans un article paru dans la revue *Hérodote*, a écrit qu'il fallait voir en « connivence », avant de s'efforcer de comprendre, d'analyser ou de décortiquer. Dès lors, il m'est apparu qu'il ne fallait pas refuser la suite de l'itinéraire et qu'il fallait entrer dans le monde de l'imaginaire, du rêve et de la croyance, c'est-à-dire comme mes hôtes, penser le monde à travers des signes, des symboles, des métaphores et des images.

Une sorte de révolution intérieure s'est alors produite peu à peu en moi et cette thèse en est le résultat. Elle n'est pas une étude qui part d'un point précis pour conduire à une conclusion. Elle représente le point d'aboutissement d'un itinéraire vécu dans lequel j'ai cherché à transmettre l'agrandissement progressif d'une vision et d'une compréhension.

En conclusion, cette thèse fut pour moi un long voyage physique et intellectuel et dans ce sens, ce fut une véritable aventure de l'esprit. J'ai cherché à conserver cette dimension dans le texte que je vous présente.

Sans vouloir résumer cette thèse en quelques phrases, il me paraît important, pour finir, d'énoncer par quelques très brèves remarques, quelques-uns des mots-clés et concepts d'organisation spatiale sur lesquels elle se fonde.

J'ai tenté en effet de rendre compte d'une identité culturelle et géographique en tâchant d'entendre la parole du peuple mélanésien de Vanuatu. Dans un même mouvement de pensée, je me suis efforcé de reconstituer l'espace géographique que cette parole met en forme. Les divers modes d'encadrement et de structuration du territoire qui apparaissent sont tout entiers liés à une certaine forme de construction sociale.

S'il est en effet une idée centrale dans ce texte, c'est celle-ci : la parole précède le territoire et le territoire précède la société. « Au commencement était le Verbe » : on sait que d'autres et non des moindres l'ont dit avant moi.

L'espace de l'archipel existe d'abord dans le regard des habitants. On peut définir l'espace de la société traditionnelle comme la mise en forme concrète d'une vision du monde qui l'organise en territoire. C'est sans doute dans cette antériorité de l'espace par rapport à la construction sociale que se tient le caractère profond de ce qu'on peut appeler la société d'enracinement et de ce que d'autres appellent la société géographique.

La société de l'île de Tanna atteint dans cette perspective un degré de formalisation rarement égalé. De nombreuses sociétés rurales préindustrielles, les nôtres en particulier, se sont bâties sur de tels modèles, mais peu d'entre

elles ont atteint un état de perfection formelle aussi achevé. Sans doute le doit-on au génie propre du peuple mélanésien de Vanuatu, volontiers intellectualiste et logicien, mais aussi au fait que ce modèle s'était élaboré dans des îles. Tout s'est alors passé comme si la rareté de l'espace insulaire, son étroitesse et ses brisures avaient entraîné sa valorisation optimale. Les îles sont très naturellement des espaces sans temps et par là des espaces sacrés. Toute île véritable semble en effet suspendue dans un espace d'intemporalité. De la même façon, le peuple mélanésien traditionnel des îles de Vanuatu se veut en quelque sorte intemporel. Ce peuple des origines semble hanté par la beauté magique de ses propres prémisses. Il fait de l'espace tout entier une fondation primordiale. En faisant de son territoire la chair de ses mythes fondateurs, le peuple mélanésien fait de son territoire un lieu enchanté tout entier pénétré de puissances magiques et de significations secrètes. Il diversifie et différencie son espace à l'infini et par là même il enrichit d'autant les diverses faces du jeu social. Il recrée ainsi dans l'imaginaire un espace de plénitude, d'absolu et de continuité, là où la nature insulaire ne lui offre que des limites, des bouts de terre déchiquetés et des fragments d'espace discontinus.

Pour ce faire, la société mélanésienne s'est constituée comme une société du réseau. Cette forme de société ne se tient et n'est rendue possible que grâce à l'espace réticulé qui la sous-tend. Dans ce modèle spatial, il n'existe réellement ni lieu central, ni marge, ni périphérie. Le modèle de l'espace polygonal ordonné autour d'un point focal, c'est-à-dire la construction intellectuelle à partir de laquelle nous sommes habitués à penser l'espace, n'existe pas dans un tel type de société. De même que la société mélanésienne est un système souple qui vit de ses relations internes et qui s'organise autour d'un réseau complexe de relations d'alliance, l'espace mélanésien est un système fluide et réticulé de lieux et de routes qui prend l'image d'un tissu de *nexus* ordonné autour de nœuds de convergences qui eux-mêmes renvoient plus loin à d'autres configurations spatiales et ainsi de suite.

Les lieux sociaux et les groupes locaux qui s'y enracinent s'enchaînent les uns aux autres. Ils n'existent pas en eux-mêmes, mais seulement en tant que mailles dans la chaîne des relations qui les réunit à ceux qui les suivent ou à ceux qui les précèdent. Ils sont dès lors sans véritable hiérarchie, ce sont des égaux ; le seul ordre des allégeances se fonde sur celui des préséances le long de l'itinéraire qui les met en relation.

Que l'un des lieux sociaux cesse en effet d'exister ou se refuse à ses devoirs et toute la communication trans-territoriale et trans-insulaire se bloque. La chute de la maille fait alors sauter l'ensemble de la chaîne. Chaque lieu, tout comme chaque groupe est donc le relais et le complément indispensable de ceux qui le suivent. Par là même, la notion de hiérarchie spatiale disparaît. Le territoire devient non pas un pré-carré indépendant, il devient le chaînon interdépendant d'un maillage plus large qui s'ordonne en parcours d'alliance sur le modèle de la route. La frontière elle-même disparaît, l'idée même de limite s'estompe. Le lieu focal n'est plus un centre, mais un lieu fondateur, c'est-à-dire un lieu qui garde en son sein l'ordre des prémisses et qui se tient au point de départ de la route. À la différence du lieu central, le lieu fondateur n'organise pas l'espace en entité territoriale stable, il ne retient pas en lui-même la puissance des origines, pas plus qu'il ne capte à son profit et ne centralise l'ordre des relations politiques, bien au contraire il les diffuse et les répartit en grappes le long de la route, il transmet aux autres lieux du réseau et par bonds successifs la force qui sourd en lui depuis le temps sacré des origines. L'espace-route qui en découle fonde donc la société des égaux et dans un même mouve-

ment, il fonde une société politique basée sur le consensus. La nature de la chefferie et du pouvoir politique en sont des conséquences directes ; l'exemple de l'île de Tanna me paraît à cet égard particulièrement révélateur.

Un dernier mot enfin sur la coutume mélanésienne. On peut penser qu'une certaine modernité risque de la réduire à un univers en décombres, comme c'est bien souvent ce qui s'est produit dans d'autres régions insulaires océaniennes. Or les cadres socio-culturels de la modernité, notamment ceux qui furent implantés par les Églises chrétiennes, se sont révélés à l'épreuve comme reposant sur des constructions beaucoup plus fragiles que les fondations traditionnelles. Tout s'est alors passé comme si la mort de la parole de la Coutume avait en même temps tué le territoire qu'elle mettait en forme. Or souvent la mort du territoire signe la mort culturelle du peuple qui l'habite. Je crois néanmoins avoir montré dans cette thèse que l'identité, le territoire et la mémoire du peuple mélanésien de Vanuatu avaient bien résisté aux chocs des acculturations successives et que cette société conservait en elle-même la force constante de se recréer identique ou tout au moins fidèle à elle-même. Sans doute est-ce parce que le lien avec son espace fondateur n'a jamais été rompu.

Je vous remercie de m'avoir écouté ».

Le rituel de prise de grade en ethnie universitaire suivit son cours, dans la plus prestigieuse des places de danse, Salle Louis Liard, côté est de la Chapelle de la Sorbonne. Tout en bas de l'amphithéâtre, les cinq membres du jury surent tenir tête à l'auteur et à l'assemblée du public pendant le nombre d'heures requises pour qu'une œuvre originale et pionnière soit reçue par la communauté scientifique. Accessoirement, ils sacrifièrent à quelques aspects coutumiers, d'aucuns diraient routiniers, de la cérémonie universitaire... sur lesquels le secret reste bien gardé. Pour l'essentiel, ils firent assaut d'éloges : « un texte qui fera date..., de très grande valeur..., de très haute qualité..., de tout premier ordre..., un modèle du genre qui va devenir tout à fait classique..., une de ces grandes thèses qui ont fait la gloire de la géographie française ». Ils en situèrent le genre, du côté de « l'anthropologie géographique », qui emprunte à l'ethnologie sans s'y confondre, et qui n'est « ni géographie culturelle, ni anthropologie de l'espace, termes réducteurs ». Ils en soupesèrent la méthode, empathique, qualifiée « d'exploration mimétique », conduisant à l'expression d'une « pensée mélanésienne dans des formes mélanésiennes ». Ils saluèrent l'invention de concepts nouveaux, « la société géographique, la civilisation en réseau et la métaphore des pirogues territoires ». Tous dirent leur admiration et leur accord avec la compréhension profonde et subtile développée par l'auteur pour cette humanité insulaire. Puis ils disparurent, et revinrent avec l'annonce d'une mention très honorable et des félicitations du jury.

Comme à l'accoutumée, les assistants félicitèrent le nouveau docteur en partageant des boissons alcoolisées, mais il n'y eut pas de kava.

En bêche-de-mer il se dit
« spirit blong bubu i kam bak »

Parole de géographe

ÉRIC WADDELL

« Les études de terroir commencées dans les années soixante se poursuivent encore, autrement. Pour les chercheurs qui les réalisent, c'est une plongée de longue durée (au moins une année, de façon à couvrir le cycle des saisons), dans une autre société, une première confrontation entre les idées et la réalité du "terrain", et très souvent une sorte d'initiation. ***Nous en sortons tous, changés, troublés, respectueux de ceux que nous avons rencontrés*** *» (**mes italiques**).*

Joël Bonnemaison, 1993 : 92.

JOËL ET MOI nous sommes rencontrés pour la première fois à Canberra en juillet 1968. J'étais en pleine rédaction d'une thèse de doctorat sur le système agraire des Enga, peuple des hautes terres de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. Je venais de passer quinze mois chez des gens fiers et nobles et combien accueillants, installés sur l'extrême frontière de la civilisation occidentale. Joël arrivait de Paris, en route pour la Mélanésie profonde. Il avait dans ses bagages sa thèse de troisième cycle, sur les « riziculteurs d'altitude », habitants de la haute montagne malgache chez qui il avait vécu une vingtaine de mois en 1965-66. Ainsi, nous avions chacun déjà entrepris, en tant que jeune adulte, une longue étude de « terroir » et ce, d'une manière extrêmement rigoureuse, respectant fidèlement les règles de l'époque et les conseils de nos maîtres à penser. Notre rencontre personnelle était aussi la rencontre entre deux grands chantiers intellectuels en géographie humaine, l'un français et l'autre australien. Pour Gilles Sautter et ses thésards, il s'agissait de réaliser un atlas des terroirs africains, tandis que pour Harold Brookfield et les siens, il était question d'étudier toute une panoplie de systèmes d'agriculture vivrière en Mélanésie à l'aube de transformations majeures.

Nous avons bien fait notre travail... *en rédigeant des thèses dont nous étions totalement absents.* Et, pourtant, nous avions vécu des expériences exceptionnelles, en négociant un passage provisoire d'une civilisation à une autre, de celle qui se mondialisait à une vitesse effarante à celle qui fleurissait encore en marge. Et nous avions eu des maîtres hors pair. Un Sautter qui nous parlerait plus tard de « *manières* » de voir et d'écrire et qui évoquerait la nécessaire « *connivence* » avec le paysage, « ... *pour déboucher ... sur l'espace "totalement*

ouvert" de la liberté » (Sautter, 1979). Et un Brookfield qui ne cesse d'affirmer sa foi dans « *l'ultime intelligence des gens qui gagnent leur pain quotidien des activités de production* » (Waddell, 1997-98).

1968 était une année-charnière à bien des égards. À Canberra, les étudiants-chercheurs lisaient Camus et Marcuse ; on s'interrogeait longuement sur la condition humaine, l'avenir du monde, les valeurs et le véritable sens des choses. Pour nous, un peu « isolés » aux antipodes, Joël arrivait en messager, avec des nouvelles fraîches de la France et de cette incroyable « ... *insurrection de l'Esprit contre le matérialisme d'une société condamnée à la production des biens et accusée de sacrifier l'être à l'avoir* » (Maurice Clavel).

Ce contexte de crise profonde au sein de la civilisation occidentale, allié à un séjour paisible ailleurs de la part de quelques géographes-voyageurs, laissait des traces indélébiles et ouvrait la voie, dans le cas de Joël, à une nouvelle pratique de la discipline, voire un nouveau type d'engagement intellectuel et moral.

Cette première rencontre à peine terminée, Joël a plongé dans « ses » îles pour refaire surface au début des années quatre-vingt. Et moi, je suis rentré au Québec pour élaborer progressivement une géographie culturelle appliquée et engagée : sur l'identité québécoise, sur la présence et le destin des francophones d'Amérique – espace d'appartenance, rapport au territoire, rêves et aspirations, figures emblématiques. Je fouillais la mémoire, partiellement ensevelie, de mes étudiants et j'écrivais essentiellement pour eux. Cette patrie qui vivait en sursis perpétuel était la mienne. Ce que je savais, venait en partie d'elle et je lui en étais profondément redevable.

Joël et moi sommes restés en contact pendant de longues années par le biais d'occasionnels échanges épistolaires, d'envois de publications et de quelques rencontres au gré des voyages. Je voyais un riche mélange de valeurs et d'idées, d'expérience et de pratique géographiques prendre tranquillement forme à travers ses multiples réflexions. Et c'est sans doute en partie grâce à sa parole (au sens proprement mélanésien du terme) que j'ai pris, à la fin des années quatre-vingt, la décision de me rapprocher de nouveau de l'Océanie et des Océaniens. Parce que j'avais grandi, tant spirituellement et intellectuellement que physiquement ici dans ces mers du Sud. Je me sentais proche des insulaires. C'était un univers où j'étais bien et où j'avais surtout appris, et compris – je dirais plutôt saisi – beaucoup de choses sur ma propre civilisation... L'Océanie était, en somme, un peu chez moi. Joël n'a-t-il pas dit, de son retour à Tsarahonenana en 1993, après une absence de 27 ans, « *J'ai l'impression de revenir auprès des miens...* » (Bonnemaison, 1993 : 94). Et pour cette raison précise, ce retour au terrain-premier fut, pour lui et pour ses compagnons, « *une balade de gens heureux* » (Rakoto Ramiarantsoa, 1993 : 92).

Je me rappelle encore de quelques-unes de nos lettres où l'on discutait des défis que les « petits peuples » devaient relever, face à la modernité et aux partisans internationaux de l'individualisme. De cette recherche de remparts contre le rouleau-compresseur du progrès universel et de l'État niveleur. De la nécessaire dialectique entre tradition et modernité. De l'urgence d'avoir des liens communs. De l'importance du territoire. Et de la prise de conscience que toute volonté de survie culturelle – puisque c'était de cela dont il était surtout question dans nos échanges – devait être fondée sur « *une spiritualité ... quelconque* » (Bonnemaison, 1986). Sinon, ce qui est différence fondamentale serait vite réduit au folklore.

Nous nous sommes inévitablement rapprochés, Joël et moi, ces dernières années, pour échanger, pour prendre des initiatives conjointes, pour tisser des liens institutionnels,

pour partager la direction d'étudiants, pour écrire ensemble et pour nous solidariser. C'est pourquoi la nouvelle de son arrachement à ce monde m'a assommé des semaines durant. J'ai essayé de combler un peu le vide terrible en me replongeant dans une vingtaine d'années d'écrits de Joël, tout en me remémorant le contenu des nombreuses conversations que nous avions eues ensemble.

Il y a un texte surtout qui dévoile le grand tournant que Joël a pris dans son parcours intellectuel, où cette nouvelle pratique géographique se révèle pour la première fois. *Voyage autour du territoire*, publié en 1981, vers la fin d'un long séjour au Vanuatu, a été sans doute longuement mûri et ce, loin de l'institution universitaire. Il s'inscrit dans un système de pensée clairement articulé et témoigne de sa grande sensibilité et de ses valeurs profondes. Je l'ai partagé avec tant de générations d'étudiants. Dans ce texte, Joël raconte son *itinéraire*, itinéraire qui l'a amené à remettre en question idées et méthodes apprises et pratiquées avec tant de soin et de peine en milieu universitaire. Grâce à un goût partagé pour le kava et, au-delà du kava, sa fascination pour des cultures fortes, des cultures de résistance, Joël tisse de profonds liens d'amitié avec des gens de Tanna et, au lieu d'imposer sa vision... et de rester à l'écart, il opte pour le « *départ collectif dans les "nuages"* » (Bonnemaison, 1981 : 260), il se met à écouter, il se laisse dévoiler un enracinement dans la terre et une vision du monde, et il se fait « *l'artisan d'une œuvre dont, au bout du compte, ils [les gens de Tanna] étaient les maîtres d'œuvre* » (Bonnemaison, 1981 : 260).

Et le tour est fait. Joël effectue le passage d'une civilisation à une autre et ce, non pas pour juger, mais surtout pour partager, animé comme il était par un désir fou de comprendre et non pas simplement d'apprendre. D'un coup, tout devient sensé, palpable. Joël propose un nouveau langage pour dévoiler l'univers des insulaires. Une obsession toute occidentale, avec la méthode et la théorie, s'efface au profit de la connivence et de la communion. Des expressions chantantes surgissent de la bouche des gens et de la nature : jardins magiques, territoires enchantés, plénitude culturelle, île mystérieuse, île philosophique, sagesse des îles, désir de la coutume, écho devenu fragile d'un monde millénaire, regard amical sur la nature, sentiment, rêve, bonheur... Proverbes et métaphores entrent dans le texte : « *Cela ne m'arrivera pas d'oublier le village* », « *Ne rejette pas du pied la pirogue avec laquelle tu as traversé* » (Blanc-Pamard, Bonnemaison et Rakoto Ramiarantsoa, 1997)... Et ce lieu malgache, qu'il a tant étudié et où « *le mode de production... n'avait plus de secret pour [lui]* » ... même si en partant, il avait « *pourtant l'impression de n'avoir effleuré que la superficie des choses* » (Bonnemaison, 1981 : 259), voilà qu'il se transforme, au retour de son long séjour océanien, en un lieu « *où il fait toujours bon vivre* » (Blanc-Pamard *et al.*, *op. cit.*).

Lui-même issu d'un monde et d'une culture intellectuelle occidentaux qui ont tendance à tourner le dos au passé ou à le traiter avec une certaine impatience, il se trouve soudainement confronté avec des peuples qui n'existent qu'à travers « *la sagesse ancestrale* ».

« *J'ai eu le sentiment de me référer tout à la fois au passé et aux enjeux du présent* » (Bonnemaison, 1996 : 15).... L'univers de Joël bascule. Il ne peut plus procéder de la même manière. Il ne peut plus séparer la civilisation dont il est issu de celles qui l'accueillent. Il est condamné à penser à ce que les îles et les « petits peuples » qu'elles abritent peuvent offrir pour l'avenir du monde.

Et pour ce faire, il est dorénavant condamné à plonger vers ses propres racines. Elles sont d'abord intellectuelles. Ainsi, Tsarahonenana devient son « travail-mère », son « terrain-mère », là où il a subi son initiation à la vie adulte, où il a vécu des expériences dont il n'a saisi la véri-

table portée que beaucoup plus tard. C'est pourquoi, sans doute, sa vie est devenue pour lui itinéraire, où l'on ne perd jamais de vue ni le passé ni le véritable point de départ. Et ce point de départ intellectuel se trouve dans un article qui prendra des allures d'« article-mère », puisqu'il s'agit d'un « texte lumineux », rempli « d'intuitions scientifiques » (Bonnemaison, 1993 : 94), fruit de la plume de Gilles Sautter et Paul Pélissier, et intitulé *Pour un atlas des terroirs africains : structure-type d'une étude de terroir* (1964).

Sa carrière au sein de l'Orstom avait fait de Joël un homme de voyage, mais il avait ses propres racines géographiques, dans le Gers en Gascogne. Son expérience vanuataise le renvoie à son terroir à lui, à sa propre culture et à ses valeurs propres : la terre ancestrale, la famille étendue, les racines paysannes, la foi en Dieu, bref à des valeurs d'honnête homme. Les gens de Tanna faisaient sans doute surgir en lui le souvenir d'un petit peuple laborieux, le sien (ou, du moins, le souvenir encore vivant du sien), et de ce lieu, sa maison nommée Waterloo, « *qui t'est toujours ouverte en cas de besoin, c'est un peu isolé mais le lieu – un peu sacré – se prête bien à la méditation* » (Bonnemaison, 1986). C'était son lieu de mémoire, sa référence, son identité primordiale. Ce qui ne l'empêchait nullement de s'éloigner de son « stampa » par métier, par goût du voyage, par soif d'apprendre et par conviction qu'on n'est jamais seul dans ce monde.

Or, dans ces îles lointaines il a appris qu'il n'y avait pas de contradiction entre enracinement et voyages, à la condition qu'on ne lâche pas ses racines, qu'on ne perde pas sa propre grille de lecture du monde, qu'on ne devienne pas un *homme-flottant* dépourvu de toute « magie ». Au contraire, il s'agissait d'actes complémentaires, de deux facettes d'une seule et même existence, l'une nécessaire à la survie et au développement de l'individu et l'autre essentielle à l'épanouissement du groupe. Toute son œuvre, à partir de la fin des années soixante-dix, s'inscrit dans cette double trajectoire qui avait, comme puissantes métaphores, l'arbre et la pirogue :

« *De ces terres brisées, hors du temps, et à l'espace rare, ils firent un destin. Leur territoire devint alors la seule vraie valeur. La vérité des îles mélanésiennes plonge dans la terre et vers les entrailles souterraines du monde. L'arbre est la métaphore de l'homme ; il ne s'élance vers l'infini du ciel que parce qu'il chemine dans la terre. Et l'homme qui se tient droit dans son lieu s'enracine avec lui dans l'univers de la profondeur. La terre est un ventre dont les hommes sont les fils. L'espace est une mer, une valeur "flottante", sans profondeur, sans durée, dérisoire au fond. Seule compte pour l'homme la qualité de ses racines ; autant de fondations dans l'espace, autant de points fixes dans la mouvance des flots.*

« *Mais si l'homme est un lieu, individuel et autonome, la société est un trajet, un réseau qui se découvre et se structure par ses routes.* » (Bonnemaison, 1986 : 380)

C'est grâce au voyage que les relations fortes et les alliances se tissent, mais à la seule condition que l'homme soit bien inscrit dans le lieu, et qu'il porte en lui la mémoire du lieu, qu'il soit un *homme-lieu*. Les gens de Tanna savaient trop bien et avaient bien fait comprendre à Joël que, sans ancrage, les *hommes-flottants* qui se multiplient avec la modernité n'ont « *ni racines, ni terres véritables, ce sont des "modernes", installés dans l'errance physique et spirituelle des peuples de l'au-delà des mers* » (Bonnemaison, 1997 : 13). Il était, alors, peu surprenant que Joël, à partir de son terroir du Gers, cherchât à tisser son propre grand réseau affectif fait de cultures fortes, de peuples qui résistent et qui s'affirment. Tanna, le Québec et l'Australie profonde étaient devenus ses repères, son « monde », non pas au sens exclusif, mais tout simplement parce ces lieux étaient inscrits sur sa propre trajectoire géographique. De ses « îles » minoritaires, il a su construire un ensemble d'idées

et d'espoirs cohérents, un « tout » qui embrasse autant le monde moderne que celui de la tradition.

Certes, il y a un risque de nostalgie dans le regard de Joël, de cet homme qui raconte aux assoiffés d'un Occident devenu désabusé et cynique une sorte de paradis perdu. Lu au premier niveau, c'est ce que le titre de *La dernière île* évoque. Mais il en connaissait bien le danger. Si Joël était fasciné par la coutume, c'est parce qu'il était animé par « un doute profond », je dirais même une conviction. Il ne croyait pas au développement, à l'accumulation des biens matériels (Bonnemaison, 1993). Il faisait partie de cette petite famille de grands voyageurs qui partagent « *the discontent of the civilised with civilisation* » (Bruce Chatwin). À Tanna, et de retour à Tsarahonenana, il a trouvé des gens qui lui expliquaient le pourquoi du doute qu'il traînait dans son cœur. Au Vanuatu, il a eu le privilège de vivre consciemment et pleinement au sein d'une « communauté fraternelle qui lie les hommes d'un même territoire ». C'est dans son île qu'il a vécu la rencontre entre deux vérités, l'une avec et l'autre sans véritables lieux d'ancrage. Plus important, c'est à travers cette confrontation, qu'il voyait comme « *un conflit d'idées à portée universelle* » (Bonnemaison, 1997 : 521), qu'il est venu à cette conclusion incontournable : **survivre culturellement est bien plus important que survivre matériellement**. Sinon, notre existence même n'a pas de sens. Finalement, pour réaliser ce rêve, devenu subitement universel, il a eu le sentiment qu'il fallait se « *référer tout à la fois au passé et aux enjeux du présent* », aussi bien pour assurer que chaque peuple puisse vivre décemment et honorer ses ancêtres que pour « *refaire l'unité du monde* » (Bonnemaison, 1997 : 514).

Non, ce n'était pas de la nostalgie pour Joël mais plutôt de ce qu'il appelle « *cet immense effort de mémoire collective* » qui est porteur d'espoir d'un monde nouveau où « l'Occident n'est plus (...) le donneur de leçons » (Bonnemaison, 1993 : 55) et « *les hommes-lieux ne sont pas nécessairement des perdants désignés dans leur rivalité avec les hommes-flottants* » (Bonnemaison, 1997 : 524).

À Tanna, il a trouvé des métaphores pour expliquer le monde moderne et pour ouvrir les chemins de l'avenir. Si les *hommes-lieux*, qui évoluent en marge, vivent dans une plénitude culturelle, les *hommes-flottants*, qui occupent le centre, ne vivent que dans l'espoir d'une plénitude matérielle. Lesquels sont les plus riches, les plus amicaux, les plus chaleureux, les plus censés et les plus porteurs d'espoir ? Pour Joël, arrivé à la fin de son parcours mélanésien, il n'y a plus de doute, son cœur d'homme et son âme de chercheur se sont tournés du côté des coutumiers pour affirmer, avec eux, que les routes de la modernité « ... *mènent à des impasses ou à des gouffres* » (Bonnemaison, 1997 : 516).

Ironie du sort, les intellectuels postmodernes se sont retrouvés devant la même impasse, sauf qu'ils proposent de construire leur voie vers l'avenir à partir des hommes-flottants, des individus qui dérivent à la surface des grandes métropoles et ce, sans référence aucune au passé. Leur appel est celui de Nietzsche... et du sociologue noir britannique, Paul Gilroy, qui affirme sans ambages que le lieu (combien éphémère) de passage est le seul qui compte : « *It ain't where you're from, it's where you're at !* » (1) Plus important encore, ils se fient surtout à la théorie pour élaborer leur pensée, en faisant largement abstraction de la somme de l'expérience collective humaine.

Joël, par ses gestes et ses écrits, s'inscrit formellement en faux contre un tel discours. Il préfère plutôt écouter les conseils des coutumiers pour répondre aux défis de l'avenir. Et, ce faisant, il se penche vers l'oreille tendue

1. « *Ce n'est pas le lieu d'origine mais là où vous vous trouvez [qui compte]* ».

d'une nouvelle génération de jeunes adultes qui, eux aussi, doutent et qui questionnent les valeurs d'un monde réduit à sa seule économie et à un seul espace. Qu'ils soient à la Sorbonne ou à l'Université française du Pacifique, qu'ils soient Français ou Mélanésiens, les étudiants écoutent avec passion et humilité une parole que Joël est allé chercher dans la coutume de cette *dernière île*, laquelle coutume « *risque peut-être un jour d'apparaître paradoxalement comme la pré-figuration d'un modèle soudainement "neuf", en d'autres termes post-moderne* » (Bonnemaison, 1997 : 522).

« *Dans ma case, je regarde crépiter le feu et j'entends mon grand-père. Il pleure ces vallons fertiles, il pleure la coutume qu'il voit peu à peu disparaître au profit d'un monde moderne. Il a vu l'étranger arriver pour enlever, bouleverser, disperser, exterminer. Il a vu l'étranger tuer les chefs et les hommes. Les pères et les grands-pères avaient pris les premiers Blancs pour leurs propres ancêtres. Mais ce fut un triste malentendu. Je me sens impuissante et j'essaie de comprendre ce qui arrive à mon peuple mais je n'y arrive pas encore. Et j'entends encore murmurer mon grand-père qui me rappelle que ce que nous ferons aujourd'hui décidera ce que nous serons demain* ». (Réflexion de Chrystelle Salvatore, 19 ans, étudiante kanak en première année du DEUG (Histoire/Géographie) à l'Université française du Pacifique (Nouméa) en 1995, formulée suite à sa lecture de *La dernière île* de Joël Bonnemaison.)

Et moi ? « *"Man-ples"* du Québec et d'ailleurs », « *homme du culturel et compère de la pirogue océanienne* » (2), ami et collègue géographe, j'écoute cette parole qui est venue de loin et que toi, Joël, as si bien saisie au vol.

2. Dédicaces dans des livres que Joël m'a adressés.

BIBLIOGRAPHIE

Blanc-Pamard (C.), Bonnemaison (J.), Rakoto Ramiarantsoa (H.), 1997. « Tsarahonenana 25 ans après : un terroir "où il fait toujours bon vivre". Les ressorts d'un système agraire, Vakinankaratra (Madagascar) ». In Blanc-Pamard (C.), Boutrais (J.), *Thème et variations. Nouvelles recherches rurales au Sud.* Orstom, Paris : 25-61.

Bonnemaison (J.), 1997. *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle – Livre II. Les gens des lieux : Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna.* Orstom, Paris.

Bonnemaison (J.), 1996. *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle – Livre I. Gens de pirogue et gens de la terre.* Orstom, Paris.

Bonnemaison (J.), 1993. « Gens de pirogue ». *Chroniques du Sud,* 11 : 93-94.

Bonnemaison (J.), 1993. « Porter sur la nature un regard amical ». In *Une terre en renaissance : les semences du développement durable,* Savoirs 2. *Le Monde diplomatique,* Paris : 55-56.

Bonnemaison (J.), 1986. *La dernière île.* Arléa/ Orstom, Paris.

Bonnemaison (J.), 1986. Lettre à Éric Waddell, non datée.

Bonnemaison (J.), 1981.« Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique,* 4 : 249-262.

Rakoto Ramiarantsoa (H.), 1993.« La balade des gens heureux ». *Chroniques du Sud,* 11 : 85-92.

Sautter (G.), 1979. « Le paysage comme connivence ». *Hérodote,* 16 : 40-67.

Sautter (G.), Pélissier (P.), 1964. « Pour un atlas des terroirs africains : structure-type d'une étude de terroir ». *L'Homme,* IV (1) : 56-72.

Waddell (É.), 1997. « The 1997 Robert McC. Netting Award : Harold Chilingworth Brookfield ». *Cultural Ecology Newsletter,* Association of American Geographers, 31 : 1-3.

Un homme libre

PHILIPPE COUTY

PARLER DE NOS AMIS entrés dans l'absence et dans le silence, voilà peut-être l'une des seules choses qui nous aide à quitter le temps du déchirement pour entrer peu à peu dans celui du souvenir. Inentamée par son départ, inséparable de l'homme qui l'a accomplie, l'œuvre de Joël Bonnemaison nous reste. Comme l'a dit le poète Philippe Jaccottet,

> *« Sur la douleur, on en aurait trop long à dire.*
> *Mais quelque chose n'est pas entamé par ce couteau*
> *Ou se referme après son coup comme l'eau derrière la barque ».*

Multiple et neuve, cette œuvre atteste qu'en chercheur insoucieux des idéologies triomphantes et des langages convenables, notre collègue a exercé son métier de façon de plus en plus libre, sans refuser pourtant, avec humour et bon sens, les servitudes institutionnelles, les parcours obligés, les responsabilités qui font une carrière réussie. La sienne, au moment où il nous a brusquement quittés, ne pouvait guère l'être davantage. Pour ma part, j'admire tout particulièrement que Joël, très respectueux du public auquel tout chercheur est tenu de rendre des comptes, ait trouvé l'énergie d'ajouter à la thèse mémorable qu'il venait de soutenir un livre plus bref, de lecture plus facile. J'aime aussi qu'il soit devenu enseignant, professeur, comme cela sied aux chercheurs parvenus à la pleine maîtrise de ce qu'ils ont à dire.

Sur le contenu d'une œuvre aussi remarquable, sur les adhésions et les controverses qu'elle n'a pas manqué de susciter, il appartient aux spécialistes de s'exprimer. Ce qui n'est pas réservé aux spécialistes, en revanche, c'est d'attirer l'attention sur quelques antécédents, soubassements, à-côtés de l'ouvrage accompli, et d'indiquer aussi les prémices de la démarche de plus en plus assurée qui a conduit notre ami à éviter les boulevards encombrés des orthodoxies.

J'ai découvert les premiers travaux de Joël Bonnemaison lorsque le Service de coopération de l'INSEE m'a demandé d'analyser les monographies de terroir de l'Orstom, et notamment celle que Joël avait réalisée à Madagascar en 1965 (Bonnemaison, 1976). J'avais été frappé alors par l'ouverture d'esprit d'une investigation qui ne se contentait pas de saisir des liaisons quelque peu mécaniques entre pression démographique et formes plus ou moins intensives d'occupation de l'espace. Très tôt, notre collègue avait en effet reconnu les faiblesses

d'une géographie qui, cédant à la tentation positiviste de l'époque, acceptait de négliger la culture et la vision culturelle propres à une société sans s'apercevoir que la mise à l'écart de ces domaines reposait sur un découpage artificiel du réel (Bonnemaison, 1983). Plus précisément : le village étudié, quoique situé à une altitude peu favorable au riz, voyait dans cette céréale un produit nécessaire non seulement à l'alimentation quotidienne mais aussi aux offrandes adressées aux ancêtres ou aux libéralités ostentatoires des notables. À l'évidence, ce travail de géographe ruraliste dépassait l'enregistrement cartographique de mécanismes simples ou simplifiés pour tenter d'appréhender, dans une perspective anthropologique judicieusement spatialisée, l'évolution complexe de groupes significatifs au sein de la société.

Mal vus des puristes, cette ambition totalisante (1) et ce refus des découpages académiques annonçaient le cheminement qui devait conduire Joël à revendiquer la légitimité d'une géographie culturelle et surtout à la pratiquer avec le bonheur que l'on sait. Dans le même esprit, notre collègue a évolué vers une approche essayiste que certains ont jugé périlleusement littéraire. Pour ma part, c'est avec une aise et une reconnaissance extrêmes que je relis, au début de la thèse de Joël, ces lignes impavides et ces promesses magnifiquement tenues :

> *« L'école essayiste cherche à saisir les groupes humains dans leur liberté plutôt que dans leurs déterminations ; ce faisant, elle considère des sujets sociaux qui ont leur sphère d'autonomie, leur propre projet et une marge plus ou moins importante de libre choix. Les phénomènes de représentation, les questions de sens et de valeurs, la dimension spirituelle et les attitudes de croyance, bref tout ce qui relève d'une certaine vision du monde, loin d'être écartés parce que non-objectifs ou non-scientifiques, reviennent au contraire au premier plan. L'approche essayiste devient alors humaniste ; elle pose comme affirmation essentielle qu'il n'y a pas, au fond, de système social sans un choix de valeurs qui le commande et que ce dernier, loin de se réduire à être un simple vêtement culturel, forme une substance propre qui doit être abordée en tant que telle et pensée dans l'ordre qui est le sien »* (Bonnemaison, 1986a : 7).

Autonomie du sujet, richesse inépuisable de l'invention sociale en matière de représentations, rôle éventuellement moteur de ces représentations dans le mouvement économique et social, cette vision de l'histoire comme suite d'indéterminations mises bout à bout se situe, il faut en convenir, aux antipodes des doctrines affirmant l'absolue primauté des effets engendrés par l'état des rapports de production ou par les tensions démo-économiques. Rien de surprenant donc à ce que de telles vues aient séduit les chercheurs travaillant sur des sociétés où les valeurs économiques ne sont pas maîtresses, et où le « territoire » enracine dans une même identité ceux qui partagent le même sentiment (Bonnemaison, 1995). Du territoire justement, Joël a parlé avec un lyrisme inspiré mais rigoureux, ce qui m'oblige à mentionner la question du style, si importante à ses yeux.

Dans une direction on ne peut plus différente de celle choisie par les modélisations qui surabondent aujourd'hui, l'approche essayiste recherche une soumission parfaite aux plis les plus inattendus, aux aspects les moins immédiats et les moins dicibles d'un réel en partie immatériel. C'est pourquoi la qualité d'une expression aussi maîtrisée et partant aussi personnelle que possible devient une arme décisive de la recherche, en même temps que le signe le moins incertain de sa réussite. Seul le style, a-t-on osé dire, est en mesure de donner sa pleine puissance à l'aventure des idées.

Le style retenait l'attention de Joël à tous les niveaux. Je me souviens d'avoir un jour

1. Faut-il ajouter que ce qualificatif est employé en référence à la notion de fait social total, c'est-à-dire à Marcel Mauss et à l'*Essai sur le don, forme archaïque de l'échange* ?

examiné avec lui, à partir d'exemples qui témoignaient de sa très grande culture, en quoi l'excellence stylistique pouvait – et pouvait *seule*, à l'en croire – donner du prix à cette forme essayiste élémentaire (enfantine, disait Barrès) qu'on appelle le journal intime.

Au travers et au-delà du style, cependant, la curiosité de Joël pour ce qu'il y a de plus ardent et de plus intérieur dans le phénomène humain ne pouvait pas ne pas se tourner volontiers vers l'envers des évidences, vers les souterrains du non-dit qui excavent les idées reçues, ruinent les rapports officiels et renversent les hagiographies. Encore faut-il préciser qu'en ce domaine, notre ami ne se contentait pas d'à-peu-près. Il m'arriva de lui dire, non sans légèreté, que je voyais dans le retour d'Égypte de Bonaparte un cas de désertion. Contristé mais stimulé, Joël prit la peine de m'envoyer quelques jours plus tard une note circonstanciée tendant à prouver que le Corse n'avait pas vraiment abandonné ses compagnons d'armes et que ces derniers, général Menou en tête, avaient pour la plupart fini par regagner la France, avec les honneurs. Et, comme nous avions aussi parlé de la retraite de Russie – autre exemple de désertion napoléonienne à mes yeux – je reçus en même temps un exemplaire des *Mémoires du Sergent Bourgogne* (Lapouge, 1992). En chercheur expérimenté, Joël pensait probablement que pour savoir comment fonctionne une armée, surtout en déroute, il faut interroger les hommes de troupe et les petits gradés, et non les généraux.

Quelque peu inattendue dans un établissement voué à la recherche en milieu tropical, mais d'autant plus créatrice de complicité, une expérience commune formait encore le sujet de conversations entre nous. Alors qu'il était étudiant, Joël avait voyagé et séjourné en Finlande, et j'étais sensible à cette preuve assez peu répandue de curiosité et de bon goût. Dans la ferme où il avait travaillé, non loin de Jyväskylä, à Lannevesi, il avait rencontré des personnages tout droit sortis du roman de Väinö Linna (Linna, 1956), témoins indomptables et ironiques de l'agression soviétique de 1939 contre un petit pays démocratique, pacifique et civilisé. De ces anciens combattants de la Guerre d'Hiver ou de la Guerre de Continuation, de ces skieurs infatigables qui avaient tenu l'Armée Rouge en échec dans les forêts caréliennes, Joël parlait avec une chaleur qui allait droit au cœur. Nous nous plaisions aussi à évoquer la splendeur étale des lacs finlandais, l'atmosphère surnaturelle des nuits sans nuit de l'été, l'humour et la franchise des habitants, les sonorités déroutantes de leur langue agglutinante et ensorceleuse, l'attrait singulier d'une culture marquée par le voisinage de la Suède et de la Russie et néanmoins profondément, vivement originale. Je pouvais ainsi, à propos d'un pays qui m'était familier, mesurer les capacités de connivence de Joël, cette connivence passionnée dont il a parlé dans *La dernière île*, « *qui suppose un sentiment d'adhésion à ce qui est le cœur de la destinée et de la vision d'un peuple* » (Bonnemaison, 1986b : 11-12).

De cette connivence féconde, je trouve un ultime exemple dans ce qui est sans doute un des derniers textes de Joël, écrit à propos d'un retour sur le terrain malgache de sa première enquête (Blanc-Pamard, Bonnemaison et Rakoto Ramiarantsoa, 1997). Notre collègue attribue aux paysans de Tsarahonenana une « culture de la pirogue » voisine de celle de leurs cousins d'Insulinde et de Mélanésie, gens de mouvement mais aussi de racines qui, circulant plus qu'ils ne migrent, cherchent d'abord à ménager des havres successifs à l'embarcation qu'ils n'abandonnent jamais. Il faut beaucoup d'audace pour entrer ainsi dans une culture étrangère sans perdre de vue la nôtre, d'où nous tirons nos instruments d'observation et nos modes de compréhension. Il faut

un grand talent pour prélever des îles de sens dans l'océan de l'indistinct et de l'indéfait. Joël Bonnemaison avait cette audace et ce talent, nous en conservons la mémoire.

BIBLIOGRAPHIE

Blanc-Pamard (Ch.), Bonnemaison (J.), Rakoto Ramiarantsoa (H.), 1997. « Tsarahonenana 25 ans après : un terroir "où il fait toujours bon vivre". Les ressorts d'un système agraire, Vakinankaratra (Madagascar) ». In Blanc-Pamard (Ch.) et Boutrais (J.), (coord). *Thème et Variations. Nouvelles recherches rurales au Sud.* Orstom, Paris, 367 p.

Bonnemaison (J.), 1976. *Tsarahonenana. Des riziculteurs de montagne dans l'Ankaratra (Madagascar).* Orstom, Paris, 97 p.

Bonnemaison (J.), 1983. « Du terroir au territoire ». In *Profession : géographe. Pratique de la recherche tropicale.* Orstom, Paris, 159 p.

Bonnemaison (J.), 1986a. *L'arbre et la pirogue. Les fondements géographiques d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie).* Essai de géographie culturelle, Livre 1. Orstom, Paris, 540 p.

Bonnemaison (J.), 1986b. *La dernière île.* Arléa-Orstom, Paris, 405 p.

Bonnemaison (J.), 1997. « Le territoire, nouveau paradigme de la géographie humaine ? » In J. Bonnemaison, L. Cambrézy et L. Quinty-Bourgeois (eds.) *Actes du Colloque « Le territoire, lien ou frontière ? »*, Orstom et Université de Paris IV, Paris, 2-4 octobre 1995. Cédérom, Coll. Colloques & Séminaires, Orstom, Paris.

Lapouge (G.) (prés.), 1992. *Mémoires du Sergent Bourgogne.* Arléa, Paris, 360 p.

Linna (V.), 1956. *Soldats Inconnus.* Laffont, Paris, 513 p. (traduit du finnois par Cl. Sylvain et J. Ahokas).

Mauss (M.), 1968 et 1969. *Œuvres,* Éditions de minuit, Paris, t. I, 634 p., t. II, 740 p., t. III, 734 p.



L'approche essayiste : du Vanuatu à la Martinique

ALINE LECHAUME

« Culture : fausse évidence, mot qui semble un, stable, ferme, alors que c'est le mot piège, creux, somnifère, miné, double, traître. Mot mythe qui prétend porter en lui un grand salut : vérité, sagesse, bien-vivre, liberté, créativité...
Mais, dira-t-on, ce mot est aussi scientifique. [...] N'aurait-on pas, dans un laboratoire, réussi à mesurer le développement culturel ? »
Edgar Morin, 1984.

En quelques lignes, tout est dit. La culture se révèle dans toute son ambiguïté, comme cette boîte de Pandore à laquelle personne n'ose toucher par peur de brûler les ailes de la science en se laissant happer par un feu que l'on ne maîtrise pas. Ainsi, la culture est longtemps restée marginalisée par une partie de la géographie. Pourtant, certains ont osé s'en approcher, comprenant que celle qu'on laissait dans la zone d'ombre de l'inextricable, pouvait expliquer bien des phénomènes sociaux. Joël Bonnemaison fut de ceux-là. Bien sûr, d'autres l'avaient précédé dans cette voie, mais il fut de ceux qui, avant d'en arriver là, se sont heurtés aux limites imposées par les méthodes scientifiques, à la rigidité des structures méthodologiques, qui l'avaient laissé sur sa faim, comme il l'expliqua à propos de sa thèse : *« Quand tout fut fini, "mon" terroir avait, du moins à mes yeux, une certaine transparence. [...] Le mode de production surtout, pesé et analysé, n'avait plus de secret pour moi. Rien de tout cela n'était faux ou inutile, mais en partant, j'avais pourtant l'impression de n'avoir effleuré que la superficie des choses. Je repense depuis à ce village très souvent ; par bien des aspects, il m'est resté mystérieux »* (Bonnemaison, 1981).

Et c'est plus tard, au fil des années, à vivre avec les Mélanésiens, qu'il a compris combien la culture jouait un rôle fondamental dans l'organisation de leur espace et leur représentation du monde. *« La terre n'était pas qu'un lieu de production, mais aussi le support d'une vision du monde. [...] Comprendre le système d'attribution des terres exigeait donc au préalable de pénétrer dans une conception du monde »* (Bonnemaison, 1981). Mais l'approche traditionnelle, scientifique, rigide, ne lui permettait

pas de rendre compte de cette dimension. Il se trouvait alors face à une impasse, qu'il était nécessaire de dépasser : il lui fallait adopter une démarche différente, dissidente.

On cite souvent l'introduction de sa thèse, où il évoque le « *paiement de la dette contractée à l'égard de la société dans laquelle il a vécu* » (Bonnemaison, 1986) que représente l'écriture pour le chercheur, ainsi que l'aspect réducteur que propose parfois la recherche, en ne permettant pas de rendre la profondeur de « l'expérience humaine ». Arrivé à un tel degré de complicité avec la société dans laquelle il était parfaitement accepté, considéré comme *un des leurs*, il se devait alors d'écrire dans une perspective qui lui permettrait de dire le Vanuatu, mais aussi lui-même dans le Vanuatu. « *Fallait-il devenir un peu ethnologue ? Sans doute, mais d'une façon non classique, sans pour cela cesser d'être géographe* » (Bonnemaison, 1981). C'est là que réside tout le sens, l'essence même, de l'approche essayiste.

Évidemment, c'est dans l'introduction générale de *L'Arbre et la pirogue* qu'il a discuté de sa démarche essayiste, inspirée par les écrits d'Edgar Morin (Morin, 1984). Une démarche toute en nuances qui voulait à la fois montrer comment certains modèles ont une tendance universelle, tout en ayant « *ressenti que chaque île était un lieu unique, qui se prêtait mal aux généralisations* » (Bonnemaison, 1991).

En sachant « raison garder », Joël Bonnemaison (1986) pensait que ce type d'approche, même s'il n'était pas sans contradictions, était le plus propice à rendre compte de la réalité de ces îles dans lesquelles il avait si longtemps vécu, parce qu'il fallait y mettre, nécessairement, beaucoup de son âme afin de les dire. Impossible d'écrire *sur* elles seulement. Il était nécessaire d'être, d'une certaine manière, leur interprète, et pas seulement le scientifique qui aurait vainement essayé de réduire ces sociétés à une série de statistiques plus ou moins fiables, mais imposantes de chiffres : le beau miroir de la science dure ! Non, par sa démarche, Joël Bonnemaison est devenu, on me pardonnera l'expression, le chantre du Vanuatu par le biais duquel ces îles muettes au regard de l'autorité scientifique ont enfin pu s'exprimer en dehors des sentiers de l'exotisme. Si, trop souvent, l'archipel mélanésien, tout comme « *l'archipel antillais, était là pour qu'on écrive sur lui, non pour s'écrire lui-même* » (Walcott, 1993), Joël Bonnemaison a inversé les rapports. Il a offert au Vanuatu de s'écrire à travers lui.

Ainsi conçue, l'approche essayiste, résolument subjective, n'en garde pas moins une valeur scientifique, mais dans une dimension que l'on pourrait appeler, *reformulée*, du terme. En effet, en ne sous-estimant pas les préjugés du scientifique, l'auteur peut, à la fois, mieux se préserver de ceux-ci tout en essayant de comprendre ce que ses propres préjugés peuvent apporter à sa compréhension et à son interprétation de la société dans laquelle il forge son expérience. Dans l'approche scientifique, en feignant de rejeter le préjugé, on n'a pas, loin de là, réussi à l'évacuer, bien au contraire, comme le prouve toute la lignée des études insulaires qui ont transformé les îles en véritables laboratoires d'études, isolats de nulle part. Cette vision, qui est tout sauf objective, puisqu'elle niait l'insertion des îles dans leur milieu, les considérant comme des lieux *ex nihilo*, n'était en fait qu'un renforcement de notre vision terrienne, occidentale des îles : *finisterres* et autres bouts du monde. D'excellentes recherches scientifiques ont été menées qui nous permettent aujourd'hui de mieux comprendre la structure des milieux insulaires (1). Mais certaines études, par une fausse illusion scientifique, et probablement, incons-

1. Pour la Martinique par exemple, on pourra citer, notamment, l'ensemble des travaux réalisés par le Centre de recherches Caraïbes (Fonds Saint-Jacques, Sainte-Marie, Martinique). Ces travaux ont été publiés sous la direction de Jean Benoist.

ciemment, ont contribué à approfondir une image stéréotypée de l'île exotique, perdue, loin de toute occidentalisation, incarnation du paradis terrestre. Et il n'est jamais facile de se situer. Joël Bonnemaison l'avait bien compris, lui qui écrivait : « *Tout au long de l'itinéraire, j'ai eu le sentiment constant de me débattre entre les deux types d'approche. À très grands traits, je crois en effet avoir commencé ma recherche sur le terrain dans un esprit de démarche scientifique et l'avoir achevée dans un esprit d'essayiste. Cette étude mélange donc les genres et résulte d'une certaine évolution : je n'ai pas achevé ce travail dans l'esprit et avec les outils qui étaient les miens au départ* » (Bonnemaison, 1986).

Il s'agissait donc de ne pas forcer insidieusement le trait de l'analyse objective et, au-delà des contraintes physiques, économiques, etc., parvenir à accepter la liberté et l'autonomie des sociétés et des individus dans leurs choix et leurs décisions, et « *dès lors, l'approche scientifique devait céder le pas aux risques et aux périls de la démarche essayiste* » (Bonnemaison, 1986). C'est ainsi qu'il a pu comprendre certains mécanismes de fonctionnement des sociétés mélanésiennes, relevant de facteurs occultes et occultés par l'approche scientifique, notamment en ce qui concerne les systèmes de migrations inter-insulaires, qui ne pouvaient s'expliquer que « *par la force de l'enracinement et du lien au territoire* ». D'où la volonté de bousculer un peu la géographie, de sortir des carcans, afin de s'engager sur d'autres pistes, dont les parcours ne se mesureraient pas à l'aune de l'Occident :

« *Et mon originale géographie aussi ; la carte du monde faite à mon usage, non pas teinte aux arbitraires couleurs des savants, mais à la géométrie de mon sang répandu, j'accepte* » (Césaire, 1939).

Ne pas enfermer les sociétés dans des modèles préétablis mais plutôt remettre en question nos schémas de pensée : c'est dans ce sens que Joël Bonnemaison nous motivait. Je l'ai rencontré, à Québec, en 1994 alors que je faisais ma maîtrise, et grâce à lui, je suis entrée par la petite porte de l'Institut de la rue Saint-Jacques pour mon DEA. Par le biais du programme de cotutelle de thèse, j'ai pu commencer mon doctorat l'année suivante avec Éric Waddell et lui, comme codirecteurs. Aucun de nous trois ne connaissait vraiment les Antilles françaises sur lesquelles allait porter le projet, mais il était question de poursuivre le voyage insulaire, du Pacifique vers la Caraïbe, d'agrandir le réseau et d'essayer de comprendre le maillage de l'identité territoriale des Martiniquais. Comme d'autres, je fais partie de la première génération de doctorants de Joël et comme eux, je lui dois évidemment beaucoup dans l'itinéraire de ma recherche. Ma thèse, nourrie par ses réflexions, abreuvée par sa démarche, avance à travers l'espace réticulaire des Antilles.

Ici, pas question de généralisations, pas question de plaquer sur la Caraïbe des réalités proprement mélanésiennes. Il s'agit tout simplement, de filer la métaphore du réseau pour explorer le rapport des Martiniquais à leur espace et de montrer en quoi ce rapport à l'espace est particulièrement significatif de leur identité. Évidemment, l'approche essayiste m'a semblé la plus propice dans ma démarche. Les raisons s'imposent d'elles-mêmes : malgré la multitude d'études dites scientifiques concernant les Antilles, on comprend encore très mal le rapport à l'espace des Antillais, leur place dans la Caraïbe, la propension des Antillais à émigrer vers ce qui est devenu la « troisième île », Paris. Mais surtout, il suffit de voyager un peu à travers la Caraïbe pour voir à quel point une démarche faisant de chaque île un laboratoire d'étude, clos, indépendant de ses voisins, a occulté toute une partie de la richesse de ce que l'on pourrait appeler une réelle culture caribéenne.

La Caraïbe : archipels d'éruption et de surprise... La recherche scientifique a trop souvent voulu y retrouver les modèles établis

sous d'autres horizons, alors que ces îles révèlent une manière toute différente de s'inscrire au monde : « *Le paysage européen m'a semblé être un ensemble très réglé, minuté, en relation avec une espèce de rythme des saisons. Chaque fois que je reviens dans les Amériques, que ce soit dans une petite île comme la Martinique, qui est le pays où je suis né, ou sur le continent américain, je suis frappé par l'ouverture de ce paysage. Je dis que c'est un paysage "irrué"– c'est un mot que j'ai fabriqué bien évidemment –, il y a dedans de l'irruption et de la ruade, de l'éruption aussi, peut-être beaucoup de réel et beaucoup d'irréel* » (Glissant, 1995).

Il en va des paysages comme de la culture : ici, tout surgit, comme à l'improviste, et vous file entre les doigts. Bouche bée face à ces manifestations culturelles déroutantes, au sens presque premier du terme, on a parfois préféré en sous-estimer l'importance (autruche, quand tu nous tiens !), plutôt que d'essayer de comprendre leurs implications. Il était plus aisé de s'intéresser à la dimension politique et économique des structures antillaises, fruits des rivalités entre les anciens empires coloniaux. Car la culture, ou plutôt, les cultures de la Caraïbe, résultant de multiples influences, sont peut-être parmi les plus complexes qui soient, l'approche objective et scientifique les a parfois refoulés dans l'ombre de l'incertitude et de l'incompréhension. Et pourtant, en grattant un peu le vernis, on découvre très vite la richesse de ces cultures fortes, et dissidentes. Les influences sont mouvantes dans le temps et dans l'espace : la culture antillaise est à la fois fluidité et enracinement.

Dans cette perspective, l'approche essayiste trouve toute sa pertinence pour la compréhension des sociétés antillaises. Nul ne saurait cerner l'importance du rapport au territoire dans le façonnement de l'identité antillaise, sans ce que j'appellerais une véritable *entrée en matière*, c'est-à-dire une réelle implication au cœur de la société et de sa culture. Tel a été le cheminement de Joël, et ce qu'il proposait à ses étudiants : « *Je me suis efforcé d'entrer dans l'univers des gens de Tanna, j'ai cherché à comprendre les images et les rêves qui habitent ce peuple et le conduisent parfois à d'étonnantes attitudes, du moins à l'égard de nos propres normes. J'ai poussé jusqu'au bout la connivence ; j'arrivais alors peu à peu à un état où, mesurer, compter, enquêter, poser des questions, me paraissait sans cesse plus dérisoire et, même, me mettait mal à l'aise* » (Bonnemaison, 1986b).

Cette *connivence* (Sautter, 1979) a constitué un véritable fil d'Ariane pour celui qui cherchait bien plus à comprendre qu'à apprendre. Au-delà des données se situaient l'amitié, la complicité, et parfois, l'ambiguïté qui peut les accompagner. Pousser la connivence, comprendre une certaine conception du monde : tel était, pour moi, le message neuf, forcément séduisant, que Joël Bonnemaison nous suggérait, apprentis chercheurs que nous étions, en quête de nos identités individuelles et de celles des sociétés qui nous fascinaient. Ainsi, tel j'espère que sera mon cheminement, afin de comprendre, au cœur d'une culture populaire souvent méprisée car reliée à des périodes douloureuses de l'histoire des Antilles, comme l'esclavage, la déportation, la colonisation, les éléments qui nourrissent le rapport à l'espace des Antillais.

Certes, il est difficile de sortir des cadres trop rigides de nos disciplines, mais cela permet de tendre vers une vision synthétique et syncrétique des sociétés. Le défi consiste donc à naviguer entre les deux approches, essayiste et scientifique, afin de proposer une orientation de recherche à la fois rigoureuse et libre, adoptant une position équilibrée, entre tradition, modernité, et postmodernité. En effet, l'approche essayiste n'implique pas un regard passéiste, voire culturaliste. Dans un constant aller-retour, elle ose, et cependant, ne s'impose pas. Elle s'attaque plutôt aux « *rugosités de l'espace* » (Hoerner, 1994), à cette géographie des excep-

tions, à ces *résidus*, souvent laissés aux oubliettes.

Dans le cas de la Martinique, c'est cette approche qui m'a semblé la plus propice à la compréhension de réalités toutes différentes des conceptions, disons *occidentales* de la culture enracinée. Forts d'influences multiples, les Antillais ont une culture complexe, fuyante, qui se répercute sur leur rapport à l'espace. Ils ne sont pas enracinés, et leur regard ne se tourne pas seulement, aveuglément, vers leur (ex ou néo) métropole. Non, leur regard se projette, se diffuse, se prolonge à travers les branches du réseau de leurs influences : il erre... Les racines antillaises sont fluides et floues mais, en même temps, très fortes. Pour les saisir, il faut se résoudre à parcourir l'espace, librement, entre errance et appartenance, afin de faire dire aux îles leur *raison de vivre*...

La société martiniquaise est une société du détour : une forte proportion de ses habitants a déjà vécu au moins quelques années, voire plusieurs décennies, en exil, en métropole surtout. Mais celle que l'on surnomme « l'île des revenants » est également celle de l'inévitable retour. La majorité des *ex-îlés* revient finir ses jours (ou même avant) en Martinique. Même si ce phénomène de retour n'est pas sans poser de problèmes de réadaptation pour ceux que l'on appelle, non sans ironie, les négropolitains, il apparaît incontournable. Car pour les insulaires, l'île est le lieu par excellence, le lieu central, unique, au-delà du détour. Et pour comprendre ce lieu et les mythes qui l'entourent, il faut nécessairement se détacher des schémas préétablis pour entrer au cœur des gens, au cœur de leur terre. Être à l'écoute : « *Au fond, je n'ai progressé que le jour où j'ai accepté ce que les gens ne cessaient de me dire : "La terre est notre vie. Tout est dans la terre. Ce que tu cherches, c'est sous nos pieds que tu le trouveras"* » (Bonnemaison, 1981). Détour ou retour à l'essentiel ? Voilà ce pour quoi Joël Bonnemaison nous questionnait.

Mon propre parcours a été celui du détour. Normande, je suis arrivée pour la première fois en Martinique après avoir passé près de deux ans au Québec. Mon séjour au pays des « *Nègres blancs d'Amérique* » (Vallières, 1968) m'avait permis de saisir l'ampleur du complexe d'infériorité dont souffrent certains Québécois par rapport à la France, ce qui avait éveillé en moi un réel sentiment de culpabilité. Cela explique peut-être en partie le fait que mon accent français s'est assez rapidement atténué. J'aurais voulu être intégrée absolument dans cette société dont j'épousais les combats avec ferveur. Pour la première fois de ma vie, je voyais mon pays de l'extérieur : la distance me fit prendre conscience de toutes ses ambiguïtés. Parmi les Québécois, je faisais partie de la minorité audible, et je portais sur mes épaules tout le poids de l'histoire française, et toutes ses erreurs.

En *débarquant* en Martinique, mon accent prit, je crois, encore plus d'intonations québécoises. Cette fois, j'étais passée du côté de la minorité visible, et dès le premier regard identifiée comme *z'oreilles*, c'est-à-dire métropolitaine. Je m'imposais dorénavant un fardeau bien plus gigantesque : celui de l'esclavage, de l'assimilation...

Je ne manquais pas d'en discuter avec Joël. Il m'étonnait car, pour sa part, il avait l'air d'accepter avec une certaine sérénité ses multiples appartenances. En me replongeant dans ses textes, en repensant à nos conversations, je me suis rendue compte qu'il avait réussi ce formidable parcours. Il était parti mais avait réussi à revenir. Son goût pour les cultures fortes lui avait probablement permis de se comprendre lui-même, de se réconcilier avec ses origines, le cœur partagé entre la Gascogne et la Mélanésie : l'enracinement et l'errance. Entière dans mes convictions fougueuses de novice, je ne concevais pas qu'on puisse être un Vanuatais de Gascogne ! Aujourd'hui, peu à peu, je commence à décrypter son message, à me

réconcilier avec moi-même, à être plus en accord avec mes *origines*. Peut-être qu'au fil des années je réussirai à être une espèce de Martinico-québécoise de Normandie, assumant toutes mes influences, toutes mes appartenances : « *J'ai tant de noms en moi, et tant de pays, signifiés par le mien. [...] Les noms errent en nous, peut-être aussi en gardons-nous une foule en réserve, un pour la plaine, un pour l'archipel, un pour la trace ou pour le désert. La ronde des noms s'accorde au défilé des paysages. On les dévale ou en suit lentement le cours. Ils accumulent des terres et des mers autour, dont nous ne savons jamais si nous allons nous y enfouir pour reposer, ou si d'un coup nous ne les raccorderons pas, errants et ouverts, à tant de sables et tant de fleuves au loin* » (Glissant, 1997).

Ma rencontre avec Joël ne date que de quelques années, mais j'ai croisé sa route à un moment important de ma vie : celui des premiers choix, celui des premières expériences sur les chemins tortueux de la recherche. Égal à lui-même, il ne m'a jamais imposé son point de vue. Sans doute avait-il deviné qu'un jour, à mon tour, je comprendrais...

« *Donnez-moi sur cet océan divers*
l'obstination de la fière pirogue
et sa vigueur marine. »
(Césaire, 1939)

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, n° 4 : 249-262.

Bonnemaison (J.), 1986. *L'arbre et la pirogue. Les fondements d'une identité, Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*. Orstom, Paris, 540 p.

Bonnemaison (J.), 1986 b. *La dernière île*. Arlea-Orstom, Paris, 404 p.

Bonnemaison (J.), 1991. « Vivre dans l'île, une approche de l'îléité océanienne », *L'Espace géographique*, n° 2 : 119-125.

Césaire (A.), 1939, 1983. *Cahier d'un retour au pays natal*. Présence africaine, Paris, 93 p.

Glissant (É.), 1995. *Introduction à une poétique du divers*. Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 106 p.

Glissant (É.), 1997. *Traité du Tout-Monde*. Gallimard, Paris, 261 p.

Hoerner (J.M.), 1994. *Je philosophe, donc je géographe*. Presses Universitaires de Perpignan, Perpignan, 162 p.

Morin (E.),1984. *Sociologie*. Fayard, Paris, 462 p.

Sautter (G.), 1979. Le paysage comme connivence. *Hérodote*, n° 16 : 40-67.

Vallière (P.), 1968. *Nous, nègres blancs d'Amérique, Une autobiographie précoce d'un terroriste québécois*. Parti-Pris, Montréal, 542 p.

Walcott (D.), 1993. Discours à Stockholm. *Lettre internationale* : 37-44.

Relation de voyage

JEAN-CLAUDE GUILLEBAUD

VOICI LA RENCONTRE du journaliste Jean-Claude Guillebaud avec le géographe Joël Bonnemaison – qui se présente alors (1980) comme ethnologue parce qu'il souhaite parler des gens plus que des lieux. La géographie culturelle – synthèse des gens et des lieux – viendra quelques années plus tard. Lors de cette rencontre, Joël Bonnemaison présente au journaliste curieux, avec conviction, la société de l'archipel des Nouvelles-Hébrides (Vanuatu). Le journaliste est d'autant plus séduit qu'il entend bien se démarquer de ses confrères...

Cette rencontre survient au moment des troubles de 1980 qui allaient opposer francophones et anglophones, coutumiers et politiques, et se solder notamment par la mort d'Alexis Yolou, qui fut un ami de Joël. L'effervescence du moment, restituée avec les mots enfiévrés du journalisme, dissimule la gravité des événements.

« C'est un hasard ! La curiosité internationale bivouaque pour quelques jours aux Nouvelles-Hébrides (1) et je bute subitement sur ses podiums. Vieille connaissance ! Voilà des conférences de presse et des « communiqués », des envoyés spéciaux, des fièvres, des cavalcades au téléphone et des « *scoops* » ; le tout surgit du vide océanien au détour d'un archipel. Le spectacle est aussi singulier que Bouglione débarqué à l'improviste dans une oasis du Tassili. Voilà surtout, bizarrement collé à l'Océanie, un langage que je connais trop bien et qui détonne ici : celui des téléscripteurs. « *Tensions à Santo* », « *fermeté des rebelles* », « *négociations difficiles* »... Sur l'aéroport de Vaté, on voit même somnoler quelques soldats britanniques en tenue de combat, comme si un petit morceau des « grandes affaires » du moment avait atterri – l'espace d'une indépendance et d'une sécession maîtrisée – sur ces rivages des antipodes. Faute professionnelle grave : je rôde un peu dans cette insolite agitation avec une infinie méfiance. Demain, tout à l'heure, dans trois jours, je sais que chacun pliera bagage. On débranchera la « sono » et les caméras, on fermera les machines à écrire en classant de vieilles notes pour courir *illico* vers le Kurdistan, l'Indonésie, raconter d'autres péripéties du monde. Port-Vila chassé de la « une » retournera vite à sa lointaine solitude. Mais qu'en aura-t-on vraiment su ?

Pour l'avoir trop longtemps servie, peut-être, je retrouve cette fois l'*actualité* sans vrai plaisir. Malgré ses palpitations et son « suspense », elle ne m'a jamais paru si courte. Je renâcle. On ne nous fera plus le même coup ! Courir sans cesse vers les reflets que font les vagues et s'apercevoir, trop tard, qu'on n'a pas goûté à l'eau profonde qui les portait. Les Nouvelles-Hébrides, anachroniques et embrouillées, ne sont folkloriques qu'en apparence. De grands symboles s'y affrontent par-dessous, des religions s'y enchevêtrent, des épopées fabuleuses

1. Indépendantes depuis le 30 juillet 1980, les Nouvelles-Hébrides sont devenues la République du Vanuatu.

sont en mouvement. C'est une terre d'aventures, de métaphysique et de poésie. Que voulez-vous qu'en disent les téléscripteurs ? Je plaide donc coupable ! En reporter inconséquent, j'ai commencé le premier jour par quitter, sur la pointe des pieds, le « théâtre des opérations ».

Le sort m'a récompensé. J'ai trouvé Joël Bonnemaison dans un coin de Port-Vila avec l'immédiate certitude que cette rencontre aurait du prix. Joël n'a pas quarante ans, une barbe noire et un sourire gascon. Ils sont plus rares qu'on l'imagine ces moments de la vie où l'on sait, à la minute, que des choses vraies vont percer sous le fouillis des mots. Comme si l'on était prévenu par un signal, on dresse alors l'oreille en prenant son temps et beaucoup de notes. Il faut tâcher d'être attentif, toute sensibilité en éveil, quand un chercheur venu d'Europe voilà dix ans pour étudier un peuple d'Océanie commence par vous dire : « *Je suis arrivé là en ethnologue. Pressé d'interroger, d'analyser, de comprendre. Puis les liens entre eux et moi sont devenus si étroits, si profonds, qu'il m'est bientôt devenu impossible d'être l'observateur étranger qui pose des questions. J'avais simplement envie de vivre avec eux* ». On ne pouvait mieux faire saisir, dès la première phrase, au visiteur pressé, qu'il se passe – décidément – des choses importantes sur l'île de Tanna.

C'est là que Joël poursuit depuis des années son étrange dialogue avec les « coutumiers » et les mystiques du mouvement John-Frum. Une île sans colons et sans plantations, où règnent un volcan sacré – le Yasür – et l'ombre insaisissable d'un prophète mélanésien. La plus fascinante sans doute de tout l'archipel et, peut-être, d'Océanie. Des forêts s'y mélangent à des plaines de cendre, et sur de grands plateaux envahis de fougères blanches courent encore des escadrons de chevaux sauvages. À Tanna survit, depuis plus de trente ans, actif et messianique, l'un des derniers « cultes du cargo » disparus partout ailleurs en Mélanésie. Là aussi demeure comme une rarissime exception – plus authentique qu'à Santo – le dernier mouvement organisé qui refuse en connaissance de cause la « route des Blancs », celle du « progrès » de l'Occident... Tanna, l'île sacrée où « *chaque soir quittent le monde les hommes de cendre et d'ombre qui retournent au fond des âges* » (2). Au bout de cinq minutes, j'ai cru deviner qu'on pénétrait là sur le territoire des grands mythes, ceux qui, dans le profond de nous-mêmes, bougent encore. Joël a dit : « *Bien sûr, depuis tant d'années, je devrais écrire. Mais voilà ! Les soirs de kava (3), on s'installe avec les vieux sur la plage et l'on parle de métaphysique. Comment raconter cela ?* »

J'ai rapproché une chaise. On s'est assis derrière les stores d'un bureau de Port-Vila. Dehors s'agitait la petite société cosmopolite de l'ex-condominium. Commerçants australiens, instituteurs français, boutiquiers asiatiques, villageoises mélanésiennes... Tous jacassant en bichlamar, l'étonnant créole des Nouvelles-Hébrides. Sur les trottoirs du boulevard Higginson voltigeaient encore des tracts menaçants et dérisoires : « *Francophonie vaincra* ». Les journalistes partaient, comme chaque soir, vers l'immeuble du gouvernement, pour écouter le *briefing* très « oxfordien » de M. John Beasant, porte-parole officiel. Je ne suis pas plus émotif qu'un autre, mais il m'a semblé tout d'un coup qu'une foule plus vivante encore se pressait dans l'ombre de la pièce où nous parlions. Les fantômes de notre propre histoire, peut-être ? Joël montrait des cartes, remuait des notes, griffonnait en parlant. Quel récit ! »

Ce texte est extrait de : Guillebaud (J.-C.), 1998. « Un voyage en Océanie », *In La traversée du monde*, Arléa, Paris, chap. 14 : Port-Vila (Nouvelles-Hébrides). Les « fous » dans l'île : 285-287.

2. Roger Durand, *Le chant du kava*.

3. Le *kava* est une boisson euphorisante, obtenue en faisant macérer ou en mâchant la racine d'une plante de la famille des poivriers. Il se boit en commun, les soirs de veillée. Mieux qu'une boisson, c'est un rite convivial...

La voix de la Mélanésie

Le faiseur de route

MICHAEL KAPALU, ROMAIN NAKO, MICKAEL VIRELALA

Témoignages recueillis par Jean-Christophe Galipaud

JOËL PRATIQUAIT une géographie profondément humaine, sans jamais tracer de frontière entre la terre et l'Homme.

À Tanna il sut déchiffrer les chemins traditionnels, parcours naturels de la connaissance et put, en historien, révéler l'homme ancien caché derrière certains mythes.

Ses amis de Tanna reconnaissent, au-delà du travail scientifique, la démarche d'un homme devenu un des leurs sans jamais pour autant abandonner ou renier ce qu'il était lui-même. Dans les lignes qui suivent ils parlent de leur « roi » et évoquent les moments forts d'une rencontre hors du commun. Deux événements ont marqué son séjour à Tanna : la mort de son ami, Alexis Yolou, et la naissance de son fils Xavier.

Entre 1977 et 1980 Tanna vit un climat politique difficile dont la révolte et la mort d'Alexis Yolou, le 11 juin 1980, furent le point culminant. Pendant toute cette période, Joël parcourut la brousse où il rencontra les protagonistes de cette affaire. Il laisse le sentiment unanime d'un homme intègre et bienveillant qui sut comprendre et observer sans jamais prendre parti. Alexis, rencontré à Paris, lui fit découvrir Tanna. Son frère Michael Kapalu, dans les lignes qui suivent, exprime le sentiment de tous.

Michel Kapalu : « en mémoire de mon cher ami Joël Bonnemaison »

« Joël Bonnemaison fut un grand ami de Vanuatu et surtout de Tanna. Une personne d'ailleurs ne peut être acceptée entièrement que si elle est bien vue par les vieux. Joël a su trouver la clé du mystère. Accepter de manger ce que tous mangent tous les jours, de boire du kava mâché, de dormir sur des nattes et de partager la vie quotidienne de chacun.

On se rappelle encore de lui au village de Lowanatom où il a vécu le plus longtemps, où il a partagé le kava avec le grand chef Niwan, Pierre Yamack et le petit chef Namal, Romain Nako, Mimissa Kumas et aussi avec son ami Alexis Yolou. Au village de Lamlu il était avec le grand chef Niclaim Hewewan ; au village d'Imafen, c'était avec le grand chef Sassen ; à Ipekel avec le vieux chef John Frum Tom Meles, et, au Sud du village d'Imaki, c'était avec le vieux Jacques Nirua.

Il commence ses recherches à Tanna vers la fin des années soixante-dix quand les tensions augmentent. Les anglophones d'un côté et les francophones de l'autre n'arrivent pas à s'entendre sur les modalités de l'accession du pays à l'indépendance, ce qui créa des troubles dans tous le pays et surtout à Tanna. Son grand Ami Alexis Yolou se lança dans la politique, ce qui m'a fait connaître Joël, en 1978.

Après la mort de mon grand frère Alexis Yolou en juin 1980, je fus la seule personne un peu éduquée qui recevait des amis, les journalistes et bien sûr l'Orstom, pour les présenter aux vieux et pour leur faire connaître Tanna. Toutes ces personnes arrivant au village avec un papier signé de Joël sont reçues avec la coutume : Kava, poulet rôti et un toit pour s'abriter. C'est le maximum que l'on peut trouver dans un village de Tanna.

Joël n'a jamais donné de l'argent ou n'a pas rendu le village riche mais il offrait à tous ses collaborateurs des pipes, seulement des pipes et bien sûr son cœur. Il a aimé le Vanuatu et Tanna, c'est pour cela qu'il a accepté que sa femme puisse prendre la médecine traditionnelle pour avoir un enfant. Un an après Xavier Niluan Bonnemaison est né et comme le devoir appelle Joël, il se rend en Nouvelle-Calédonie avec sa femme Martine et Xavier, il n'oublie pas Tanna car il revient pour que le chef puisse donner un nom coutumier à son fils. Joël sort alors au Nakamal *avec des gros pieds de Kava et un gros cochon. Le grand chef Niluan appelle l'enfant Xavier auprès de lui, le présente aux personnes qui sont venues pour l'occasion et lui donne son nom :* "Il s'appellera Bonnemaison Xavier Niluan, il sera notre *niel* en France ou au pays où il sera". *Xavier est le fruit de l'amitié entre les races. Il n'arrive pas à Port-Vila sans venir à Tanna et il n'arrive pas à Tanna sans être reçu par une danse coutumière, du Kava et un poulet rôti au grand* nakamal *de Lowanatom.*

Joël s'est donné de toute son énergie pour faire connaître le peuple de Vanuatu et de Tanna jusqu'à devenir lui même un "man ples" ce qui veut dire un homme du lieu, le titre de son livre Les hommes lieux *révèle son idéologie.*

Il est devenu là un homme du lieu en essayant de découvrir la coutume et connaître la personne d'un "man Tanna". Il a découvert également que les hommes de Tanna se sont partagés des territoires bien spécifiques qui appartiennent à chaque tribu. Lui, s'est approprié le plus grand morceau : "Tanna". Son livre La dernière île veut dire "ma" dernière île, son domaine à lui. Après sa découverte il n'a cessé de l'aimer et de s'adonner à le connaître et le faire aimer par les autres car là où il était, il encourageait ses amis à venir à sa dernière île "Tanna". Moi-même et le village n'avons cessé de recevoir ses amis : TF1 au début des années quatre-vingt et plus tard Daniel Mermet de France Inter, Bénédicte Banet et Christine Lehesran pour Canal+ pendant la réalisation du film Le peuple du feu *qui est sorti cette année au mois d'avril.*

Tous cela m'a permis de participer à l'émission de Daniel Mermet sur France Inter et, avec Canal+, j'ai eu l'expérience d'un documentaire télévisé Le peuple du feu.

Comme Joël connaissait toujours des bonnes adresses, il a participé à la réussite de ces œuvres, il a réussi à faire connaître ses **niel** *ce qui veut dire ses bons amis. L'ouverture de sa dernière île vers l'Europe s'est donc réalisée.*

La recherche pour son livre a pris du temps. Il a dû parcourir les chemins coutumiers **sauatu** *pour pouvoir le faire. Dans son livre* Les hommes lieux *on peut voir une carte. Cette carte, il l'a faite avec l'aide des coutumiers en mesurant point par point avec des systèmes de géomètre. Le livre* Les hommes lieux *est une banque de réserve de la coutume de Tanna, un ouvrage exceptionnel qui nous aidera à comprendre et connaître notre coutume car notre coutume nous permet seulement de savoir ce qu'il y a dans le territoire qui nous appartient et non dans celui d'une autre chefferie. Joël a réussi à pénétrer dans le territoire des autres, peut-être qu'il s'est approprié de Tanna même l'engrenage qui fait avancer l'île, engrenage révélé grâce à ce travail, le travail d'un Blanc qui est devenu un "Man Tanna" comme il disait. Le livre* La dernière île *nous révèle ce qu'il a pu découvrir, dans sa recherche, des plaies meurtrières qui ont failli changer le destin d'un peuple dont la façon de vivre se règle par sa coutume.* La dernière île *nous montre bien qu'après la découverte de Tanna par les Blancs, le respect n'y existe plus. Le peuple de Tanna doit combattre pour survivre et surtout pour sauver cette coutume qu'il a pris des années*

pour comprendre.

Pour Joël, le respect de chacun est important. Il n'a jamais donné de l'argent aux vieux, il partage seulement leur kava et parfois au retour d'un voyage de France il leur donne des pipes.

Joël était une personne exceptionnelle par qui on a appris beaucoup, rien qu'en le côtoyant. Il est resté le seul Blanc qui s'est fait respecter par tous. Il devait revenir à Tanna pour revoir sa dernière île *et boire un peu de ce kava mâché. Tous au village l'attendaient quand soudain l'annonce tragique de sa mort fut annoncée à la radio. Son neveu et sa femme ont continué le voyage sans lui pour arriver à Tanna. Il nous a quittés à quelques kilomètres seulement de Tanna, peut-être qu'il a voulu épargner à ses* ***niel*** *de goûter à ce plat amer qu'est notre destinée future. Car il a tellement donné de la joie aux amis de Tanna qu'il n'a pas voulu les faire pleurer.*

Nous avons quand même pris le temps de deuil que la coutume nous demande comme s'il était un membre de notre famille.

Joël restera pour toujours dans notre mémoire, on parle de lui comme s'il est encore vivant ».

(Michael Kapalu, 30 mai 1998)

Romain Nako : naissance d'un *niel*

La naissance de Xavier Niluan a été pour les gens de Tanna le résultat visible du lien profond et de la confiance qui les unissait à Joël et Martine. Le vieux Romain Nako du village de Luanatom raconte à sa façon les circonstances qui ont favorisé cette naissance.

« Joël est venu à Tanna pour travailler sur notre coutume. Avec mes deux frères, Niluan et Mimissa il a étudié les chemins de la coutume. J'ai travaillé avec eux car ils ne savaient pas le bichlamar. Je me rappelle de sa première question : il voulait savoir comment nous tissions nos réseaux d'alliance, d'où venaient nos femmes ? Mon frère répondit à sa question puis lui demanda :

– Et toi, as-tu des enfants ?

– *Non, ma femme ne m'a pas donné d'enfant.*

– *Et pourquoi ça ?*

– *C'est comme ça, Dieu ne lui a pas donné cette faculté... mais quand j'observe votre coutume, je crois que vous avez les moyens de la rendre fertile ».*

– *Oui, c'est vrai, si tu le veux nous allons essayer.*

À la suite de cette discussion, Niluan prépara une potion qu'il fit boire à Martine en lui disant :

– *À partir de maintenant et jusqu'à la naissance de votre enfant, il ne faut pas que vous vous fâchiez.*

Martine fut donc enceinte, ils retournèrent en France. À l'annonce de la naissance d'un garçon, mon frère lui donna son nom "Niluan" ».

(Propos recueillis le 29 mai 1998 auprès de Romain Nako).

Ce récit mythifié d'une aventure partagée montre l'affinité profonde qui unit Joël, sa famille et ses amis de Tanna. Xavier Niluan, fils de Joël et Martine est le lien qui transcenda la démarche du chercheur et lança toute une île, derrière lui, à la recherche de sa propre histoire.

Mickael Virelala, informateur de Joël Bonnemaison

« Joël Bonnemaison est venu trois fois à Tansip. La première fois il est venu avec un autre homme, pour ramasser des plantes. Ils récoltaient des feuilles, des fleurs et les mettaient dans un grand sac, puis dans des feuilles de papier journal. Ensuite, ils ont tout emmené à Port-Vila. Ce fut sa première visite.

Il est revenu une deuxième fois avec son épouse. Ils sont restés dans cette maison où nous sommes. Puis il est revenu une troisième fois, tout seul. Cette fois il est resté longtemps et habitait chez nous, dans cette maison.

Moi, Mickael, je travaillais tous les jours avec lui. Nous parcourions les environs. Un jour nous avons commencé à dessiner la carte de Tansip. Nous allions souvent dans les jardins. Nous comptions les taros, mesurions les jardins, faisions des photos. Il étudiait tout ce qui pousse dans un jardin : les taros, les ignames, les choux des îles, la canne à sucre, tout. Ainsi se passaient les journées, l'une

après l'autre. Il demandait le nom de toutes les choses qui se trouvent dans un jardin, et il demandait aussi comment tout cela se mange. Il s'asseyait et écrivait tout. Un jour nous sommes allés dans un jardin d'ignames. Il a compté toutes les ignames et m'a demandé ce que j'en faisais. Je lui ai dit que j'en mangeais une partie et que j'en vendais quelques-unes. J'en vendais à l'école de Melsisi.

Parfois, il nous interrogeait sur les coutumes d'autrefois. Il parlait de tout ça avec le chef Domenico. Il parlait avec Domenico et Antonio. Puis il revenait chez nous. Il parlait alors de la coutume avec le vieux Moïse. Il parlait de tout ça le soir et le matin nous repartions dans les jardins. Le soir ma femme faisait la cuisine pour nous et nous partions au Nakamal. *Joël parlait avec tout le monde, avec les jeunes et avec les vieux. Il parlait des coutumes d'autrefois. C'était la vie de Joël parmi nous, du temps où il travaillait à Tansip ».*



« ... Entre ici, Joël Bonnemaison... »

Reconnaissance mélanésienne

JEAN PIPITE

DANS CES ÎLES PERDUES du fond des âges un homme a fait revivre un monde abandonné dans les limbes de l'histoire. Le soir autour du feu son geste rejoint celui des dieux fondateurs de l'identité mélanésienne. La vie de Joël Bonnemaison est une poésie qui épouse le rythme des cérémonies traditionnelles. Si l'œuvre messianique condamne une pratique hérétique, c'est pour l'enterrer définitivement dans le monde des enfers, là où personne n'ira la chercher. L'évolution future ou actuelle délivrera les reliques d'une civilisation, morne copie d'une réalité autrefois si riche. Joël Bonnemaison s'est engagé à son corps défendant à rétablir dans sa version la plus vraie le visage et le sens exact de la culture mélanésienne. Il s'agit de l'épopée d'un groupe d'hommes et de femmes qui ont décidé, à un moment de leur histoire, de fonder une société et d'y vivre selon un plébiscite de tous les jours. Le sens de cette quête relève d'une entreprise fructueuse. Seul un homme, généreux dans ses gestes, prodigue dans ses découvertes, a su nous les faire partager. Joël Bonnemaison a vécu les heurs et les malheurs de la société mélanésienne de Vanuatu en tant qu'acteur et spectateur engagé dans la protection du savoir traditionnel. À l'orée de l'an 2000, il nous a présenté les trésors insoupçonnés d'une culture riche en humanisme, située entre archaïsme et modernité.

Le mythe de l'homme blanc

« Avec ses pieds », Joël Bonnemaison a traversé l'espace. Ses mains périssables ont refaçonné la société mélanésienne en restaurant sa *népro* comme au temps de sa splendeur et de son rayonnement post-colonial. Il grave ainsi son appartenance à cet espace irréel pour nous profanes, ce lieu où se côtoient les mythes fondateurs de notre cité. Il a marqué son passage parmi les rochers, les arbres, les danses et les chants. Personne n'a douté de ses efforts, prodigués pour protéger les lieux communs à toute une communauté d'hommes et de femmes. La tradition mélanésienne veut que seuls les sages et les mystiques deviennent des élus de l'espace irréel. En perçant le mystère du monde des ombres, Joël Bonnemaison s'est frayé lui-même la voie vers la porte du cercle hermétique des archétypes de la société mélanésienne. Il est devenu cet arbre tiré vers la pirogue, celle des gardiens de notre Histoire. Désormais il est devenu un mythe. Les douces soirées tropi-

cales autour du feu s'enrichiront d'un nouveau récit : le mythe de l'homme blanc.

Je me souviens de ces berceuses que nous contaient jadis nos grands-mères et nos grands-pères les soirs lorsque nous avions peur de la nuit. À Matantas, la légende raconte qu'il fut un temps où toute la population fut décimée par un « Homme Grand ». Une mère s'était cachée dans une grotte souterraine et élevait en cachette ses deux garçons. Ayant grandi, ils lui demandèrent pourquoi ils vivaient cachés. Elle leur expliqua le danger qui les guettait dehors... Ils insistèrent et leur mère dut céder, mais non sans leur procurer des armes. Elle leur confectionna un grand arc et des flèches, leur dit les noms des lieux, des arbres et des rochers et les autorisa à quitter leur refuge. Le frère aîné tendit la corde de l'arc, d'où son **nom *sar cala na lio***. Le frère cadet lui porta les flèches dans un panier, il sera connu sous le générique de « petit frère » (*Tasina*). Leur épopée sera narrée sous le titre de *Sar cala na lio ni tasina* (1). Les deux frères tuèrent leur ennemi et allumèrent un grand feu. Les quelques survivants sortirent de leur cachette et repeuplèrent l'espace vide. Ce récit aurait gardé son secret entier et aurait été par là même voué à disparaître ou destiné à être travesti de son sens profond et originel si personne ne s'était proposé de percer son mystère. Grâce à Joël Bonnemaison, l'histoire de la Mélanésie a retrouvé ses titres de noblesse.

Chaque fois que je songe à cette légende je me sens envahi de larmes. Notre mère-terre nous protège dans ses entrailles et notre maman nous inculque les valeurs sacrées qui nous conduiront dans la vie d'hommes. Jean-Marie Tchibaou disait souvent que « *toutes les mamans sont nos mamans* » en raison du pouvoir dont elles sont investies. Il s'agit d'abord du respect à l'égard de la femme mélanésienne. À cela vient se greffer son rôle éducatif traduit par la confection des armes. Enfin la femme est féconde et nourricière. Elle donne la vie et reconstitue la cellule sociale par l'initiation de ses enfants aux armes, car initier c'est séparer. Il s'agit ici d'une situation exceptionnelle de la vie maternelle. Ainsi nous constatons que la société mélanésienne ne réduit pas les relations à celles de *dominant-dominé ;* mais au contraire chaque élément occupe une place précise dans la société. Les fonctions de l'homme et de la femme se s'opposent pas mais se complètent dans une harmonie naturelle.

On retrouve ici le mythe de la création du monde. L'événement se situe dans un espace immémorial mais les témoins restent vivants, les lieux, les rochers et les absences ne sont pas oubliés. Aussi les événements de 1980 ont-ils prétendu légitimer la rébellion en usurpant de nom de *Veimarana*.

Un message de méfiance

Joël Bonnemaison nous lègue un message de méfiance envers ceux et celles qui pervertissent la coutume. Celle-ci est devenue un enjeu politique central car elle est source de réflexion et valeur de référence. Elle résulte de l'héritage de notre identité, ensemble de croyances de notre passé. Ce que souhaite Joël Bonnemaison, c'est que la coutume soit mise à contribution au service de demain. La création se nourrit d'arrière-mondes et de croyances collectives mais c'est quand elle devient la propre transcendance d'un groupe qu'elle est coutume. La colonisation des « 3 M » a perturbé l'histoire de la société mélanésienne dans l'objectif avoué de lui inculquer une autre forme de pensée. La colonisation Militaire avec les Blackbirdings amorce l'ensevelissement du savoir mélanésien. Elle est accompagnée de la colonisation Marchande. Cette dernière introduit un autre

1. *Sar* veut dire Dieu. Le récit signifie le *Dieu qui arme son arc*. Le dernier descendant de la lignée est arrivé avec les missionnaires au village de Port-Olry. Il porte le nom de *Sar Tsoum*, terme qui signifie *Dieu de la Guerre*. Les missionnaires lui ont donné le prénom chrétien de Luc.

critère de *precium* qui est la monnaie. Enfin la colonisation Messianique, plus subtile dans ses approches humaines, impose sa volonté d'éliminer les pratiques sataniques, ou considérées comme telles, de la doctrine chrétienne. Curieuse preuve d'amour du prochain que de lui infliger un purgatoire dès lors qu'il refuse d'épouser les idées de l'autre et de se convertir à sa religion. Aujourd'hui la nouvelle menace réside dans le fait que des personnes s'appuient sur les structures coutumières pour réaliser leurs intérêts personnels : « *Le monde de la Coutume, c'est ce rêve d'intemporel, situé au commencement des temps et dont l'histoire est gommée : tout étant un lieu, la société peut vivre en paix. Le territoire des ancêtres est une structure hors du temps.* » (2).

Un ambassadeur de la culture mélanésienne

Joël Bonnemaison est également ce témoin d'une culture. Il constate non sans regret qu'elle est en train de fuir entre ses mains. De Vanuatu à Paris, il n'a cessé d'être un ambassadeur itinérant de la communauté mélanésienne au même titre que Jean Guiart et Maurice Godelier. Sa vie entière fut *poeïesis*, c'est-à-dire création et genèse ontologique dans et par le faire et le représenter/dire. Il a toujours été un vanuatais convaincu de sa richesse culturelle. À cette logique identitaire mélanésienne nous devons le fantasme de complétude rationnelle qui aveugle bien des scientifiques et les persuade de réduire à des questions simplifiées les énigmes de la société mélanésienne. Joël Bonnemaison était raison et passion, conscient que la raison peut, à l'instar de la passion, devenir folie unificatrice. Il a porté à la lumière du jour les arcanes et les frasques des pouvoirs inhérents à cette « société chaude » selon Lévi-Strauss, c'est-à-dire une société à forte densité de contradictions sociales et économiques. Conteur séduisant et doué d'une excellente plume, c'est là que se révèle une de ses qualités, il n'a de cesse de dénoncer le piège des mots. Devons-nous nous pencher, le temps d'un soupir, sur le parfum de sa voix. « *Les plus beaux vers sont ceux que l'on n'écrira jamais* », cela ne fait aucun doute. Dans sa pirogue, au milieu des siens à Vanuatu, les enfants imitent sa voix et la lumière de son sourire... juste pour le faire revivre et pour lui ressembler ! C'est là une preuve incontestable de son appartenance à sa pirogue. L'histoire est parsemée d'époques d'attente ou de volonté de retour à des temps meilleurs. La République de Vanuatu doit à son diplomate-chercheur une fière chandelle : la société mélanésienne de Vanuatu est devenue une culture connue et enviée de par le monde scientifique. La richesse de Joël Bonnemaison relève d'un mystère quasi religieux et qui est son humanisme. Il a observé et participé à la vie de la communauté jusqu'à s'y fondre, repoussant les limites de la recherche scientifique. Le domaine de notre volonté ne pouvait commencer là où finissent les motivations sensibles et empiriques de notre condition. Sans s'enfermer dans des préjugés scientifiques, il n'a cessé de s'interroger sur l'imaginaire et la symbolique des sociétés mélanésiennes. Moi mélanésien j'ai appris la langue de l'homme blanc car c'est l'unique façon de gagner sa confiance. Aurais-je honte de mes racines ? Joël Bonnemaison a parlé la langue de ma mère et de mon père, a partagé les angoisses et les craintes des miens. Oui, Joël Bonnemaison est un des nôtres.

Le Vanuatu est ta pirogue

Joël Bonnemaison disait aussi que la société mélanésienne est une structure logique dont l'île de Tanna fut un exemple d'organisation complète. Dès les premiers contacts avec les Espagnols, ces derniers étaient frappés par l'es-

2. Bonnemaison, *La dernière île*, 1986 : 363.

prit de négociation et de justice : « *Les trois hommes à la stupéfaction des Espagnols, tracent une ligne sur le sable, indiquent qu'elle ne doit pas être franchie, puis font comprendre qu'ils déposeront leurs armes à terre si leurs vis-à-vis font de même* » (3).

Cet événement s'est produit le 9 mai 1606 à Matantas mais garde encore aujourd'hui son actualité sans subir aucune ride. Le chercheur nous place devant une vérité évidente : la société mélanésienne est régie par des lois semblables à celles qui s'appliquent dans les sociétés occidentales. Ainsi pouvons-nous constater que le principe d'égalité entre les hommes, le respect d'autrui et de la souveraineté appartiennent à la société holiste de la Mélanésie. Peut-être pouvons-nous avancer que si l'homme blanc avait appliqué les valeurs mélanésiennes dès l'origine, l'histoire de la colonisation aurait revêtu un autre sens. Parfois je me pose la question suivante : « *Les valeurs qui nourrissent notre âme sont-elles réellement apportées par le christianisme ou au contraire ce dernier en a-t-il usurpé la paternité ?* ». Quoi qu'il en soit, le Mélanésien, ce sauvage décrit comme un être assoiffé de sang, est redécouvert sous une autre nature, la vraie.

On aura compris, sont évoqués ici les principes fondamentaux d'une volonté de vivre en communauté. Combien est fausse l'idée d'une société mélanésienne anarchique ! Seuls les initiés sont appelés à pénétrer l'univers des ombres et lumières. Joël Bonnemaison nous révèle l'existence d'un ensemble de règles qui régissent la société mélanésienne. Dans d'autres pays, chez d'autres civilisations, ces règles sont rassemblées dans un Contrat social. Fondement de toute société humaine, le pacte social n'a de cesse de hanter l'imaginaire des hommes de lois et des philosophes. L'objectif recherché consiste en la protection de tous, c'est-à-dire le respect de chacun ou plus généralement encore le règne de la paix à l'intérieur du groupe social. L'expérience prouve que la vie pacifique ne fut atteinte qu'au prix de plusieurs siècles de négociation au cours desquels des concessions majeures ont été faites. Il convient alors de s'interroger autant que faire se peut sur le contact entre les Mélanésiens et l'équipe de Torrès. Force est de constater que tous les éléments d'un contrat sont abordés. L'aspect synallagmatique s'inscrit dans l'invitation de la part des « sauvages » à déposer réciproquement les armes. Le tracé sur le sable peut amener les esprits actuels soucieux de preuve à y entrevoir un caractère écrit. Mais nous nous devons d'aller plus loin, car nul n'est censé méconnaître le travail du vent sur la grève. En effet, il s'agit d'insister sur la volonté de parlementer ou pour employer le terme consacré, de négocier. La négociation peut se définir comme un moyen de régler une relation conflictuelle par le verbe. Cette situation de fait marque l'étape la plus évoluée de la démocratie. La parole est respect et paix au cœur de la société mélanésienne. Elle est mère de la négociation, son origine se perd dans les méandres de l'histoire. En cette fin de siècle, elle garde toute sa ferveur quasi religieuse au sein des sociétés mélanésiennes. Elle témoigne de l'efficacité d'une organisation sociale et aussi d'une forme accomplie de l'humanité.

Joël Bonnemaison est aussi ce « sorcier blanc » qui crée la parole avec ses gestes et son regard. Son génie confère à des objets inanimés la parole, à des formes insignifiantes la splendeur d'un passé riche en savoir technique. Je me souviens de ces années où il venait à Matantas. Il scrutait le fil de la rivière Ora, tel un sage écoutant le langage secret de l'eau. Il nous contait, à nous enfants de Big Bay, les colères et les débordements de la rivière. Sa voix douce et sonore s'entend dans la baie alors que le soleil se couche dans une toile couleur de miel. Joël Bonnemaison est aussi cet arbre porteur de la parole sacrée...

3. Bonnemaison, *ibid.* : 28-29.

L'arbre est tiré vers la pirogue

« *Mélanésiens, soyez fiers de votre ambassadeur !* ». Viendra le jour où résonnera l'écho d'une autre voix, celle qui annoncera la consécration de sa gloire nationale. Mais le sorcier blanc ne s'embarrasse pas de protocoles. Il a répondu présent à l'appel de ses pairs qui l'attendaient au royaume des âmes fluides aux visages radieux. Un homme suivi des anciens s'avança lentement dans le brouillard, poussa une grande porte. Puis une voix retentit dans la cité : « ... *Entre ici, Joël Bonnemaison*... ». La mort se définit comme un domaine des croyances et des esprits, des âmes qui continuent à survivre, à vivre après la mort. Le *BIG MAN* a rendu à la Mélanésie sa fierté et surtout l'a conduite à prendre conscience de son identité. Il ranimait les concepts enfouis dans les rêves anciens, tirait du dogme le savoir des vieux et analysait les gestes et les actes de la société mélanésienne. Certaines personnes se sont inquiétées de l'attitude du « sorcier blanc » quant à son omniprésence à chaque instant du jour. Il se levait avec le soleil, restait en éveil jusqu'à ce que le dernier des habitants se fût endormi. Parfois il allait se promener autour du village endormi tel un gardien qui veillait sur sa communauté.

« *Peut-être un jour, toi, homme blanc, nous abandonneras-tu* ? ». Ce reproche puéril et innocent créait chez le chercheur de la mauvaise conscience. Mais il avait conquis la confiance des Mélanésiens tant par la magie de son art que par son humanisme. Il possédait un pouvoir acquis grâce à ses propres mérites, donc non hérité et non héritable. Ainsi il accédait à un statut supérieur dans les rapports qui régissent la société mélanésienne. Il appartient désormais, corps et âme, à Vanuatu, ce pays tant chéri de cendres et de corail. Sa passion et sa bravoure conjuguées à son pouvoir surnaturel restituent aux couleurs éteintes d'une culture la magnificence et l'éclat.

Sa quête de perfection et d'absolu est restée suspendue entre ciel et mer. Joël Bonnemaison incarne cette agorie du Sud, c'est-à-dire un espace social réglementé, soustrait à la violence et à la ruse. Née de la synergie des valeurs religieuses et traditionnelles, l'œuvre de Joël Bonnemaison restera à jamais le témoin d'une vie consacrée au service de la science et de la culture. Dans le cœur de tout Mélanésien sommeille *une flamme Bonnemaison*, et jamais dans les tourmentes elle ne s'éteindra. Le Vanuatu est une pirogue qui circule librement à travers les âges et les croyances sans aucune frontière.

« *Tous ceux qui, à un titre ou à un autre, partagent une vision ou une solidarité en font partie* ». Au moment où il couchait ces lignes par écrit, Joël Bonnemaison ne savait peut-être pas qu'il venait de franchir le pas de l'immortalité. Des génies, l'Humanité en est avare et tartuffière ! Mais Joël Bonnemaison appartient à l'exception qui confirme la règle et force l'admiration. Ce qu'il nous a légué sera pour nous, enfants issus du réceptacle d'une culture plurielle et victimes de l'adrénaline, mère de la recherche, prolégomènes à découvrir ce qui se trouve derrière le masque des préjugés scientifiques. Puisse son esprit guider nos pas dans notre quête de vérité !



Un regard anglo-saxon

Before Geosymbols... Tongoa, 1969-1970

RICHARD BEDFORD

JOËL BONNEMAISON commenced his field research in Vanuatu in the late 1960s. Our paths crossed at an early stage of what was to become Bonnemaison's life-long interest in the cultural geography of ni-Vanuatu's diverse Melanesian societies. We both carried out village-based inquiries on the island of Tongoa in 1969-1970. One of the products of this coincidence was a debate which appeared in the literature in the 1970s about processes of population movement in Vanuatu. This debate contributed to the development of Bonnemaison's ideas about the place of population movement in the cultural and economic transformation of ni-Vanuatu societies. The paper is about an early stage of Bonnemaison's journey into and substantial contribution towards an exciting intellectual discourse about social and spatial transformation of Pacific societies in the late twentieth century.

A context

In common with David Harvey, one of the most influential British geographers of the twentieth century, Joel Bonnemaison's intellectual journey has some distinctive stages. In 1969 I had the privilege of meeting both Harvey and Bonnemaison for the first time. During the first half of 1969, soon after my arrival at the Australian National University as a PhD student in human geography, David Harvey was a visiting lecturer teaching a course on quantitative methods. This was the pre-Marx Harvey (Patterson, 1989). During the second half of 1969, while in Vanuatu carrying out field work for my doctoral thesis on internal migration, I met Joel Bonnemaison. This was the pre-geosymbols Bonnemaison (Bonnemaison, 1981).

In their very different ways, both Harvey and Bonnemaison were to have profound impacts on my own intellectual journey. In the 1970s, Harvey cemented his reputation as one of the leading late twentieth century Marxist social theorists in the English speaking world. During the same decade Bonnemaison established a reputation amongst both French and English speaking academics interested in population mobility in the Pacific Islands for his innovative research into the cultural meanings of journeys in contemporary Melanesian society. My own work on mobility in the Pacific was to draw inspiration from both the British Marxist geographer and the French cultural geographer.

This paper is not about my career, however. It is about a small episode in Bonnemaison's intellectual journey where our paths fortuitously crossed in that most fertile of environments for the tropical geographer : "the field". For a brief time in the early 1970s the ideas which Bonnemaison and I drew from our respective studies of ni-Vanuatu mobility around 1969 captured the attention of a wider academic audience. This paper reviews briefly these perspectives and contextualises them with reference to the very different geographies which we were writing at the time. My geography emphasised migration behaviour of individuals and families in "peasant" societies, and was heavily influenced by the writings of British and American geographers working in the Pacific and Africa. Bonnemaison's geography was much more in the French tropical geography tradition of "man-land" relationships ; the study of what he called "geostructures".

By the mid-1970s Bonnemaison was moving away from geostructures into a humanistic world where *"the purpose is to find the places where culture is expressed and, also, the sort of secret and emotional relation that links men to their land and grounds their cultural identity"* (Bonnemaison, 1981 : 15). I have left this part of Bonnemaison' s intellectual journey to those who know much more about cultural geography and his examination of geosymbols. My purpose is to recall an earlier contribution ; one which stirred up some interesting debate amongst Pacific geographers and demographers in the 1970s, and which signalled the arrival of Bonnemaison as a significant intellectual force in the late twentieth century historiography of geographical inquiry in the Pacific Islands.

A meeting

In September 1969 I commenced intensive field inquiry into processes of population movement in the anglophone village of Lumbukuti on the west coast of the small, central island of Tongoa in Vanuatu (then the Condominium of the New Hebrides). At this time, a French geographer was making a detailed study of society and economy in the francophone village of Itakuma on the east coast of Tongoa. It was not long before we met ; Tongoa is a small island.

We did not spend a lot of time in each other's field bases (or each other's "villages" as we possessively termed our research domains in the style of expatriate academics of the 1960s). Tongoan village society was quite strongly divided between the "British" and « French » sides ; indeed it was a microcosm of the Condominium, with the favoured meeting places between British (New Zealanders were in this category) and French being the bars of "third parties". In the case of Tongoa, it was Felix's bar in the centre of the island, close to the airport – the main source of imported foods, fuels and beer. Felix was a Tahitian. The three of us communicated in the common foreign language for all of us : bislama, or ni-Vanuatu pidgin. This was the "neutral" language for English speakers and French speakers in Vanuatu. My very poor French, and Bonnemaison's rather better English (it improved enormously in subsequent years) were rarely used in our conversations on Tongoa.

It was clear to me from our early meetings that Joel Bonnemaison was a man with a passion for research in the tropical world. He had already had considerable field experience in Madagascar. Tongoa was one of a number of islands he was "exploring" as possible field sites for intensive inquiry in Vanuatu. We were both treading on territory which the influential French anthropologist, Jean Guiart, had already claimed was "his". Academic imperialism was rife amongst the social sciences in the 1960s. Indeed, Guiart laid claim to many of the most "interesting" islands in Vanuatu which

were subsequently to attract considerable attention from Bonnemaison (especially Tanna and Malekula). In the true Condominium style of the late 1960s, we agreed that we could avoid precipitating Anglo-Franco tensions by keeping out of each other's "villages", and letting the "British" and "French" styles of field research proceed independently.

An argument

In 1969 there was considerable interest in patterns of population movement in Vanuatu, and in the Pacific in general. A major question was the extent to which internal migration was contributing to the rapid expansion of Pacific towns. There is no tradition of urban places in the Pacific Islands - towns in all of the island countries are an artefact of colonialism. At the time of Vanuatu's first official population census in 1967, the two towns of Port Vila and Santo (or Luganville) had a combined population of just over 5,636 out of a total population of 76,582 (only 7.4 percent of the total). In the Solomon Islands and Papua New Guinea the situation was similar : less that 10 per cent of the total population lived in towns. These Melanesian societies, as they entered the last third of the twentieth century, were very much rural societies. It is hardly surprising, therefore, that research into population mobility placed great emphasis on rural sources and rural destinations.

Yet there were challenges to this rural focus. After all, this was the time when "modernisation" theory was the dominant paradigm in the burgeoning literature on socio-economic change in the so-called "Third World". Modernisation was premised on an urban-industrial revolution ; as one eminent Pacific geographer, who worked closely with Bonnemaison from the late 1970s, said about Papua New Guinea in 1970 : *"if the towns are stunted, so will be the nation"* (Ward, 1971, 107). The question which intrigued many expatriate researchers at the time was : were the Melanesians who had moved into the towns likely to stay as urban residents, or were they still really rural residents who circulated between village and town, taking advantage of different sets of opportunities for social and economic advancement in two (or more) locations ?

On the basis of evidence I collected on the mobility behaviour of ni-Vanuatu living on Tongoa and in Port-Vila in 1969, I concluded that they remained "villagers" much more than "town dwellers" in terms of their orientation to places they termed "home" (Bedford, 1971 ; 1973a ; 1973b). Circular migration from rural bases, rather than rural-urban migration seemed to capture the essence of their mobility behaviour. There were logical reasons for such behaviour, notwithstanding an argument by some economists that circular migration was a transitory phenomenon (Bedford, 1971). Another very influential Pacific geographer of the day, Harold Brookfield, had developed a convincing argument that Melanesians were "risk minimisers" and circular migration was a highly rational risk-minimising strategy (Brookfield with Hart, 1971). I concluded that circular migration would continue to dominate internal migration in Vanuatu for many years to come.

A challenge

Bonnemaison's research on Tongoa in 1969 was not so much concerned with migration per se as a process. In his own assessment of his intellectual journey he writes about his research in the 1960s as follows : *"I was attempting to ascertain a geostructure by measuring its components wherever possible : population, fields, habitat, production, soil analysis, and so forth. Such an approach was deliberately based on a survey of the system of production and the relevant conditions vis-a-vis the natural environment... The agra-*

rian system was considered from all angles" (Bonnemaison, 1981 : 27).

Bonnemaison was concerned much more with the cultural ecology of ni-Vanuatu rural society. In this he was closer to writers like Brookfield than to population geographers like myself. The centre of my interest was mobility ; the centre of Bonnemaison's interest was a production system. Bonnemaison was more attuned to the considerable diversity in "human-environment" relations in Vanuatu than I was. It is hardly surprising, therefore, that very soon after my interpretation of ni-Vanuatu population mobility as circulation appeared in print he began to raise questions about the generality of the phenomenon I had described.

In a series of articles published in French and English, he challenged the ubiquity of circular migration from a rural base, especially after the Vanuatu cash economy went into sharp recession in the early 1970s (Bonnemaison, 1974a ; 1974b ; 1976 ; 1977a ; 1977b). He developed a model of migration which placed much more emphasis on the extent to which island worlds were "small and full" (as in the case of Tongoa) or "large and lightly populated" (as in the case of Malekula). In the case of the "small, full" worlds, there had been much greater cultural disintegration and by the early 1970s a form of "wild" or "uncontrolled" rural-urban migration was replacing the circular forms of mobility I had emphasised in my research. In the "large and lightly populated" worlds, there was much greater cohesion of traditional societies, and circular migration remained the predominant form of population movement (Bonnemaison, 1977a : 131).

In the 1980s the debate about patterns of migration in Vanuatu was taken a step further by Gerald Haberkorn (1987, 1989). Haberkorn spent 16 months in Vanuatu collecting data on mobility from villagers on the islands of Paama and Pentecost and their urban-resident relatives and descendants in Port Vila and Santo. The title of his doctoral thesis sums up his primary research question : *Port-Port Vila : Transit Station or Final Stop ? Recent Developments in Ni-Vanuatu Population Mobility* (Haberkorn, 1987 ; 1989). His conclusion is summed up well in the following sentence : *"the emergence of towns as principal destinations for ni-Vanuatu migrants in recent years, in conjunction with the trend towards more permanent rural-urban relocations; should remind planners and politicians that assumptions about the eventual return of migrants, even if they cannot find adequate employment or proper housing, may reflect wishful thinking rather than any grasp of reality"* (Haberkorn, 1989 : 153).

Circular migration of the kind I had described in the late 1960s was seen to be a stage in the development of mobility systems in Vanuatu, much as Wilbur Zelinsky (1971) had argued would be the case in his classical paper on the *"Hypothesis of the Mobility Transition"*. Indeed, Zelinsky, who was one of my doctoral thesis examiners, felt that my challenge to his general mobility transition was a bit like trying to look at the world from the wrong end of the telescope (Bedford, 1973a).

A new direction

At a conference of Pacific mobility specialists in 1978 convened by Murray Chapman, the undisputed champion of circular mobility studies, Bonnemaison questioned whether it was appropriate to examine circular migration in terms of flows, periodicity and statistical indices if the object was to understand the meaning of movement between places for ni-Vanuatu (Bonnemaison, 1979 ; 1984 ; 1985 ; 1986). The question of more or less permanence of residence in town was not the critical issue for Bonnemaison. Much more important was the continuity of time-honoured

cultural and spiritual relationships between ni-Vanuatu and their land. He concluded :

"Mobility in Vanuatu is thus predominantly circular and shall remain so as long as the actual relationship between people and territory endures. Circular mobility continues to be structured by the existence of routes, old or new, which link local groups to some plantation areas, urban enterprises, or suburban locations... To attempt to account for social and cultural transformations in purely economic terms is clearly inadequate. Present patterns of mobility show both a series of rapid changes [such as the «wild» migration he described in the early 1970s] and some remarkably enduring features that can only be explained by a continuing cultural heritage; by, in particular, a profound sense of land and places. In this way, circular mobility appears a compromise between two sets of influences. There is, on the one hand, a cultural – if not religious – view of the world held by traditional society whose territorial links, principles of implantation, and forms of cultural fixity provide the general framework and, on the other, the pressures and attractions of an external economic and social space whose main components are the fluidity of people and goods" (Bonnemaison, 1985 : 79).

It was in unpacking this "compromise" that Bonnemaison was to make his greatest contribution to the literature on ni-Vanuatu mobility in cultural context. His classic paper "The Tree and the Canoe : Roots and Mobility in Vanuatu Societies" (Bonnemaison, 1984 : 117) outlines his resolution to the apparent contradiction between the ni-Vanuatu man as *"a tree that must take root and stay fixed in its place"* and the local group to which he belongs as *"a canoe that follows 'roads' and explores the wide world"*. Bonnemaison had left the world of geostructures and entered the world of geosymbols ; a world which he was to explore with great imagination and feeling in his higher doctoral dissertation (Bonnemaison, 1986) and through the remaining years of his academic life.

A little goes a long way...

Late in 1970 Joel Bonnemaison came to visit us in Canberra. Field work on Tongoa had been completed, at least for me, although for Bonnemaison I sense his work in the villages was never complete. It was Bonnemaison's first visit to Canberra, I think, and it was his first introduction to some strange customs of New Zealanders. One of these customs is to spread a yeast extract, Vegemite, on toast in the morning. Bonnemaison had never come across Vegemite before. He was keen to try this new taste, but he was not prepared to listen to our caution that a little goes a long way.

In the enthusiastic way with which he was renowned for approaching the kava bowl in Vanuatu, he dug deep into the Vegemite jar and spread the black substance liberally across his toast. Within seconds of the toast reaching his mouth there was an explosion of bits of toast all over the table, a great deal of Gallic swearing, and a very distressed man fled to the bathroom and sluiced out his mouth with liberal quantities of cold water. Needless to say, he never touched Vegemite again.

Bonnemaison was a man of great passion and feeling in his research. He was a man who was strongly motivated *"by a taste for adventure and travel and a search for a new style in human relations"* (Bonnemaison, 1981 : 26). He could never have enough field work, and it is perhaps fitting that his untimely death in New Caledonia was while he was "in the field". As far as his writing is concerned, Bonnemaison's ideas have had a powerful influence on research into population movement in Melanesian societies, both amongst French speaking and English speaking academics. It is clear from the liberal citations to his work in the literature on Pacific societies in the late twentieth century

that, like the Vegemite, a little of Bonnemaison's potent intellectual contribution goes a long way.

Acknowledgement

I am grateful to Eric Waddell for providing me with an English text of Bonnemaison's (1981) « itinerary » of his journey around the territory.

REFERENCES

Bedford (R.D.), 1971. *Mobility in Transition : An Analysis of Population Movement in the New Hebrides.* Unpublished PhD thesis, Department of Human Geography, the Australian National University.

Bedford (R.D.), 1973a. "A transition in circular mobility : population movement in the New Hebrides, 1800-1970". *In* H.C. Brookfield (ed.), *The Pacific in Transition. Geographical perspectives on Adaptation and Change.* Edward Arnold, London : 187-228.

Bedford (R.D.), 1973b. *New Hebridean Mobility : a Study of Circular Migration.* Research School of Pacific Studies, Department of Human Geography, Publication HG/9, Canberra.

Bonnemaison (J.), 1974a. "Changements dans la vie rurale et mutations migratoires aux Nouvelles-Hébrides". *Cahiers Orstom, Série Sciences Humaines,* 11 (3-4) : 259-286.

Bonnemaison (J.), 1974b. "Espaces et paysages agraires dans le Nord des Nouvelles-Hébrides". *Journal de la Société des Océanistes,* 48 et 49.

Bonnemaison (J.), 1976. "Circular migration and uncontrolled migration in the New Hebrides". *South Pacific Bulletin,* 26(4) : 7-12.

Bonnemaison (J.), 1977a. "The impact of population patterns and cash-cropping in urban migration in New Hebrides". *Pacific Viewpoint,* 18(2) : 119-132.

Bonnemaison (J.), 1997b. *Système de migration et croissance urbaine à Port-Vila et Luganville* (Nouvelles-Hébrides). Travaux et Documents de l'Orstom, n° 60, Paris.

Bonnemaison (J.), 1979. "Les voyage et l'enracinement : formes de fixation et de mobilité dans le sociétés traditionnelles des Nouvelles-Hébrides". *L'Espace géographique,* 8(4) : 303-318.

Bonnemaison (J.), 1981. "Voyage autour du territoire". *L'Espace géographique,* 10(4) : 249-262 (an unpublished English version of this paper has been cited in the text. It is entitled : *A voyage around the territory,* 41 p.).

Bonnemaison (J.), 1984. "The tree and the canoe : roots and mobility in Vanuatu societies". *Pacific Viewpoint,* 25(2) : 117-151.

Bonnemaison (J.), 1985. "Territorial control and mobility within Ni-Vanuatu societies". In M.C. Chapman and R.M. Prothero (eds), *Circulation in Population Movement : Substance and Concepts from the Melanesian Case.* Routledge and Kegan Paul, London : 57-79.

Bonnemaison (J.), 1986. *L'arbre et la pirogue.* Orstom, Paris.

Brookfield (H.C.), Hart (D.), 1971. *Melanesia : a Geographical Interpretation of an Island World.* Methuen, London.

Haberkorn (G.), 1987. Port *Port Vila – Transit Station or Final Stop ? Recent Developments in Ni-Vanuatu Population Mobility.* Unpublished PhD thesis, Department of Demography, the Australian National University.

Haberkorn (G.), 1989. Port *Port Vila – Transit Station or Final Stop ? Recent Developments in Ni-Vanuatu Population Mobility.* National Centre for Development Studies Pacific Research Monograph n° 21, Canberra.

Patterson (J.), 1989. *David Harvey's Geography.* Croom Helm, London.

Ward (R.G.), 1971. "Internal migration and urbanisation in Papua New Guinea". *New Guinea Research Bulletin,* 42 : 81-107.

Zelinsky (W.), 1971. "The hypothesis of the mobility transition". *Geographical Review,* 61(2) 219-249.

La traduction de *La dernière île*

JOSÉE PENOT

CE FUT UN PRIVILÈGE de travailler avec Joël Bonnemaison pendant les cinq années qui furent nécessaires pour mener à bien le projet de traduction et d'adaptation de *La dernière île*. La version américaine de 392 pages, intitulée *The Tree and the Canoe : History and Ethnogeography of Tanna*, parue en novembre 1994 aux presses universitaires d'Hawaï (UH Press) à 3 000 exemplaires sous couverture cartonnée, comprend 10 cartes, 33 illustrations noir et blanc, dont un certain nombre de photographies prises par Joël, et des dessins de Georges Kihm.

Un enjeu de taille

Lorsque Joël Bonnemaison et le Center for Pacific Islands Studies de l'université d'Hawaï me demandèrent de traduire *La dernière île*, il semblait possible de terminer le projet en six mois. Ce n'est qu'après avoir commencé à travailler sur le livre que je m'aperçus de l'enjeu qu'il représentait. Tout d'abord, très peu d'ouvrages scientifiques de langue française sont traduits en langue anglaise : une dizaine par an, m'avait dit Joël. En outre, le texte serait lu, par définition, par des « *poken* » (comme Joël les appelait), des anglophones du Pacifique sud. Il s'agissait d'une première, nul autre texte français récent n'ayant été publié par UH Press (1). En bref, l'ouvrage serait une représentation symbolique de la France en Océanie...

Si ces mots peuvent paraître un peu désuets à l'heure actuelle, ils ne l'étaient pas il y a dix ans lorsque le projet prit forme. Joël était conscient de son rôle de pionnier, d'avant-poste de la Francophonie et d'intermédiaire entre les deux modèles politico-culturo-linguistiques qui se partagent l'Océanie. Ainsi, pour l'*Atlas des îles et États du Pacifique sud* (écrit conjointement avec Benoît Antheaume), paru en 1988, il avait obtenu la collaboration de plusieurs universitaires anglophones. Il avait passé deux ans à l'Université nationale d'Australie (ANU) et participait souvent à des conférences internationales. C'est dans le département de géographie de l'université d'Hawaï, où il était

1. Plusieurs documents français sur l'Océanie ont été publiés en traduction par University of Hawaï Press : *A Tree in Bud : The Hawaiian Kingdom, 1889-1893*, par M.G. Bosseront d'Anglade (1987), *Tahitian Society before the Arrival of the Europeans*, par Edmond de Bovis (1980), *Two Voyages to the South Seas*, par Dumont d'Urville (1989), et *Fourteen Years in the Sandwich Islands*, par Charles de Varigny (1981).

venu dire bonjour et où je terminais des études de doctorat, que je l'ai rencontré pour la première fois, au début des années quatre-vingt.

Ma langue maternelle n'est pas l'anglais mais le français, et ce fut une preuve de confiance de la part de Joël Bonnemaison de me confier ce travail. Le texte traduit vers l'anglais (ou plutôt l'américain) faisait le lien entre plusieurs langues et plusieurs domaines culturels : il convenait de minimiser les pertes de sens de l'un - ou de l'une - à l'autre. De même que Bonnemaison s'était employé à traduire la Coutume « de l'intérieur », je m'employai, en tant que géographe, à ne pas faire de contresens et, en tant que traductrice, à retrouver le style poétique et lyrique qui donne sa pleine mesure dans *La dernière île*.

Sur le plan logistique, notre « réseau » couvrait plusieurs continents, avec l'auteur tantôt à Paris, tantôt en province et quelquefois à l'étranger, la traductrice à Atlanta, les trois équipes d'édition et de cartographie à Honolulu (UH Press, Center for Pacific Islands Studies, et Manoa Mapworks), et les diverses personnes qui, après avoir lu tout ou partie du manuscrit, firent des suggestions. L'échange de messages et de documents au sein de ce réseau ne ralentit que légèrement l'exécution du projet, grâce à l'usage de la télécopie.

Un long dialogue

Cette traduction donna lieu à l'échange de multiples lettres et télécopies. Je demandai en effet à Joël Bonnemaison des précisions sur presque toutes les phrases du texte français. Sans faillir, il donna une réponse à mes questions, réflexions et commentaires. Cette démarche lui permit de lire sous un nouvel angle, et très souvent de modifier, la version anglaise au fur et à mesure que je lui en proposai le texte. *The Tree and the Canoe* est donc une version non seulement adaptée, mais revue et corrigée, de *La dernière île*.

Il ajouta à ma demande quelques phrases sur le déterminisme culturel et l'environnement afin de rassurer les géographes américains, très friands de cette question. Il précisa sa pensée sur la question des « moitiés » et remania la conclusion. Il ajouta une page sur « *le sentiment géographique* », « *sentiment que les Américains ne connaissent pas beaucoup, parce que sentiment immatériel* », m'écrivit-il.

La « *political correctness* », « PC », n'épargna pas le manuscrit. L'éditeur voulut, dans certains passages, remplacer le mot « *hommes* » par « *êtres humains* » ou « *personnes* ». Il aurait dû à nouveau être consulté, mot par mot. En marge du manuscrit, Joël ne se priva pas d'ajouter un commentaire ironique sur « *les mœurs anglo-saxonnes* ».

Les dix-neuf chapitres du texte furent remis sur le métier des années durant, sans contrainte de temps (sauf en fin de parcours, pendant l'année précédant la publication). De multiples relectures permirent de donner son rythme au texte. *The Tree and the Canoe* a une voix : celle de Joël. Car il a revu cette version anglaise jusqu'à ce qu'elle lui convienne. Pour certains passages, cela pouvait signifier des dizaines d'heures de travail. Je me souviens notamment d'un chapitre sur l'îléité. Les premiers mots en sont évocateurs : « *C'est le rivage qui définit l'île* ». D'emblée, on se trouve au cœur du sujet. Il admirait les descriptions philosophico-géographiques de Michel Serres et, comme Serres, se considérait paysan de Gascogne. La conclusion débute par une citation de ce philosophe sur la Chine...

Pour Joël Bonnemaison le style était inséparable du contenu. Il avait compris, bien avant que cela devienne à la mode, que la connaissance passe aussi par la représentation.

Détails

Dans *La dernière île*, Joël cite largement des auteurs anglophones dont il avait librement

traduit les textes au cours de ses recherches plusieurs années auparavant. Bien entendu, il fallut, pour *The Tree and the Canoe*, retrouver ces citations dans la langue d'origine ainsi que leurs sources bibliographiques précises. Joël Bonnemaison les rechercha dans ses archives à Paris et en province et, pour certaines, dut faire appel à ses amis au Vanuatu. De mon côté, j'exhumai le journal de Georg Forster (1777) de la bibliothèque du musée de l'Homme et celui du capitaine James Cook de la bibliothèque du Pacifique, à l'université d'Hawaï (2).

L'index en fin de livre exigea également quelques efforts. Il fut préparé à l'américaine, c'est-à-dire, paradoxalement, avec du papier et un crayon plutôt qu'avec un ordinateur. À cet effet, chaque paragraphe du texte doit être résumé sous une seule rubrique analytique, et chaque rubrique doit s'imbriquer avec les autres dans une logique implacable. Il faut savoir que les universitaires américains commencent souvent par regarder un livre par la fin, c'est-à-dire par son index. Lorsqu'ils font des recherches documentaires, ce sont certains concepts précis qui les intéressent en premier lieu. Un texte comme *The Tree and the Canoe* peut sembler déroutant à ce genre de lecteur, car on n'y trouve pas un thème d'analyse unique. En fait, *The Tree...* est un ouvrage d'une extraordinaire richesse, fait pour être lu à plusieurs niveaux.

À ce propos, il convient de citer ici l'ouvrage de l'anthropologue américain Lamont Lindstrom, *« Cargo Cul » : Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*, ouvrage qui traite de la généalogie du terme « cargo cult » en prenant l'exemple de Tanna et qui fut publié en 1993 dans la même collection que *The Tree and the Canoe*. On ne saurait trouver perspectives plus différentes sur le même sujet. Lors de sa parution, Joël me demanda de préparer une note de lecture sur cet ouvrage. L'ironie en paraissait trop énorme aux yeux des lecteurs français, me dit-il. Ma réponse fut qu'il s'agissait d'une méthode particulière au fameux processus de déconstruction. Je ne sais s'il évoqua plus tard cette question avec Monty Lindstrom, qu'il avait connu à Tanna lorsque tous deux y faisaient leur travail de terrain. Mais il décida d'ajouter quelques mots dans la conclusion de *The Tree and the Canoe* : « *... à mon avis, il est plus important de comprendre de l'intérieur la construction "spatio-culturelle" des gens de Tanna que de la "déconstruire" de l'extérieur* » (page 323). Joël résume ici les deux approches principales en sciences humaines de cette fin de siècle. Il se situait dans le camp de la connivence, pas dans celui du détachement.

Quant aux cartes, elles furent refaites à la même échelle par l'équipe de Manoa Mapworks, basée à Honolulu. Je préparai à nouveau pour Joël une liste de questions. La toponymie anglo-saxonne fut adoptée, ce qui impliqua un long travail de vérification au sein non seulement des cartes mais du texte. Toutes les cartes concordent entre elles...

La résilience ou l'adaptation au changement

Nous avions souvent évoqué la question du titre anglais. Quelles seraient les métaphores les plus transparentes, les plus efficaces : pierres, hommes-lieux, routes ? En définitive, Joël préféra la métaphore de l'arbre et de la pirogue.

Un peu plus tard je lui suggérai *Isle of Resilience*. Il décida après réflexion que ce titre convenait mieux. Hélas, le premier titre avait déjà été déposé par UH Press à la bibliothèque du Congrès et il était trop tard pour le modi-

2. À l'époque une Française, Renée Heyum, était conservateur de cette « Pacific collection ». Lors de sa disparition quelques années plus tard (1994), Joël publia un témoignage amical à son sujet. À ce jour, Renée Heyum et Joël Bonnemaison sont les seuls francophones à avoir été associés à l'excellente revue *The Contemporary Pacific*, publiée à Honolulu. Tous deux étaient mes collègues et amis.

fier. *Isle of Resilience* faisait allusion à l'ouvrage de Robert Fletcher sur Vanuatu, *Isles of Illusion : Letters from the South Seas*, publié en 1923. Joël Bonnemaison parle à plusieurs reprises de Fletcher dans *The Tree and the Canoe*.

Mais le concept de « *resilience* », s'il n'est pas dans le titre, est bien dans le corps de l'ouvrage, et c'est là que se trouve la principale innovation du texte américain. Tel quel, le mot n'existe pas en français. Il signifie adaptation au changement et est utilisé par les biogéographes anglo-saxons.

Tout était parti d'une discussion autour du mot « dernière » dans le titre *La dernière île*. Il me semblait que Tanna n'était pas simplement le dernier témoin d'une glorieuse lignée. Les gens de l'île, au contraire, avaient fait preuve d'une forme de « *resilience* » culturelle depuis le contact avec l'Occident. C'est ce que Joël Bonnemaison démontrait dans le texte français, sans le dire expressément. Ce nouveau concept intéressa Joël, et il ajouta quelques lignes à ce sujet dans *The Tree and the Canoe* (3).

Le livre paru, Joël me fit parvenir sa carte de visite avec les mots : « *J'ai bien reçu le livre. Il est beau. Je suis très fier. Merci encore. Attendons les réactions* ». Celles dont j'ai eu connaissance ont été chaleureuses. Néanmoins, la plupart des revues de géographie anglo-saxonnes n'ont pas, à ce jour, donné de compte rendu du livre. Ce manque d'intérêt tient à un phénomène d'isolement culturel bien connu et ne signale pas un rejet du livre en soi (sur ce sujet, voir Penot et Agnew, 1998). De façon plus importante, *The Tree and the Canoe* avance la cause des gens de Tanna, lesquels désiraient tant communiquer leur message à l'Amérique. La chose est désormais faite... Grâce à Joël Bonnemaison, la « route » de Tanna fait maintenant le tour de la Terre.

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1994. *The Tree and the Canoe : History and Ethnogeography of Tanna*, traduit et adapté par Josée Penot. Collection South Sea Books. University of Hawaï Press, Honolulu.

Penot (J.), Agnew (J.), 1998. « Guest editorial – How cultural boundaries limit intellectual horizons : reflections on the untimely death of Joël Bonnemaison (1940-1997) ». *Environment and Planning D : Society and Space*, à paraître.

3. « *[Tanna] lived through several cultural births, re-inventing its* "kastom" *and finding it anew, but never abandoning it. Thus, Tanna was able to re-create itself–along different and identical lines. The concept of resilience best characterizes Tannese history and culture* » (page 111).

Joël Bonnemaison
Profession : ethnographe

JEAN-MARC PHILIBERT AND MARGARET RODMAN

DURING ALL HIS CAREER, but perhaps even more so in his most recent research project, Joël Bonnemaison particularly wanted to strengthen linkages with anthropology. No doubt there is much more that he would have done in this regard had his life not been so tragically cut short. However, we wish to point out that he was well on his way to achieving a remarkable synthesis of geography and anthropology. For him, each discipline enriched the other ; this was evident in his research, his writing, and in informal scientific exchanges with other scholars. Joël Bonnemaison's input benefited each of our anthropological research projects in Vanuatu, as he enriched so many scholars' projects. We believe that the linkages he nurtured between anthropology and geography will grow stronger as his work and influence live on over the years to come. We begin with an overview of his approach to Tannese culture and how it allowed him to resolve problems of social organization on Tanna that had caused anthropologists to gnash their teeth. We then move on to show how Joël Bonnemaison's work contributes, at a theoretical level, to anthropologists' understanding of culture and space and, in practical terms, to improved ethnographic descriptions.

Joël Bonnemaison on Tanna

Although North American socio-cultural anthropology and French cultural geography belong to different social science disciplines, they nonetheless take culture as the central dimension of their study and this results, as it did in the case of Joël Bonnemaison, in some overlap. More than once, a laughing Joël said that he considered himself more of an anthropologist than a geographer, though in latter years he came to believe, wrongly in our view, that anthropologists did not like his ethnography of Vanuatu. To anthropologists, his work is at once familiar, almost second nature one might say, yet also strangely offbeat: his descriptions of Vanuatu society and culture belong to earlier, more innocent times in the social sciences. However, to those of us working in Vanuatu, he was a consummate ethnographer writing what many of us would have liked to write, if it had not been for the restrictions imposed by recent canons in our discipline.

In studying a foreign society and its associated culture, a bridge is needed to cover the gap between the understanding, world view, values, and perceptions of the observer and those of members of the host community.

Furthermore, ethnographers are forced to rely on their observations and the information they obtain from a limited number of valued informants. A way must thus be found to move from this limited data to the shared knowledge that alone explains the regulated behaviour of local people in their daily life. This is accomplished by positing the idea of culture, a shared collective reality in the shape of an intellectual map acquired during socialization that subsequently guides the action of people. The attributes the observer gives to this concept, the template used to model the various cognitive, behavioural, and structural processes at work in social life, in other words the way culture is operationalized, all this will markedly influence the shape and content of ethnographic descriptions. Needless to say there is no one right way to conceptualize culture, only different ways as shown in the numerous variants of the notion of culture in use ; the validity of the notion can only be measured against the ethnographer's objective, in other words, whether or not it is the clearest way to understanding the social phenomena under study. When it comes to culture, pragmatics matter more than principles.

We would like to explain how Bonnemaison's notion of traditional culture, *kastom, la coutume*, differs from what is used in anthropology today (Philibert 1992). Since we believe we figure among the anthropologist friends whom he considered critical of his work, we thought we should explain the anthropological reaction to Joël's work in Vanuatu, while also pointing out his significant contribution to our knowledge of Vanuatu societies and cultures.

He considered the notion of place or territory central for the understanding of Vanuatu traditional cultures. He was not the only one to have seen that : indeed, many anthropologists recognized the sociological and cultural role played by a sense of place as seen in the work of R. Rubinstein (1978) on Malo, L. Lindstrom (1990) on Tanna and M. Rodman (1986, 1987) on Ambae. However, what separates Joël Bonnemaison from these anthropologists is that he did not consider the idea of culture-as-mental-map to be simply a metaphor ; indeed, he took the expression literally. He was convinced that Vanuatu societies are in essence "geographic societies" based on an organic unity of culture and place (earth, land, safe territory, and religious landscape) and that ni-Vanuatu believe that humans grow from the soil like plants. Secondly, a serendipitous meeting of minds took place between a geographer fascinated by island landscapes, for which he later invented the word *îléité*, and the intellectual landscape of the Tannese. This is how he saw Tannese culture :

> « *Culture is in a way an extension of the earth, a "law of the earth" inscribed on the territory and bound up with magical powers sprung from the sacred ground ; it can only be practised by men whose forefathers were bred out of that territory. There is thus a profound identification between blood (kinship) and earth (territory), hence the foundation of a very strong territorial ideology... What is called kastom (traditional culture) in the New Hebrides [Vanuatu] hinges on this law of the earth* »
>
> (Bonnemaison 1980 : 183, our translation).

Anthropologists now use models of culture that are partly or wholly confrontational. They take note in any social group of varying understandings of a given culture ; they witness the introduction of new meanings that displace old ones ; they observe people competing with others to ensure that their own perspective becomes the established communal view. A heightened sense of historical contingency and a greater attention to the politics of culture characterize recent anthropological descriptions. Such a dynamic model of culture is a long way from the cultural *longue durée* that

Joël Bonnemaison used when he looked upon unchanging Tannese landscapes as the guarantee of an undying traditional culture. L. Lindstrom (1990) offers a very different view of Tannese society in which geographical and cultural knowledges are a political tool for maintaining social disparity among Tannese, rather than being a collective production devoid of sectional interests. It may seem ironic that the island of Tanna should be the locale in which such opposite views of culture are argued, but we are fortunate that it is so. While Bonnemaison's ethnography may seem a little old fashioned to some, it nonetheless offers a totalizing view of Tannese culture at a time when anthropologists seem to have lost the secret of such descriptions.

Bonnemaison's work had a direct bearing on the ethnography of Vanuatu as he helped solve riddles that had eluded anthropologists. Until the publication of his *Les fondements d'une identité*, vol. 2 : *Tanna : Les hommes-lieux* (1987), the only monograph on Tanna was Jean Guiart's *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna* (1956) which described a complex social organization in which kinship, economic, political, and religious institutions combined in mysterious ways. Tannese society was organized around a very tight spatial/social grid controlling the movement of people and goods and a hierarchical system of titles devoid of real social authority. Jean Guiart had counted 1,100 titles on Tanna in 1953 when the estimated adult male population was 1,790 (as reported in Brunton 1979 : 103). The paradox about Tannese social organization was that of *"an atomistic society with a lot of structure"* (Brunton 1979 : 102), far too much institutional structure for the little it did. Bonnemaison used ethnogeography to reconstruct the inner logic accounting for Tannese social organization. He first mapped the *swatu* (roads) linking over 200 *nakamals* (dancing places) and the mythical roads followed by *kapiel* (magical stones) until they came to a stop ; he tied this to the myth documenting the killing of a sea monster *semo-semo* and the dispersal of the pieces of his body over the island that accounted for the name and territory of Tannese political groups ; finally, he linked the above to the idea of first appearance whereby each group is attached to a root-place where founding ancestors are said to have emerged. He made solving the problem of Tannese social organization look so simple that our admiration for his work was coloured by the tiniest bit of irritation that it should be a geographer who managed that.

Joël Bonnemaison's contribution to the anthropology of space

Bonnemaison's work goes beyond the simple ethnography of Vanuatu to complement recent trends in anthropology. Of these, we single out two here : his emphasis on the power of people's attachment to place, and the combination of precision and poetry in his approach to understanding the meaning of territory.

Power of place

« Place attachment » is an interdisciplinary concern of environment and behaviour studies that crosses into anthropology and geography. To the best of our knowledge, Joël never used the phrase, but his work directly addressed the issue in a particularly productive way. The power of place on Tanna, as he described it, resides in rootedness, boundaries, and bridges. He understood attachment to a place at a deeply personal level. Any of us who saw him at his home in Gascony could appreciate at first hand the bond that connected him, despite all his travels, to those sun-drenched hills. He understood the Tannese attachment to place in part because of how much his own home in the French countryside, perfidiously called Waterloo, meant to him (he tried once to change its name, but gave up in the face of local

attachment to the old name). He also understood people on Tanna for two additional reasons : he explored their territories on foot and he listened attentively to their stories.

The power of place to shape and express people's identity was clear in his work on Tanna. But rootedness was only half of the story : without movement to provide contrast, rootedness would be meaningless. Mythic movements of stones and heroes on Tanna described paths and intersections, roads and nodes, fundamental to contemporary as well as traditional social organization. Relationships between attachment to a particular place, on the one hand, and movements of people, objects, and even ideas in chains of human connectedness, on the other, gave rise to a relatively egalitarian society on Tanna. Joël Bonnemaison characterized it as "reticulated" and dispersed rather than hierarchical and centralized.

He drew attention to the dynamic importance of boundaries and edges of territories, and to border crossings as pathways for social and material exchanges that linked groups while reinforcing their separate identities. In this regard, his work integrates an older, structuralist approach to anthropology with current interests in the socio-cultural construction of boundaries (e.g., Pellow, 1996) and the relationship between rootedness and movement in the meaning of place (e.g., Feld and Basso, 1996 ; Jackson, 1995 ; Rensel and Rodman, 1997 ; Weiner, 1991).

Precision and poetry

A tireless field researcher, Bonnemaison used methods that included those of anthropology as well as geography. Further, we believe that he nudged the anthropologists with whom he came in contact in the direction of greater methodological rigour. The precision of his fieldwork on Tanna was remarkable. He could describe in detail the complete agricultural cycle, how to grow a yam, raise a pig, and how to make the drink from the kava plant that sustains Tannese male social life. He understood kinship systems, the distribution of language groups, and the cultural differences between Tannese who came from different regions of the island. His work was predicated on a thorough grounding in ethnohistory and the history of contact with missionaries, government, traders, and settlers. Anthropologists like to claim as their *modus operandi* the holistic approach used by Bonnemaison, but few in practice follow it as comprehensively and successfully as he did.

Maps were fundamental building blocks of his analysis. In this regard, he was a consummate geographer and his example is one from which anthropologists have much to learn. The maps he used were not necessarily pre-existing ones, but rather maps that he made *sur le terrain*, often in conjunction with a surveyor. His conviction that such maps were crucial for anthropologists as well as geographers was evident, for example, in the fact that he provided Rodman with the services of one of the ORSTOM survey teams to help her map land holdings in the Longana district of Ambae island. He felt, rightly, that only with the assistance of a surveyor would the maps be topographically accurate, and that this went hand in hand with ethnographic accuracy. The maps in his posthumously published *Les Gens des Lieux* (1997) were made during intensive fieldwork on Tanna in the late 1970s. They are as useful twenty years later as they were when they were drawn, perhaps even more so.

Joël Bonnemaison's maps of group territories juxtaposed with his maps of the mythic movement of stones, suggest the skill with which he combined precise data with poetic interpretation. This was especially evident in his prose. His writing is often beautiful and powerful, as when he summarizes the

ephemerality of nineteenth century English traders on west coast Tanna :

> *« The horses of White Grass have multiplied into wild herds since they were introduced by the English ; there are also some abandoned cotton plants, and a few memories that the Tannese did not care to turn into myths, so insignificant was this episode in their eyes » (1994 : 198).*

In his combination of rigorous method with lucid, empathetic prose, Joël Bonnemaison sets a standard to which anthropologists can and, we feel, should aspire. Too often in current Anthropology there is a gulf between empirical research and interpretative, narrative analysis. This is a gap that this master ethnographer knew how to fill seamlessly.

Joël Bonnemaison, the ethnographer, judged harshly the recent anthropological theories according to which his description of Tannese culture was too normative, too well-integrated. He dismissed it as an "anthropology of suspicion", a trend that was demeaning both to the observer and to members of the host community. Time will tell if he was right in this respect. What is sure, however, is that his work in Vanuatu will stand the test of time and will become an irreplaceable source of knowledge for future generations of ni-Vanuatu. Anthropologists say jokingly (and sometimes half-believe) that societies get the anthropologist they deserve. If there is any truth to this, then it must be said the Tannese could not have found a more perceptive and generous interpreter than Joël Bonnemaison.

REFERENCES

Bonnemaison (J.), 1980. "Espace géographique et identité culturelle en Vanuatu". *Journal de la Société des Océanistes* 68 : 181-188.

Bonnemaison (J.), 1994. *The Tree and the Canoe : History and Ethnogeography of Tanna* (trad. et adaptation de Josée Pénot-Demetry). University of Hawaï Press, Honolulu.

Bonnemaison (J.), 1997. *Les Gens des Lieux. Histoire et Géosymboles d'une Société Enracinée : Tanna.* ORSTOM, Paris.

Brunton (R.), 1979. "Kava and the daily dissolution of society on Tanna". *Mankind* 12 (2) : 93-103.

Feld (S.), Basso (K.) eds., 1996. *Senses of Place.* School of American Research, Santa Fe.

Guiart (J.), 1956. *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna (Nouvelles-Hébrides).* Publications de la Société des Océanistes n°5, Musée de l'Homme, Paris.

Jackson (M.), 1995. *At Home in the World.* Duke University Press, Durham, NC.

Lindstrom (L.), 1990. *Knowledge and Power in a South Pacific Society.* Smithsonian Institution Press, Washington.

Pellow (D.), (ed.) 1996. *Setting Boundaries.* Bergin and Garvey, Westport, CT.

Philibert (J.-M.), 1992. "Social Change in Vanuatu". In A.B. Robillard (ed.) *Social Change in Vanuatu.* Kegan Paul, London : 98-133.

Rodman (M.), 1986. "Enracinement de l'identité : analyse sémiotique de la tenure foncière au Vanuatu". *Culture* VII (1) : 3-13.

Rodman (M.), 1987. *Masters of Tradition : Consequences of Customary Land Tenure on Longana, Vanuatu.* University of British Columbia Press, Vancouver.

Rensel (J.), Rodman (M.), 1997. *Home in the Islands : Housing and Social Change in the Pacific.* University of Hawaï Press, Honolulu.

Weiner (J.-F.), 1991. *The Empty Place : Poetry, Space, and Being Among the Foi of Papua New Guinea.* Indiana University Press, Bloomington.

Comment dire à la France...

L'effet Bonnemaison

LOUIS DUPONT

J'AIME LA PHOTOGRAPHIE, bien que je prenne rarement des photos et encore moins des diapositives. J'ai un jour décidé d'être contre son usage en réaction à une géographie qui présente le monde comme une exposition de territoires et de peuples. Pourtant, en fixant le temps des Hommes dans des décors et des scènes qu'ils créent, la photographie encapsule du sens, évoque des histoires que l'imagination et la connaissance peuvent poursuivre, compléter, dépasser. J'ai donc choisi de faire de la photographie sans appareil photo, de faire de la géographie sans autre équipement que ma personne et, comme pellicule, ma pensée et mes notes de terrain, à partir desquelles je peux composer une photographie, puis une géographie. La photographie qui suit est particulière, c'est celle d'un effet, *l'effet Bonnemaison*, et son incidence sur mon parcours de photo-géo-graphe.

Quinze ans avant que je ne m'entretienne avec Joël dans un café-bar de Québec en août 1995, le nom de Bonnemaison était associé à un article, « Voyage autour du territoire » (1981), inscrit sur la liste des « textes obligatoires » d'un cours intitulé « L'Océanie », que donnait Eric Waddell, professeur de géographie à l'Université Laval. De l'avis de ce dernier, c'était le seul texte en français d'une géographie culturelle qui n'existait pas encore. Je me souviens l'avoir lu à la bibliothèque bruyante du premier cycle universitaire sans me rappeler très bien son contenu. Mais j'ai gardé le souvenir de l'effet qu'il eut sur ma pensée.

La pratique de la géographie culturelle au Québec a une histoire aussi longue que celle du premier département de géographie à y voir le jour : celui de l'Université Laval et de l'Institut de géographie qui l'a précédé, dans les années cinquante. Cette géographie culturelle avant la lettre, celle qui se situe avant l'arrivée des « *cultural studies* » ou de la spécialisation de la géographie culturelle, s'affirmera et s'affichera comme telle dès les années soixante-dix. Elle est le produit d'un contexte socio-culturel particulier à l'Amérique du Nord et de la convergence intellectuelle de professeurs-chercheurs d'origines et d'horizons géographiques divers. Ces derniers avaient en commun d'avoir placé la culture au centre de leur pratique géographique, aucun d'eux n'avait eu une formation en géographie culturelle, ni ne cherchait à développer une pensée géographique culturelle. Cette géographie se formait et se pensait en se pratiquant, ce qui peut être déroutant pour l'étudiant. « *Voyage autour du territoire* » m'a alors fait entrevoir ce que je ne pouvais pas encore

appeler les contours d'une telle pensée, mais au moins, les possibilités de son existence.

Si j'avais alors maîtrisé les concepts pour le comprendre, j'aurais pu identifier le problème de conjuguer, dans l'étude de la culture et, de surcroît, de la culture des autres, le souci humaniste avec le souci scientifique, tant sur le terrain que dans l'écriture. Si j'avais alors eu les mots pour le faire, j'aurais pu amorcer la réflexion sur ce problème, à la fois épistémologique et méthodologique, qui est au cœur de la pratique de la géographie culturelle. Il me manquait les concepts et les mots, toutefois, ceux du *Voyage autour du territoire* eurent leur effet. Ils résonnèrent dans mon esprit, qui s'ouvrit à cette question et à l'exploration du territoire géographique et du territoire de la pensée.

En 1995, je revenais au Québec après un voyage de cinq ans aux États-Unis. À un moment de la conversation, je fis remarquer à Joël qu'il ne ressemblait pas à l'image un peu embrouillée que j'avais gardée des Français. Souriant, il me dit que cela ne l'étonnait guère puisqu'il n'avait pas souvent vécu en France au cours des dernières années. Nous avons « parlé affaires », elles furent réglées rapidement : un résumé pour la semaine suivante, une communication en octobre (1995) au colloque de l'Orstom, puis deux présentations dans ses cours et une conférence à l'Institut de géographie en février ou mars 1996. « *Après on verra et on s'arrangera* ». L'effet Bonnemaison se manifestait alors sous une autre forme. Nous avons parlé de mon exploration d'une « *Southern Exotic Culture* », une expression qui l'amusa, puis de l'impossibilité ou du refus des Américains et des Anglais de se concevoir comme un groupe ethnique. Il m'expliqua l'origine et le sens du terme « *Pokens* » (de « *English Spoken* »), qu'il avait, semble-t-il, plaisir à utiliser en certaines occasions. J'étais amusé.

Le programme se réalisa tel que prévu. L'*effet Bonnemaison* aidant, il a débouché sur un projet, que dis-je, sur des projets. Nous avions convenu de mettre en place un séminaire de DEA suivant la formule de débat-confrontation qu'utilisaient, à l'université Laval, Eric Waddell et Luc Bureau, dont les qualités de pédagogues avaient impressionné Joël. Ce séminaire devait s'intituler : *Exploration de la culture : pré-modernité, modernité et post-modernité.* Mon exploration du monde post-moderne anglo-américain et son exploration de mondes pré-modernes – c'était son expression – devaient servir de tremplins à l'exploration de la pensée géographique culturelle. Il me proposa de tirer de ce séminaire un guide de géographie culturelle. Je donne aujourd'hui ce séminaire, sans l'apport du monde pré-moderne, mais dans la salle Joël Bonnemaison...

Autre projet, celui d'une excursion au Québec avec les étudiants de Paris-IV, prélude au projet d'un séjour prolongé que Joël caressait. Il était convaincu que je lui servirais de relais, en fait, il se donnait un relais. Je ne suis pas sûr de ce qu'il voyait dans le Québec, de la façon dont il le lisait, mais nos conversations sur le Québec incluaient toujours la France, et vice versa. Il était inquiet pour la France, pour l'identité française, comme je l'étais de l'avenir du Québec. La lutte politique et culturelle des Québécois pour leur identité se produit dans un cadre moderne, elle réside dans l'affirmation d'une culture moderne toujours consciente de sa tradition. Je crois que Joël y voyait un modèle positif pour les peuples prémodernes qu'il avait étudiés. En même temps, peut-être y voyait-il le présent inquiétant de sa propre identité. Si la modernité française ne fait aucun doute, son modèle bourgeois s'effrite. Le modèle américain, le projet européen, remettent en question les bases culturelles et politiques de la Nation. Le concept lui-même doit être rediscuté. Dans ce contexte, la postmodernité ne pouvait qu'interpeller Joël. À la recherche de formules-chocs, nous étions d'accord pour dire que si le Québec tombait, le prochain Québec serait la France !

Des séjours prolongés à l'étranger, à étudier la culture et l'identité des autres, relativisent la vôtre, la transforment, la rendent plus abstraite, voire théorique. Certains choisissent de s'y arrêter, de développer une identité d'intellectuel sans frontière. « *Je ne suis pas Parisien, ni très académique* », me disait Joël avec conviction, en m'expliquant la différence entre les Girondins et les Jacobins. Pour d'autres, vient un moment où se manifestent le désir et la nécessité d'investir d'un territoire sa propre identité ou de se réaménager une identité dans un territoire. Ce choix, car il ne peut s'agir que d'un choix, peut aller de pair avec un retour, mais il peut aussi s'agir d'un investissement dans un ailleurs. Quoi qu'il en soit, ce second processus se confond avec le souci humaniste, c'est-à-dire avec la conscience que l'étude de la culture des autres ne peut éliminer le sujet-étudiant, son identité, sa culture, l'humanité commune. Nous étions là, avec des itinéraires personnels et des parcours intellectuels différents, tendus entre les soucis humaniste et scientifique, entre le Québec et la France. C'est dans ces moments que nos échanges étaient le plus intenses. À l'occasion, il me disait : « *Écris ça, écris ça, c'est de l'or* ».

« *Géographie culturelle, géographie politique, c'est la même chose* », disait-il. Et il me semble que le moyen de résoudre la tension entre les deux soucis, il le concevait dans l'engagement politique, quelle que soit la forme : *l'effet Bonnemaison* constitue déjà, ailleurs et au Québec, un élément essentiel de la géographie contemporaine d'inspiration et aussi de l'impact des grandes marges de la francophonie sur la pensée géographique française.



Lettre à Joël

JEAN MORISSET

ON S'EST RENCONTRÉ TROIS FOIS et on ne s'est pas vraiment parlé, non.

C'est qu'on avait du temps devant nous. Aucune urgence particulière à se confier quelques siècles de trajectoires géographiques divergentes et à s'échanger quelques confidences entre le tropique et la neige, sous la connivence de quelque dieu restant à inventer. Un de ces jours, une occasion se présenterait. Mais voilà que le temps s'est envolé et que tu es parti.

Nous étions nés la même année et nous venions de publier chacun un article dans le même numéro d'*Ethnies*, quand on s'est rencontré une première fois. C'est ton nom qui m'avait alors frappé, plus que ton texte, si je peux te l'avouer : BonneMaison, BonneRoute ou BonnePirogue ! Quand on porte un patronyme aussi magnifique, on ne peut que produire une œuvre qui lui ressemble, me disais-je ! On ne peut que naviguer vers sa bonne fortune.

Tu étais français et géographe. J'étais francophone et nord-américain, formé à des visions spirituelles entièrement importées auxquelles j'avais toujours tenté d'échapper pour rejoindre la pensée analphabète, ancestrale et mouvante qui me hantait.

Avoue que tu ne me trouvais pas très professionnel. Pas du tout, en fait, et tu avais bien raison. Quand tu es issu d'un peuple anthropologisé à l'os et qui a si souvent, à travers son histoire, servi d'objet à la thèse des autres, et que tu te retrouves soudain, un beau jour, à la place de l'appareil-photo dont on se servait pour attraper ce qui te reste de différence, tu ne peux pas faire semblant. Tu ne peux pas alors entrer, comme si de rien n'était, dans le jeu du voyeur et du vu, de l'homme vêtu et de l'homme nu ou de l'analyste et de l'analysé.

Au fait, comment, à ton sens, les géographes se différencient-ils des photographes – dont je suis –, ces voleurs d'âme qui tentent de s'emparer, par l'objectif, de l'ultime substance ou de la dernière confidence inavouée de quelque vieux sage drapé dans sa dignité ? Et pourtant, si Edward Curtis et quelques autres n'avaient consacré leur vie à aller débusquer l'âme du Sauvage pour la mettre en pellicule, rien ne resterait – pas même le fantôme d'une image – pour protester du génocide fondateur et de ce qu'il a cannibalisé et déposé dans ses cabinets de curiosités. Et alors, enfouie à jamais dans les décombres du néant, la révolte elle-même n'aurait même plus d'objet tangible sur lequel s'appuyer.

Mais toi alors, comment te sentais-tu au pays des « Vanouatais », des « Kanaquois » et ailleurs ? En te lisant attentivement et intensément, ces derniers jours, pour mieux saisir le désir, en amont de *ta dernière île* – poème suspendu ou échappée bien tenue en laisse –, voilà que je me surprends soudain à découvrir jusqu'à quel point tu étais professionnel. Un professionnel de la beauté !

« *Les îles sont des déchirures, des fins de route, des rives d'inquiétude ; l'harmonie du monde s'y brise dans le confinement de l'espace. Une fois que l'on est à terre, que le bateau ou la pirogue sont repartis, le lien avec le grand mouvement du temps est rompu. [...] seul reste l'espace, un espace étroit, clos, bordé par la grande mouvance des flots, un espace rare et infiniment précieux, l'unique valeur en fait.* »

C'est toi qui écris ces lignes, Joël. Ces lignes qui resteront, avec d'autres, parmi les très belles pages de la géographie contemporaine. Qui es-tu alors, homme de détermination et explorateur de l'esprit ? D'où viens-tu ? Que cherchais-tu donc entre la navigation et le port d'attache ?

À quelle histoire de ton passé le tandem « arbre-pirogue » pouvait-il correspondre ? Cette enfance qu'on laisse toujours à la porte pour tenter de pénétrer dans la Grande Case de l'ailleurs ? On a beau théoriser aux confins de l'univers, organiser rencontres et rendez-vous entre routes et racines, vient un jour où l'observation minutieuse du pays autre renvoie au pays ancestral, malgré Ph. D. et post-modernité, hein, Joël ? Quel était ce pays tien ? D'où venait ta langue ? Ce sont ces questions qui, à ton contact, me sont venues immédiatement à l'esprit.

La conclusion de ton livre n'est pas équivoque et prend valeur, après coup, de testament spirituel. Ainsi, apparaissent à la suite de dix-quinze années de travail, de voyage, de vie, de pensée ou de rêve... quelques-unes des réflexions les plus sublimes qu'il m'ait été donné de parcourir, celles où tu réponds à Michel Serres.

« *À ses yeux, les paysages de la plaine sont ceux de l'Océan, l'espace est une mer, le problème, comme dans l'île, est d'en trouver la sortie. Le ciel, écrit-il alors, est la seule issue possible de la plaine [...]. Les hommes des îles [...], lui réponds-tu, ne portent pas leur regard vers le ciel mais vers la terre. Ils ne sont pas de plaine, mais d'île, non pas d'espace, mais de lieux. Plus qu'il ne cherche à planer, leur regard se creuse et s'enfonce.*

[...] De ces terres brisées, hors du temps, et à l'espace rare, [les navigateurs...] firent un destin. Leur territoire devint alors la seule vraie valeur. La vérité des îles Mélanésiennes plonge dans la terre et vers les entrailles souterraines du monde. L'arbre est la métaphore de l'homme.

[...] La société mélanésienne s'affirme ainsi tout autant comme une société de racines que de voyages : ses arbres sont des pirogues et ses pirogues sont des arbres. S'il n'avait pas gardé au plus profond de son identité cette ambiguïté initiale, l'homme des îles serait peut-être devenu fou. [...] Cette île [la dernière île] est un symbole du monde. »

Tes mots naviguent au-delà de leur sens, Joël, laissons-les poursuivre leur route pour revenir à la nôtre.

La deuxième fois que je t'ai rencontré, c'était à Québec. Le sentiment qui s'est immédiatement dégagé fut celui d'un « tchomme », comme on dit chez nous, une espèce de *compañero* spontané – et il n'y en a plus tellement de par le monde. Tu étais homme de terrain et homme de rencontre abordant les gens d'épaule à épaule, de voix à voix, au détour de marges océaniennes ou autres... C'est que tu te savais minoritaire, quelque part, Joël, et cela, je ne l'ai pas compris tout de suite.

Il y avait comme une douleur lointaine au fond de toi qu'on sentait percoler quelquefois à travers ta compassion. Mais, pourquoi cette curiosité par rapport au Québec ? Ce n'était tout de même pas pour des motifs profes-

sionnels et dans le but de produire, après tous les autres, un petit texte de circonstance sur l'espace – oh ! le grand espace – à verser au dossier Europe/Amérique. Non, il y avait autre chose d'indicible qui se profilait, et on sentait bien que tu n'avais pas besoin d'expliquer mais de comprendre. Et peut-être, éventuellement, de partager notre combat.

Quand on s'est rencontré, c'était donc dans ce vieux bastion de l'Amérique du Nord appelé Québec. Tu avais cependant des « *commitments* professionnels » et des « *academic appointments* » qui ont empêché tout parcours « sur le terrain ». Et l'essentiel que j'avais à t'offrir, cette fois-là, est resté sur le carreau. Comme on tente de le faire avec tout Français nouveau qui débarque au pays, j'aurais tellement aimé te donner, d'un seul coup, une géographie-printemps si aveuglante qu'elle t'eût poussé à la renverse. J'aurais voulu te transporter « sur » des paysages si grandioses qu'ils t'eussent fait fondre les mots dans le cortex et que, tel un Vidal de la Blache désemparé ou un Rimbaud en *drop-out*, tu n'aurais jamais pu transformer en article et encore moins en poème.

Oui, oui, c'est cela, j'aurais voulu t'amener au pays des gouttes de brume qui se transforment en cristaux chantants au contact de la haute marée englacée du crépuscule ; au pays recouvert d'un voile blanc-grisâtre si épais qu'il t'empêche de distinguer le sol enneigé de l'atmosphère givrée. Si tu étais resté assez longtemps, tu aurais peut-être compris comment naissent les sachems et comment émerge la langue des chamans depuis les mots mêmes de l'espace en transe !

Je crois que j'aurais été tenté de t'impressionner et t'en mettre plein la vue. Te coincer peut-être dans une espèce de potlach à l'emporte-pièce, un festin géographique arrimé et soutenu par cette violence douce comme une brise d'origine inconnue et susceptible de te montrer ce que tu avais perdu en restant en France, ces derniers siècles. Revanche amicale et difficilement avouable vis-à-vis de celui qui vient vivre avec ton pays, ton histoire et tes paysages, et qui en repartira un jour emportant avec lui l'image, l'épopée ou la thèse.

Tu l'as si bien écrit toi-même. Contrairement aux écumeurs de grève et aux rabatteurs de pistes qui se font attraper en chemin et jamais ne reviennent, certains doivent regagner leur patrie pour témoigner. « *Je pense à ces gens, confiais-tu [...] qui m'ont accueilli jusqu'à ce point infiniment rare où l'étranger se sent accepté et où la société différente devient fraternelle... Cadeau précieux, continues-tu, pour qui vient de loin, se questionne sur le sens de sa présence et sait qu'un jour il devra repartir, même s'il n'en a parfois plus très envie* ».

Tu es parti, Joël, et un jour tu es revenu... sans te douter le moins du monde pourtant que, cette fois, c'était pour rester... En passant par la « Kanaky » en compagnie d'Éric, le mois dernier, j'ai observé plus d'une fois ce morne vert qui a accompagné tes derniers regards et qui, de loin, prend l'apparence d'une magnifique pelouse arbustive. Le destin a voulu que tu t'éteignes en compagnie de ta métaphore, à même les racines de ta pirogue. Ta pirogue qui toujours t'aurait poussé vers un prochain voyage, un séjour prolongé au Québec, cette fois, et donc vers un autre retour qui se fut éventuellement confondu avec ta Gascogne natale. Il n'y pas eu de Québec, cependant, et il n'y a donc pas eu de retour. Tu es mort dans les « isles » et auras donc réalisé le souhait non avoué de tout nomade, voyageur ou géographe : s'éclipser entre l'aller et le retour.

Mais, pourquoi tenais-tu autant à venir au Québec, Joël ? Je me repose la question. Pourquoi tenais-tu autant à ce passage obligatoire par « *le pays du non-pays* », pour reprendre les mots de Jacques Ferron ou de Victor Lévy-Beaulieu, ces deux écrivains qui auront poussé le plus loin l'interrogation sur le pays ? Crois-tu vraiment qu'une espèce de rédemption géographique eût pu émerger du Québec ? Et

que nous ayons des leçons de résistance et de négociation identitaire à enseigner aussi bien aux paumés de la post-modernité qu'aux reflués des indépendances ! Nourrissais-tu le sentiment que le pays puisse offrir, sans trop en être conscient, une sorte de rite d'initiation pour « Franco-européens » sentant venir leur propre minorisation, à la pointe de l'horizon ? Bien sûr que oui. Évidemment.

Il y avait un malentendu entre nous, Joël. Malentendu qui ne serait certes pas resté où il en était, si tu étais venu en « Amérique québécoise ». Tout être métissé avoué sent d'instinct que la réalité est double partout sur cette planète dans les grandes zones marginales qui sont en passe de redessiner le visage de l'humanité. Il le sait parce qu'il est issu de cette dualité et porte, dans le secret de son être, cette double allégeance qui le tiraille constamment.

Je ne voulais pas revenir là-dessus et en faire une fixation, mais n'oublie jamais cela, Joël. Nous parlons français mais ne sommes pas et jamais ne serons Français. Et, oublie encore moins cela. Nous ne parlons pas « autochtone » non plus, mais ne sommes et ne serons jamais des Blancs à temps complet. Si j'avais cessé, comme c'est le cas pour les trois-quarts des miens, de t'écrire dans la langue dont je me sers ici et qui est peut-être la mienne, tu n'aurais d'autre choix que d'admettre ce que je te raconte en me lisant sous traduction. Mais alors, je doute fort que nous ne nous soyons jamais rencontrés, au fait.

Je me demande si tu as lu les propos de Paul Théroux sur le Pacifique – voilà un Franco qui ne revendique pas son identité, passe pour un véritable *Yanqui* et refuse donc sa dualité, mais cela ne veut pas dire qu'elle ne se promène pas dans l'arrière-cour de sa mémoire refusée. Théroux veut être du côté des vainqueurs – vainqueurs apparents, bien sûr –, ce qui ne peut être notre cas, la langue française empêchant tout francophone d'être vainqueur, c'est la géographie créole qui devient son pays. Qu'est-ce donc que le « Vanouatou » que personne n'ose plus épeler ainsi de peur de paraître politiquement incorrect vis-à-vis des dieux qui surveillent, eh !

Et c'est ainsi que nous nous retrouvons tous soumis – « Francos » et Français – à une parole internationale émanant de la Banque mondiale et tentant de saisir le reflet de son propre miroir. Miroir que nous pouvons quelquefois emprunter si nous le voulons, mais à quoi bon ! Nous savons que nous sommes au départ perdants au jeu de la vérité descriptive. Aussi bien triompher au nom de la géographie invisible en nous réfugiant de l'autre côté du miroir.

Tout ce que je suis en train de te raconter, tu le savais déjà, à ta façon, Joël. Mais, j'aurais aimé te l'entendre dire, à propos même de ta Gascogne natale et de tous les Napoléon qu'on empoisonna du Pitcairn à Sainte-Hélène, en passant par les Malouines et les bayous du Haut-Missouri. Ta vulnérabilité de Français, sur un plan international, et aussi, dans le Pacifique, tu n'en parles pas dans les écrits que je connais de toi. Est-ce aussi cela que tu voulais mesurer au Québec ?

La troisième et dernière fois qu'on s'est rencontré, c'était à Minorque, aux Baléares.

J'y étais venu avec mon propre budget et forcément, ma propre parole, mais n'avais pas réussi à la transmettre. Cela aussi fait partie du jeu et des enjeux internationaux, et j'aurais souhaité qu'on en parle. Encore une fois, on ne s'est pas raconté quoi que ce soit de particulier, et pourtant, quelque chose s'est passé. Je t'ai écouté attentivement. C'est la seule et unique fois où j'ai assisté à une prestation de toi. J'ai compris alors comment tu appréhendais le Pacifique dans un immense tourbillon de sens, à la façon d'une célébration autochtone où se voient convier la philosophie du grand cercle et de la danse-soleil.

Je t'avais d'ailleurs écrit, à ce sujet, une lettre à laquelle tu n'as pas répondu et dans laquelle j'essayais de t'expliquer ce que tu savais déjà

depuis longtemps. Que tout lieu sacré est un lieu secret. Lieu exclusif qu'il importe de préserver à tout prix et d'honorer par le silence en le mettant bien à l'abri de toute récupération académique... ou sinon... et dont il faut s'empresser de raconter et de divulguer les moindres détails avant qu'il ne soit trop tard, quelles que soient la rapacité et la faim de certains faucons. Tu avais choisi de dire. C'est le seul choix possible. Et c'est pour ça que je te fais cette lettre. Il me reste un dernier point à aborder.

En fin d'introduction à *La dernière île* tu dis éprouver le sentiment, en présentant l'œuvre de ta vie, de « *rendre une partie de la dette contractée* ». Quelle dette, Joël ? Celle d'une amitié longuement entretenue qui veut communiquer sa joie ? Ou celle du chercheur qui, ayant transcendé quelques secrets jalousement gardés, peut enfin les livrer à l'univers entier dans un langage nouveau qui procéderait à la fois de sa propre langue et de celle de la tribu privée d'écriture ? Tu me permettras de rappeler au complet tes propres paroles, pour mémoire, car je crois que cet aveu te survivra et risque d'être souvent rappelé.

« *L'écriture m'en a été d'autant plus difficile que le sujet m'était proche, toujours sensible et pas seulement le lieu froid d'une matière "scientifique". [...] Tout au long de mes séjours, ce mot quasi magique de Coutume [...] m'a littéralement fasciné. Mon but ne fut pas alors de juger, mais de comprendre et, autant que faire se peut, d'entrer dans le regard des gens des îles. Mais peut-on vraiment voir avec les yeux des autres, surtout lorsqu'il s'agit d'un peuple dont la situation et la culture sont si éloignées des nôtres ? Des générations d'ethnologues, géographes ou historiens [...] l'ont tenté. Y sont-ils jamais parvenus, y sommes-nous parvenus ?*

[...] À force de vivre avec les gens qui se réclamaient de la Coutume et entouraient ce terme d'une sorte de mystique, j'ai eu le sentiment, vrai ou faux, que ma connivence avec eux ne cessait de grandir. Ce n'est pas tant leur "discours" qui m'a intéressé [...], mais [...] le monde de la représentation, de l'imaginaire et du rêve. [...] J'ai poussé jusqu'au bout la connivence ; j'arrivais alors peu à peu à un état où, mesurer, compter, enquêter, poser des questions, me paraissait sans cesse plus dérisoire et, même, me mettait mal à l'aise.

[...] Dans cette perspective, j'étais de moins en moins un "scientifique" ou un "chercheur" et surtout je perdais le goût de l'être, mais sans devenir en échange un "autochtone" ou un "habitant". J'en étais à cet état ambigu et somme toute de plus en plus inconfortable lorsque, par la force, ma recherche prit fin... »

Quel aveu ! Quel aveu et qui a tout changé ? Aurai-je le courage de te confier ce qui m'est passé rapidement à l'esprit, au tout début de la lecture de ces lignes, comme un voile qu'on dissipe aussitôt ? Ah, Joël, tu ne vas quand même pas tomber dans le *White Man's burden* à la Keepling. Ton projet était exactement l'inverse de celui de l'homme blanc devant apporter sa propre lumière à un indigène qui l'attendait de toute éternité. Toi, homme de géographie et d'écriture dont les ancêtres avaient peut-être été également dépossédés des mêmes attributs dans un temps et un espace dont tu avais perdu la trace, tu te proposais de redonner, par l'écriture, au peuple qui en était le dépositaire initial, l'oralité qui t'avait été transmise et dont il devenait, quant à lui, de plus en plus dépossédé.

Tu me diras que je parle pour moi et mes ancêtres, hommes des mers et des neiges à la mémoire sans cesse effacée par sa propre grandeur ! Ce à quoi nous renvoient d'ailleurs toujours les anthropologues de la pureté première. Notre présent étant indigne de notre propre histoire, ils peuvent alors s'accaparer et l'un et l'autre.

Mais non, cette écriture dont tu fais office est la tienne, Joël. C'est toi que je lis quand je te lis, malgré tout ce que tu pourras me raconter à ce sujet. Elle n'appartient pas non plus en exclusivité à la géographie qui te l'a offerte et au peuple qui jamais ne t'a demandé de venir

la chercher, cette écriture. Elle est ta géographie, Joël. Ta géographie que jamais, aussi bien comme lecteur que comme *compañero* d'interrogation, je ne saurai réduire à cette « Isle dernière » dont il est question. Tu « *capiches* » ? Aussi, cette transcription géographique est-elle le résultat de ta quête et ton initiative, c'est pourquoi je répète mes questions du début. Qui es-tu, homme de mansuétude et de détermination ? D'où viens-tu et qu'es-tu venu chercher, explorateur de l'esprit et invocateur de rêve ?

La confusion que tu sentais dans ma contribution à ce colloque sur les îles était bien réelle et je ne suis pas arrivé à l'exprimer. Aujourd'hui, c'est facile. Les seuls lieux véritables sont ceux qui n'existent pas, affirmait Melville. Les seules îles véritables sont celles qu'on ne trouve jamais parce qu'elles ne sont pas là où l'on pense. La Montagne-aux-Cyprès au Dakota-Nord ou Oulourou [Uluru], près d'Alice Springs. C'est tout ce que je voulais dire. Quiconque a déjà vu vêler un iceberg sait qu'il a assisté à la naissance d'une « isle » mobile qui disparaîtra un jour dans son propre sillage.

Comment peut-on être à la fois géographe et témoigner d'une géographie qui jamais n'apparaîtra sur les cartes ? Ou on devient l'objet de la parole des autres en se renfermant dans un silence complice et une dignité fictive, ou on se constitue le maître de sa parole.

Lorsque j'ai conçu ce projet de t'écrire cette lettre, j'ai envoyé depuis Montréal un bref courrier à Eric, au début janvier. Ensuite, j'ai rédigé un bout de lettre qui s'est perdu dans la Tempête de Verglas qui a tout englouti dans la beauté nocturne d'une ville privée d'électricité et de chauffage durant dix jours, une ville renvoyée à sa propre lumière intérieure perdue depuis des lustres. C'était magnifique.

Dans cette pulsion initiale, je me disais que tu portais, à l'instar de cette lumière, un projet intérieur dont tu serais arrivé peu à peu à exprimer la pulpe. Si tu comptais tellement sur le Québec, c'est peut-être que tu escomptais que le pays et les gens allaient éventuellement te révéler un message sur ta propre trajectoire entrevu ailleurs mais jamais pleinement assumé. Comment savoir ?

Je me retrouve soudain à ta place, Joël, avec une urgence qui m'oblige à mettre fin à cette trop longue lettre. Dans quinze minutes commencent, à Bondi Beach, le grand événement de la « Réconciliation et de l'Excuse » et la célébration de la « Mer de Mains » plantées dans le sable pour tenter de rédimer le passé australien vis-à-vis des peuples aborigènes.

Je m'en vais avec à mon tour, empreint d'une nostalgie et d'une douleur indicible au cœur. Voilà que la peine de t'avoir perdu s'ajoute soudain à la perplexité devant ce destin qui t'aura enlevé la possibilité d'exprimer ce secret, et qui, du même coup, nous aura privé de sa révélation.

Avec l'adieu-vat des vieux loups de mer,
Sa-Lut Joël et...

Maçi Tcho.
Jean

... sans oublier la famille

Hommes-lieux, femmes-mémoires...

Un missionnaire français aux Nouvelles-Hébrides (1887-1932)

ÉLISABETH DELIRY-ANTHEAUME ET FRÉDÉRIQUE GARNIER-WADDELL

AUTEURS DE CE TÉMOIGNAGE, nous nous improvisons « femmes-mémoires »... Nous souhaitons croiser dans un même hommage, malgré le décalage temporel, les souvenir, perception et attachement respectifs de Joël Bonnemaison, notre ami et de Désiré Ramaix, notre parent [1] aux Nouvelles-Hébrides [2]...

Au fil de ses publications, Joël a très largement développé la métaphore des « hommes-lieux » du Vanuatu. Bien que profondément attachés à leur coutume et enracinés dans leur territoire, ils appartiennent à un peuple insulaire et utilisent leur pirogue tant pour se déplacer d'un rivage à l'autre que pour entretenir un réseau d'échanges économique et culturel. À sa façon, Joël était un homme-lieu. La Gascogne fut son terroir, le Vanuatu sa pirogue.

Désiré Ramaix, né en 1856, dans une famille rurale de la Nièvre, entra frère dans la Société de Marie en 1883, et arriva en 1887 à Port-Olry (Île d'Espiritu Santo), aux Nouvelles-Hébrides, où il mourut en 1932, sans avoir jamais revu la France. Il est enterré au cimetière de la mission – au nom si français – de Montmartre à Port-Vila. Joël fut d'un grand secours pour raviver la mémoire de Désiré et localiser sa tombe. Les correspondances familiales montrent que le Frère Désiré était aussi un homme-lieu. Il voyageait en écrivant. Le bateau convoyait régulièrement ses messages vers son réseau familial en France qui le questionnait en retour. Rédigées entre 1895 et 1930, vingt-six lettres de sa main et deux de ses supérieurs sont en notre possession. Ces lettres ne sont pas exhaustives ni forcément représentatives de toute sa correspondance avec sa nombreuse famille.

Si la correspondance de Désiré révèle un point de vue missionnaire de l'époque sur l'environnement et la société locale, on note que la formation de Désiré, frère et non prêtre, peut expliquer son absence de nuances dans ses jugements parfois abrupts sur les Néo-Hébridais. Elle se lit aussi en écho aux préoccupations et perspectives des écrits de Joël : liens, lieux et savoirs.

1. Élisabeth Deliry-Antheaume et Frédérique Garnier-Waddell sont géographes. Épouses de deux collègues de Joël, elles sont aussi cousines germaines et cette parenté les lie au Frère mariste Désiré Ramaix, leur arrière-grand-oncle qui fut missionnaire aux Nouvelles-Hébrides. Les hasards de ces filiations plurent à Joël.

2. L'archipel des Nouvelles-Hébrides, Condominium franco-britannique, est devenu indépendant le 30 juillet 1980 sous le nom de Vanuatu.

Liens et lieux

Chez nos grands-parents, on évoquait la généalogie familiale, en particulier la vie de l'oncle Désiré dévoué à « civiliser les indigènes » et dont témoignait la présence d'objets étranges et exotiques (dents de cochon, bois et tresses...) exposés dans le salon. Au fil de nos voyages en Océanie, les lettres de l'oncle allaient enfin prendre une autre saveur et un autre éclairage.

Rompre l'isolement, entretenir l'enracinement, est un thème récurrent dans chaque correspondance. Hélas, la qualité du service postal était aléatoire. Il fallait compter deux mois dans le meilleur des cas, mais souvent beaucoup plus. Le service postal ne fut pas interrompu pendant la Première Guerre mondiale mais toutefois très perturbé et les lettres perdues furent nombreuses. Aux Nouvelles-Hébrides, on attendait toujours le bateau avec impatience. Sur la fin, la qualité et la régularité des moyens de transport s'accrurent, et l'espérance dans l'aéroplane était déjà évoquée. Il est impressionnant de lire combien, après toutes ces années aux Nouvelles-Hébrides, Désiré demeure profondément attaché à la France, à sa famille, enraciné dans l'espace-temps de ses origines bien que dépouillé du quotidien de son réseau familial.

Mission de Port-Vila, 12 mai 1906

Je réponds à votre bonne lettre datée du 23 novembre. Je l'ai reçue le 23 ou 24 février étant à Port-Olry. Je suis revenu à Port-Vila le 25 avril et comme à Port-Olry nous n'avons pas vu le bateau pour envoyer nos lettres. Je vous écris aujourd'hui car nous avons un bateau qui part demain...

Mission Port-Olry, 27 mars 1924

J'ai reçu votre lettre le 28 février, elle est datée du 12 décembre, vous voyez qu'elle n'a pas traîné en route. Je vous remercie pour le billet de 20 francs, j'ai reçu également le paquet de graines... Je dois dire que pour les Hébrides, c'est le moment de recevoir des graines. Je vous prie donc quand vous voudrez bien m'en envoyer, ce qui me fera toujours plaisir, de les envoyer du mois de décembre au mois de juin, c'est le vrai moment pour les semences.

Depuis le 15 février, deux lignes distinctes nous relient à la France. Une ligne d'Australie proprement dite qui part de Dunkerque, le Havre, Bordeaux, Marseille, etc. jusqu'à Sydney, Nouméa et les Nouvelles-Hébrides. L'autre part de Dunkerque, Le Havre, Bordeaux via Panama, vers Tahiti, Nouméa et Port-Vila. La première tous les 49 jours, la seconde tous les 3 mois.

J'ai vu sur La Croix [3] *la réception enthousiaste que Paris et une partie de la France, mais surtout le bon Paris, a fait aux aviateurs et à la légion américaine. 6 000 kilomètres entre ciel et eau, c'est vraiment admirable, et nous avons un de nos supérieurs à Rome qui nous dit que la première fois qu'il viendra nous visiter il croit qu'il viendra en aéroplane, c'est merveilleux, on ne sait pas où le progrès s'arrêtera, vous autres jeunes gens vous êtes appelés à en voir encore bien d'autres, car depuis quarante ans, on en a fait du progrès. De toute manière, ce n'est pas fini...*

Comme partout ailleurs on parle de sa santé – notamment de la fièvre qui revient épisodiquement – et du temps qu'il fait, de la saison pour le maraîchage, et des calamités naturelles (cyclones, tremblements de terre).

Mission Lolopuepue, 19 avril 1909

... Je vous dirai que j'ai quitté Port-Vila le 9 juillet 1908 pour venir à l'île Aoba, on prononce Oba. Nous sommes arrivés le 30, après trois semaines. Tu pourras adresser ta lettre à Port-Vila. Tu me dis de parler de ma santé. Pour le moment, elle est assez bonne, il ne faut pas t'étonner, de temps en temps un peu de fièvre. On prend de la quinine et en avant. Quand il y a 20 ans que l'on habite aux Hébrides, on est un peu habitué à la fièvre. Maintenant je dois te dire que les forces sont parties et que je ne puis plus faire quelque chose de pénible comme à 25 ans, car le climat n'est pas favorable pour nous donner des forces.

3. Journal quotidien catholique français.
4. Île de Spiritu Santo.

Mission Tolomaco (4), *20 mai 1921*

Je te dirai d'abord que j'ai 65 ans et que je suis dans un pays à fièvre depuis 34 ans, à part ça, cela ne va pas mal, la fièvre ne fait pas mourir de suite mais elle affaiblit, petit à petit, et quand on l'a un peu fort, on est bon à rien. Le feu serait à la maison, on ne pourrait rien faire pour l'arrêter. Le remède est de se coucher, prendre de la quinine et attendre que ça passe. J'ai été jusqu'en 1909, c'est-à-dire 22 ans à pouvoir faire quelque chose mais depuis, je suis patraque, je ne puis plus faire quelque chose de sérieux debout, je suis obligé d'être assis ou à genoux pour travailler. Je ne puis plus marcher vite, ni longtemps sans fatigue, mais je ne me plains pas, je me trouve heureux où le bon Dieu m'a placé ...

Mission Port-Olry, 14 novembre 1922

... Quant à ma santé, je vous dirai que depuis que je suis ici, je n'ai senti la fièvre qu'une fois, c'est peu en onze mois, Dieu merci. Nous sommes toujours sur la même île que l'on nomme Spiritu Santo, mais la mission Port-Olry est moins fiévreuse que Tolomaco où j'étais avant. Tolomaco est au fond d'une grande baie appelée Baie Saint Philippe et Saint Jacques, tandis que Port-Olry est ouvert à tous les vents et bien moins fiévreux. Ce n'est pas à dire qu'il n'y a pas de fièvre, mais bien moins que dans certains endroits. Ce qu'il y a de malheureux, c'est que la population diminue à vue d'œil, ici comme dans toutes les Hébrides. Quand nous sommes venus en 1887, il y avait beaucoup de monde, maintenant, je pourrais dire qu'il n'y a plus personne.

Lettre du Père Ardouin

Mission catholique Port-Olry, 6 janvier 1924

Je joins ce petit mot à la lettre de votre oncle pour vous remercier des graines que vous avez eu la bonté de lui envoyer. Elles sont arrivées un peu en retard car ici la saison du jardinage commence en mars pour finir en décembre au plus tard. Malgré cela, les graines ont très bien levé. Jusqu'à présent, nous avons mangé des navets et des choux raves mais les choux n'ont encore rien donné et surtout les tomates qui sont en fleurs (et il y en a !), les aubergines et les citrouilles. Les fraisiers ne sont pas levés et cela ne m'étonne pas du tout. Ce n'était qu'un essai. Quoique hors saison, j'aurais eu un beau jardin avec vos graines si un malencontreux cyclone n'était pas venu saccager les plants.

J'avais fait repiquer dans une demi-ombre d'arbres assez élevés pour que les plants assez aérés ne fussent pas cuits par le soleil des tropiques. La pluie étant arrivée juste à temps, tout avait pris. Mais trois semaines après, un terrible coup de vent renverse tous les arbres ou à peu près et ceux qui restent debout sont dépouillés de toutes leurs feuilles. Puis, comme il arrive avec ses tempêtes, un fort soleil accompagné d'un vent brûlant a littéralement cuit les feuilles de choux trop attendries par les pluies diluviennes du cyclone. Maintenant, le reste n'a pas trop souffert malgré tout. Donc encore une fois merci.

(P. Ardouin)

Mission Port-Olry, 27 mars 1924 (5)

... Nous avons du bois de construction, un bois que nous appelons le coü pour la charpente. C'est une espèce de chêne très dur. Un autre bois pour les meubles et ébénisterie que nous appelons tamanou. Comme fruits, nous avons la banane, l'igname, le fruit à pain que je trouve excellent, la patate douce, que nous appelons coumala, l'ananas...

Mission Port-Olry, 12 février 1925

... Jusqu'à présent, nous n'avons pas trop mauvais temps, mais la mauvaise saison n'est pas finie, nous avons encore deux mois et demi jusqu'à fin avril. Espérons que le bon Dieu aura pitié de nous et ne nous traitera pas trop mal. De temps en temps un petit tremblement de terre, mais ce n'est rien à côté du Japon... (6)

---

5. « *Désormais, le frère ne quitte plus guère Port-Olry. Il ne fait plus grand chose, il prie, il est heureux lui qui a connu des jours de misère, voici qu'il prend de l'embonpoint...* » (coll., s.d,. Annuaire des missions maristes, p. 159-160)
6. Un tremblement de terre venait de ravager la baie de Yokohama en 1923.

Lieux et histoire

La grandeur de la France, le poids de la religion catholique, la méfiance à l'égard de l'Anglais sont des thèmes régulièrement mentionnés par Désiré. Ils faisaient également les délices de Joël. Cependant, aucun passage n'évoque les relations avec les missions protestantes concurrentes. Photos de famille, d'une part et photos de missions, d'autre part s'échangent entre la France et les Nouvelles-Hébrides. Les photographies de l'église ont d'autant plus d'importance aux yeux de Désiré qu'il prit, en 1896, une part active à la construction de la charpente.

Mission Port-Olry, 14 novembre 1922

Je commence par remercier mon neveu Charles (7) *que je n'ai pas l'honneur de connaître de vue, mais dont j'ai deux photographies sous les yeux. L'une me botte joliment, celle d'Aix-la-Chapelle* (8). *Que veux-tu, j'ai un faible pour l'armée et je trouve que Charles fait très bien en uniforme. Quelle est cette épinglette ? Je crois que c'est la croix de guerre. Donc je le remercie pour les graines qu'il m'a envoyées. On les a plantées toutes : choux, tomates, carottes, navets, radis, oignons, laitues, melons, piments, tétragones* (9) *et fleurs, tout a levé.*

Lettre du Père Ardouin (10) *jointe à celle de Désiré. Mission catholique Port-Olry, 6 janvier 1924*

... Je voudrais bien vous envoyer plus que ces menus objets dont parle votre oncle. Mais, comme il le dit lui-même, il n'y a rien de bien intéressant dans ce pays où la population disparaît à vue d'œil (11).
Votre vieil oncle me tient compagnie depuis le mois de novembre 1916. Nous nous entendons bien. Quand je veux le faire monter à l'échelle, je lui dis du bien de « l'entente cordiale », de « nos amis les Anglais », de « ce grand peuple d'Australie » etc., etc. Alors le patriote rougit, se fâche, s'emballe. Mais il sait bien que je plaisante et il jubile quand je fais chorus avec lui pour taper sur nos amis les Anglais. Au nez de notre confrère un Nantais qui était un peu anglophile. Il faut bien nous dérider un peu dans ces missions des Nouvelles-Hébrides où la vie n'est pas bien rose. Votre oncle en a vu et souffert depuis 36 ans qu'il est par ici. Mais il supporte tout pour le bon Dieu et je crois bien que sa récompense sera belle là-haut. Pour moi, je suis bien content de l'avoir avec moi et je tâche de lui rendre la vie la plus agréable possible...

Mission Port-Olry, 5 novembre 1924

Je vous envoie également un autre colis postal, 20 photographies dont six en double, ce sont : 2 l'ancienne Église de Vila, 2 le fond de l'Église, 2 les statues de la Vierge et de Sainte Jeanne d'Arc qui étaient à l'Église, 2 l'Église en train de brûler, 2 l'Église après l'incendie, 2 la nouvelle Église où il y a un cheval et huit autres qui sont des vues de Vila et des groupes d'Hébridais en costumes nationaux, mais bien améliorés. Celle qui représente le panorama de Bellevue, c'est à peu près à 5 kilomètres de Vila et c'est à peu près à 5 kilomètres de chez Monsieur de Tréville que j'ai vu tout dernièrement avec toute sa famille... Celle des photos qui représente la plage de Mélé, c'est à 16 kilomètres de Port-Vila, sur la même île, île de Vaté, on y va par mer en baleinière en deux heures, par beau temps. Vous recevrez de Lyon un petit opuscule écrit par Monseigneur Douceré sur les Nouvelles-Hébrides... je pense que ça pourra vous donner quelques idées sur les Hébrides en attendant mieux...

7. Grand-père des auteurs.
8. Pour garantir l'exécution des clauses du traité de Versailles, l'armée française occupait en effet la rive gauche du Rhin.
9. Plante potagère originaire d'Australie et dont les feuilles sont consommées comme celles de l'épinard.
10. Désiré est désormais installé à la grande terre auprès du père Ardouin.
11. Les causes de cette diminution ne sont jamais mentionnées par Désiré. Les missionnaires les avaient pourtant décelées et attribuées au *blackbirding*, le recrutement de main-d'oeuvre indigène pour exploiter le bois de santal ou travailler sur les plantations de canne ou dans les mines (1996, Bonnemaison J., *Les fondements géographiques de l'identité*, livre 1 : *Gens de pirogues et gens de terre*, p. 287).

Mission Port-Vila, 30 octobre 1928

En lisant les articles sur les Nouvelles-Hébrides par Pierre Benoît, ça te donne un petit aperçu, une idée de ce que sont les Hébrides ...

Mission Port-Vila, 29 août 1929

... Nous avons eu la visite du croiseur français le Trouville qui a été grandement fêté à Port-Vila et qui a donné une sérénade magnifique aussi belle que possible pour les Hébrides. Il y avait d'abord des sous-marins et des aéroplanes qui ont survolé au-dessus de Vila. Toute la population de Vila a été le visiter, Blancs et Noirs, tout le monde, les écoles de garçons et de filles avec leurs maîtresses, les sœurs, tout le personnel de la mission. Les matelots en armes sont descendus à terre, avec la musique du bord. Ils ont fait une marche militaire dans les rues de Vila. Ensuite, les officiers et le commandant en tête, ainsi que les matelots qui n'étaient pas de service à bord, ont assisté à la messe du dimanche en grande tenue, c'était magnifique. Cela a fait très bon effet.

Liens et savoirs : la Coutume et les missionnaires

La perception de la Coutume par les missionnaires et les explorateurs sont des thèmes qui ouvrent et ferment cette correspondance, thèmes au cœur des préoccupations scientifiques de Joël dont l'approche qualitative avait mis en évidence la diversité des îles, une diversité absente des lettres de Désiré Ramaix. S'il répond bien aux questionnements de la famille, son appareil intellectuel et conceptuel reste celui d'un homme de son temps et de son milieu.

Ile Vao, [12] *2 juin 1895*

... Je dois vous dire d'abord que les Néo-Hébridais, c'est-à-dire les habitants nés aux Nouvelles-Hébrides n'ont entendu parler de Religion et de civilisation [13] *que depuis quelques années et encore il y en a beaucoup qui, demeurant dans l'intérieur des îles, n'ont jamais vu de Blancs. Leurs monnaies, c'est les cochons mâles. Ces cochons mâles que l'on élève avec grand soin pendant six, huit et dix ans afin qu'ils aient une grande dent recourbée des deux côtés. Avec ces animaux on fait la paix, la guerre, les grandes affaires, les mariages, en un mot, avec cela on fait tout.*

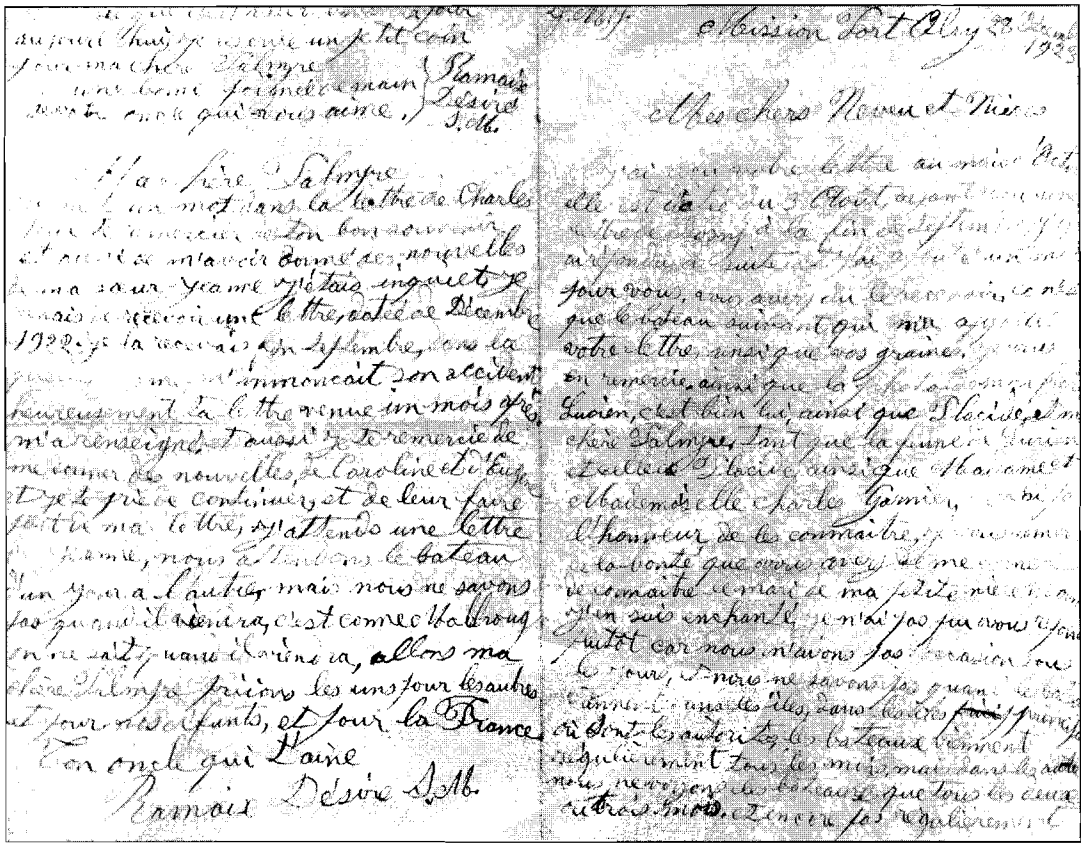
Maintenant, je vous dirai que dans le voisinage des Missionnaires catholiques, les habitants ne se font presque plus la guerre, ainsi dans notre voisinage, il y a un an qu'il n'y a pas eu d'homme mangé. Au mois de mai 1894, on en a encore mangé un dans un endroit où je vais quelquefois, ça a été le dernier jusqu'à présent. Mais dans l'intérieur des îles où l'on a pas encore pénétré, ils sont encore presque tous continuellement en guerre. Mais entendons-nous, ce ne sont pas des guerres comme chez nous. Ce sont des coups de traître, on se cache, on guette le passage d'un individu dans un bois, on tire, et on se sauve et quelquefois, on est six mois sans entendre parler de rien. C'est le vrai régime de l'anarchie le plus compliqué. Que le bon Dieu veuille qu'ils se convertissent le plus tôt possible [14], *autrement, ils ne sont déjà pas bien nombreux, s'ils restent longtemps, il n'en restera bientôt plus. Espérons que la grâce de Dieu les touchera et qu'ils se convertiront alors comme en Nouvelle-Calédonie, ils pourront alors se conserver.*

Je vous dirai que les Néo-Hébridais ont beaucoup de superstitions, ainsi, ils ont des individus qu'ils payent pour faire la pluie, d'autres pour faire le vent et ils en sont bien convaincus, mais disent-ils, depuis que les missionnaires sont par ici, ceux qui font le vent et la pluie ne réussissent pas comme avant. Je dois vous dire aussi qu'il n'y a pas de chefs comme en Nouvelle-Calédonie. Ici aux Nouvelles-Hébrides, ce sont des titres qu'ils ont gagnés, bien souvent en tuant des hommes [15]. *Je vous dirai aussi qu'il y a beaucoup d'hommes qui ont plusieurs femmes et ici, les femmes sont des esclaves, des bêtes de somme, ce sont elles qui font les travaux des champs et les plus pénibles,*

12. L'un des îlots du Nord de Malekula.

13. On remarquera que la majuscule est appliquée au mot Religion et non à celui de civilisation.

14. « *Monseigneur Douceré note en 1920 qu'il y avait 32 catholiques à Wala, 10 à Vao, par contre aucun à Port Sandwich (Lamap), soit 32 baptisés après plus de trente ans de présence missionnaire* » (Bonnemaison J., 1996 : *Les fondements géographiques de l'identité* ; livre 1 : *Gens de pirogues et gens de terre*, p. 331).



Document de l'auteur.

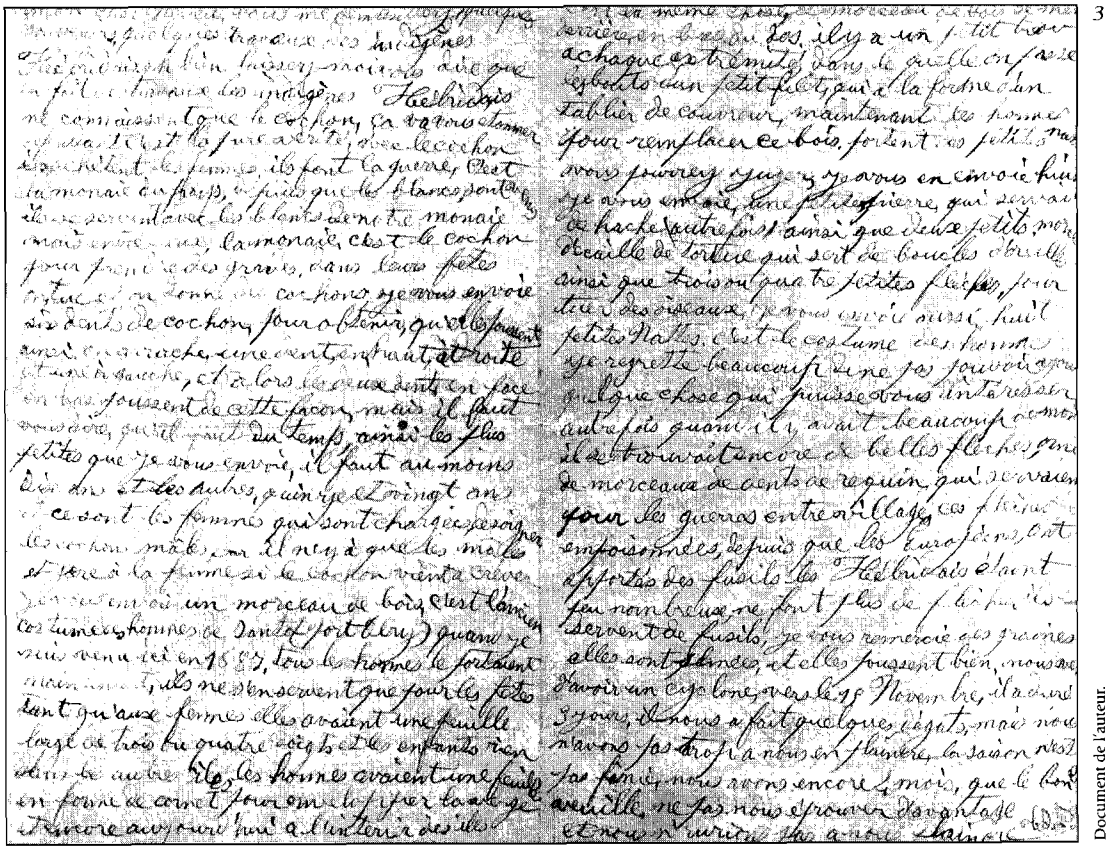
elles sont beaucoup moins considérées que les porcs, même les truies. Quant aux cochons à dents dont je vous ai parlé, les Néo-Hébridais, quand ils en perdent un, toute la tribu porte le deuil plusieurs jours. Ils se noircissent la figure en signe de deuil et l'individu à qui le cochon appartient reste à la maison sans sortir pendant dix jours.

Mission Port-Olry, 28 décembre 1923

... Mon cher neveu, vous me demandez quelques souvenirs, quelques travaux des indigènes hébridais. Eh bien laissez-moi vous dire qu'en fait de travaux, les indigènes hébridais ne connaissent que le cochon. Cela va vous étonner, cependant c'est la pure vérité, avec les cochons, ils achètent les femmes, ils font la guerre. C'est la monnaie du pays. Depuis que les Blancs sont venus, ils se servent avec les Blancs de notre monnaie, mais entre eux, la monnaie, c'est le cochon. Pour prendre des grades, dans leurs fêtes, on tue et on donne des cochons. Je vous envoie six dents de cochons. Pour obtenir qu'elles poussent ainsi, on arrache une dent en haut à droite et à gauche et les deux dents en face en bas poussent de cette façon. Mais il faut vous dire qu'il faut du temps. Ainsi, les plus petites que je vous envoie, il faut au moins dix

15. L'idée du « chemin de paix » fondée sur les rituels de grades et le « bisnis » des cochons est évoquée, par les chercheurs, comme créant une hiérarchie nouvelle, un ordre nouveau qui empêche la généralisation du chaos (1996, Bonnemaison J., *Les fondements géographiques de l'identité*, livre 1 : *Gens de pirogues et gens de terre*, p. 144). Désiré semble croire en la toute puissance de la religion pour assurer le salut des sociétés locales.

2



3

Document de l'auteur.

ans, et les autres, quinze ou vingt ans. Ce sont les femmes qui sont chargées du soin des cochons mâles… et gare à la femme si le cochon vient à crever.

Je vous envoie aussi un morceau de bois, c'est l'ancien costume des hommes de Santo (Port-Olry). Quand je suis venu ici en 1887, tous les hommes le portaient. Maintenant, ils ne s'en servent que pour les fêtes. Quant aux femmes, elles avaient une feuille large de trois ou quatre doigts et les enfants rien du tout. Dans les autres îles, les hommes avaient une feuille en forme de cornet pour envelopper la verge et encore aujourd'hui, à l'intérieur des îles, c'est la même chose ; ce morceau de bois se met derrière en bas du dos. Il y a un petit trou à chaque extrémité dans laquelle on passe les bouts d'un petit filet qui a la forme d'un tablier de couvreur. Maintenant les hommes pour remplacer ce bois portent des petites nattes. Vous pourrez juger, je vous en envoie huit. Je vous envoie une petite pierre qui servait de hache autrefois ainsi que deux petits morceaux d'écaille de tortue qui sert de boucle d'oreille, trois ou quatre petites flèches pour tuer les oiseaux… autrefois quand il y avait beaucoup de monde, il se trouvait encore de belles flèches ornées de morceaux de dents de requin qui servaient pour les guerres entre villages. Ces flèches empoisonnées, depuis que les Européens ont apporté des fusils, les Hébridais n'étant plus nombreux, ne font plus de flèches et se servent de fusils.

Mission Port-Olry, 27 mars 1924
Aux Hébrides, quand une jeune fille est fiancée, d'abord on ne lui demande pas si elle veut, on lui

arrache deux dents du haut comme prise de possession. J'ai vu cela bien souvent car il y a une fête à l'occasion et dans certaines îles, quand un chef meurt, on pend sa femme et il y a une fête.

Mission Port-Vila, 21 août 1930 (16)
... Vous me demandez si les indigènes ont pris goût aux mets des Blancs. Je vous assure que oui, ils aiment bien tout ce qui est bon et surtout quand ça ne coûte rien. Ils en mangeraient tous les jours si on leur en donnait. Tout ce que vous voyez sur le journal et le cinéma peut vous donner un petit aperçu de ce qui se passe. Mais croyez bien que l'on ne montre pas tout aux explorateurs qui passent. On ne leur montre que ce que l'on veut bien.
Je connais Malicolo pour y avoir habité plusieurs années dans plusieurs îles en faisant partie (qui en dépendent), et je puis vous dire que je sais ce qu'il en est. Les explorateurs ne sont pas allés visiter l'intérieur. Des îles, ils n'en ont vu que les rivages, sur le bord de mer. Ce qu'ils racontent, c'est ce qui se passe maintenant, où les Européens ont pris pied, mais ils ne sont pas allés aux fêtes des gens d'intérieurs (17) *qui continuent à faire comme autrefois.*

Paroles d'espérance

Chacun des deux hommes-lieux disent l'essentiel, l'un exprimant sa foi chrétienne et l'autre une approche de géographe culturel sur la société mélanésienne :

Nous ne sommes pas grand chose... que des voyageurs sur cette terre. Ce serait bien triste si nous n'espérions pas nous retrouver, après l'exil, dans l'Éternelle Patrie au Ciel (Désiré, 1924).

Une fois que l'on est à terre, que le bateau ou la pirogue sont repartis, le lien avec le grand mouvement du temps est rompu... La pirogue mélanésienne a pour destin d'étendre sa relation d'alliance jusqu'aux plus lointaines limites de l'infini que lui indiquent les routes de son territoire. Cet horizon ne se boucle pas sur lui-même, le lien qu'il projette est littéralement sans fin (Joël, 1996).

16. C'est la dernière lettre connue de Désiré. En 1931, il part à Montmartre pour y finir ses jours et décède d'une infection, suite à un accident de voiture ...
17. « *Désiré connaissait bien l'intérieur. Le 23 mars 1897, il avait été victime d'un complot fomenté contre le père Pionnier pour venger la mort du Namal. L'arrivée providentielle du Père Perthuy avec les garçons de Sésivi armés de fusils sauve la vie des deux missionnaires... il ne manque pas de courage, insultant le danger ! On le voit expulser les hommes de main de Facio le négrier, quand ils envahissent le dortoir des garçons à la recherche d'un évadé* » (coll., s.d,. Annuaire des missions maristes, p. 159-160).

CHAPITRE 1

Voyage autour du territoire

Les mythes, l'espace et les lieux

PAUL CLAVAL

JOËL BONNEMAISON savait se mettre à l'écoute des populations qu'il étudiait : l'écho de leurs paroles donne à ses travaux un charme particulier. Les Mélanésiens de Tanna lui racontent les mythes qu'ils associent à leur histoire et aux lieux où ils vivent. Joël Bonnemaison comprend les relations que ces groupes tissent avec les territoires où ils sont installés en se penchant sur le temps des pierres, en s'interrogeant sur la métaphore de la pirogue commune à la plupart des récits, et en admettant que, pour ces insulaires, le temps présent et le temps du mythe se confondent volontiers.

Les géographes ont été longs à tirer parti des interprétations modernes du mythe. Je voudrais ici rappeler brièvement les conceptions que l'on se fait du mythe, les transformations qui ont affecté l'étude de ce domaine au cours du XXe siècle et les leçons qu'elles offrent au géographe.

Qu'est-ce qu'un mythe ?

Qu'est-ce qu'un mythe ? Un « *récit fabuleux, souvent d'origine populaire, qui met en scène des êtres incarnant sous une forme symbolique des forces de la nature ou des aspects de la condition humaine* » (*Petit Larousse*). Il tire sa prégnance de l'organisation d'un récit qui donne du sens au Cosmos, à la nature, à l'homme et à la société.

La signification du mythe tient à l'agencement des éléments qu'il rapporte. Les interprétations qu'il offre changent lorsque les événements qu'il narre ne se suivent pas dans le même ordre. Il constitue donc un outil essentiel de structuration de la perception. Il offre, par le jeu des combinatoires auquel il se prête, de bonnes conditions au jeu de l'imaginaire.

La pensée mythique s'insinue dans tous les recoins de la société et l'enveloppe d'idéologies : récits fondateurs et philosophies du social. On a cru longtemps que les sociétés rompaient avec la mythologie lorsqu'elles recevaient la révélation ou devenaient rationalistes. Le mythe n'y subsistait apparemment plus que dans le domaine de la fable, ou comme source de métaphores littéraires. On sait maintenant que toute société a besoin de mythes pour donner un sens à la présence de ses membres en ce monde, et faire comprendre et accepter le destin collectif auquel ils participent.

Le mythe révèle, derrière les apparences, la réalité cachée : celle-ci peut être située au cœur des choses ou des êtres (les forces sont imma-

nentes), dépendre d'une instance supérieure (les forces sont transcendantes) ou résulter du jeu de forces générales qui s'inscrivent dans la matière (théories orientales des champs de forces, tao, shinto).

Le mythe éclaire la nature des choses, des êtres et des institutions dans la mesure où il découvre ce qui les motive, les conditionne ou les relie à d'autres phénomènes. Au temps du mythe, l'être ne souffrait pas encore d'isolement et de solitude. Il n'avait qu'à regarder pour comprendre ce qui l'entourait. Le temps de la vérité est aussi celui du bonheur des hommes.

Le mythe institue le bien et le mal et permet de déterminer quel sens donner à l'action. Il donne une signification aux choses, aux êtres, aux événements, et leste de sens la vie sociale ; il propose des principes moraux pour guider l'action. Pour se régénérer, il faut fuir le temps et l'espace ternes du présent et se plonger dans le temps hors de l'histoire et le lieu sans mal du mythe.

L'analyse moderne du mythe

La réflexion sur le mythe est longtemps demeurée le fait de littéraires : comment comprendre le théâtre grec, et ceux qui lui ont succédé, sans s'interroger sur les récits qu'il met en scène, le destin tragique de Prométhée par exemple ? L'ethnographie montre, dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, que bon nombre de sociétés ne disposent encore, pour interpréter le monde, que de récits fabuleux sur les forces et les êtres qui ont façonné l'univers. L'analyse du mythe tient un rôle central dans un courant que l'on suit de James George Frazer (1890) aux travaux que Griaule consacre aux Dogons (Griaule, 1948), ou le pasteur Maurice Leenhardt aux Mélanésiens de la Grande-Terre, en Nouvelle-Calédonie (Leenhardt, 1937).

Le sentiment se répand que le mythe joue un rôle clef dans la vie sociale : c'est évident pour les sociétés primitives qu'analyse alors l'ethnologie ; cela l'est également pour ceux qui connaissent bien l'histoire littéraire : le mythe aurait depuis longtemps cessé d'inspirer de grandes œuvres s'il ne disait rien au public auquel elles sont destinées. C'est le sens qu'il faut donner à l'essai que rédige à la veille de la Seconde Guerre mondiale Roger Caillois : *Le Mythe et l'homme* (Caillois, 1938).

Mircea Eliade aborde l'étude des religions dans une perspective nouvelle : au lieu de les étudier de l'extérieur, en naturaliste, il cherche à comprendre ce qu'elles apportent à ceux qui croient en elles (Eliade, 1943, 1963, 1965). Ce que proposent les récits qui hantent l'imagination des peuples primitifs, c'est la vision d'un autre temps, celui des origines. Les êtres et les choses n'y sont pas encore radicalement séparés, si bien qu'on peut y lire le dessein qui se cache derrière le chaos des impressions premières. À côté du temps réel que nous vivons, il existe un temps plus fondamental, celui du mythe. Il se situe plutôt ailleurs que dans un passé défini. C'est l'existence de cet ailleurs, de cet au-delà du commencement qui fait comprendre ce qu'est réellement le monde, et guide ensuite l'action. Les religions d'avant la révélation essaient de renouer les liens rompus avec le temps heureux du mythe. Celui-ci n'existe pas seulement dans un passé indéfini : il affleure dans notre monde partout où les forces qui donnent leur sens à la création se manifestent, ou là où un rituel de purification a aboli le temps : c'était dès 1917 l'interprétation que Rudolf Otto donnait du sacré (Otto, 1917).

Dès le début des années cinquante, Eric Dardel (1952) comprend le parti que la géographie doit tirer des nouvelles interprétations de la religion que l'on doit à Otto, Eliade ou Leenhardt. Le domaine où l'analyse moderne du mythe s'opère est encore limité

aux religions primitives. Au cours des années soixante et soixante-dix, les points communs entre les religions révélées, les ontologies métaphysiques et les idéologies du monde contemporain sont soulignés. Le côté fabuleux du récit mythique disparaît là où la foi a été révélée à un prophète ou par l'entremise du fils de Dieu fait homme : on passe d'une tradition soumise aux recompositions incessantes de l'imaginaire à la précision historique d'un texte pris sous la dictée, ou du témoignage écrit de ceux qui ont assisté à des faits miraculeux. Paul Ricœur souligne la manière dont l'histoire sainte de la révélation se charge du même contenu que le mythe : « *Tout récit de régénération plongera ainsi dans la puissance du mythe à la faveur de cette parenté profonde : tout ce qui commence en ce monde est le commencement d'un monde* » (Ricœur, 1985 : 887).

Ricœur souligne aussi ce qu'apporte la prophétie : « *La prophétie suppose le temps du récit, mais pour rompre avec lui (...) la terre promise devient le symbole de ce qui n'est pas atteint. Un accent de futur et de nouveauté fait éclater toutes les catégories du récit ; (...) tous les commencements du passé sont, à quelque degré, des mythes de fin pour être des mythes de recommencement (...) ; dans la mesure où l'eschatologie emprunte aux mythes de création ses modèles, elle échoue à se représenter l'inauguration d'une ère nouvelle autrement que comme la restauration de l'originaire* » (Ricœur, 1985 : 888).

La leçon est claire : le mythe structure le temps par rapport à une origine (la création du monde, la fondation d'une société) ou à un terme (le jugement dernier, l'utopie). Claude Lévi-Strauss ouvre la voie à l'élargissement des théories du mythe lorsqu'il souligne que celui-ci est une pensée qui procède par classements et par oppositions binaires ; en d'autres termes, une logique des opposés qui explique la facilité avec laquelle des récits voisins peuvent justifier des points de vue contrastés (Lévi-Strauss, 1962).

Il ne reste plus, pour élargir l'interprétation du mythe, qu'à montrer que les mythes invoqués par les philosophes, de Platon à Nietzsche, définissent également les structures du temps et du réel, et que les idéologies du monde moderne n'ont pas d'autre rôle. Louis Dumont le suggère dans *Homo aequalis* (Dumont, 1977). Françoise Choay le montre pour les idéologies urbanistiques (Choay, 1980). Je propose au même moment une systématisation de ces analyses (Claval, 1980). François Jullien (1993 ; 1998) fait comprendre la singularité des systèmes de pensée extrême-orientaux : ils échappent apparemment à la dichotomie de l'ici-bas et de l'au-delà qui dominent les religions révélées, les mythologies et les idéologies occidentales, mais c'est parce qu'ils logent au cœur du monde un système de forces qui le modèlent, lui donnent un sens et guident son évolution. Le dualisme ontologique existe, mais sous une autre forme : c'est le monde lui-même qui est double, fait d'apparences et de changements dans tout ce qui est visible, et de forces qui entraînent la ronde du devenir, mais représentent la vérité et, en un sens, la permanence. L'opposition qui gênait Shmuel Eisenstadt entre les civilisations axiales et les autres (shintoïsme et taoïsme) se résoud ainsi (Eisenstadt, 1982). Marcel Gauchet ne voit pas de rupture dans le mouvement qui fait passer de la Révélation aux idéologies laïques modernes : il y lit la prise en main progressive de leur destin par les hommes (Gauchet, 1985).

La leçon à tirer de cet approfondissement de la réflexion sur le mythe est claire : il n'est pas de société sans construction d'univers parallèles, d'au-delàs, qui rendent claires les origines du monde, soulignent le sens et le but de l'histoire, déterminent ce qui est bien et ce qui est mal, et créent une opposition ontologique entre le monde profane et les portions d'espace terrestre imprégnées de sacralité parce que les ailleurs y affleurent.

La traduction spatiale du mythe : la diversité des espaces sacrés

Les mythes définissent les philosophies du temps que se donnent les groupes humains : les sociétés qui croient à la pureté des origines vivent dans une durée qui n'apporte rien au destin des hommes, une durée cyclique généralement (Eliade, 1943) ; celles qui voient dans le futur l'épanouissement définitif de l'homme définissent un destin qui s'inscrit dans un devenir historique. Des ruptures majeures interviennent lorsque la nature du temps social change : c'est ce qui se produit lorsqu'intervient la Révélation, ou lorsqu'un événement révolutionnaire modifie de fond en comble la nature du lien social.

Définir la nature du temps, c'est aussi préciser les au-delàs qui servent de référence et de mesure à toute chose, c'est poser les bases d'une topologie du profane et du sacré : les sociétés qui croient aux formes classiques du mythe ont une conception enchantée du monde, et reconnaissent dans les rochers, les arbres ou les sources, des divinités auxquelles elles rendent des cultes ; les sociétés extrême-orientales gardent une vision assez voisine de la nature, dans la mesure où elles ne doublent pas le réel d'un ailleurs qui lui soit extérieur, mais logent en son sein les forces qui rendent toutes les choses éphémères.

Dans beaucoup de cultures, on sait depuis Mircea Eliade que le sacré a de solides chances d'affleurer là où passe l'axe de l'univers, car c'est le long de celui-ci que les communications sont les plus aisées entre notre monde et ceux qui le doublent au ciel ou sous terre (Eliade, 1965). Dans les cosmologies indiennes et chinoises, l'axe du monde attire donc les prêtres chargés de maintenir, grâce à des sacrifices et à des rites, l'harmonie entre les hommes et les puissances surnaturelles. Il devient aussi un lieu de pouvoir, puisque l'Empereur est tout autant une figure religieuse que le maître de la vie politique : il doit donc, plus que tout autre, bénéficier d'un accès direct aux au-delàs dont dépend ceux qu'il gouverne (Wheatley, 1971).

Les religions révélées sacralisent les lieux où les prophètes ont vécu, et le point où la parole de Dieu a été entendue. Les variantes catholique et orthodoxe du christianisme croient en la présence réelle du Christ dans les deux espèces de la Communion, si bien que les lieux où se déroule l'Eucharistie participent du divin. Pour les protestants, Dieu devient lointain, ce qui ne veut pas dire qu'il soit absent : ce n'est plus le temple qui est sacré, mais ceux qui s'y assemblent, puisque le Seigneur est présent dès que les fidèles se réunissent pour prier en son nom. Dans la mesure où l'homme est visité par la Grâce, il participe aussi de la nature divine : c'est la racine de toutes les philosophies des droits de l'homme.

Les idéologies modernes refusent la transcendance religieuse, mais s'appuient souvent sur une métaphysique de la Raison qui donne un statut spécial aux lieux où elle s'incarne, académies, musées, bibliothèques, laboratoires, mais aussi lieux de pouvoir, lorsque l'on pense que l'État tire son autorité de sa capacité à rendre le monde plus rationnel, et lieux de commandement de l'économie, car celle-ci est également un agent efficace de la rationalisation de toutes choses. Très souvent, l'ailleurs qu'invoquent ces idéologies se situe dans le passé de l'Âge d'Or, dans un lieu inaccessible du monde d'aujourd'hui, la Terre sans Mal des Indiens tupi et guarani, ou dans l'Utopie d'un futur meilleur. Certains lieux se chargent donc de sacralité. Ce sont ceux par exemple qui parlent d'un passé que l'on révère : ils constituent un patrimoine auquel on est attaché, et que l'on préserve. Les préfigurations de l'avenir jouissent d'un statut équivalent pour les civilisations tournées vers les lendemains qui chantent de l'Utopie : les lieux où se sont produites les révolutions qui ont permis d'accélérer la marche vers le futur jouissent d'un

prestige refusé aux autres ; les artistes capables d'imaginer, par les formes qu'ils modèlent, ce que demain sera, participent également des formes nouvelles de la sacralité.

Pour les rationalismes métaphysiques qui se développent aux XVIe et XVIIe siècles, la Raison permet de penser l'infini ; ce qui est sans limite reflète la puissance de la Raison. C'est le moment où l'idée de souveraineté politique se modernise. Les Princes médiévaux étaient pris dans des réseaux hiérarchiques qui limitaient toujours leur liberté. Le Prince absolu dispose d'une souveraineté totale. Son pouvoir participe des nouvelles formes de la rationalité. C'est de là que procède la divinisation de l'État qui caractérise les absolutismes, puis la conception hégélienne des civilisations historiques.

La traduction spatiale du mythe : la géographie du bien et du mal et les rituels de purification

Les sociétés se forgent des mythes car elles ont besoin de donner un sens à ce qui est, et de classer, parmi ce qui les entoure ou ce qui constitue l'être intime de leurs membres, les éléments qu'il convient de respecter, de fortifier et de glorifier, parce qu'ils appartiennent au domaine du bien. Ceux-ci établissent aussi ce dont il convient de se défier, et qu'il faut juguler, combattre et détruire, parce que représentant le mal. Ce qui caractérise le temps des origines, ou celui de l'épanouissement final dont parlent les messianismes, c'est le triomphe du bien sur le mal. C'est alors que le spectacle du monde devient clair, et la signification de l'existence de chacun et de tous, évidente.

Les mythes construisent une topologie du bien et du mal. Pour beaucoup de cultures primitives, le mal qui frappe les hommes, qu'il soit moral ou physique, ne provient pas de leur être propre : il a une origine extérieure, et se trouve lié à la présence de forces maléfiques dans la nature. Dans les sociétés chrétiennes, le mal réside au fond de chacun : c'est le péché originel. Le corps social est alors au contraire valorisé, à la condition qu'il soit gouverné chrétiennement, car il est conçu comme un rempart contre le mal. L'interprétation de la nature est plus diverse. Saint François d'Asisse lui faisait confiance. La méfiance est plus répandue.

Les idéologies modernes refusent la topologie chrétienne du bien et du mal. Le péché cesse d'être situé au tréfonds de l'être, qui est naturellement pur ; le mal provient de l'obscurantisme que font régner les classes dirigeantes ; il résulte de l'exploitation de l'homme par l'homme et de l'existence de classes ; il conduit à la perversion de l'individu par la société. Depuis Rousseau, l'individu refuse de croire qu'il est fondamentalement un pécheur. Le mal n'est pas inscrit dans son âme dès la naissance. Il est d'origine sociale. Pour les transcendantalistes américains du début du XIXe siècle, c'est dans la nature vierge que réside le bien ; plus une société s'éloigne de l'état naturel, et plus elle est soumise au mal.

Les topologies du bien et du mal ont une signification géographique d'autant plus grande que l'on ne peut rester passif face à ce qui corrompt : c'est en combattant le vice que l'homme se purifie et accède à la plénitude des premiers jours, ou à celle du dernier jour. Les stratégies déployées pour renouer avec le bien sont simples : elles reposent sur des rituels de communion, de purification, et sur des cérémonies qui les commémorent. La communion fait entrer directement en contact avec les forces réelles dans une extase mystique, dans la possession qui accompagne certaines danses, ou par le sacrifice d'une victime, dont le corps est partagé par tous. La commémoration a la même vertu que l'acte qu'elle rappelle : elle prend la forme d'une communion renouvelée, ou d'une déambulation qui purifie l'espace et le ramène à son état primitif.

La géographie n'étudie pas un temps uniforme : les sociétés auxquelles elle s'attache

se caractérisent par des topologies variées du bien et du mal, des conceptions originales du combat mené contre ce dernier ; elles disposent de multiples rituels individuels et collectifs pour y parvenir. On sait depuis longtemps analyser l'espace des sociétés primitives, ou celui des sociétés dont la religion est issue d'une révélation. Longtemps, on a cru naïvement que les sociétés contemporaines à idéologie échappaient à ces rituels. Ce qu'elles apportent, ce sont des topologies inédites : le mal n'est plus localisé dans des forces surnaturelles, ou au fond de chaque homme ; il vient de la société, qui comporte des groupes dont l'action est nuisible, ou bien il naît de l'humanité tout entière, coupable d'infliger à la nature des mutilations irréversibles. Les rituels de purification des sociétés à idéologie diffèrent de ceux du passé : ils passent par la condamnation et l'élimination des responsables des groupes qui incarnent le mal, ou par celle de ces groupes eux-mêmes. On en revient à des sacrifices humains, mais collectifs cette fois : sacrifice d'une classe ou d'une race. C'est ce que proclament les religions révolutionnaires. Le triomphe des idéologies marque-t-il un progrès vers l'amour universel des hommes les uns pour les autres, comme le suggère Marcel Gauchet (1985) ? On peut en douter lorsqu'on prend conscience du caractère inhumain des nouveaux rituels de purification.

Les écologistes vont plus loin. Certains condamnent toutes les initiatives humaines dès qu'elles modifient les équilibres naturels. D'autres s'en prennent aux responsables des agressions les plus graves à l'encontre de l'environnement. Les plus modérés se contentent d'un sacrifice plus modeste : celui de l'intelligence dans la mesure où celle-ci engendre le progrès technique, source de tous les maux. Le rachat de l'humanité passe par l'exclusion de l'homme d'une part croissante de la Terre, grâce à la création de parcs naturels et de réserves. Faute de pouvoir créer en un jour un univers écologiquement correct, il importe de séparer ce qui est corrompu de ce qui est régénéré : c'est à cela que correspond l'idéologie des ceintures vertes. Une des manières de rédimer l'humanité, c'est de mettre chacun de ses membres en rapport direct avec la nature - ce que l'on retrouve dans l'idéal de la cité-jardin.

Le problème de la coexistence du bien et du mal ne se pose pas seulement dans les sociétés dont les idéologies sont écologistes. Les gens pensent souvent qu'il est impossible de faire coexister l'ancien et le neuf, le pollué et le régénéré : d'où la signification très générale des mythes de la frontière, du front pionnier, et l'insistance avec laquelle on enferme les groupes dans des enceintes, des fortifications ou des murs qui sont tout autant faits pour préserver leur pureté que pour assurer leur sécurité.

Mythe, territoire et identité

Les mythes servent à instituer la société et l'espace où elle vit. Un sacrifice a souvent lieu au moment de la mise en culture de nouvelles terres ; des processions, celles des rogations par exemple, rappellent, lorsque besoin est, que l'espace des hommes se distingue de la nature et jouit d'un statut spécial. La création de la ville implique des rituels analogues, comme le rappelle le sillon creusé par Romulus, et que Rémus saute par dérision, ce qui lui vaut la mort.

C'est cependant à préciser la nature de l'homme et la signification des destins individuels et collectifs que s'attachent surtout les mythes. Il convient de comprendre pourquoi l'on vit en société, et ce qui permet à la société à laquelle on appartient d'être légitimement installée ici plutôt que là. Les solutions sont multiples.

Les mythes auxquels souscrivent certains groupes leur donnent une filiation divine. Ils descendent de dieux, de demi-dieux ou de

héros. Ceux-ci ont d'abord créé le territoire puis l'ont peuplé avec les hommes qu'ils ont engendrés. Ces derniers sont donc les légitimes propriétaires de l'espace où ils vivent. C'est ce que racontent les mythes que rapporte Joël Bonnemaison dans le cadre mélanésien. La situation n'est pas différente pour les Aborigènes australiens, dont les ancêtres se sont immobilisés dans les accidents de la topographie des espaces qu'ils parcourent.

D'autres récits soulignent l'autochtonie du peuplement ; les hommes sont nés du limon du pays où ils vivent et sont en prise directe sur les forces chtoniennes. Dans la surautochtonie, les gens sont originaires du pays, et leurs droits sont d'autant plus forts que ce sont des dieux locaux qui ont pris une pincée de terre et ont soufflé dessus pour leur donner naissance.

Il est d'autres manières de devenir autochtone : l'alliance avec la terre peut se contracter à travers des sacrifices et le sang versé par les premiers occupants et par toutes les générations qui ont fécondé les terres de leur sueur et ont versé leur sang pour défendre leur pays contre des envahisseurs. Ces sacrifices font parfois oublier que la terre était déjà occupée lorsque les fondateurs du groupe s'y sont installés...

Le mythe de la Terre Promise résoud élégamment ce problème d'une autre manière : peu importent les premiers occupants. Le seul titre qui compte est celui qui vient de Dieu. Dans la mesure où une Terre a été promise à des croyants par le Seigneur, ils en sont les seuls légitimes propriétaires.

D'autres stratégies sont possibles. Dans la quasi-autochtonie, les nouveaux venus respectent le pacte que les premiers occupants ont noué avec les puissances chtoniennes du lieu. Leurs descendants sont toujours les maîtres du feu ou de la hache. En reconnaissant à leurs familles le droit de régir l'utilisation du sol, on assure la continuité et l'insertion sans heurt des nouveaux arrivés dans un milieu qui leur est étranger.

Le métissage biologique et culturel aboutit au même résultat : la population du pays résulte d'arrivées échelonnées, mais aucun n'est exclu du groupe actuel, puisque celui-ci mêle le sang de tous, et a retenu de chaque groupe les idées les plus originales.

À défaut d'autochtonie ou de droit divin, l'installation dans une Terre Vierge donne des droits certains. Pour certains, les groupes présents au moment de l'arrivée des populations actuelles ne comptent pas dans la mesure où ils vivaient encore à l'état de nature, sans avoir pris la possession permanente des sols qu'entraînent la pratique de l'agriculture et la sédentarisation. Cela explique l'insistance avec laquelle les Américains ou les Australiens affirment, au XIX^e^ siècle, qu'ils s'installent dans un pays dont la nature n'a jamais été altérée.

La perte du territoire sur lequel l'identité s'était moulée est ressentie comme une perte si grave que la collectivité se dissout parfois. Mais le souvenir du lieu d'origine donne aussi aux peuples condamnés à l'Exil un foyer de cristallisation et leur permet de subsister sans ancrage territorial ferme dans le présent.

Le problème des liens avec le territoire a certainement joué un rôle important dans les sociétés traditionnelles ; le rôle des maîtres de la terre/maîtres de la hache le rappelle en Afrique. Mais dans les régimes de droit divin, la question ne se posait pas de la même manière : c'est d'en haut que venait la légitimité de toute implantation collective. Le rôle des idéologies territoriales reprend de l'importance au XVIII^e^ siècle, lorsqu'émergent de nouvelles conceptions de la souveraineté. Celle-ci ne trouve plus de justification dans un au-delà auquel le pouvoir aurait mystérieusement accès. C'est le peuple qui est dépositaire de toute légitimité. La nature des relations des groupes à l'espace conditionne la construction des États. De la transcendance à l'immanence,

du droit divin au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, on assiste à un changement complet d'attitudes à l'égard du fondement spatial des identités. La post-modernité renforce ce mouvement.

L'attention portée aux mythes s'est progressivement élargie depuis un demi-siècle. Leur analyse retenait surtout les littéraires. Elle est devenue un des champs majeurs de l'étude des religions. Elle s'étend aujourd'hui à l'ensemble des sociétés, celles en particulier qui ne se reconnaissent plus dans des religions, mais mettent en œuvre des idéologies.

Les mythes structurent le temps. Ils donnent également leur valeur symbolique aux lieux, expliquent la genèse et les formes des attachements territoriaux, et font comprendre l'ontologie spatiale. L'avènement de sociétés démocratiques donne plus de poids que dans le passé aux implications spatiales des mythes.

BIBLIOGRAPHIE

Caillois (R.), 1938. *Le Mythe et l'homme.* Gallimard, Paris.

Choay (F.), 1980. *La Règle et le modèle. Sur la théorie de l'architecture et de l'urbanisme.* Le Seuil, Paris.

Claval (P .), 1980. *Les Mythes fondateurs des sciences sociales.* PUF, Paris.

Dardel (E.), 1952. *L'Homme sur la Terre.* PUF, Paris.

Dumont (L.), 1977. *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique.* Gallimard, Paris.

Eisenstadt (S.), 1982. « The Axial Age : the Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics ». *European Journal of Sociology,* vol. 23, n° 2 : 294-314.

Eliade (M.), 1943. *Le Mythe de l'éternel retour.* Gallimard, Paris.

Eliade (M.), 1963. *Aspects du mythe.* Gallimard, Paris.

Eliade (M.), 1965. *Le Sacré et le profane.* Gallimard, Paris.

Eliade (M.), 1969. *La Nostalgie des origines.* Gallimard, Paris.

Frazer (J.G.),1890. *The Golden Bough.* Londres.

Gauchet (M.), 1985. *Le Désenchantement du monde.* Gallimard, Paris.

Griaule (M.), 1948. *Dieux d'eau, entretiens avec Ogotemmeli.* Paris.

Jullien (F.), 1993. *Figures de l'immanence.* Grasset, Paris.

Jullien (F.), 1998. *Un Sage est sans idée, ou l'autre philosophie.* Seuil, Paris.

Leenhardt (M.), 1937. *Gens de la Grande Terre.* Gallimard, Paris.

Lévi-Strauss (Cl.), 1962. *La Pensée sauvage.* Plon, Paris.

Otto (R.), 1917. *Das Heilige. Uber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zur Rationalen.* Gotha. Trad. fse1929, Payot, Paris.

Ricœur (P.), 1985. « Mythe. C – L'interprétation philosophique ». *In : Encyclopædia Universalis,* vol. 12 : 883-890.

Ries (J.), 1985. *Les Chemins du sacré dans l'histoire.* Aubier, Paris.

Wheatley (P.), 1971. *The Pivot of the Four Corners.* Aldine, Chicago.

La fonction de l'espace dans la culture aborigène

ÉDITH NICOLAS

Les Aborigènes d'Australie étaient traditionnellement des peuples nomades qui habitaient leur territoire en se déplaçant tout au long de l'année, selon des rites et coutumes établis depuis la nuit des temps. Parce qu'ils étaient nomades, aucune habitation, aucun monument, n'étaient érigés sur le sol. Les campements où ils s'installaient pour des périodes courtes étaient constitués de huttes de branchages et d'écorces, qui n'existaient plus après leur départ.

C'est l'absence de toute trace matérielle d'installation humaine, par l'habitat ou l'agriculture, qui a permis aux premiers explorateurs européens, peu scrupuleux, de déclarer le continent australien *terra nullius*. La négation de l'existence réelle du lien qui unit les Aborigènes à la terre, allant de pair avec le refus de leur accorder le statut d'être humain, fut à l'origine de l'anéantissement de leurs sociétés. Pourtant, le territoire de chaque tribu a ses limites, et à l'intérieur de ces frontières sans barrières ni clôtures, l'espace est parfaitement organisé. La connaissance topographique est liée au système mythologique et la terre prend sens grâce au récit de sa création. Cette conception de l'espace perdure dans les tribus qui ont pu rester sur leur territoire d'origine, et elle constitue les fondements de la culture et de la société traditionnelles.

Depuis quelques années seulement, l'occupation précoloniale du pays par les Aborigènes a été officiellement reconnue. Et ce peuple peut finalement aujourd'hui demander la restitution de certaines de ses terres. Le processus, long et complexe, repose sur le lien fondamental entre les lieux et les mythes. C'est par les récits que naît l'identité du territoire, et par là que s'affiche la reconnaissance de ses habitants.

Nous verrons comment l'espace a été, de tout temps, structuré par les mythes qui expliquent sa création et lui donnent également une dimension surnaturelle.

Nous montrerons ensuite la façon dont l'espace fonde également l'organisation et l'identité du groupe, grâce au système de répartition et d'entretien du territoire.

Depuis trente ans maintenant, la lutte est engagée pour tenter de faire respecter l'existence des terres et de la culture aborigènes. Et cette bataille permet de redonner toutes leurs significations aux liens ancestraux entre l'homme et la terre, car ils sont à la base du processus juridique de reconnaissance territoriale.

Mythe et espace

L'espace structuré

L'espace est organisé par une série de mythes qui racontent sa création. Chaque élément saillant du territoire, rocher, montagne, rivière, source, est issue de la métamorphose d'un homme ou d'un animal. Chaque métamorphose est décrite dans un récit et l'ensemble de ces récits rend compte du monde tel qu'il est aujourd'hui. Ces mythes fondateurs renvoient à l'espace-temps des origines, appelé Temps du Rêve (1). Ils contiennent la structure matérielle et idéologique de la tribu qui est transmise oralement de génération en génération.

L'espace et la culture sont indissociablement liés car le territoire prend son sens grâce aux mythes qui l'investissent. La parole donne son identité à la terre et la fait exister. Elle permet de constituer une véritable cartographie orale, recensant chaque lieu issu de la métamorphose d'un héros. Et ces mythes, tout en renvoyant à l'espace géographique, donnent également une dimension spirituelle et magique au monde physique.

Les trois récits qui suivent montrent comment l'espace est rendu signifiant grâce aux mythes qui l'évoquent. Ces mythes appartiennent au Temps du Rêve, bien qu'ils aient été conçus à plusieurs milliers d'années d'intervalle. Les deux premiers renvoient au monde des origines, le troisième a été élaboré au cours de ce siècle. Le Temps du Rêve ne se réfère pas seulement à la Création. C'est un temps parallèle au monde humain, toujours actuel, auquel l'individu accède par le rêve. Il est ouvert, et nourri au fil du temps par l'ajout d'événements exceptionnels de la vie humaine. Ces hauts faits acquièrent alors une nouvelle dimension, celle du mythe. Et par là, c'est également l'espace qui est restructuré et revivifié.

Le temps des origines

Linyjiya : *le vieil homme-pierre*

« C'est une histoire du temps du rêve que mon grand-père Gaminangu m'a raconté. Un vieil homme perdit la vue au banc de sable, où les gens campaient à cette époque. Ses yeux faiblirent et les autres allaient l'abandonner là. Alors le vieil homme leur dit : "Attendez, c'est moi qui vais partir". Il se dirigea vers la rivière et avança dans l'eau, avança et se noya. Il se noya et l'on entendit un bruit étrange, comme un éternuement. Et il leur dit alors: "je suis revenu". Depuis ce jour il y a deux rochers dans la rivière. Et la nuit, on entend ce vieil homme aveugle éternuer. C'est une histoire du temps du rêve. Gaminangu, le père de ma mère, me l'a racontée ».

Ganbalamanganya : *Histoire du serpent arc-en-ciel*

« La mère déterra des œufs de fourmi. Elle nettoya la terre et les accrocha sous un abri. Ses deux enfants jouaient non loin et ils les trouvèrent. L'un des deux enfants dit à l'autre: "Ils sont à nous, mangeons-les". Il les attrapa et ils les mangèrent. Ensuite ils partirent jouer. Ils virent un oiseau et le tuèrent avec un bâton, c'était un hibou. Alors le serpent arc-en-ciel fit tomber la pluie, il déclencha la tempête et les poursuivit, puis les avala à Ganbalamanganya, Lily Hole. Il les recracha ensuite sur une fourmilière. Les enfants furent réveillés par les morsures des fourmis et ils s'enfuirent. Quand le serpent regarda, ils avaient disparu. Il plongea dans l'eau et devint rocher. Depuis, on appelle cet endroit Ganbalamanganya, l'endroit où il avala les deux enfants. Il est toujours là, il est devenu pierre ».

Les récits qui précèdent (2) sont de simples histoires racontées aux enfants. Ils ont néanmoins plusieurs dimensions. Celle, temporelle, de rappeler l'origine et d'expliquer le présent, en reliant l'existence actuelle des « protago-

1. Le nom est traduit de l'anglais *Dreamtime*. C'est en effet par le rêve que l'homme peut accéder à ce monde parallèle.

nistes » au temps ancestral de leur formation. Ils donnent également une signification à l'espace: la présence insolite des rochers au milieu de l'eau n'est pas le fruit du hasard. Elle est la conséquence de faits historiques qui fondent et justifient cette présence. Enfin, le souffle de vie qui anime les rochers leur donne un caractère surnaturel, et transcende leur nature minérale première.

La légende de Jandamarra : l'espace renouvelé

Au siècle dernier, Jandamarra, un homme de la tribu bunuba, a retardé l'avancée des colons blancs pendant presque dix ans. Il est devenu un véritable héros et les gorges de Windjana, où coule la rivière Fitzroy, incarnent aujourd'hui cette résistance.

Chassé de sa tribu pour n'avoir pas respecté les règles du mariage, Jandamarra fut employé par la police pour traquer les fugitifs aborigènes. Mais il fut pris de remords le jour où il eut attrapé certains membres de son propre clan. Il tua son supérieur blanc, libéra les prisonniers et rentra avec eux dans sa tribu. Entraîné au maniement des armes et accoutumé aux Blancs, initié par ses aînés aux rites et coutumes traditionnelles, il maîtrisait parfaitement les deux univers en présence. Il était en position de force et put entamer une guérilla qui terrorisa les colons. Les gorges spectaculaires de la rivière Fitzroy, à Windjana, sont devenues le symbole de cette rébellion car elles furent le témoin des affrontements les plus violents. Blessé, Jandamarra réussi à s'échapper dans le dédale des grottes que lui seul connaissait et parvint à s'enfuir en traversant le massif montagneux. On imputa sa guérison à des pouvoirs magiques et l'homme devint un héros. Après plusieurs années de lutte, Jandamarra fut finalement tué. Mais le lieu a gardé la mémoire de son passage, son histoire est maintenant la sienne. Le grand rocher à l'entrée des gorges porte aujourd'hui son nom, son esprit y est à jamais lié.

Le procédé à l'œuvre dans ce récit, qui permet de repérer un lieu géographique précis tout en lui donnant un caractère symbolique, est identique à celui que l'on trouve dans les premiers récits mythologiques. L'espace, ici encore un rocher, constitue une marque physique qui renvoie à une série d'événements ainsi qu'à l'existence d'un homme. En l'absence d'écriture, le lieu constitue une trace matérielle du souvenir. Et il permet d'intégrer les événements au patrimoine de la tribu de façon traditionnelle. L'esprit du vivant s'incarne dans l'élément géographique, il acquiert une dimension atemporelle et marque à jamais le lieu par sa présence.

Répartition de l'espace et identité

Propriété et transmission

Pour les peuples aborigènes, l'ensemble des lieux marquants du territoire constitue le domaine de la tribu et chaque espace particulier est attribué, mis sous la garde, d'un ou plusieurs membres du groupe. Grâce au partage du territoire, chaque individu est dépositaire d'une part du patrimoine de la tribu. Il ne s'agit pas d'une propriété. Cette notion, telle que nous la connaissons, est absente de la pensée aborigène. La société était, et est encore, basée sur le partage et le don, rien n'est véritablement possédé et tout est redistribué. Le (ou les) gardien traditionnel est dépositaire du mythe fondateur et détient les secrets des rites sacrés qui se déroulent éventuellement sur son espace. Il fallait, et il faut encore, demander la « permission » au gardien si l'on veut aller sur son territoire, tout en sachant qu'il n'a aucun droit de refuser son accès. Son rôle est d'entretenir, de respecter et de faire respecter le lieu.

2. Ces récits m'ont été rapportés par des membres de la tribu bunuba, dans la région des Kimberley (Nord-Ouest du pays). Je les ai traduits et adaptés pour cet article.

Il est un maillon dans la chaîne qui permet de perpétuer les traditions, de préserver et transmettre la connaissance de la terre, et l'identité même de la tribu, de génération en génération.

La seule notion qui se rapproche de notre conception de la propriété concerne le mythe. L'ensemble des récits fondateurs est conté aux enfants dès leur plus jeune âge. Tous les individus de la tribu connaissent donc ces histoires. Mais le gardien est encore le seul à pouvoir les raconter. De même, dans les sociétés où la peinture est répandue, les individus représentent-ils uniquement « leur » histoire [3].

La notion d'identité

Le rôle de l'espace, et des mythes qui y sont liés, se trouve donc être à la base de l'identité aborigène. L'homme structure son territoire grâce à l'ensemble des mythes qui expliquent son existence. Les récits informent la terre et lui donnent son sens. Mais en retour, c'est l'espace qui informe la société car chaque individu s'identifie à une partie du territoire. Le lieu et le récit dont il est le dépositaire donnent à chaque membre du groupe une place et une fonction au sein de la société. On peut donc dire que la terre fonde l'identité de la tribu, et chacune de ses parcelles permet à l'individu de fonder son identité en le rattachant à une partie précise du territoire dont il est originaire.

Par ailleurs, l'existence d'un mythe connu par tout le groupe constitue la preuve de l'appartenance de ce site au territoire de la tribu. Ce territoire est donc constitué par l'ensemble des lieux dont la tribu possède le mythe. Ils définissent, organisent, marquent l'espace et permettent de fonder la légitimité du lien qui unit le groupe au lieu. Ils sont à la fois un acte d'identification et d'appartenance. Le groupe est dépositaire de l'histoire des lieux où il vit. Les récits sont transmis de génération en génération et cette origine ancestrale est preuve d'appartenance et justifie l'occupation de l'espace.

Ce lien inaliénable avec le sol a été ignoré par les colons blancs qui ne comprenaient pas la langue des Aborigènes et ne voulaient pas reconnaître une occupation humaine antérieure à la leur. Chassés, massacrés, anéantis par les maladies et les maltraitances, les Aborigènes ont longtemps subi la domination coloniale sur leur propre territoire. La possibilité de retrouver la maîtrise de leur espace est apparue seulement récemment, et elle est encore très fragile.

Le processus de reconquête du territoire

L'affaire Noonkanbah

Une des premières luttes d'envergure pour préserver l'intégrité d'une terre aborigène eut lieu au milieu des années soixante-dix. Pour la première fois, un groupe d'Aborigènes s'organisa pour s'opposer au projet d'un forage minier sur un site sacré. Ils expliquèrent la présence de ce site et demandèrent à la compagnie d'abandonner son projet. Des négociations eurent lieu mais la direction minière refusa de reconnaître la légitimité des plaintes et procéda finalement aux forages. L'affaire Noonkanbah reçut une couverture nationale. Malgré l'échec final, elle démontra qu'il était possible à un groupe aborigène de remettre en question la suprématie des intérêts des Blancs afin de préserver leur patrimoine géographique et culturel.

Le Jugement Mabo

Ce n'est qu'en 1992 qu'un homme aborigène parvint finalement à se faire octroyer le droit

3. Plus que de « propriété », il s'agit là d'une des traces priviliégiées qui unissent le gardien à son site. Cette restriction dans la transmission peut être interprétée comme un moyen de préserver l'unité et l'intégrité du mythe. En l'absence de toute écriture, il est nécessaire qu'une personne, ou un groupe restreint, soit garant d'une version unique et de son interprétation. L'instabilité des mythes serait une véritable mise en péril des fondements mêmes de la société.

de propriété de son territoire traditionnel. Originaire des îles Tiwi, situées au nord du pays, il obtint la reconnaissance du droit sur sa terre en arguant des coutumes ancestrales qui les liaient, lui et le reste des habitants de l'île, à leur territoire. Ce jugement, appelé Loi Mabo, a été l'acte fondateur remettant en cause le principe de *terra nullius* qui avait permis aux colons de s'installer sur l'ensemble du continent. Pour la première fois, le gouvernement australien reconnaissait l'existence d'un groupe indigène sur une terre antérieurement à la colonisation.

Les réclamations territoriales

Ce jugement a entraîné la possibilité d'entamer des « réclamations territoriales » (4), demandes officielles qui doivent permettre aux tribus aborigènes de devenir officiellement propriétaires de leur territoire traditionnel. Chaque tribu doit prouver le lien qui l'unit à son territoire et c'est principalement grâce à l'existence des récits mythologiques que le lien peut être légitimé. Ces récits sont recueillis par des linguistes et des anthropologues auprès des gardiens traditionnels, ils servent à définir le territoire et à tracer ses frontières.

Ce lien n'a pas été préservé partout. Nombre de tribus ont été déplacées lors de la colonisation du pays, nombre de sites sacrés ont été détruits. Les peuples vivant dans les régions les plus reculées ont néanmoins pu préserver l'intégrité de leur territoire et transmettre les récits fondateurs. Grâce à la mémoire orale, l'espace traditionnel surgit et prend sa place au sein du monde moderne. Superposés aux patronymes des marins et aventuriers qui découvraient ces terres, apparaissent maintenant le nom des héros ancestraux dont l'esprit n'est finalement pas mort. Au-delà des barrières posées par les fermiers ou les mineurs, on peut retrouver l'emplacement des lieux sacrés et les limites des territoires traditionnels. L'identité de l'espace réapparaît, et par là c'est l'identité même de ses habitants qui peut enfin être reconnue.

L'espace est à la base de la société et de la culture aborigènes. Les mythes qui le structurent contiennent les origines de la tribu et les fondements de sa culture. La géographie spirituelle s'entretient et se perpétue grâce au rôle de gardien joué par chaque membre du groupe. L'espace permet à chaque homme de trouver son origine et sa fonction. Et le territoire est défini par l'ensemble des mythes qui l'évoquent. Longtemps ignoré par la population blanche, ce lien fondamental est aujourd'hui reconnu et de nombreuses tribus aborigènes travaillent pour le faire légalement reconnaître. Les mythes recueillis auprès des gardiens traditionnels légitiment les demandes en permettant de délimiter les contours du territoire, et par là même de prouver leur appartenance à la tribu.

Dernièrement, un groupe de fermiers du Queensland a remis en cause le Jugement Mabo. Menacés par les revendications aborigènes sur certaines de leurs exploitations, ils ont fait pression sur le gouvernement pour tenter de l'annuler. Ceci a aboutit au jugement Wik, qui donne priorité aux exploitants agricoles ou aux compagnies minières face à une réclamation territoriale aborigène. À peine acquis, les droits accordés sont déjà menacés. Et il semble qu'au travers de la lutte pour un espace, c'est la reconnaissance de l'existence même des aborigènes qui est perpétuellement en jeu depuis plus de 200 ans.

BIBLIOGRAPHIE

Attwood (B.), *et al.*, 1996. *In the age of Mabo*. Allen & Unwin, St Leonards, NSW.

4. *Land Claims*.

Hawke (S.), Gallagher (M.), 1989. *Noonkanbah, whose law, whose land*. Fremantle Arts Centre Press, Fremantle.

McGrath (A.), *et al.*, 1995. *Contested grounds*. Allen & Unwin, St Leonards, NSW.

Pedersen (H.), Woorunmurra (B.), 1995. *Jandamarra and the Bunuba resistence*. Magabala Books, Broome.



La géographie espagnole et le Nouveau Monde

ALAIN MUSSET

Il y a de cela une dizaine d'années, je participais comme étudiant à un séminaire de recherche organisé par Augustin Berque et Joël Bonnemaison sur le thème des représentations spatiales. Fasciné par les comptes rendus de leurs travaux sur le Japon et le Vanuatu, je décidai d'appliquer leurs méthodes d'analyse sur un nouveau terrain, le Mexique. Dans un premier temps, je me suis orienté vers l'étude des sociétés précolombiennes, dont le caractère mystérieux exerçait sur moi un attrait irrésistible. De longues discussions avec Joël Bonnemaison m'ont cependant permis d'éviter de faire fausse route : l'exotisme m'aveuglait et je risquais de m'égarer en oubliant l'essentiel – la société espagnole du XVIe siècle est peut-être aussi éloignée de nous et de notre système de pensée que celle des Aztèques ou des Mayas !

En effet, les Espagnols du XVIe siècle ont débarqué en Amérique avec, dans leurs bagages, des théories scientifiques héritées du Moyen Âge et de l'Antiquité dont, mis à part quelques spécialistes (Randles, 1980 ; cf. aussi note 2), nous avons en grande partie oublié l'existence. Or, la découverte du Nouveau Monde a bouleversé toute la connaissance que l'on avait à cette époque de la terre et de l'univers. Cet arrière-plan culturel, souvent diffus mais toujours sensible, explique les difficultés que les conquistadors ont éprouvées pour comprendre la géographie du continent américain et de ses annexes antillaises. Il explique aussi les erreurs commises pour aménager l'espace avec des techniques inadaptées, erreurs qui ont eu des conséquences graves sur le milieu naturel et les populations locales. C'est particulièrement le cas du drainage des lacs de Mexico, présenté comme un ouvrage purement technique par ses concepteurs, mais dont les enjeux à la fois religieux, philosophiques et culturels opposaient deux civilisations qui, par la force des choses, devaient partager le même territoire (Musset, 1991).

La machine du Monde

Pour les Espagnols du XVIe siècle, l'univers était fait de cercles emboîtés les uns dans les autres, au centre desquels on trouvait la Terre. Le bord extérieur de cette gigantesque boule était formé par les « eaux d'en haut » (référence à la séparation biblique des eaux dans la Genèse) et par l'Empyrée (séjour des âmes et des saints). Pour animer l'ensemble, on trouvait le *primum mobile*, le premier mobile, qui entraînait tous les cieux inférieurs dans leur ronde perpétuelle autour de la terre. Au cours de mes recherches

dans les archives espagnoles, j'ai découvert un texte très intéressant, quoique méconnu, composé en 1664 par sœur María de Agreda, religieuse espagnole illustre pour avoir entretenu une correspondance suivie avec le roi Philippe IV. Son *Tratado breve del mapa y descripcion breve de los orbes celestiales desde el cielo Ympireo hasta el centro de la tierra i lo principal que en ella se contiene* (1), s'inspire directement du fameux *Traité de la sphère*, écrit par Jean de Sacrobosco vers 1230. D'après ce traité, le monde est toujours composé de quatre éléments (la terre, l'eau, l'air et le feu). Le premier ciel, situé à six-mille trois-cent quarante-sept lieues espagnoles de notre planète, est celui de la Lune. Au-dessus de lui se superposent ceux de Mercure et de Vénus, puis celui du Soleil, et enfin ceux de Mars, de Jupiter, de Saturne et celui des étoiles. Le neuvième ciel, s'il faut en croire sœur Marie, « *est très beau, et en lui il n'y a ni étoile, ni planète ; sa beauté dépasse celle du cristal le plus pur ; et ce ciel, comme celui qui suit, sont nommés aqueux ; Dieu les a créés à partir des eaux qu'il fit s'élever au-dessus du firmament ; il a rendu ces eaux plus claires et plus belles en les congélant* » (fol. 64). Dans sa grande sagesse, Dieu a interposé ce ciel aqueux entre la Terre et l'Empyrée pour protéger notre planète de l'éblouissante clarté qui émane du séjour des bienheureux. Quant à la dixième sphère, il s'agit bien entendu du premier mobile.

On peut considérer avec condescendance les écrits, non publiés, d'une religieuse mystique qui ne connaissait pas les travaux des plus grands savants de son époque. Il est malgré tout révélateur de constater que sœur María de Agreda, malgré sa condition de recluse, a conseillé l'un des plus puissants monarques du monde chrétien. Ses idées étaient largement répandues dans toutes les couches de la société espagnole, en cette deuxième moitié du XVII^e^ siècle. C'est pourquoi son *Tratado breve* doit être considéré comme le témoignage d'un système de connaissances qui dépasse largement le cadre, trop souvent mal défini, des savoirs populaires. Le *Traité de la sphère* est resté, pour beaucoup d'Espagnols et de Créoles américains, une référence scientifique incontestable jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle. Quand Enrico Martínez, le futur ingénieur chargé du drainage des lacs de Mexico, édite son *Reportorio de los tiempos y historia natural de Nueva España* (1606), il se place sous l'autorité de Jean de Sacrobosco et débute son ouvrage par une cosmographie qui n'a rien à envier aux écrits postérieurs de sœur María de Agreda (Martínez, 1981). Or, Enrico Martínez, contrairement à notre religieuse, est un homme qui a joué un rôle important dans la réorganisation de l'espace mexicain au profit des conquérants espagnols.

Au moment où il écrivait son *Reportorio de los tiempos*, moins d'un siècle s'était écoulé depuis les temps héroïques de la Conquête. On peut donc penser que les idées qu'il exprimait avec force et confiance allaient être rapidement battues en brèche par les nouvelles théories scientifiques exposées par Copernic et Galilée. Il n'en fut rien. C'est ainsi qu'en 1732, par exemple, les auteurs de la *Gaceta de México*, publication destinée au public cultivé de la capitale, ont fait débuter leur revue par un petit cours de cosmographie élémentaire qui reprenait, mot pour mot, les idées de Jean de Sacrobosco : le ciel était divisé en neuf ou en onze parties, selon les sources auxquelles on pouvait se référer. Depuis sœur María de Agreda, l'univers n'avait pas vraiment changé de structure mais il semble s'être élargi, puisque la *Gaceta* considérait que trente-neuf mille dix-sept lieues nous séparaient de la première sphère, celle de la Lune !

Une telle conception du monde a joué un rôle important dans la perception par les

1. Manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de Madrid, fondo Gayangos, n° 18 193.

Espagnols de l'espace américain. Elle se conjugue avec la théorie des éléments héritée d'Aristote, puisque celle-ci s'accorde parfaitement avec l'organisation de l'univers, la mise en place de la machine céleste et le fonctionnement des différentes sphères qui la composent. C'est une notion fondamentale car elle explique bien des erreurs et des impasses dans la pensée scientifique des Espagnols confrontés aux réalités du Nouveau Monde. S'il faut en croire les *Météorologiques* du philosophe grec ou les *Questions naturelles* de Sénèque, toute matière est composée de quatre éléments imbriqués les uns dans les autres : terre, eau, air, feu. D'après Aristote, les différents éléments sont toujours placés de la même manière les uns par rapport aux autres, à cause de leur densité respective : « *Ces quatre corps sont le feu, l'air, l'eau et la terre. Celui d'entre eux qui occupe toujours la position la plus élevée est le feu, la plus basse, la terre ; les deux autres ont entre eux des rapports similaires : l'air est de tous le plus près du feu, l'eau le plus près de la terre* » (Aristote, 1982). Cette classification était admise comme allant de soi par tous les Espagnols cultivés du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle. Il faudra attendre longtemps avant qu'ils ne parviennent à s'en détacher. Sœur María de Agreda faisait ainsi remarquer que « *le deuxième élément, qui est l'eau, est naturellement plus humide et plus lourd que l'air, même s'il ne l'est pas autant que la terre, et c'est pourquoi il est installé et situé sur le pourtour et à la superficie de la terre* » (fol. 62).

Le mystère américain

Les certitudes des Espagnols, malgré la remarquable pérennité de leur vision du monde, ont cependant été bousculées par la découverte de l'Amérique. En quelques années, la face de la Terre a été brutalement changée et nombre d'idées transmises par les Anciens, et même par la Bible, se sont révélées fausses. Or, le continent américain lui-même n'aurait jamais dû exister. En effet, s'il y a emboîtement des différents éléments (terre, eau, air, feu), comment expliquer que la terre émerge ? Elle devrait être complètement entourée par l'élément liquide. Plusieurs solutions étaient alors invoquées pour expliquer la présence de terres émergées. La plus répandue était d'ordre religieux. Comme il est dit dans la *Genèse*, la main de Dieu a séparé la terre de l'eau et seule la volonté divine l'empêche de reprendre sa place naturelle. D'autres ont avancé des explications plus matérialistes. Ils supposaient l'existence d'une étoile située au-dessus du pôle arctique qui attirerait les eaux dans cette région du monde, laissant à découvert l'ensemble des continents.

Une autre théorie, exprimée par Buridan au XIV^e^ siècle, était toujours très en vogue au moment de la Conquête espagnole : le centre de gravité du globe terraqué (terre et eau) ne correspondait pas à son centre de magnitude. Cette différence permettait à une partie du sol, plus légère, d'échapper à l'emprise de l'élément liquide. Les mêmes idées ont été exprimées par Nicole Oresme (né vers 1320-1325 et mort en 1382) dans *Le livre du ciel et du monde* et plus tardivement par Gregor Reisch dans sa *Margarita Philosophica* (Freibourg, 1503 ; peut-être rédigé en 1496) : « *La nécessité d'admettre une diversité de centres découle de ce que la terre qui n'est pas recouverte par les eaux est plus légère que la partie de la terre qui est entourée par les eaux. Et la terre émergée, si elle est humidifiée, se sèche à nouveau et devient plus légère* » (2). Bien entendu, aucun autre continent que ceux déjà connus ne pouvait dès lors prendre place dans un système étroitement soumis à la toute puissance des éléments. L'hémisphère sud était entièrement recouvert d'eau et les antipodes n'étaient qu'une vague chimère.

2. Reisch : *Margarita Philosophica*, Livre VII, traité 1. Ce texte m'a été communiqué par W.G. Randles, au cours de son séminaire de l'EHESS.

La *Géographie* de Ptolémée constituait un autre obstacle à l'existence d'un nouveau continent, puisqu'elle n'y faisait même pas allusion. La découverte de l'Amérique n'atténua cependant pas le prestige du géographe grec. On écrivit par la suite des *Ptolémées* (le nom propre étant passé dans le domaine public) dans lesquels différents auteurs introduisaient, de manière apocryphe, une description du continent américain. De telles impostures (pour la bonne cause) n'ont rien d'exceptionnel. Pour compenser les bouleversements opérés dans les savoirs géographiques par les grands voyageurs de la Renaissance, il apparaissait souvent nécessaire d'ancrer ces nouveautés dans un cadre connu, bien défini et somme toute rassurant parce qu'il s'inscrivait dans une tradition millénaire.

En effet, la perception par les Espagnols de l'espace américain et des sociétés indiennes est longtemps restée dans le domaine du fantasme et du mythe. En plein milieu du XVII^e^ siècle, sœur María de Agreda pouvait encore faire une description de l'Amérique qui n'avait rien à envier aux traités tératologiques de la fin du Moyen Âge ou du début de la Renaissance : « *La quatrième partie, qu'on appelle Amérique, est une île quasi complète parce que la mer l'entoure par presque tous les côtés ; elle est très riche en or et en pierres ; les métaux manquent. Il y a vers cette partie [du monde] un morceau de terre compris entre le pôle arctique et le pôle antarctique. Cela représente huit cents lieues, peuplées de gens qui ne connaissent pas le Dieu véritable ; ils ressemblent plus à des animaux qu'à des êtres humains ; ils marchent à quatre pattes et ont de grandes oreilles ; ils ne se parlent pas mais grognent et c'est ainsi qu'ils se comprennent ; ils ont trois doigts à chaque main, comme des pieds d'oiseau, même s'ils sont plus grands, de couleur jaune, couverts d'une croûte et d'une carapace comme des animaux ; ils ont la tête basse, toute ronde, et un petit corps ; ils n'ont pas d'édifices ni de maisons, et vivent dans des trous creusés dans la terre avec leurs propres mains, comme des terriers de lapin ; il y a parmi eux des animaux, mais ces créatures ne leur sont pas supérieures ; ce sont des bêtes semblables à des taureaux d'ici, mais plus grandes, comme d'énormes lions ; et le fait que les hommes et les animaux de cette terre sont différents, ils l'attribuent à ce qu'ils sont de meilleure ou de moins bonne qualité, ou de meilleure ou moins bonne nature, et cela non par le raisonnement mais par l'apparence ; ces créatures se nourrissent avec les produits de la terre, qui poussent comme ici les champignons* » (*Tratado breve del Mapa...*, fol. 60).

Ce texte ne correspond plus à ce que l'on savait déjà depuis longtemps du Nouveau Monde. Est-il pour autant à rejeter de manière systématique, sous prétexte que son auteur ne semble pas avoir lu les descriptions des Indes rédigées par des témoins dignes de foi depuis le début du XVI^e^ siècle ? Le fait que l'on puisse encore parler de monstres mi-hommes, mi-animaux 150 ans après la prise de Tenochtitlán montre que les idées ont la vie dure et que toute une part de l'imaginaire américain est restée enfouie dans la mémoire collective des Espagnols, malgré l'exploration et la conquête de la plus grande partie des territoires indiens. Sœur María de Agreda parle par ailleurs d'un continent qui est « *une île quasi complète* ». Elle fait référence à la croyance bien enracinée d'un pont terrestre qui relierait l'Amérique à l'Asie, comme le pensaient beaucoup de cartographes en fondant leurs arguments à la fois sur la Bible, sur la *Géographie* de Ptolémée et sur la cosmographie de Buridan. Encore au début du XVIII^e^ siècle, dans sa nouvelle version de Denys le Périégète, Edward Wells pouvait écrire : « *Voilà pourquoi on ignore absolument si l'Asie a pour frontière une mer, vers le souffle violent du borée, ou si elle s'étend jusqu'au continent Américain* » (Jacob, 1990).

Bien sûr, les savants, les cosmographes et les lettrés, dont les bibliothèques contenaient d'autres sources d'information que les voyages

mystiques d'une religieuse illuminée, savaient que ni la Nouvelle-Espagne ni le Pérou n'abritaient des êtres humains de couleur jaune, couverts d'une carapace et qui marchaient à quatre pattes. Il nous reste à savoir jusqu'à quel point les idées exprimées par sœur María étaient partagées par la grande masse des habitants de la Péninsule, avides d'histoires extraordinaires et de récits merveilleux. De telles affabulations étaient d'ailleurs entretenues ou encouragées par les meilleurs chroniqueurs (historiens, géographes ou médecins) qui, envoyés par la Couronne ou agissant pour leur propre compte, ont sillonné l'Amérique afin d'en recenser les sources d'étonnement et d'en révéler les mystères. Dans toutes leurs descriptions, en effet, les Espagnols collectionnaient les *mirabilia*, à la manière de Pline l'Ancien, le grand encyclopédiste latin qui leur servait de référence.

L'aménagement du territoire américain

Au fil des siècles, la perception de l'espace américain a évolué au rythme des mutations scientifiques qui ont touché la cosmographie et la géographie européennes. Pourtant, le poids des traditions et des stéréotypes culturels a continué, jusqu'à la fin de l'époque coloniale, à peser sur les mentalités collectives des populations espagnoles. Si on ne les prend pas en compte, on s'expose à commettre de graves erreurs d'interprétation dans la lecture des idées émises par les élites locales et à sous-estimer leur rôle dans l'aménagement du territoire. Or, les explications proposées par les Espagnols pour expliquer la géographie américaine sont parfois sources de confusion, surtout quand les références ne sont pas explicites.

C'est ainsi que la philosophie de l'eau héritée des Grecs et des Latins a largement influencé les politiques d'aménagement mises en place par les Espagnols dans le Nouveau Monde. Ce fut le cas du drainage des lacs de Mexico, dont le premier ingénieur, Enrico Martínez, connaissait parfaitement ses vieux classiques. Dans son *Reportorio de los tiempos*, celui-ci critiquait l'emplacement de la capitale de la Nouvelle-Espagne car, d'après lui, on n'avait pas respecté un certain nombre de règles édictées par la Couronne en 1573, c'est-à-dire plus de cinquante ans après la fondation de la ville ! S'appuyant sur l'autorité morale et philosophique de maîtres incontestables (d'Avicène à Albert le Grand), il expliquait en quoi la ville de Mexico avait été bâtie dans les parages les plus malsains que l'on puisse trouver : « ...*Comme cette ville est fondée sur la partie occidentale de la lagune (ce qui est contraire aux dispositions prises par les ordonnances royales en ce qui concerne la fondation des nouveaux centres de peuplement) elle est très exposée à être malsaine ; la raison en est que le soleil fait s'élever de jour les vapeurs de la lagune et de ses berges, et celles qu'il ne consomme pas ou qui ne se changent pas en pluie, tendent à redescendre quand vient la nuit ; or, comme le mouvement du ciel est d'est en ouest, elles tombent sur la ville* » (Martínez, 1981).

En ce qui concerne Mexico, on constate que, selon la médecine hippocratique et les théories de Vitruve, largement diffusées à partir du XVIe siècle, l'emplacement de la ville était en effet très mal choisi : orientée à l'ouest, elle était fatalement insalubre, envahie en permanence par des brouillards, chargée d'humidité mais aussi brûlée par le soleil à son déclin. Plusieurs descriptions épouvantables de la ville et de son climat semblent donc nettement influencées par la lecture, ou au moins par la connaissance (plus ou moins directe) des auteurs grecs et latins. En revanche, de nombreux Créoles se sont insurgés contre cette vision réductrice du site de Mexico et ont tenté de mettre en valeur tous les avantages d'une ville placée au centre d'un incomparable réseau de communication, baignée d'eaux rafraîchissantes et largement ouverte à l'air pur des

montagnes voisines (3). C'était déjà une manière de manifester, contre les préjugés de la science européenne, l'originalité d'une civilisation hispano-américaine en train de se construire.

Les arguments d'ordre technique (préserver Mexico des inondations) ne suffisent donc pas à expliquer le choix du drainage des lacs, qui a provoqué la destruction d'un milieu naturel riche mais fragile. Derrière la réthorique officielle, il faut chercher d'autres éléments de réponse, qui se fondent sur la perception et l'interprétation d'un territoire entièrement remodelé par les Espagnols afin de l'adapter à leur vision du monde. Ce n'est pas un hasard si, dans la cartographie du début du XVII^e siècle, le tracé des lacs de Mexico évoque à dessein la forme d'un animal monstrueux (Gemelli Careri, 1978). On veut ainsi donner à ces étendues liquides l'image de la Bête de l'Apocalypse, dont l'apparition doit annoncer la fin du Monde. Comme le lac principal avait la particularité d'être salé, on attribuait son origine au Déluge universel. Entre le Déluge et l'Apocalypse, la boucle de l'histoire chrétienne était bouclée : les civilisations indigènes devaient en payer le prix.

L'inadaptation de la science espagnole au monde américain est particulièrement sensible quand on s'intéresse aux catastrophes naturelles. Dans le meilleur des cas, les mesures prises pour tenter d'en limiter les effets s'inspiraient de théories antiques que l'on essayait d'adapter, tant bien que mal, à un Nouveau Monde dont on ne comprenait guère le fonctionnement. C'est pourquoi, lors du tremblement de terre de 1651, les autorités de Guatemala demandèrent aux habitants de creuser des trous dans leurs jardins (Zilbermann de Luján, 1987). Cet ordre paraît incompréhensible si l'on ne sait pas que, pour Aristote (*Les météorologiques*) et pour Sénèque (*Questions naturelles*), les tremblements de terre sont provoqués par l'air sous pression qui circule sous l'écorce terrestre et qui cherche un chemin vers la surface. Au XVI^e siècle, ces théories ont été remises au goût du jour par des savants comme le père jésuite Joseph de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*, 1590) ou le docteur Juan de Cárdenas (*Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, 1591), qui tentaient d'expliquer les particularités de la nature américaine. En demandant aux habitants de Guatemala de creuser des trous dans leurs jardins, les autorités municipales pensaient donc offrir un passage aux vents violents qui, pour tenter de percer la croûte qui les emprisonne, secouent la surface du sol. Ces excavations, conçues comme les pores de la peau, devaient jouer le rôle de véritables soupapes de sécurité.

Les même idées avaient toujours cours au milieu du XVIII^e siècle, comme le montre le cas malheureux de la Ciudad de la Concepción de Chile, détruite par un violent séisme en 1751. Chargé d'écrire un rapport sur le choix d'un nouveau site, le docteur don Francisco Xavier Barriga expliquait qu'un sol sablonneux permet d'amortir les mouvements telluriques et de limiter la propagation des feux souterrains : « *Je suppose comme tant d'autres physio-mathématiciens que cette violente passion ou cet étrange mouvement sont provoqués par l'air comprimé dans les veines de la terre et qui, naturellement, cherche à se dilater, ou par la combustion de divers esprits de soufre, de salpêtre et autres produits inflammables qui, une fois allumés, aspirent à rejoindre leur région [...]. Une fois supposé cela, la raison se laisse persuader sans violence du fait que, plus ces matériaux rencontrent de la résistance pour respirer, plus grande est la force avec laquelle ils*

3. Il faut croire que Bernardo de Balbuena, l'auteur illustre de *La grandeza mexicana*, n'était pas d'accord avec les théories hippocratiques, puisqu'il écrivait dans son poème sur la ville de Mexico, composé en 1603 : « *Baignée d'un climat et d'un vent frais/là où personne ne croyait qu'il y aurait un monde/Elle jouit d'un site fleuri et merveilleux* » (*México, Porrúa, « Sepan Cuantos... », p. 63*).

s'agitent. On ne peut pas nier que, plus le sol est dur et serré, plus il offre de la résistance et rend difficile les exhalaisons, alors que, si le sol est souple et poreux, le séisme prendra moins d'importance » (AGI, Chile, 147).

Ces différentes théories montraient plus les limites de la science espagnole que ses capacités à résoudre les problèmes posés par la nature américaine. Or, jusqu'à la fin de la période coloniale, elles ont prévalu dans le cercle des demi-savants et des lettrés, souvent hommes d'Église, qui composaient l'élite intellectuelle d'un monde urbain très en retard sur les découvertes réalisées depuis les temps héroïques de la Renaissance. Leur application en Amérique a durablement marqué l'organisation de l'espace et des sociétés. Encore aujourd'hui, la capitale mexicaine souffre de la politique hydraulique mise en place au cours de l'époque coloniale et poursuivie durant tout le XIX^e^ siècle. Les problèmes écologiques qui affectent l'une des plus grandes villes du monde sont la conséquence (directe ou indirecte) du drainage des lacs organisé à partir du XVII^e^ siècle par les Espagnols, afin de se conformer à un modèle philosophique inadapté au milieu « naturel » du bassin de Mexico. De la même manière, des dizaines de villes ont été déplacées au cours de l'époque coloniale parce que leur site originel ne correspondait pas aux canons de la médecine hippocratique ou aux préjugés de la science aristotélicienne (Musset, 1997). En ce sens, la mise à l'épreuve, sur le sol américain, de théories et de pratiques « scientifiques » importées d'Europe, a permis de forger l'identité des sociétés créoles qui, au XIX^e^ siècle, se sont affranchies de la tutelle politique de l'Espagne sans pour autant renoncer à son influence culturelle.

BIBLIOGRAPHIE

Aristote, 1982. *Météorologiques*. Les Belles Lettres, Paris.

Jacob (C.), 1990. *La description de la terre habitée de Denys d'Alexandrie ou la leçon de géographie*. Albin Michel, Paris.

Gemelli Careri (F.),1968. *Le Mexique à la fin du XVII^e^ siècle*, présentation de Jean-Pierre Berthe. Calmann-Lévy, Paris.

Lopez Medel (T.), 1990. *De los tres elementos, tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*. Alianza Editorial, Madrid.

Martinez (E.), 1981. *Reportorio de los tiempos*. Condumex, Mexico.

Musset (A.), 1991. *De l'eau vive à l'eau morte, enjeux techniques et culturels dans la vallée de Mexico (XVI^e^-XIX^e^ s.)*. ERC, Paris.

Musset (A.), 1997. « Le déplacement des villes en Amérique hispanique ». *In De Séville à Lima*, Villes en parallèles n° 25, LGU, Paris.

Randles (W.G.L.), 1980. *De la terre plate au globe terrestre*. Armand Colin, Paris.

Zilberman De Lujan (C.), 1988. *Aspectos socio-económicos del traslado de la ciudad de Guatemala (1773-1783)*. AGHG, Guatemala.



Société, environnement et représentation binaire de l'espace en pays mossi (Burkina Faso)

YVELINE DÉVÉRIN

Le pays des Mossi (on écrit aussi *Moose* ou *Mose*) occupe le centre du Burkina Faso, dans une zone de savane et de forêt claire dégradée. Les Mossi sont organisés en différents royaumes et empires, particulièrement le Yatenga (capitale : Ouahigouya) et son grand rival méridional le Mogho (capitale : Ouagadougou). La présente étude porte sur le Mogho dont l'empereur, le *Mogho Naaba*, est généralement considéré comme le chef de tous les Mossi.

La société mossi est caractérisée par une organisation sociale traditionnellement binaire, comprenant :

— d'une part les « gens de la terre », nommés *Nioniose*, autochtones, titulaires du pouvoir de communication avec les forces occultes, prêtres de la terre, maîtres des vents ;

— d'autre part les « gens du pouvoir », nommés *Nakomse*, titulaires de la force (*panga*) et du pouvoir politique et militaire (*naam*). Ces derniers sont en fait des envahisseurs venus du sud-est à partir du XVe siècle et qui ont véritablement absorbé les populations autochtones. Les rapports et fonctions sont complémentaires, faits de crainte et de respect de part et d'autre. Les deux populations sont confondues en une seule culture mossi.

À cette organisation sociale binaire répond une représentation binaire de l'espace et ce, quelle que soit l'échelle à laquelle on se place. La dualité de l'espace permet ainsi, grâce à un jeu de miroirs, une mise en abîme infinie allant de la concession familiale à l'ensemble de l'Afrique de l'ouest.

L'espace est toujours double, constitué de deux domaines complémentaires : une partie « civilisée », mise en valeur, utilisée et maîtrisée par l'homme ; et un espace de réserve appartenant au monde sauvage, magique, et sur lequel la partie civilisée peut s'étendre indéfiniment. Cette conception duelle de l'espace politique n'est pas vraiment originale, ce qui l'est, c'est que dans le Mogho, on la retrouve à toutes les échelles d'analyse : de la concession au village, du village au royaume, du royaume au continent.

Terre des hommes et terre des génies : deux mondes complémentaires

Le village (*tenga*) est constitué de deux types d'espaces : d'une part l'espace occupé et mis en valeur, domaine des hommes et d'autre part la « brousse », terre des génies et du monde occulte.

— Le village habité, construit par les hommes, forme un paysage classique de concessions, paillotes et champs de cases parsemés de karités (*Butyrospermum parkii*). Ce qu'on appelle « village » en français n'a aucun sens ici. Le village est une entité coutumière, ayant à sa tête un chef (*naaba*). L'entité paysagique est le quartier (*saka*) formé d'une série de concessions plus ou moins éloignées, généralement jointives par les champs de cases, et ayant à sa tête un chef intrônisé par le chef du village.

— À cet espace humanisé s'oppose (en le complétant) la brousse (*weogo*) qui est avant tout un espace de réserve dans lequel on ouvre les champs. Cette brousse est elle-même constituée de deux sous-ensembles. *Puogo* est l'espace des champs cultivés ou en jachère. C'est la brousse, mais bien connue des hommes, utilisée par eux et où il n'y a guère de place pour les génies. C'est le monde de la « culture » dans les deux sens du terme. Au contraire, *weraogo* (textuellement, « la brousse mâle ») est la grande brousse, la brousse éloignée, monde des génies, du monstre « *buninda* » mangeur d'hommes et de viande crue. C'est le refuge des *kinkirse* (sing. *kinkirga*, sorte de lutins traditionnellement désignés par « génies » en français) depuis que, selon la légende, les hommes les ont chassés des villages. C'est le lieu de tous les dangers, le lieu du non-civilisé par excellence. C'est un espace de réserve qui permet aux hommes d'étendre leur influence (et leur civilisation). C'est le monde de la « nature ».

Ainsi monde sauvage et monde des hommes s'opposent-ils, quelle que soit l'échelle à laquelle on se place au sein du finage. Cette opposition ne doit pas cacher la grande complémentarité des lieux. Le village est par définition la création des hommes. Cette création est politique par la chefferie et paysagique par la mise en valeur. L'influence des hommes s'étend en auréole autour des habitations, c'est avant tout le monde de la civilisation.

Le monde civilisé, espace dominé

Le village est non seulement le lieu de la civilisation matérielle mais aussi l'endroit où s'exerce le *moore*, terme qui désigne non seulement la langue des Mossi, mais aussi leur façon d'être. Il faut en effet prendre en compte l'importance du rapport chefferie-village. C'est par la chefferie et donc par le village que les Mossi *Nakomse* (envahisseurs) ont réussi à dominer les *Nioniose* (population autochtone aujourd'hui complètement intégrée à l'ensemble de la culture Mossi). La conquête s'est faite essentiellement sur le principe de chefferie de compensation : lors d'une succession, le candidat évincé demande à l'empereur une autre chefferie. Il part ainsi fonder un nouveau village (Dévérin-Kouanda, 1992). Le principe du rapport *Nioniose / Nakomse* est fait, comme pour l'espace, de rivalité et de complémentarité. Aux *Nioniose* les forces de la terre, le pouvoir chthonien, les fonctions sacrificielles, aux *Nakomse* le pouvoir politique (*naam*) et la force (*panga*) : l'organisation et la « civilisation ». C'est cette dernière qui a permis, moyennant un partage des tâches entre « gens du pouvoir » et « gens de la terre » (Izard, 1985) d'organiser la mise en valeur du terroir. Ainsi, Ouagadougou, capitale de l'empire, est-elle également désignée par « *Panghin* » c'est-à-dire littéralement « là où est la force ».

Le monde connu est le monde sécurisant. C'est le monde de la civilisation, les autres étant des « sauvages » désignés en moore par « *gurunsi* » qui pourrait être traduit exactement par « barbares » au sens grec du terme. C'est également le monde où *ego* est connu. La structure de l'espace se calque alors sur celle de la société.

Un proverbe mossi traduit particulièrement bien cette conception de l'espace et de la société : « *Il y a une biche qui court avec douze flèches dans le corps et une biche qui est morte avec une seule flèche* ». L'explication de ce proverbe

apparemment énigmatique est la suivante : la biche morte était loin de chez elle, au contraire de la biche blessée de douze flèches. Si je suis en terre inconnue, au moindre problème, on ne peut rien pour moi, je suis isolé, donc vulnérable. Une seule flèche me tue. En revanche, si je suis dans un endroit où l'on me connaît, même en cas de grosse difficulté (douze flèches), il me suffit de dire qui je suis, quelqu'un interviendra pour moi. Je peux donc affronter sans dommage des périls beaucoup plus grands. « Connaître » revêt ici un sens exclusivement social. Ce qui me protège est le fait qu'on peut me situer par rapport à la collectivité et en particulier dans un lignage déterminé. Cela ne signifie en aucun cas qu'on puisse savoir qui je suis en tant qu'individu. On ne doit au contraire jamais se laisser connaître par les autres. Le grand danger de celui qui est dans un endroit où on ne le connaît pas socialement est qu'il risque d'être conduit à se dénuder psychologiquement : il devient alors doublement vulnérable.

L'espace civilisé est avant tout l'espace où je me trouve. Il est défini par rapport à moi. C'est mon quartier, lieu de sécurité absolue par opposition aux autres quartiers qui sont toujours des lieux plus inquiétants. Dans ces derniers, on peut toujours être la proie de sorciers inconnus (alors qu'on a la possibilité de se méfier des sorciers de son propre quartier). Ceci est d'autant plus grave que le « sorcier » est non pas un magicien, mais un homme qui vit du souffle vital d'autrui. Être la proie d'un sorcier met donc directement en danger de mort. On se méfiera également des habitants des autres quartiers qui risquent toujours d'être jaloux d'une personne prospère et de vouloir s'en venger en utilisant les sorts ou les empoisonnements. Mais l'ensemble de mon village (au sens de collectivité mais aussi du territoire sur laquelle cette dernière exerce son autorité) est l'espace où je n'ai rien à craindre par rapport au village voisin qui représente un lieu inconnu et plein de dangers.

On comprend mieux pourquoi il est si dramatique de devoir quitter le village lorsqu'on en est banni. On est alors non seulement seul au monde (la collectivité refusant toute aide) mais encore soumis à tous les dangers du monde extérieur.

Le monde inquiétant n'est donc pas seulement le monde que je ne connais pas ou que je connais mal, mais surtout le monde qui ne me connaît pas et où je n'ai pas de statut. On peut alors se demander comment les Mossi ont pu concilier cette conception du monde étranger, monde de tous les dangers, avec leur continuelle migration.

Le monde sauvage, espace de réserve

C'est que ce monde étranger est avant tout le Mogho. De façon significative, le terme désigne à la fois le royaume mossi, le monde dans son ensemble et la brousse, la terre non cultivée. Le monde est fait de l'espace dominé par les hommes (Mossi et donc civilisés) et d'une réserve immense où cet espace peut s'élargir. La conquête et la migration sont donc indissociables de cette conception du monde.

Cet espace sauvage est l'endroit où l'homme civilisé n'a pas encore pu établir son emprise. C'est un monde certes inquiétant, mais c'est aussi un monde où il peut installer la civilisation. L'image de la brousse dans tous les contes et proverbes est à cet égard édifiante. C'est toujours le lieu des dangers, de la magie, du monde sauvage, non dominé, où tout peut arriver.

Le conte traditionnel du « mariage de Poko » (texte rapporté par A. Bruyer 1987) traduit bien cette conception. Notons que le prénom de Poko (de *puugha* : les entrailles) désigne la femme mossi par excellence, comme Raogo (mâle) est le prénom masculin mossi de référence. Poko vit au village et épouse un inconnu.

C'est le premier danger : on ne se lance pas dans une telle entreprise sans prendre des informations sur le prétendant, d'autant que la femme doit toujours suivre son mari. Le mari demande à manger dans la case des animaux, ce qui est déjà un indice de non-humanité. Lorsqu'il emmène sa femme chez lui, il quitte peu à peu les apparences humaines pour redevenir le *Buninda* qu'il était initialement. Il commence par rendre sa peau lisse au baobab auquel il l'avait empruntée. Cet arbre est avant tout l'arbre de l'homme. C'est sur lui que s'opère une partie des transferts de mauvais sorts ou de maladies, c'est lui qui a la peau lisse, or le « lisse » est, dans la culture mossi, une des marques de la civilisation et de la raison par opposition au sauvage et au fou. On peut ajouter à ces considérations purement culturelles le fait que, sur le terrain, le baobab est la marque des implantations humaines. Là où il y a des baobabs, c'est que des hommes ont été implantés. Là où il n'y a plus de baobabs commence le monde totalement sauvage. Le terme *toega* désigne d'ailleurs aussi bien le végétal *Adansonia digitata* que l'idée de frontière, de limite (Dévérin-Kouanda, 1992). Le lieu où Poko arrive ensuite est un lieu où toutes les marques de la sauvagerie, telle qu'elle est conçue par les Mossi se retrouvent, bien au delà de l'aspect hideux du *Buninda* (manchot, unijambiste et pourvu d'une seule narine). On y mange de la viande humaine au même titre que le gibier. Le monde de la brousse est celui où l'homme ne compte pas plus que l'animal. Le village est au contraire celui où l'animal est la « chose » de l'homme. Cette viande est consommée crue et c'est Poko, venue du monde civilisé, qui introduit la cuisson. Même isolé, perdu, le Mossi a une mission civilisatrice. L'autre est ici sauvage par ignorance (du feu) et non par goût. Lorsque Poko se sauve, elle réussit à mettre des obstacles définitifs entre le monde sauvage et celui du village, grâce à l'aide d'une vieille femme à qui elle a accepté de frotter le dos. Ce geste de Poko qui prend le temps de respecter une vieille femme alors qu'elle-même est en danger suppose le respect de la vieillesse (alors que sa mère, âgée avait été tuée par la famille de son mari). C'est par son réflexe de civilisée que Poko est sauvée. En effet, la vieille femme lui donne des objets magiques : un œuf, un arbuste et une pierre ronde, qui, jetés à terre, deviendront respectivement marigot, buisson (*kaongo : Acacia pennata*) et colline (*tanga*). Ces trois éléments sont traditionnellement, dans tous les villages mossi, des lieux magiques, lieux de communication entre les génies (*kinkirse*) et les hommes. Ce sont des lieux d'échange, de contact mais aussi de protection : c'est grâce à eux que Poko a pu rejoindre son village saine et sauve. L'homme ne peut vivre qu'en se conciliant les forces occultes de la brousse.

Poko a jeté ces objets assez loin de son village pour se protéger. L'espace « sans danger » progresse donc d'autant. La brousse qui séparait le village de ces nouveaux lieux magiques devient à son tour un espace humanisé. La limite de la brousse dangereuse est repoussée jusqu'à ces obstacles/contacts. L'homme peut sans crainte s'étendre sur l'espace de réserve qu'est la brousse, pourvu qu'il s'en concilie les mystères. La brousse est donc un espace sauvage ne demandant qu'à être humanisé (c'est-à-dire conquis), c'est un espace de réserve où on peut sans cesse s'étendre. L'espace mossi est extensible. Un autre problème est de savoir s'il l'est indéfiniment.

L'extension du Mogho

Avant d'être un paysage, le village est donc une organisation politique, une collectivité organisée. Celle-ci se définit en négatif : c'est ma présence qui fait la « non-brousse ». Tout « ailleurs » est « la brousse ». La brousse est, par définition un lieu non approprié, non mis en valeur, sauvage, n'attendant que mon vouloir

et ma civilisation ; le terme ne renvoie pas à un paysage ou à une formation végétale. Sa définition n'est pas visuelle, mais sociale, voire politique (au sens premier du terme). Cette définition devient universelle, « ailleurs » est toujours « la brousse », « là où je suis », la « non-brousse ». Tout lieu est donc « la brousse » de quelque-part.

Cette conception peut aller très loin. Ainsi, on désigne par *paweogo* (litt. « Celui qui est resté en brousse ») ceux qui sont en Côte-d'Ivoire, y compris à Abidjan. C'est qu'Abidjan est « la brousse » lorsqu'on est en terre mossi, même s'il s'agit du village le plus perdu. En effet, Abidjan appartient au monde extérieur, monde sauvage (barbare au sens grec du terme), terre d'extension. À preuve de cette « non-civilisation », ceux qui y sont restés longtemps sont perçus comme ayant des mœurs de « sauvages » ou incongrues à leur retour. Si Ouagadougou n'est pas la « brousse », ce n'est en aucun cas parce que c'est une ville ou la capitale du pays, mais parce que c'est « *Panghin* », là où est la force, lieu de résidence du Mogho Naaba, capitale du Mogho et donc lieu de la civilisation par excellence.

Le Moore distingue en effet deux types de migrants : ceux qui sont partis « en brousse » pour ne plus revenir, *paweogo* (*pa*, rester, au sens de mourir) et *kosweogo* (*kos*, durer, rester longtemps), ceux qui reviennent souvent. La différence tient dans les liens conservés avec le village d'origine. Le *paweogo* est celui qui est mort en bousse, cette mort pouvant n'être que sociale. Dans tous les cas, qu'on soit parti dans un village voisin ou dans un pays éloigné, dans une plantation de Côte-d'Ivoire ou à Abidjan, on est parti « en brousse », c'est-à-dire dans un lieu où la « civilisation » est absente. Ceux qui reviennent souvent gardent le lien culturel mossi et ne sont pas « perdus » ; en revanche ceux qui sont partis définitivement ont adopté les mœurs de la terre d'accueil, sont « morts » (*paweogo*). Le terme désigne ainsi, non pas ceux qui sont morts en Côte-d'Ivoire (mais pouvaient avoir gardé le lien culturel et être donc « *kosweogo* »), mais ceux qui, revenant de Côte-d'Ivoire, semblent avoir oublié le moore : le terme désigne en effet, non seulement la langue des mossi, mais aussi la culture, la façon d'être, les coutumes et règles de comportement des Mossi.

Cette conception de la migration permet au *kosweogo* de partir sans « quitter le village » pouvu qu'il reste fidèle au *moore*, au sens de façon d'être des mossi.

Ainsi, l'espace est conçu comme extensible à l'infini, constitué d'un noyau « civilisé » pouvant sans cesse s'étendre sur le monde sauvage et ce, quelle que soit l'échelle à laquelle on se place. Cette conception est une clef de la compréhension de la géographie mossi. Le Mogho est bien le monde, constitué de *Panghin* et d'un espace de réserve dont les limites varient en fonction de là où je me trouve (Ouédraogo, 1986). Ne nous méprenons pas : lorsqu'on part « en brousse », on emmène avec soi un peu de « civilisation » qu'on vient implanter. On fera tout pour ne pas risquer d'être la biche morte avec une seule flèche. M. Benoit (1982) a bien montré comment se faisait la colonisation dans les terres du Bwamu. L'un part, puis il fait venir ses parents, puis d'autres, et c'est enfin un véritable village, essaim issu du village d'origine dont il porte d'ailleurs le nom et garde les structures sociales et politiques (sur la conquête par essaimage, voir Dévérin-Kouanda, 1992), qui vient occuper les terres du sud-ouest. « *Au début de notre installation, on pensait que si les gens ne venaient pas, on allait partir ailleurs* car on ne peut rester seul dans la brousse » ; « *Quand quelqu'un est malade, tout le monde a peur [...] aujourd'hui, ce problème ne se pose plus* ». Ce comportement est diversement perçu par les accueillants : « *le malentendu vis-à-vis de la nature est flagrant. [...] Pour l'un, une potentialité est à respecter alors qu'elle n'est pour l'autre qu'un obstacle à éliminer. Une brousse est pour le premier*

un capital de terre, une zone de chasse ou de cueillette, pour l'autre, un espace "sauvage" à défricher et à humaniser » (Benoit, 1982).

Le flou qui entoure le concept de Mogho (à la fois territoire mossi et espace de brousse non défriché) est révélateur. La limite n'est pas politique, mais humaine. Tout territoire connaissant une implantation mossi devient ainsi un appendice du Mogho. Cela est inscrit jusque dans les coutumes. Ainsi, il est de tradition, lorsque le Mogho Naaba meurt, de piller les marchés et magasins, sous prétexte que « *le pays est gâté* ». Si l'application de la coutume en terre mossi s'explique, elle peut surprendre lorsqu'on apprend qu'il y a eu des troubles à Abidjan et Bamako lors des pillages qui suivirent la mort de Naaba Kougri en 1982 (Hilou, 1991). Tout s'explique si l'on considère que ces deux capitales font partie de la brousse (*weogo*) du Mogho.

Si on peut être tenté, dans un premier temps, de faire le parallèle géographique entre gens de la terre et terre des génies, d'une part, et gens du pouvoir et terre des hommes, d'autre part, il devient vite évident que ce parallèle doit se situer ailleurs que dans l'espace. La conception de l'espace est « extensive ». Si la conception de l'espace traduit la représentation de la société, en revanche et au contraire de ce qu'un esprit occidental serait tenté de penser, il n'y a aucune superposition *géographique* possible. Il n'y a pas de territoire de *Nakomse* s'opposant à un territoire de *Nioniose*, mais bien au contraire, complémentarité et fusion au sein d'un même espace mossi.

Cela va bien au-delà du parallèle espace / société : il s'agit véritablement d'une pensée du double, plus exactement du double complémentaire. Le *Buninda*, être sauvage par excellence, a une seule narine, un seul bras, une seule jambe. Le sauvage serait donc celui qui vit dans l'unique ; le civilisé vivant dans le double et le double complémentaire : la main droite peut se contenter de ne faire que les « bonnes choses » uniquement parce que la main gauche se charge des tâches négatives.

BIBLIOGRAPHIE

Benoit (M.), 1982. *Oiseaux de mil : les Mossi du Bwamu (Haute-Volta)*. Mémoires Orstom n° 95, Orstom, Paris, 117 p.

Bonnemaison (J.), 1992. « Le territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie ». *Géographie et cultures*, 3 : 71-87.

Bruyer (A.), 1987. *Que font en brousse les enfants du mort ? Morphologie et rituel chez les Mossi*. Thèse de 3e cycle en ethnologie, EHESS, Paris, 374 p.

Dévérin-Kouanda (Y.), 1992. *Le corps de la terre. Moose de la région de Ouagadougou : Représentations et gestion de l'environnement*. Thèse de doctorat, Université de Paris 1, 3 vol., 688 + 115 + 135 p.

Izard (M.), 1985. *Gens de pouvoir, gens de la terre ; les institutions politiques de l'ancien royaume du Yutanga (bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge Univ. Press / Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 585 p.

FILMOGRAPHIE

Hilou (A.D), 1991. *Les funérailles et l'intronisation du Mogho Naaba*, Cinafric.

Ouédraogo (I.), 1986. *Yam Daabo (Le choix)*. Coopération Française, DCN Burkina.

La notion de limite dans un système halieutique continental

L'exemple du delta central du Niger (Mali)

YVELINE PONCET

LES TRAVAUX D'ANTHROPOLOGIE sur le delta central (1) ont montré que les politiques territoriales des conquérants du Delta ont intégré les systèmes symboliques des pêcheurs fondés sur le pacte avec les divinités de l'eau. Ces politiques ont produit une spécificité halieutique de l'espace deltaïque, qui a contribué à la solidité et à l'efficacité du système de production. Les espaces construits par les pêcheurs, confirmés et éventuellement modifiés par les pouvoirs successifs, s'observent à trois échelles géographiques : le niveau régional correspond au réseau de l'hydrosystème deltaïque lui-même dans son entier (fleuve, chenaux, lacs, plaines inondables), constituant la région naturelle ; le niveau local correspond aux territoires des communautés de pêcheurs ; nous appellerons ici niveau micro-local celui des sites de capture. À quelque niveau que l'on se place, la *limite* entre exploitants voisins (communautés, propriétaires ou ayants-droit lignagers) est perçue, mais elle n'a pas de caractère fixe ni géographiquement matérialisable, par des bornes ou des clôtures.

La région naturelle : un système symbolique et géographique cohérent

Espace des poissons plus vaste que l'ensemble des territoires des communautés de pêcheurs, le domaine halieutique régional est géré par l'ensemble des communautés et reconnu à travers l'existence et la compétence de leurs *maîtres d'eau*. Ceux-ci sont les connaisseurs et les acteurs du renouvellement permanent du pacte entre les hommes et les divinités des eaux, à travers les transformations et les compromis politiques dont témoigne l'histoire.

C'est un pouvoir non pêcheur, celui de l'ordre politique instauré par les éleveurs peuls arrivés à partir du XVe siècle, qui a exigé que les eaux soient *bornées* (Fay 1989 : 165) mais le mythe traduit en quelque sorte l'échec de l'entreprise : les nœuds d'herbe se défont ou brûlent, les pierres posées au fond de l'eau ne se voient guère... Même si le pouvoir définit des territoires de pêche, ceux-ci ne sont pas matérialisés et l'on peut en effet (Fay, 1989 :

1. Le rapport historique, entre *le territoire* comme production sociale et le système de production bozo tel qu'observé aujourd'hui, est analysé dans les travaux de Claude Fay sur le Macina (une « province » du delta), tout particulièrement dans Fay 1989 et 1994.

168-169) parler de *territoires virtuels*. L'absence de valeur attribuée à la limite se justifie entre autres par le sens des règles fondamentales, en principe consensuelles et obéies, qui régissent l'acte de capture : ne pas barrer les chenaux principaux et laisser passer le poisson permettent d'assurer à la fois la capture et la reproduction du poisson tout le long de l'hydrosystème.

C'est aussi dans l'ensemble régional que se sont ouvertes, à partir des années cinquante, des aires de plus ou moins libre accès destinées à des pêcheurs mobiles. À l'occasion de l'expansion du domaine pêchable (les bonnes crues des années cinquante et soixante), « étrangers et cadets » y ont trouvé des espaces de production, sans qu'il y ait nécessairement expansion de chaque territoire particulier, par conséquent de blocage de saturation sur des territoires voisins, du moins sur le moment.

La description que nous venons de faire réfère cependant à un passé idéal, peut-être plus qu'à un fonctionnement historiquement réel : actuellement, la cohérence impliquée par le domaine halieutique régional n'est pas ou n'est plus réalisée. Or, si la perception efficace de la globalité régionale s'est altérée ou a disparu de nos jours, c'est sans doute davantage sous l'influence de facteurs sociaux qu'écologiques. La spatialisation reste bien décrite par les habitats et les déplacements des pêcheurs, les préférences des poissons, les sites de pêche, les distances, les flux d'eau, et non pas par des limites, des voisinages, des signaux paysagiques construits.

Les territoires communautaires : des limites temporelles plus que spatiales

Les communautés de pêcheurs, identifiées par l'histoire des lignages et celle des fondations de pêcheries, détiennent des territoires de pêche organisés autour et dans les aires en eau, c'est-à-dire pourvus de caractères saisonniers très précis. Leurs limites spatiales sont connues par toute la communauté aussi bien que par les communautés voisines, elles sont souvent *repérées* plus que matérialisées par un élément de paysage visible (butte, touffe d'arbres) ou invisible (bas-fond fluvial, banc de sable immergé). Ces éléments ont souvent un rôle symbolique (village abandonné devenu cimetière, site d'habitat d'une divinité) et ont précédé dans le temps l'identification territoriale. Mais la notion de limite n'est pas licitement exprimable ; il n'est pas correct, par exemple, de l'inscrire sur le papier, de la cartographier... C'est qu'à ce niveau, la notion de limite entre territoires appartenant à des communautés différentes n'a pas de sens géographique en terme de partition, séparation, division, non plus que de sens socio-juridique en termes d'exclusivité. Ces conceptions de la limite sont plutôt appliquées au calendrier, en fonction des engins et des pratiques de pêche. Le territoire d'une communauté a pour définition la conjonction entre les lieux productifs, les moments du cycle annuel et les techniques de pêche, conjonction que ses fondateurs reproduisent et ajustent. C'est l'homogénéité des règles de prélèvement qui fait la cohérence de chaque territoire et la différence avec les voisins. Ceux-ci sont pourvus, eux, de règles en partie différentes. Les différences s'exercent sur le moment et les techniques de pêche, les deux étroitement liés en fonction de l'état saisonnier de l'hydrosystème. Dans de nombreux cas, les mêmes espaces de pêche sont partagés pendant quelque temps, selon les règles fixées dans la « supra-communauté » qui réunit plusieurs villages apparentés. Les différences disparaissent donc périodiquement pour tels types de pêche à tels moments du cycle annuel, pour tels ayants-droit, ou bien pour la communauté entière, redonnant alors temporairement au domaine régional sa fonctionnalité sociale (Fay, 1989 : 174). On comprend par conséquent que la notion de limite du territoire (« de

terroir » pourrait-on dire, par analogie avec les systèmes agraires) soit incongrue et réductrice : son apparition sociale et plus encore sa matérialisation signalent une rupture dans l'ordre social et politique (Fay, 1989 : 164, 169). En revanche, la notion de « limite temporelle », exprimée en *moments* (plus qu'en *dates*) du cycle hydrologique annuel, est très nettement perçue et pratiquée (Pamanta, 1996).

La mobilité des pêcheurs, l'ouverture de nouvelles pêcheries par des producteurs qui restaient rattachés à leur communauté d'origine, ont créé des droits de capture sur de nouveaux sites, que l'on peut situer dans la géographie du delta et dans le calendrier annuel. C'est ainsi que si l'on appliquait la notion de *terroir* (au sens que lui donnent les géographes tropicalistes) aux espaces gérés (exploités) par les communautés, on obtiendrait une dispersion d'unités discontinues et en partie superposées, dont l'usage est distribué dans le temps. Mais ces « terroirs » ne sont pas légitimement délimitables en termes de « superficies-périmètres » signifiants dans le système social. Ceci dit, ils ont parfois fait l'objet de délimitations par l'administration, qui avait pensé régler ainsi des conflits entre communautés : les « limites administratives » du territoire de Waladu, village de pêcheurs situé dans la partie aval du Diaka, s'appuient sur des repères topographiques naturels visibles, reliés entre eux par des lignes géométriques. Elles n'ont en fait aucun rôle fonctionnel ; en revanche, elles servent de support à la formulation des griefs réciproques entre les trois villages qui revendiquent les mêmes riches pêcheries : il n'est alors plus question de partage consensuel ni d'accords.

Ce que l'on vient de lire sur la non légitimité des limites géographiques au niveau des territoires communautaires peut être répété au niveau des unités de production familiales, qui exploitent les sites de capture.

Les sites de capture et les voisins

L'organisation géographique, temporelle, technique et sociale de la capture du poisson, est très codifiée à l'intérieur de chaque communauté. Mais cette réglementation n'implique pas *ipso facto* de « barrières », au sens propre ni au sens figuré. Les lignages fondateurs des pêcheries ont davantage de droits sur davantage de sites ; certes, ce sont eux qui renouvellent le pacte avec les divinités des eaux et ce sont eux qui ont, au sens propre, *inventé* la pêcherie en découvrant la combinaison efficace de lieu, de moment et de technique. À Waladu, l'exploitation des pêcheries est décrite comme n'étant pas exclusive (Pamanta, 1996) : l'*autre* (c'est-à-dire le voisin et l'étranger [2]) y est admis, non sans compensation matérielle (quelques beaux poissons remis au « propriétaire », un pourcentage de la capture, une redevance monétaire), ou morale (la reconnaissance publique devant la communauté). Les pêcheurs des communautés voisines et alliées viennent pêcher dans les eaux de Waladu pendant une partie de l'année, tandis que les pêcheurs de Waladu vont pêcher dans les eaux d'un autre village pendant la même période (hautes eaux). La « supra-communauté » à laquelle participe Waladu inclut d'ailleurs des lignages *bozo* et *rimaybe*, exemple courant, dans le delta, d'alliance interethnique. Enfin, les lignages dominants sont alliés à des lignages de moindre poids historique, qui sont parfois les véritables exploitants du site. Ceux-ci peuvent changer de place dans la hiérarchie, en fonction de leurs compétences halieutiques et surtout de leurs talents sociaux, entre autres leur capacité à ménager les consensus au sein de la communauté.

La notion de limite géographique entre producteurs voisins n'a donc guère de sens,

2. Rappelons que l'*étranger* (en peul *beero*) est celui que l'on reçoit, que l'on accueille.

puisque, à un moment ou à un autre du cycle de pêche, celles de *territoire* et de *voisinage* (géographiques et sociaux) sont inexistantes ou floues. À d'autres moments cependant, ces deux termes sont bien perçus dans leur sens géographique, mais on va voir que, précisément, leurs limites ne sont pas matérialisables.

Chaque site de capture (emplacement d'engin ou de dispositif à plusieurs engins tels que les barrages de nasses) est un lieu d'interception du poisson en mouvement : il est précédé d'un « amont des poissons » (qui peut d'ailleurs être l'aval du courant), secteur techniquement correspondant au barrage, géré par le propriétaire du barrage qui prend garde de ne pas effrayer le poisson, voire de l'y attirer. Dans les plaines inondables de l'aval du Diaka, des événements ténus et aléatoires (micro-reliefs, touffes de végétation, préférences alimentaires et de refuge et surtout vitesse du courant et hauteur de l'inondation) vont diriger les poissons vers les sites de capture, ou vers tel site plutôt que tel autre. Entre « l'amont des poissons » de chaque barrage (quelques dizaines de mètres carrés), se trouve « l'amont des poissons » jouxtant deux ou plusieurs barrages. Cet amont des poissons, géographiquement placé entre voisins immédiats, est appelé *kawral ndyam* en peul, c'est-à-dire *rencontre des eaux*, le terme impliquant aussi l'*entente* au sens social. *Kawral ndyam* n'est pas un espace fixe : il est tangent à plusieurs aires contiguës aux barrages de pêche, qui peuvent se déplacer d'une ou plusieurs centaines de mètres en fonction de l'eau (profondeur, vitesse du courant). C'est aussi un espace défini par ses qualités écologiques bénéfiques au rassemblement des poissons (qualités qui définissent l'emplacement des barrages) : bordure d'un alignement de bas-fonds, berge submersible, touffes de *Mimosa pigra* (3)... Plus les poissons sont abondants (et cela dépend des paramètres hydrologiques de l'année en cours), plus *kawral ndyam* est restreint. Espace-tampon élastique ou flou qui contient une réserve aléatoire de poissons versatiles, il n'a d'existence que par celle de ces barrages, dispositifs temporaires dont l'emplacement et l'organisation sont très codifiés. Ce n'est pas un espace *commun* aux propriétaires des barrages proches et il n'est pas non plus sans statut ; ce sont ses qualités écologiques qui font la valeur des barrages-pêcheries. Il n'est ni divisible ni délimitable : « *On ne déclare pas la limite d'une exploitation halieutique de peur de perdre l'espace* kawral ndyam *qui vous sépare du voisin* ». Aire-prélude à la pêche, en quelque sorte, c'est un « espace de précaution » où les exploitants connexes prennent bien garde de ne pas effrayer les poissons. Notons que sur les secteurs étudiés, les voisins sont des ayants-droit de rang égal dans la hiérarchie sociale et foncière, sinon ils ne seraient pas voisins. Justement.

Modernisation et partition

Les territoires halieutiques ne sauraient donc être définis et différenciés par des critères spatiaux et des limites géographiques supposées matérialiser un « dedans » homogène par rapport à un « dehors » étranger : l'homogénéité du « dedans », réelle et reconnue, certes, est fondée sur la nature des règles qui s'y appliquent et non pas sur le périmètre de l'espace d'application. Ces règles varient selon les territoires et sont adaptées à chaque niveau de gestion, certaines différences s'effaçant périodiquement. Elles varient à l'intérieur des communautés, homogènes à certaines périodes, hétérogènes à d'autres et elles s'enchevêtrent. On peut bien cependant les qualifier de règles territoriales, car elles s'appliquent à l'organisa-

3. *Mimosa pigra* est un ligneux buissonnant sarmenteux qui pousse dans les aires inondables. Il abrite les poissons en période de reproduction et de nourrissage (rôle de refuge). Quand ses fruits tombent dans l'eau, en octobre, ils exsudent un alcaloïde qui éloigne les poissons, au moment même où commencent les grandes pêches de décrue.

tion des lieux et des surfaces de la production et des réserves et définissent un *foncier halieutique* dont on entrevoit ici qu'il n'est pas simple (Fay, 1994 : 195 ; Poncet et Quensière, 1996 : 23) puisqu'il combine des caractères spatiaux, temporels et techniques (Fay, 1994). Telles qu'on les observe aujourd'hui, ces règles dépendent à la fois de l'état du milieu naturel (eau, végétation, poissons...), de la place tenue par les lignages et les communautés dans les événements historiques régionaux et locaux, des choix et décisions des maîtres d'eau, des préséances familiales, des techniques et dispositifs utilisables... Il n'est donc pas légitime de chercher à formaliser une relation univoque entre un espace, un groupe, un mode d'accès, comme on le fait habituellement pour les exploitations agricoles et souvent pour les pâturages. Dans le milieu halieutique du delta, les relations existent, certes, mais elles sont multiples, temporaires et successives. Ce qui apparaît comme leur complication paraît bien traduire le refus d'une formalisation moderne réductrice, ce qui est cause de méfiance et de malentendus dans les relations entre les pêcheurs et les administrations publiques. Ce qui serait réduit, en effet, c'est bien la complexité du rapport entre le milieu naturel, producteur de ressources naturelles renouvelables, et les sociétés de pêcheurs-gestionnaires, qui ont soigneusement organisé ce rapport dans l'espace et dans le temps et dans leurs techniques. Cette organisation attentive et forcément compliquée semble avoir garanti de façon durable l'efficacité du système de production.

La nationalisation des eaux (1962) et l'accès libre à la ressource halieutique ont modifié définitivement l'organisation traditionnelle de la pêche (Fay, 1994 ; Quensière *et al.*, 1994). Quoique, sans doute moindre, le souci administratif de découper les espaces des ressources deltaïques a joué aussi un rôle. La notion d'*entente* quasi-obligatoire (et par conséquent les efforts sociaux qui étaient faits pour la conserver) disparaissaient, puisque tout le monde pouvait pêcher où il voulait : c'est-à-dire en fait quand et avec quelque engin que ce soit [4]. La notion de *voisinage* s'est plus ou moins radicalisée avec l'abolition des hiérarchies sociales, qui codifiaient auparavant la place et les droits de l'*étranger* dans l'exploitation. Le rôle éminent des maîtres d'eau, « gardiens » du consensus à tous les niveaux du système, en étant supprimé dans la forme et non dans le fond, s'est plus ou moins dévoyé en celui de « maîtres de rentes », dans une gestion où l'exclusivité et l'exception deviennent courantes. C'est ainsi que l'ouverture d'une pêcherie par un tiers dans un espace-tampon entre deux exploitants antérieurs n'est pas rare à Waladu : une telle action est perçue comme un *défi*, c'est à dire comme socialement blâmable. Elle change le statut de l'espace en question. En même temps, elle s'imbrique dans le système compliqué des hiérarchies et des alliances lignagères, tout en profitant individuellement des meilleures conditions hydrologiques à partir de 1994.

Enfin, la création des *communes rurales* en 1996-1997 a introduit au Mali un autre type de découpage et de fonctionnement, celui des communautés territoriales décentralisées (Poncet et Kintz, 1997 ; Quensière, Poncet, 1998) : la nouvelle gouvernance, fondée sur la modernisation, la démocratie (au sens occidental) et la gestion locale, implique désormais une ré-interprétation territoriale, sur des bases encore plus fermement fixées qu'auparavant. Ceci n'implique pas, certes, la transformation de leurs paysages, mais elle prend néanmoins les pêcheurs au dépourvu, puisqu'ils avaient constamment ajusté leurs pratiques spatiales à leur flexibilité sociale et à la mobilité de leur milieu.

4. Des conventions régionales et locales restreignaient en fait où, quand et avec quel engin, mais elles étaient définies dans le cadre des circonscriptions administratives, sans rapport avec le milieu naturel et l'organisation spatiale des pêcheurs.

BIBLIOGRAPHIE

Fay (C.), 1989. « Sacrifices, prix du sang, eau du maître : fondation des territoires de pêche dans le Delta central du Niger (Mali). Systèmes halieutiques et espaces de pouvoir : transformation des droits et des pratiques de pêche dans le Delta Central du Niger (Mali) ». *Sciences Humaines*, 25 (12) : 159-176 et 213-236.

Fay (C.), 1994. « Organisation sociale et culturelle de la production de pêche : morphologie et grandes mutations ». In Quensière J. (éd), *La Pêche dans le Delta Central du Niger* : 191-207.

Pamanta (O.), 1996. *Le système halieutique du Jaka aval, activités de pêche et articulations intersectorielles*. Mémoire de DEA, ISFRA-Orstom, Bamako, 110 p.

Poncet (Y.), Quensière (J.), 1996. « Analyse des organisations spatiotemporelles, étape essentielle à la conception d'un SIG : l'exemple des pêcheries artisanales du Delta Central du Niger ». In C. Christophe, S. Lardon et P. Monestiez (éd.), *Etude des Phénomènes Spatiaux en Agriculture*. INRA, Paris : 15-31.

Poncet (Y.), Kintz (D.), 1997. « Les idées et les images de territoires dans le Delta Central du Niger (Mali) ». In J. Bonnemaison, L. Cambrézy, L. Quinty-Bourgeois (éd.) *Le Territoire, lien ou frontière ? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales*. CD-Rom, Orstom, Paris.

Quensière (J.) (éd.), 1994. *La Pêche dans le Delta Central du Niger*. Orstom-Karthala- IER, Paris, 2 vol, 495 p.

Quensière (J.), Poncet (Y.), Fay (C.) *et al.*, 1994. « Représentation des pêches et modèles de gestion ». In Quensière J. (éd.), *La Pêche dans le Delta Central du Niger* : 409-415.

Quensière (J.), Poncet (Y.), 1998. « La décentralisation malienne : quelle prise en compte de l'organisation écologique et sociale de la pêche artisanale ». In Chaboud C., Mullon C. (éd.), *Dynamique et Usages des Ressources Naturelles Renouvelables*. Orstom, Paris, *sous presse*.



Originalité géopolitique du Maghreb

Des frontières très anciennes au sein d'un même ensemble culturel

YVES LACOSTE

SI LA GÉOPOLITIQUE est l'analyse des rivalités de pouvoirs sur des territoires et s'il faut tenir le plus grand compte des idées, des représentations partisanes, que se font contradictoirement les protagonistes de tels conflits, la nation est, à mon sens, le concept géopolitique fondamental. Or l'idée de nation se fonde sur une combinaison de diverses données culturelles et principalement, dans la plupart des cas, sur une langue particulière.

En Europe et dans la plus grande partie de l'Asie, chaque nation considère que son territoire correspond peu ou prou à l'extension territoriale de sa langue, nonobstant les changements du tracé des frontières de L'État. En revanche, ce n'est pas le cas en Amérique pour les multiples États-nations qui ont une même langue – l'espagnol ou l'anglais – et pour les États du nord de l'Afrique et d'Asie occidentale dont la langue commune est l'arabe. Dans le cas du Moyen-Orient, on argue le plus souvent que les frontières qui séparent une demi-douzaine d'États arabes ont été tracées et imposées assez récemment, au lendemain de la Première Guerre mondiale, lors du dépeçage de l'empire ottoman par des puissances impérialistes, en l'occurrence l'Angleterre et la France. On s'interroge sur la « réalité » de nations syrienne, irakienne, jordanienne, libanaise, palestinienne, saoudienne, tout en admettant que si perdure la division d'une même « nation arabe » si longtemps invoquée, cinquante ans après la fin des dominations coloniales, c'est principalement en raison des rivalités qui sont attisées entre les différents États et du litige israélo-arabe.

Dans le cas du Maghreb, il en est, à mon avis, tout autrement car on peut dire qu'entre le Maroc, l'Algérie et la Tunisie, les frontières sont d'une ancienneté tout à fait exceptionnelle et que leur tracé ne résulte en rien de dominations étrangères. Ne correspondant, ni à des accidents naturels, ni à des contrastes culturels (et ceci me parait essentiel), elles sont de beaucoup antérieures à l'installation de la domination ottomane au début du XVIe siècle, sur l'Algérie et la Tunisie. C'est du moins le cas dans les régions septentrionales, où se trouve depuis toujours l'essentiel de la population.

Certes, dans la partie méridionale des États maghrébins, c'est-à-dire au Sahara, les frontières ont été tracées il y a moins d'un siècle et selon une procédure coloniale ; à noter que ce ne fut pas sous l'effet des classiques rivalités

impérialistes (sauf pour les frontières avec la Libye) comme on le dit souvent, mais par décision d'une même puissance coloniale. Ce sont les autorités françaises qui ont décidé de l'ampleur de l'arrière pays saharien attribué à chacune des diverses colonies d'Afrique du Nord ou d'Afrique noire, et surtout à l'Algérie par laquelle avait commencé la conquête.

Si l'on se borne à constater la longueur des frontières tracées au début du XXe siècle par les autorités coloniales françaises, on peut conclure (comme le font les islamistes et les baathistes-unionistes arabes) que les limites des États maghrébins n'ont pas une origine très différente de celles des États arabes du Moyen-Orient : sur les quelques 5 800 km de frontières qui délimitent le territoire de l'Algérie (2 381 000 km²), 5 200 km ont été tracés par les Français ; sur les 2 700 km de frontières que compte le Maroc (avec le Sahara occidental), 2 400 km sont des limites coloniales ; proportion moindre pour la Tunisie où sur 1 400 km de frontières, 1 100 sont coloniales.

Cependant, quelle que soit aujourd'hui et quelle qu'ait été autrefois l'importance des étendues sahariennes pour les États maghrébins, ce n'est pas au Sahara, mais dans les régions plus septentrionales, que se sont progressivement constituées au cours de l'histoire une nation marocaine, une nation tunisienne et une nation que l'on appellera algérienne. Certes, ce sont les routes transsahariennes de l'or qui, du VIIIe au XIV-XVe siècles, ont fait l'importance de ces États du Maghreb dans cette « économie-monde », dirait Fernand Braudel, centrée au Moyen Âge sur le Moyen-Orient et la Méditerranée.

L'or ramassé dans de multiples petits gisements alluviaux au sud du Sahara et collecté à titre d'impôt par les agents de souverains africains était échangé contre le sel et diverses marchandises apportés par les caravanes venues du Maghreb. Celles-ci remontaient ensuite vers le nord, d'abord vers de grands souks d'échange (comme Sijilmassa dans le sud marocain), et surtout vers des villes marchandes, comme Marrakech, Fès, Meknes, Tlemcen, Constantine, Tunis, Kairouan. Ces villes qui datent du Moyen Âge (Constantine est beaucoup plus ancienne), n'assuraient pas seulement le transit de l'or (en échange de multiples marchandises) vers le Moyen-Orient et l'Europe méditerranéenne ; elles constituaient des centres politiques à partir desquels se sont organisées des dynasties successives dans chacune des trois parties du Maghreb.

Les routes transsahariennes de l'or étaient essentielles pour les États maghrébins mais pour les contrôler, ils n'avaient guère la possibilité de délimiter des territoires au Sahara. Aux IXe-Xe siècles, la route la plus importante passe par le Sahara central, à l'ouest et à l'est du Hoggar et fait l'importance d'abord du royaume de Tahert (Algérie centrale), puis de Kairouan, capitale des Aghlabides, puis de Mahdya, capitale des Fatimides (chiites) qui, forts de leur puissance grâce au contrôle des routes de l'or, se lanceront à la conquête de l'Égypte où ils fonderont Le Caire.

Au XIe siècle, le trajet des routes de l'or se déplace vers l'ouest, et les nomades sahariens que sont les Almoravides prennent le contrôle des routes du Sahara occidental ; ils fondent Marrakech en 1066 et le premier grand État marocain. Leur succèdent, au XIIe siècle, les Almohades, montagnards du Haut-Atlas, qui, après avoir pris la maîtrise des routes de l'or, réalisent l'unité de tout le Maghreb et de l'Andalousie musulmane.

C'est à partir du XIIIe siècle, après la dislocation de l'empire almohade, que s'établissent au nord du Sahara les frontières qui sont encore celles des trois États du Maghreb, dans leur partie septentrionale. La dynastie mérinide qui, au Maroc, succède aux Almohades, rivalise longtemps avec celle de Tlemcen et, entre leurs deux territoires, la limite s'établit finalement au milieu des hautes plaines, sur un tracé qui,

au XVIe siècle, deviendra celui de la limite occidentale de l'empire ottoman. C'est la frontière que reprendront au XIXe siècle les colonisateurs français de l'Algérie. Vers l'Est, la frontière de la dynastie hafside qui règne à Tunis du XIIIe siècle au XVIe siècle, sera reprise pour séparer la « régence » d'Alger de celle de Tunis, et cette frontière sera confirmée au XIXe siècle par les autorités françaises.

En vérité, les frontières de l'actuelle Tunisie sont d'une ancienneté tout à fait extraordinaire : ce sont sans doute les plus anciennes du monde. Elles correspondent en fait aux limites orientales de l'aire d'influence terrestre de Carthage (à partir du VIe siècle avant J.-C.), puis de façon encore plus précise après la chute de Carthage (en – 146), à celle de la romaine Provincia Africa avec la Numidie, elle aussi sous domination romaine. L'appellation « Africa » appliquée initialement aux territoires carthaginois, avant de se propager à l'ensemble du continent dit africain à partir du XIVe siècle, devait, pour les Arabes, se perpétuer dans son sens premier d'Ifrikiya, l'actuelle Tunisie. Le tracé des frontières carthaginoises, puis romaines et byzantines de celle-ci devait réapparaître, au VIIIe-IXe siècles, avec le royaume aghlabide de Kairouan au Xe-XIe siècles, puis sous les Fatimides lors de la rupture entre leurs lieutenants zirides et hammadides, puis après la période de l'unification almohade, avec les limites de l'État hafside, celles que devaient reprendre les Turcs puis enfin les Français.

Au total, une frontière actuelle qui existe de façon plus ou moins continue depuis 2 600 ans ! En comparaison, la frontière orientale du Maroc, établie depuis le XIIIe siècle, a une ancienneté beaucoup moins grande mais bien peu d'États au monde ont la même frontière depuis sept siècles. L'ancienneté de ces frontières est d'autant plus étonnante qu'elles ne correspondent à aucun accident naturel et que le Maghreb, où elles sont tracées, forme depuis neuf siècles (depuis la disparition du chiisme en Ifrikiya) un ensemble culturel – notamment religieux – homogène, en dépit de sa relative diversité linguistique. Il importe d'essayer d'expliquer cette étonnante stabilité des frontières au Maghreb et, pour cela, d'examiner les caractéristiques culturelles de cette partie du monde arabe.

À la différence des pays de l'Orient arabe, le Machrek, où rivalisent encore divers rites et conceptions de l'Islam, et où surtout s'opposent des minorités chiites aux orthodoxes sunnites, le Maghreb se caractérise depuis neuf siècles (depuis la fin des Fatimides d'Ifikiya) par une très grande homogénéité religieuse : quelques petits noyaux ibadites au Mzab et à Djerba ne suffisent pas à écorner le monopole de l'Islam sunnite et de rite malékite. En revanche, grâce à la prépondérance de l'arabe, le Machrek est absolument homogène du point de vue linguistique, alors que le Maghreb se caractérise par d'importantes survivances des parlers berbères.

Certes, on peut aujourd'hui encore distinguer dans cet ensemble largement arabisé des régions qui sont encore berbérophones, comme la Grande-Kabylie et l'Aurès en Algérie, ou la plupart des montagnes et hautes terres marocaines. La langue berbère était encore très largement répandue au XIXe siècle, sauf en Tunisie dont l'arabisation est ancienne. Mais, même dans le cas tunisien, les différents aspects de la culture berbère, aussi bien dans le domaine alimentaire (le fameux couscous) que vestimentaire (le non moins fameux burnous), ou dans celui de la littérature orale – forment le fondement culturel de l'ensemble du Maghreb.

Dans leur quasi-totalité, les « Arabes », au sens de ceux qui parlent l'arabe, sont en fait au Maghreb des Berbères plus ou moins arabisés, et non pas des Arabes venus d'Arabie. Les « invasions arabes » du XIe siècle sont un mythe (développé par certains historiens arabes ou

français) et les quelques tribus qui sont effectivement venues du Moyen-Orient se sont d'autant plus mêlées au peuplement arabo-berbère maghrébin qu'elles n'y furent guère conquérantes.

Dans la longue histoire des multiples conflits au Maghreb, aucune période depuis la diffusion de l'Islam n'a vu s'affronter des États berbères à des États arabes ou arabisés. En effet, le berbère étant resté une langue non-écrite, toute nouvelle dynastie doit se doter d'un appareil d'État avec des lettrés qui, bien évidemment, écrivent l'arabe. Leur rôle s'ajoute à celui des docteurs de la loi musulmane (les oulama) qui s'expriment en arabe, et à celui des négociants des grandes villes qui usent de l'arabe pour leurs relations de commerce avec l'ensemble du monde arabe. Mais toute nouvelle dynastie – pour vaincre celle qui l'a précédée et prendre le contrôle de la grande ville marchande qui est aussi la capitale – doit s'appuyer sur le potentiel guerrier que forme un groupe de tribus du « bled », de la montagne ou des steppes, c'est-à-dire sur des tribus encore peu arabisées et qui continuent de parler berbère. Chaque nouvelle dynastie constitue donc un appareil d'Etat arabo-berbère : berbère pour sa base guerrière et arabe pour les fonctions d'encadrement intellectuelles et commerçantes.

Ibn Khaldoun, le grand historien maghrébin du XIVe siècle, a bien montré pour le Moyen Âge le processus de formation et de succession des dynasties au Maghreb, par le jeu politique de tribus, dans une société non-féodale où tout homme a ses armes, son cheval, et appartient à une organisation guerrière, sa tribu. Chaque dynastie correspond à une tribu devenue royale après être parvenue à chasser la précédente et à s'emparer de la grande ville, grâce au soutien d'autres tribus auxquelles il faudra ensuite distribuer des bénéfices du pouvoir. Mais au bout d'une ou deux générations, la tribu royale (comme les tribus qui lui sont alliées) perdent leurs vertus guerrières, alors que se développent en leur sein les rivalités familiales dans la répartition des prérogatives et des richesses. Cette décadence de la dynastie et des tribus qui la soutenaient permettra à d'autres tribus du bled de s'organiser en un appareil rival qui parviendra à l'emporter et à fonder une nouvelle dynastie et s'emparer de la capitale, avant que le déclin ne l'affaiblisse à son tour, et ainsi de suite.

Au premier abord, ce schéma khaldounien n'a pas grand rapport avec la question de la stabilité des frontières au Maghreb, et le grand historien s'en est d'autant moins soucié qu'il était partisan de l'unification politique de cette partie du monde arabe sous le contrôle d'une grand dynastie, du genre de celle des Almohades. Cette aspiration à l'unité du Maghreb était d'autant plus légitime pour Ibn Khaldoun qu'il était bien placé pour savoir que les membres de l'élite intellectuelle, dont il faisait partie, allaient aisément d'une capitale à l'autre et passaient successivement au service des différents États maghrébins. Il n'en reste pas moins que, somme toute, les phases d'unification ont été courtes et que la division du Maghreb en trois ensembles aux frontières stables est, sur les temps longs, une caractéristique singulière et permanente.

Les grandes villes marchandes et centres politiques forment aussi des éléments très stables de la géographie historique du Maghreb. À l'exception d'Alger, nid de corsaires, dont l'essor est très tardif puisqu'il débute au XVIe siècle avec la domination turque, les autres grandes villes : Marrakech, Meknes, Fès, Tlemcen, Kairouan et Tunis datent du développement des routes transsahariennes de l'or au Moyen Âge, qui a aussi profité au très ancien centre qu'est Constantine. Sur ces routes par où s'achemine le métal précieux qui fait fonctionner une économie-monde, ces villes sont des points de transit majeurs et leur contrôle, par les forces politiques des contrées traversées, constitue

une source de richesse et un enjeu primordial. Mais pour s'en emparer et les conserver, il faut disposer de l'appui de ces forces guerrières que sont les tribus du « bled », et celles-ci font payer leur soutien à celle qui est parvenue à fonder une dynastie et à prendre le contrôle de la ville, par où passent les flux de l'économie-monde.

Ainsi, à la différence de l'Europe et de bien des pays, où le centre politique prélève des richesses sur les campagnes, le Maghreb s'est longtemps caractérisé par un rapport inverse : la dynastie centrée sur la ville-étape des routes de l'or distribuant aux tribus qui la soutiennent des richesses que procure le commerce international. Cette distribution de richesse s'effectue périodiquement. En effet, si la polygamie du souverain musulman est un moyen commode de consolider des alliances en prenant femme dans un certain nombre de ces tribus, la mort de chaque souverain ouvre une crise de succession entre des prétendants que sont ses fils, demi-frères de mères différentes et qui, moyennant des promesses, vont chacun chercher le soutien de leur tribu maternelle. Le fait que le souverain musulman doive être en principe choisi et intronisé par les docteurs de la loi renforce encore la compétition entre les prétendants et les avantages qu'en retirent les différentes tribus alliées de la dynastie.

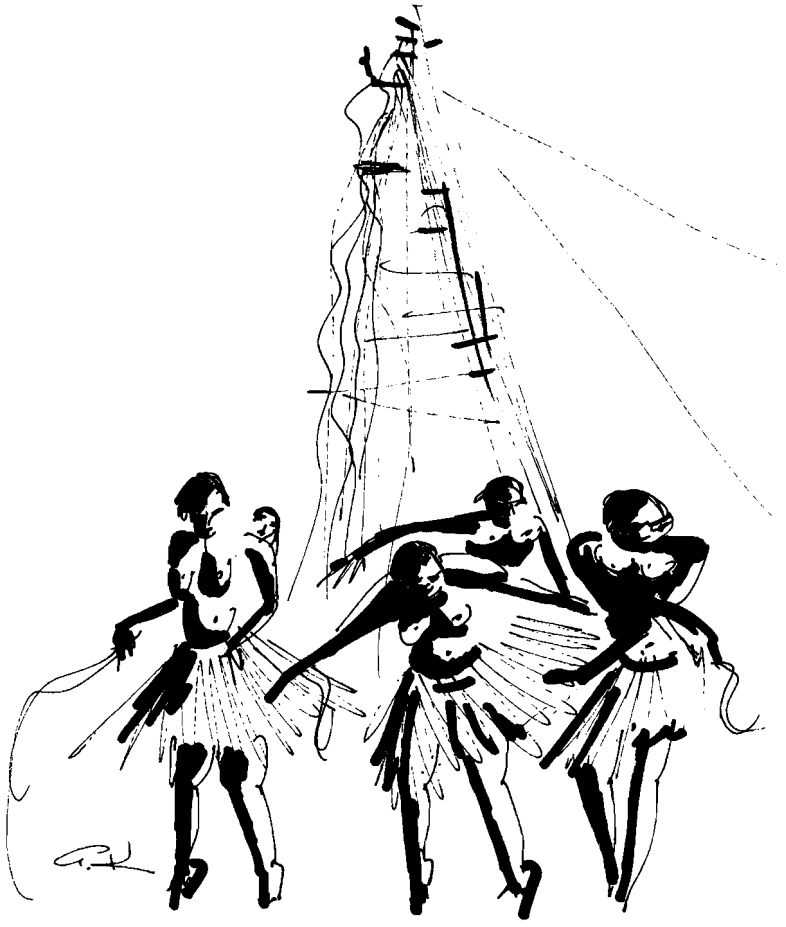
Ceci explique que, dans un rayon plus ou moins vaste autour de chaque grande ville-capitale, se disposent les tribus, tout à la fois alliées et créancières en quelque sorte de la dynastie (celles qui constituent son « *maghzen* »). Lorsque celle-ci s'effondre, minée par les rivalités internes, le relais est parfois pris par une des tribus alliées, ou par un nouveau groupe de tribus situées jusque là en périphérie de l'État, qu'il s'agisse des montagnes ou des steppes. Alors que les dynasties changent, les capitales, grandes villes marchandes, se maintiennent. Au Maroc, la pluralité des villes - capitales ne signifie pas l'existence de plusieurs États rivaux mais d'un jeu de rivalités et d'associations entre elles, particulièrement efficace dans les luttes entre prétendants d'une même dynastie. Ces capitales-relais ne se trouvent guère en Tunisie, sans doute en raison d'une taille de l'État beaucoup moins vaste qu'au Maroc.

Les aires d'influence urbaine où se disposent les tribus qui participent aux profits distribués par le souverain à partir de la capitale, sont sans doute un facteur d'explication de la stabilité des frontières au Maghreb, puisque les centres urbains se sont maintenus au fur et à mesure des changements de dynastie. Cette stabilité des villes est d'autant plus remarquable qu'elle a perduré après le Moyen Âge, c'est-à-dire après que les routes de l'or aient cessé de passer par le Sahara occidental et le Maghreb. En effet, à partir des XIVe-XVe siècles, elles empruntèrent la vallée du Nil, enfin ouverte par les Mamelouks d'Égypte qui refoulèrent vers l'Ethiopie les royaumes chrétiens de Nubie, qui avaient longtemps constitué un obstacle.

Ce détournement des routes de l'or, qui amorça pour les Européens la phase des « grandes découvertes », eut pour les États du Maghreb de graves conséquences. Il les priva d'une grande partie de leurs ressources et les fragilisa face aux tentatives des rois d'Espagne de poursuivre la « *reconquista* » chrétienne au sud de la Méditerranée. Ceci entraîna pour le Maghreb central et la Tunisie l'appel à la protection de l'empire ottoman qui ne parvint pourtant pas à s'imposer au Maroc. Faute de pouvoir prélever comme autrefois sur les flux de l'économie-monde, pour payer le concours des grandes tribus, les appareils d'État en furent réduits à abandonner à celles-ci le montant des impôts qu'elles avaient le privilège de lever sur les groupes tribaux les plus faibles. Mais au Maroc, notamment, les tribus « maghzen » continuèrent de se disposer autour des capitales pour tirer profit des crises dynastiques.

À Joël Bonnemaison, le Voyage inachevé...

L'organisation de l'espace maghrébin telle qu'elle s'était établie au Moyen Âge durant les siècles d'or, avec son réseau de grandes villes et ses frontières stables, était sans doute d'une très grande force, puisqu'elle a perduré cinq siècles après la fin de cette économie-monde centrée sur le Moyen-Orient et la découverte en Amérique d'autres sources de métaux précieux. C'est dans ce cadre spatial, où les échanges d'antan ont favorisé l'unification culturelle, que se sont progressivement développées, autre phénomène culturel, des nations marocaine et tunisienne, puis algérienne, dans des cadres territoriaux stables hérités d'un grand passé.



La pénétration culturelle étrangère dans le Nord-Est marocain

ABDELKADER GUITOUNI

Limité à l'est par l'Algérie et au nord par la Méditerranée, le Nord-Est du Maroc a longtemps vécu en marge par rapport au reste du pays. Au cours de l'ère coloniale, il a constitué un véritable melting-pot ethnique, groupant des populations marocaines arabe et berbère, des Algériens musulmans, des Israélites, des Français et des Espagnols. Les potentialités propres de la région s'avérant insuffisantes, la population a eu traditionnellement recours aux ressources extérieures : émigration, contrebande avec l'Algérie et Melilla, tourisme maghrébin.

Le caractère extraverti du Nord-Est a fait de lui un réceptacle d'apports culturels étrangers revêtant diverses formes.

Un creuset ethnique

À la veille du protectorat, le Nord-Est, essentiellement rural, était occupé par trois groupes ethniques : des Berbères rifains et zénètes à l'implantation très ancienne, parmi lesquels on comptait une minorité juive, et des Arabes établis depuis la fin du VIIe siècle. Ces populations, à l'organisation tribale (famille, clan, douar, fraction...), menaient des genres de vie adaptés au milieu naturel, soit sédentaire, pratiquant une agriculture irriguée de montagne, soit nomade, associant l'élevage ovin et la céréaliculture sèche dans les plaines. En dehors de quelques kasbas (Guercif, Taourirt, El Aïoun...), la vie urbaine était présente surtout à Oujda, fondée au Xe siècle, et à Melilla, occupée par les Espagnols depuis la fin du XVe siècle.

Juste après la conférence d'Algésiras (1906) qui reconnut des droits de mandat à la France et à l'Espagne sur le Maroc, les deux puissances européennes saisirent des prétextes pour intervenir militairement dans le Nord-Est : la France en 1907, à Oujda et dans son amalat ; l'Espagne en 1909, dans le Rif oriental. Conformément au traité du protectorat signé à Fès en 1912, le Nord-Est fut divisé en deux zones séparées par l'oued Moulouya : l'une espagnole au nord autour du préside de Melilla, l'autre française s'étendant au sud jusqu'à l'oasis de Figuig.

L'immigration européenne concerna plus de Pieds-noirs d'Algérie que de Français et Espagnols. La colonie européenne était composée de militaires, de fonctionnaires, de colons, de techniciens des mines et de commerçants. Parmi les Français, qui arrivaient en tête des immigrants européens, seule une minorité provenait de la métropole. La plupart d'entre eux étaient nés dans l'Oranie. Les Espagnols, représentant la seconde nationalité européenne dominante, étaient issus soit d'Espagne, soit de l'Oranie, en particulier d'Oran qui fut

occupé par les Espagnols de 1732 à 1792. En outre, un grand nombre d'immigrants de l'Oranie, francisés par la loi de la « naturalisation automatique » de 1889, était de souche espagnole. Des Juifs naturalisés européens figuraient parmi les immigrants. Il s'agissait de Juifs d'Algérie, assimilés politiquement aux Européens et naturalisés en bloc par le décret Crémieux du 24 octobre 1870, et de Juifs espagnols établis à Melilla ou immigrés d'Oran, ainsi que d'Espagne, où les Séfarades obtinrent la citoyenneté espagnole en 1924.

Quant aux Algériens musulmans, ils immigrèrent en trois étapes : lors de la conquête de l'Algérie par la France ; lors de l'occupation d'Oujda (1907) et l'établissement du protectorat au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale ; à la suite de difficultés économiques dans l'Oranie, de 1954 à 1962 avec l'afflux de réfugiés pendant la guerre d'Algérie.

En 1951, sur une population urbaine globale de près de 160 000 habitants, le Nord-Est totalisait 55 000 étrangers (Algériens et Européens) dont la moitié (plus de 27 000) vivait à Oujda. Durant la période coloniale, le Nord-Est du Maroc représenta un espace de passage et de brassage. En dépit des reflux migratoires de la décolonisation (exode des Israélites marocains, départs échelonnés des Européens et des Juifs d'Algérie, exode massif des Algériens musulmans en 1962), les pénétrations culturelles étrangères marquèrent profondément la région.

Origines des influences culturelles

Plusieurs facteurs ont contribué à la pénétration d'influences culturelles étrangères dans la région :

— *La colonisation européenne.* Malgré la faiblesse des rapports entre les différents groupes ethniques et confessionnels qui vivaient dans le Nord-Est colonial (souvent avec une ségrégation spatiale de l'habitat urbain), il y eut un transfert du mode de vie européen grâce à l'implantation de commerces et d'activités de services modernes (commerces d'articles électroménagers, librairies, pharmacies, studios de photographie, banques, agences d'assurance...) et à l'importation de produits industriels, qui concurrencèrent durement la production de l'artisanat local. L'acculturation de la population du Nord-Est au contact de la civilisation européenne toucha de nombreux aspects de la vie quotidienne.

— *Le voisinage de l'Algérie.* En marge du « Maroc utile », le Nord-Est, durant la période coloniale, était tourné vers l'Algérie. Relié par deux axes de communication majeurs, la « route impériale » et la voie ferrée Marrakech-Gabès par Oujda et Oran, le Nord-Est et l'Oranie formaient un espace économique commun : appropriation de terres par les colons de l'Ouest algérien, forte immigration algérienne, port de Nemours (Ghazaouet), débouché de l'Orient marocain, échanges commerciaux intenses, main-d'œuvre du Nord-Est travaillant chez les colons de l'Oranie, nomadisme des tribus frontalières... Cependant, depuis les années soixante, le Nord-Est connaît la répétition du cycle fermeture-ouverture de la frontière maroco-algérienne dont il subit l'impact. Du fait des aléas politiques dans les relations bilatérales, la principale forme d'échanges qui subsiste entre l'Algérie et le Maroc est la contrebande.

— *L'émigration vers l'Europe.* Le début des années soixante fut un tournant pour l'émigration à partir du Nord-Est. L'indépendance de l'Algérie en 1962 marqua la fin du courant migratoire saisonnier vers l'Oranie et une réorientation du flux d'émigration à destination de l'Europe occidentale. Actuellement, le Nord-Est reste le premier foyer d'émigration au Maroc vers l'Europe. Parallèlement aux transferts d'argent, les travailleurs émigrés procèdent, à l'occasion de leur retour au pays, à des transferts en nature concernant les articles divers allant des pièces détachées pour l'auto-

mobile aux gadgets et appareils électroménagers. Les modèles de consommation européens introduits s'étendent aussi au domaine culturel lorsqu'il s'agit des jeunes émigrés qui importent des cassettes de musique occidentale ainsi que la mode vestimentaire en usage dans les banlieues de Paris, de Lyon ou de Bruxelles. On note aussi l'introduction de modèles d'architecture européens dans l'habitat urbain : plans des maisons, choix des matériaux de construction, adoption d'accessoires modernes.

- *L'impact des médias étrangers*. Bien avant l'introduction des antennes paraboliques, le Nord-Est marocain représentait un carrefour médiatique où les émissions des chaînes de télévision espagnoles et algériennes étaient très suivies. Avec la possibilité pour ses habitants, en particulier en milieu urbain, de capter par satellite un grand nombre de stations de télévision, le Nord-Est est entré dans l'ère de la mondialisation.

Les emprunts

Par sa position frontalière et excentrée, le Nord-Est du Maroc est une région réceptive aux influences culturelles étrangères dont on limitera l'étude à certains aspects.

Oujda, située à une quinzaine de kilomètres de la frontière maroco-algérienne et comptant 354 000 habitants en 1994, ainsi que Nador (112 300 habitants, en 1994, sur le littoral méditerranéen à proximité de Melilla) sont les principales villes du Nord-Est. La première a un fond de population arabophone, la seconde berbérophone. Oujda et Nador ont connu respectivement les protectorats français et espagnol. Aux fonds dialectaux arabe et berbère (amazigh) sont venus s'ajouter, depuis le début du XX^e^ siècle, les apports des langues française et espagnole. Le parler oujdi et celui de Nador se sont enrichis de mots empruntés respectivement au français et à l'espagnol, qui ont fourni de nombreux termes au lexique des objets usuels, des denrées alimentaires, des professions. L'amazigh de Nador a emprunté des termes à l'espagnol, non seulement du fait du leg linguistique colonial, mais aussi à cause de la fréquence des relations des habitants de Nador avec Melilla. Il a aussi emprunté un nombre important de mots au français par l'intermédiaire des travailleurs rifains qui se rendaient en Oranie durant la période coloniale.

Les parlers d'Oujda et de Nador soumettent les emprunts français et espagnol à leur système phonétique pour les adapter, de façon à ce que les termes subissent des transformations de leur contenu en consonnes et en voyelles. Le locuteur oujdi, quand il utilise un mot français, l'arabise allant jusqu'à le conjuguer, si c'est un verbe ou l'accorder si c'est un nom ; par exemple : « *i comandiw* » (ils commandent), « *pasporate* » (passeports) ; « *martoyate* » (marteaux). L'emprunt domine surtout dans le lexique de la technologie, des produits industriels et des activités modernes.

Les parlers du Nord-Est n'ont pas emprunté uniquement aux langues latines. L'affinité entre le parler de la région d'Oujda et celui de l'Oranie voisine permet de constater que les deux régions ont un parler commun et que la frontière politique maroco-algérienne ne coïncide pas avec une frontière linguistique. Le parler de Tlemcen en particulier s'est souvent mêlé à celui d'Oujda, en raison des échanges entre les deux villes et de l'importance numérique de la communauté algérienne à Oujda, jusqu'en 1962.

Il faut signaler enfin la survivance de l'usage, dans la région d'Oujda, de certains mots turcs dont l'introduction date de la période de la régence ottomane d'Alger et de l'occupation éphémère d'Oujda par les Turcs à la fin du XVIII^e^ siècle (1790-1797). Dans ce sens, outre les termes dont l'emploi s'est généralisé dans l'ensemble du Maroc, tels que : pacha (gouverneur de province), *diwan* (conseil du sultan ottoman), *chaouch* (huissier)..., on peut citer des mots turcs usités de nos jours dans la région

d'Oujda, dans le thème des professions : *goumered* (goumerek) : perception, *khaznadji* : agent du trésor public, *beylik* : domaine public... Parfois, il s'agit de mots arabes qui sont turquisés par la suffixation « *dji* », par exemple : *qahouadji* : cafetier, *sfandji* : marchand de beignets, *fernaqdji* : fournier, *souâdji* : horloger, *srardji* : sellier, *zlaïdji* : carreleur.

Les pénétrations linguistiques dans le Nord-Est sont de nos jours véhiculées à domicile par les médias étrangers, en particulier par la télévision.

Influences de l'Algérie

— *Usages vestimentaires d'origine algérienne* : le costume traditionnel de la région d'Oujda s'est enrichi par les apports venus de Tlemcen, aussi bien pour les éléments vestimentaires masculins et féminins, que pour les bijoux d'apparat.

— *Apports gastronomiques à partir de Tlemcen et Nedroma* : il s'agit notamment de pâtisseries et de spécialités culinaires diffusées dans les foyers urbains, surtout à la suite des mariages mixtes entre Marocains et Algériennes.

— Apports en matière de danse et de musique : Ils peuvent se limiter à trois formes d'emprunts.

D'abord, la danse populaire dite « yaâlaoui », issue des Hauts Plateaux oranais, milieu steppique de semi-nomades. Accompagnée de chants guerriers, elle est rythmée par l'usage de trois instruments : la *gasba*, le *bendir* et le *gallal*. Ensuite, la musique andalouse et gharnatie : genre citadin plus raffiné dont l'origine remonte à la civilisation musulmane d'Espagne. Elle a été transmise par les Andalous chassés par la *Reconquista* et réfugiés dans les villes du Maghreb dont Tlemcen. Elle utilise des instruments à cordes (*rbab, kamandja, oud, qanoun*) et à percussion (*tar, derbouka*) confectionnés par des artisans émérites. Enfin, le raï est le genre musical qui a été le plus en vogue au cours des dernières années dans le Nord-Est. Dans sa forme originelle il s'agissait d'une improvisation poétique en dialecte oranais chantée par les Chioukh et les Chikhate de l'Ouest algérien (Oran, Sidi Bel Abbès, Aïn Temouchent et leur arrière-pays) durant la période coloniale. La génération de l'Indépendance a rénové le raï, en occidentalisant les instruments (introduction de la trompette, du saxophone, de l'accordéon et du synthétiseur) pour en faire une musique à danser influencée par des styles américains (pop, funk, reggae). Cependant, à cause des paroles impudiques et contestataires, le raï resta underground et interdit d'antenne jusqu'au milieu de la décennie quatre-vingt - quatre-vingt-dix. Parallèlement à sa large diffusion au moyen de cassettes et par l'organisation de concerts, on assista dès la fin des années soixante-dix à une prolifération de « chab » et « chabbate », non seulement à Oran, mais aussi à Oujda et à Paris, dans les milieux beur et immigré. Le raï connut sa consécration au milieu des années quatre-vingt.

Professionnalisé, réduit à un produit de consommation, ce genre dénaturé qui a franchi les frontières en se modernisant, n'a plus de racines pour demeurer une musique populaire du terroir proche des confins algéro-marocains.

Excentré par rapport aux foyers vitaux du Maroc occidental, le Nord-Est se distingue par un patrimoine culturel particulier, enrichi par les apports extérieurs. Alors que l'héritage de l'ère coloniale et le courant migratoire contemporain ont été à l'origine de pénétrations culturelles européennes, la situation géographique du Nord-Est a permis l'infiltration de nombreux apports à partir de l'Algérie, de Tlemcen surtout. Le Nord-Est marocain, région frontalière, s'avère finalement un carrefour d'influences étrangères diverses, rappelant l'expression de F. Braudel : « *Les civilisations se font sur les frontières* ».

Les gens des rivières : redéfinitions territoriales et modernité dans le Pacifique colombien

ODILE HOFFMANN

COLOMBIE 1998. Il est désormais courant d'entendre et de parler du Pacifique comme d'une région : les plans de développement se multiplient, de même que les instances spécialisées, alors que les hommes et femmes politiques se réclament ou s'adressent aux « communautés noires » pour quémander leurs votes ou leur peindre un avenir de progrès et d'intégration dans la nation et au-delà, dans le monde, autour de l'axe international Pacifique qui réunira les rives de l'Asie et de l'Amérique.

Il y a dix ans à peine, les « communautés noires » n'existaient que dans le discours de quelques leaders, et le Pacifique lui-même n'était que l'addition de zones sous-développées de quatre départements de l'occident colombien, dont les capitales étaient, et sont toujours, situées dans les zones andines de leurs juridictions (Chocó, Valle del Cauca, Cauca et Nariño). La population noire était alors pratiquement « invisible » sur la scène nationale (Friedemann, 1984).

Entre-temps, la Colombie a élaboré une nouvelle constitution (1991) comportant un important volet en faveur des minorités noires, qui a mené à l'adoption de la Loi 70 (1993) et des décrets correspondants (1995). Ces textes reconnaissent des droits territoriaux aux populations noires, émis sous forme collective et délivrés à des « Conseils communautaires » qui fonctionneront de fait comme autorités locales dans de multiples domaines (règlement de conflits internes, représentation auprès de autorités politiques, gestion des ressources du territoire collectif, adjudication des terres ; cf. *Departamento Nacional de Planiación*, 1996).

Cette nouvelle législation prétend répondre aux revendications d'autonomie des populations noires et respecter leurs traditions et coutumes, dans le droit fil des politiques prônées par les ONG et organismes internationaux en faveur des droits des minorités (cf. Gros, 1997). Elle construit alors un discours identitaire sur mesure, qui se révèle à l'expérience en déphasage avec les pratiques, notamment territoriales, des populations concernées. L'histoire récente du Pacifique colombien nous donne ainsi l'occasion de réfléchir sur les mécanismes de construction identitaire, et d'analyser les transformations qui l'accompagnent en termes d'innovations de pratiques spatiales et politiques, sociales et culturelles.

Le littoral Pacifique

Entre les piémonts andins et l'océan Pacifique, à quelques degrés au nord de l'équateur, sur une frange de 10 à 100 km de large, les interfluves collinaires s'aplanissent rapidement pour laisser la place à des terres basses, souvent inondables, et finalement à des mangroves et terres marécageuses autour des estuaires des nombreuses rivières qui baignent ce littoral. Sous un climat très chaud et particulièrement humide (jusqu'à 4 000 mm de précipitations annuelles), les exubérantes forêts tropicales reposent sur des sols fragiles et peu aptes à l'exploitation agricole. Délaissées par les colons européens, ces terres ont été investies par les populations noires descendantes des esclaves marrons, de ceux émancipés après 1851-1852, ou encore des populations libres, qui tous participèrent aux grandes migrations du XIXe siècle vers les terres basses non appropriées et légalement considérées comme « Terres de la Nation ». Fuyant les mines et les haciendas agricoles des vallées andines et des piémonts, les populations noires s'installèrent peu à peu dans ces espaces libres – les populations indiennes originelles furent alors refoulées vers l'amont – le long des rivières qui sont jusqu'à ce jour les seuls axes de communication.

À l'exception du port de Buenaventura, les villes sont récentes (Tumaco ne compte que 13 000 habitants en 1950, et 57 000 en 1993) et les routes pratiquement inexistantes. Dans les *ríos*, la pirogue est maintenant motorisée pour les plus riches, alors que les embarcations légères (canoes individuels) sont les seuls moyens de transport entre les parcelles, les maisons et les villages dispersés. Les zones de cultures se réduisent aux terres de berge (maïs, riz, coco) et à quelques parcelles gagnées sur la forêt (cacao et fruitiers). Mais celle-ci est généreuse en gibier, en produits de cueillette et surtout en bois commercialisable, et les rivières en poissons, crevettes et mollusques. Jadis de l'or était collecté manuellement (*mazamorreo*).

À la fin du XXe siècle, cette description peut paraitre étonnante pour la Colombie. Enclave sous-développée ? Vestiges d'une société construite en marge et aux marges du reste du pays ? Pas vraiment. Depuis un siècle, les négociants et aventuriers – d'origine européenne pour la plupart – contrôlent l'extraction de produits forestiers exportés vers l'Europe, les États-Unis (bois d'œuvre, tanins élaborés à base d'écorce de palétuviers, caoutchouc et *corozo* (1) jusqu'en 1930 à peu près), l'intérieur du pays (bois de construction depuis 1950) ou encore l'Équateur (mollusques). Depuis les années cinquante et soixante, des entreprises agricoles – aux capitaux originaires des villes et régions andines – s'installent dans les quelques zones favorables à une agriculture industrielle (essentiellement bananes, élevage de crevettes, palmiers à huile et élevage bovin), au nord – Uraba – et au sud – Tumaco – de la frange du Pacifique.

Immergées dans la modernité par leurs rapports au travail et à la vente de produits à ces négociants-entrepreneurs, les communautés rurales n'en ont pas moins construit leurs propres normes et valeurs, distinctes de celles régies par la loi nationale qu'elles méconnaissent et qui les ignorait jusqu'il y a peu. Deux domaines sont particulièrement représentatifs de ces constructions originales : celui de l'institution familiale, et celui de l'inscription territoriale, toutes deux marquées par une très forte mobilité spatiale qui constitue le trait dominant de ces sociétés.

1. En espagnol *tagua*, également connu comme « ivoire végétal », noix utilisée pour la fabrication de boutons et petits objets, exportée en brut ou manufacturée dans des fabriques locales.

Parenté et rivière : les marqueurs d'identité

Arrivés à pied ou en pirogue de régions voisines, les fondateurs de villages – le plus souvent un couple – défrichent une parcelle au bord de la rivière, exploitent les forêts voisines (bois, chasse, collecte) et marquent leurs récents territoires par des entailles sur des arbres ou en traçant des chemins de part et d'autre de la portion choisie. Si les premières années sont bonnes – dans le cas contraire ils reprennent leur migration –, ils admettent volontiers l'installation d'autres familles aux alentours, souvent originaires des mêmes contrées et ayant suivi des trajectoires de migration similaires. Quelques années plus tard, les premières unions consolident le noyau de peuplement, qui s'agrandit de plus par l'afflux de nouveaux migrants, souvent de villages ou maisons voisines. Dans la réalité cependant, ce schéma est souvent perturbé : la présence d'une scierie, l'intervention de l'Église ou encore l'activisme farouche d'un fondateur accélèrent la dynamique de villagisation, alors qu'une épidémie, de mauvaises récoltes ou des accidents successifs marqueront la fin ou le ralentissement du peuplement (2).

Dans cette construction précaire du tissu rural riverain, les relations familiales s'avèrent déterminantes pour assurer une continuité et la solidarité minimum nécessaire à la coexistence (3). Le réseau d'alliances qui s'instaure à partir des unions entre les descendants des fondateurs et les autres migrants plus ou moins contemporains – du même village ou ceux des alentours – s'étend d'autant plus vite que les unions sont en général multiples, le plus souvent successives mais aussi, parfois, simultanées (avec ou sans co-résidence, dans la même maison – cas rare – ou le même village). Dans le schéma considéré longtemps comme « traditionnel », la grande mobilité matrimoniale et spatiale des hommes s'accompagne d'une relative stabilité des femmes qui assurent la reproduction domestique, ce qui a conduit les observateurs à parler de « système matrifocal » avec uxorilocalité dominante. Cependant les travaux actuels, incluant le nôtre, ne confirment pas ce schéma et semblent plutôt démontrer la coexistence de nombreux cas de figure – unions multiples et mobilité masculine, mais aussi unions uniques et stables, forte mobilité des femmes, hommes seuls, néolocalité généralisée –, actuellement comme par le passé. Les uns ou les autres modèles dominent, selon les villages ou les branches familiales, en fonction des conditions particulières *et localisées* de production et reproduction, matérielle et politique. L'espace ne détermine rien, mais joue comme médiateur incontournable entre un ensemble de possibilités culturellement acceptables et des contraintes ponctuelles qui poussent à adopter tel ou tel comportement. Autrement dit, on a affaire à un dispositif familial et matrimonial étonnamment ouvert et flexible, où les « normes » culturelles et les comportements varient d'un lieu à l'autre, et d'un moment à l'autre.

2. Ces différents cas de figure, de même que les données présentées ci-après dans le texte, proviennent d'une recherche en cours dans la région de Tumaco, dans le cadre d'un projet Orstom-Univalle, 1996-1999, sur « Mobilité, urbanisation et identités des populations afro-colombiennes du Pacifique sud-occidental ».

3. Certains auteurs ont développé une interprétation qui donne aux rapports de filiation un rôle fondamental dans l'accès et la gestion des ressources minières dans ce cas. Les territoires miniers (or) seraient gérés par les groupes familiaux *(troncos familiares)* en fonction de leur place vis-à-vis d'un « ancêtre focal », premier arrivé ou « fondateur ». Les rapports de parenté détermineraient ainsi l'organisation productive et territoriale de ces sociétés (cf. Friedemann, 1974). Dans les sociétés non minières des basses terres, on ne retrouve pas ce schéma qui cependant continue à être diffusé comme étant une « caractéristique » des populations noires du Pacifique.

La même souplesse se révèle dans l'usage des patronymes, récent dans ces sociétés descendant d'esclaves à qui l'on niait toute possibilité de construction familiale, et *a fortiori* de système de parenté. Losonzcy (1992) parle « *d'invention généalogique* » pour qualifier le moment post-esclavagiste où les familles se constituent, les alliances se consolident, et les patronymes acquièrent une signification sociale et culturelle qui suit le modèle hispanique en cours dans la société nationale. Aujourd'hui, dans le Pacifique, le patronyme est fondamental pour repérer d'éventuels liens de parenté entre des individus très mobiles, mais dans la pratique on observe une relative permissivité dans son usage : tel homme se présente et est nommé par le patronyme de son épouse, deux frères de mêmes père et mère auront des patronymes distincts par suite des difficultés rencontrées au moment de l'enregistrement à la mairie, le concubin donne son patronyme au fils de sa compagne, tous cas qui vont à l'encontre du modèle hispanique classique dont se réclament pourtant – avec la bénédiction active de l'Église catholique – ces populations. L'usage d'un patronyme indique mais ne prescrit aucune règle d'appartenance à un groupe familial donné, pas plus que l'appartenance à un groupe familial n'implique en soi des droits spécifiques d'accès aux ressources matérielles (par héritage ou alliance) ou immatérielles (transmission du prestige, statut) qui seraient associés au groupe en question (cf. plus loin).

Il n'en reste pas moins vrai que dans la pratique quotidienne et en l'absence d'institution formalisée (4), c'est l'inscription dans un réseau de parenté qui assure la visibilité minimum nécessaire à la reconnaissance par des tiers. Mais la localisation généalogique (5) n'est pas suffisante : lors de salutations entre deux personnes par exemple, la référence au patronyme est toujours précédée par la mention de la rivière – du *río* – de résidence ou d'origine.

Le lieu – dans ce cas la rivière – est le repère socialement signifiant. Dans certains cas (Chocó, cf. Losonzcy, 1992) la rivière fonctionne même comme unité spatiale endogamique, les différents villages d'un même *río* étant liés par d'intenses relations d'alliances croisées. Je n'ai pas trouvé de système similaire dans le sud Nariño, mais plutôt un dispositif socio-politique : si la famille représente l'inscription dans le social, la rivière est l'espace d'appartenance et d'adscription à la société locale. La famille me situe, mais elle est à son tour située dans l'espace régional. Cela va évidemment bien au-delà du simple repérage géographique ou social que je qualifierais d'instrumental (savoir d'où vient la personne récemment rencontrée, qui elle est). Il s'agit d'un espace politiquement fondamental : c'est la présence dans un espace concret, la participation à sa construction matérielle – défrichage, travaux collectifs pour l'école, le centre de santé – ou politique – insertion dans les réseaux clientélistes localisés, participation aux élections ou aux mobilisations –, qui justifie l'appartenance et permet de se réclamer de telle ou telle rivière, et de se situer dans la société régionale. La rivière est le niveau auquel s'énonce l'identité, et où se concrétisent les processus d'appropriation concrète de l'espace.

L'appropriation des espaces

Le mode de peuplement linéaire et riverain s'accompagne depuis plus d'un siècle d'une appropriation territoriale non légalisée et

4. Comme il peut en exister dans des systèmes de classes d'âge, ou de castes, ou de statuts différenciés.

5. En fait cela va bien au-delà des relations strictement généalogiques (filiation), incluant les rapports d'alliance qui sont souvent plus pertinents que la filiation directe. Mais cela est développé dans un autre texte, cf. Hoffmann, 1997, et surtout Whitten, 1992 et Losonzcy, 1992.

complexe, dépendant de la nature et de la localisation des terrains, ainsi que des produits recherchés ou obtenus dans ces espaces.

Dans un premier temps, on peut en reconnaître deux formes élémentaires : d'un côté l'appropriation individuelle, très respectée par les tiers, des parcelles de travail (*finca* ou *colino*) et du lot forestier correspondant (*respaldo*), conservé pour assurer des rotations de culture sur défriche et l'héritage aux descendants, sur les terres de berges et leur extension vers les interfluves ; de l'autre les terres non encore appropriées individuellement, où tout un chacun peut venir chasser, prendre du bois, cueillir, etc. et éventuellement ouvrir une parcelle de travail si les conditions écologiques le permettent. Ce sont les *centros*, zones forestières de collines d'interfluve, terres de chasse privilégiées, espace sauvage et dangereux, demeure des esprits malins qui égarent les hommes imprudents, ceux qui n'auraient pas respecté certaines précautions élémentaires avant d'affronter la Nature.

L'appropriation individuelle ne répond pas pour autant aux règles occidentales : tout habitant, et même simple passant, peut se servir de fruits sylvestres, ramasser du bois, chasser et pêcher, et même prendre les fruits cultivés (bananes, coco) sur des parcelles ne lui appartenant pas, si cela reste épisodique et répond à des besoins de subsistance. En revanche, celui qui poserait des pièges ou préleverait systématiquement les produits de la parcelle d'un tiers commettrait un délit ou une agression, s'exposant alors à des risques de représailles (violence physique ou actes de sorcellerie). Les terrains appropriés individuellement sont transmissibles par héritage (bilinéaire) ou par vente. Toutes les transactions sont inter-individuelles, sans intervention d'aucun tiers. En cas de conflit interviennent les *compadres*, les amis, les sages du village, sans qu'il existe dans les pratiques un ordre de préférence entre ces médiateurs.

La personne souhaitant ouvrir une parcelle dans les *centros* ne recquiert aucun accord spécifique avec un hypothétique « chef » ou un « conseil de village » par ailleurs inexistants, mais plutôt une sorte de consensus tacite entre les habitants des alentours, obtenu par la publicité faite autour du projet de défrichement, lequel se réalise en général avec la participation d'un groupe d'amis, de voisins et de parents.

L'appropriation est matérialisée sur le terrain par des limites invisibles aux yeux des non-avertis mais reconnues par tous : un arbre écorcé, un sentier tracé, un fossé entretenu, sont des marqueurs éphémères mais d'autant plus inviolables qu'ils sont, en l'absence de cadastre, les seuls signes de la répartition des espaces. L'acte de « marquer » un espace - en abattant un gros arbre dans les *centros* par exemple - équivaut d'ailleurs à son appropriation, c'est un acte fondateur socialement respecté (d'où les conflits qui surgissent avec de nouveaux venus participant d'autres cultures, Indiens ou gens de l'intérieur, qui méconnaissent ou ne reconnaissent pas ces codes).

Ce système souple et adapté aux conditions du moment (6) - disponibilité en terres, peuplement restreint et familial, agriculture de subsistance - a été mal compris par les observateurs qui n'y ont vu qu'anarchie ou au contraire les traces d'un communitarisme originel. Les uns ont voulu y mettre de l'ordre, en multipliant les légalisations individuelles de titres fonciers sur les seules parcelles exploitées (politique

6. Au moins jusque dans les années cinquante, et dans de nombreuses régions encore valides. Dans d'autres au contraire, l'épuisement de terres vierges, la généralisation de cultures commerciales (coco) et du travail salarié dans les plantations ont modifié les conditions de vie et de production, entrainant assez rapidement des transformations des systèmes fonciers (individualisation et mercantilisation des terres) et territoriaux (migrations, abandon des zones rurales).

gouvernementale dans les années soixante à soixante-dix). Les autres ont extrapolé et construit un discours fondé sur l'idée d'une gestion communautaire de territoires collectifs (leaders régionaux, anthropologues et assesseurs des ONG ou de l'Église). Ces derniers sont les principaux bâtisseurs de la récente législation (Loi 70) qui reconnaît le droit au territoire des communautés noires riveraines du Pacifique (1993). Mais de quel territoire parle-t-on ?

Territorialités multiples pour des territoires changeants

Sur les quais et les rivières, des hommes qui ne se connaissent pas se saluent par des « famille », « mon sang », « parent », « cousin », « mes gens ». Le Pacifique est une immense famille virtuelle, qui à ce titre correspond à un « territoire », un espace commun dans lequel ses membres se reconnaissent. Il est à son tour organisé en « rivières », espaces où s'inscrivent les réseaux familiaux au sens large (parenté par alliance et filiation, parenté rituelle du *compadrazgo*) et où se concrétisent les mécanismes d'appropriation territoriale.

En effet les trois principales formes d'appropriation territoriale, dans le Pacifique colombien, correspondent schématiquement à l'échelle de la rivière (7) : par filiation (je suis de telle rivière et telle famille), par alliance (époux(se) d'un natif de telle ou telle rivière), ou par le fait d'une présence effective (j'habite telle ou telle rivière). Chacune de ces modalités d'adscription territoriale est associée à certains droits fonciers, mais ne les implique pas automatiquement. La filiation ou l'alliance facilitent l'accès à la ressource-terre par exemple, par héritage notamment, mais l'usage effectif de cette dernière dépend de la présence sur place du bénéficiaire. Les absents conservent des droits latents qu'ils pourront réactiver à leur retour. À l'inverse, un résidant qui n'aurait pas de relation de parenté avec ses co-habitants (cas des migrants récents) aurait certes la possibilité de travailler un lopin (ressource-terre), mais pourrait plus difficilement se réclamer de ce territoire. Si aucune de ces modalités n'est en soi suffisante comme voie de légitimation socio-territoriale, toutes trois y participent, à des degrés variés en fonction des contextes sociaux et économiques, du moment et du lieu.

La très grande mobilité spatiale qui caractérise les hommes et les femmes du Pacifique empêche logiquement la fixation et la rigidification des normes d'appropriation foncière et de territorialisation. Bien au contraire, elle contribue à la construction d'un dispositif souple où l'objectif n'est pas tant l'accaparement ou la sécurisation de la propriété, que la garantie d'avoir « une place », de se situer « quelque part » dans la scène régionale. La famille est la première institution capable de fournir cette « localisation » sociale, immédiatement suivie par l'inscription dans le territoire. Celui-ci est ressource identitaire avant d'être un espace fini et contigu sur lequel exercer un contrôle économique, social ou même politique. Au cours de sa vie, un homme pourra changer plusieurs fois de lieu de résidence – sans parler des migrations lointaines et/ou urbaines –, et appartenir ainsi à différents « territoires », dont il sera membre légitime dès lors qu'il s'insèrera dans les réseaux localisés de parenté et/ou de participation à la vie locale.

L'« invention du territoire » du Pacifique colombien répond à une conjonction d'intérêts, dans l'espace et l'histoire, entre des personnes, des

7. En fait les choses sont souvent plus compliquées, et les « territoires » correspondent selon les cas à un bassin hydrographique mineur, à un village et son aire d'influence, à un ensemble de villages, etc.

groupes et des logiques qui avaient vécu jusqu'alors en parfaite méconnaissance mutuelle. L'État colombien a tout intérêt à (re)découvrir cet espace potentiellement porteur de progrès – et de devises – en même temps qu'il se donne l'occasion d'apparaître comme le champion des défenseurs des minorités sur le plan international. Le Pacifique est « territoire » en tant qu'espace aménageable, que partie administrable (encore que l'État soit particulièrement absent de ces scènes retirées de l'espace national) et politiquement constitutive de la Nation. De leur côté, les élites émergentes du Pacifique voient enfin l'occasion d'accéder à un espace de parole et de reconnaissance politique à partir duquel ils prétendent œuvrer pour le développement dans le respect des autonomies et spécificités des « communautés noires » instituées par la Loi 70.

À une autre échelle, et avec une tout autre acception du terme, les populations afrocolombiennes n'avaient évidemment pas attendu ce moment pour construire leurs propres territoires et inventer des systèmes originaux, difficilement compréhensibles aux yeux des sociétés dominantes andines, qui allient des modes flexibles d'appropriation territoriale à des normes également souples de construction familiale. Les pratiques sociales et territoriales qui en découlent, que l'on pourrait qualifier de libertaires si le mot n'était chargé d'autant de connotations historiques eurocentristes, auront du mal à résister au courant normatif né avec la nouvelle législation. On voit déjà se multiplier les efforts des leaders et assesseurs pour inventer des traditions qui répondent aux imaginaires « des gens du Centre » – gouvernement, ONG, Église et hommes politiques confondus – sur les populations noires, désormais traduits en termes légaux dans la Loi 70 : territoire ancestral, conseils communautaires, pratiques traditionnelles respectueuses de l'environnement. On retrouve ce que mentionne Bayart à propos des situations coloniales : « *Dans cette œuvre d'invention de la tradition et d'imagination de la communauté, colonisé et colonisateur ont souvent agi de concert, parfois au sein des mêmes institutions, des mêmes courants d'idées, des mêmes croyances, mais avec des objectifs différents et presque toujours sur le mode du malentendu opératoire* » (Bayart, 1996 : 55).

Certes on peut interpréter ces inventions comme de nouvelles innovations, comme tant d'autres qu'a connues le Pacifique, mais elles vont désormais dans le sens d'une normalisation des pratiques pour répondre aux obligations légales imposées par le Centre. Pour les populations noires du littoral, c'est un peu de liberté qui disparaît avec la victoire sur l'invisibilité.

BIBLIOGRAPHIE

Bayart (J-F.), 1996. *L'illusion identitaire*. Fayard, Paris, 306 p.

Departamento Nacional de Planeación, 1996. *Derechos de las comunidades negras en Colombia. Compendio Legislativo sobre la población afrocolombian*. Ministerio del Interior, Proyecto Biopacífico, Santa Fé de Bogota, 103 p.

Friedemann (N.S.), 1974. « Minería del oro y descendencia : Güelmambi, Nariño ». *Revista colombiana de antropología*, Bogota, n° 16.

Friedemann (N.S.), 1984. « Estudios de negros en la antropología colombiana ». In Arocha, J. et N. de Friedemann (eds), *Un siglo de investigación social : antropología en Colombia*. Etno, Bogota.

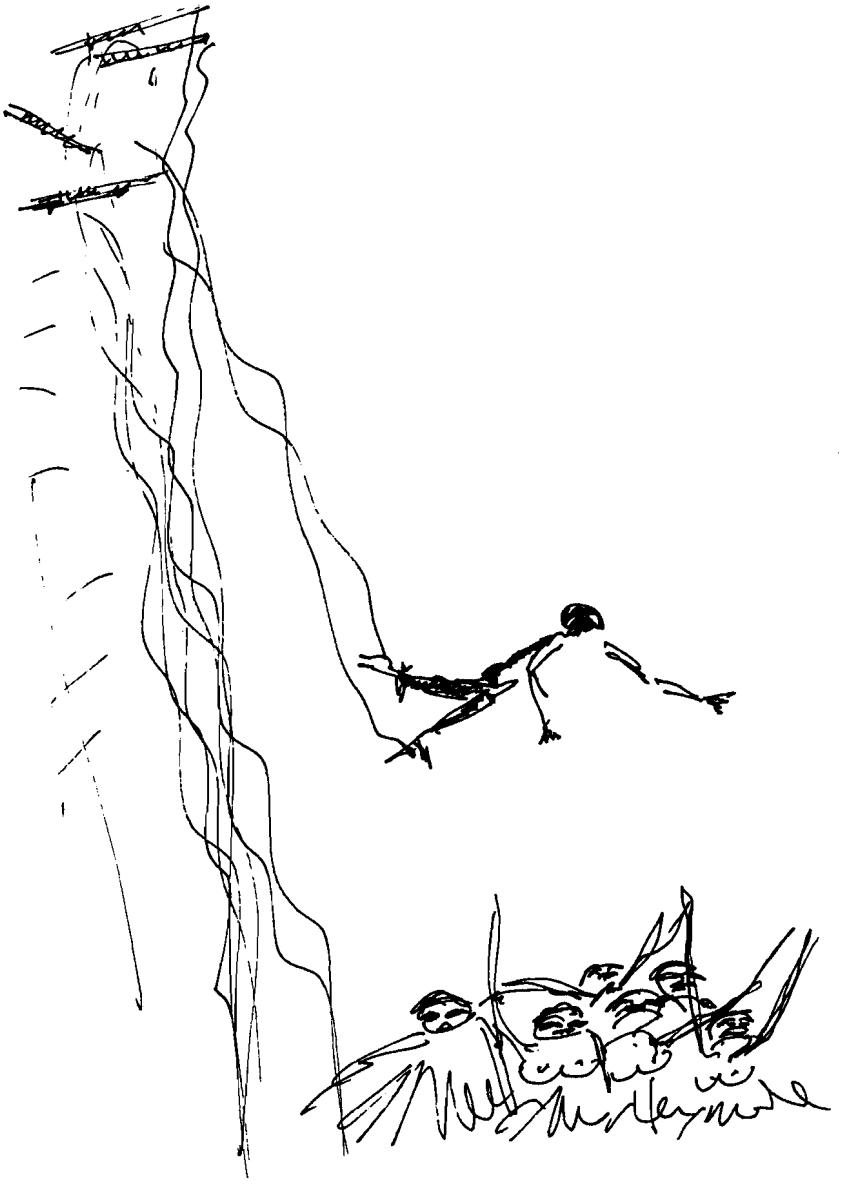
Gros (C.), 1997. « Indigenismo y etnicidad : el desafío neoliberal ». In M.V. Uribe et E. Restrepo (eds.), *Antropología en la Modernidad*. ICAN, Bogota : 15-60.

Hoffmann (O.), 1997. *Territorialidades y alianzas : construcción y activación de espacios locales en el Pacífico*. Congreso de Antropología, Bogota, 5-6-7 de diciembre de 1997.

À Joël Bonnemaison, le Voyage inachevé...

Losonczy (A.M.), 1992. *Les saints et la forêt. Système social et système rituel des negro-colombiens : échanges inter-ethniques avec les Embera du Chocó (Colombie)*. Thèse de doctorat en sciences sociales, Université Libre de Bruxelles, Faculté des Sciences politiques et économiques, 3 tomes.

Whitten (N.), 1992. *Pioneros negros : la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Centro cultural Afro-ecuatoriano, Quito.



L'identité de terre et de territoire chez les Sakalava du Menabe (Madagascar)

SOPHIE GOEDEFROIT

LA SOCIÉTÉ SAKALAVA du Menabe, qui compte environ 100 000 individus et qui se situe dans le Centre Ouest de l'île de Madagascar, est l'héritière d'un ancien royaume fondé au XVIIe siècle par la dynastie Maroserana (J. Lombard, 1988 ; A. Roca, 1995). L'histoire de la constitution de ce royaume est celle d'une politique d'annexion territoriale par alliances matrimoniales entreprise, dès les premiers temps, par les souverains conquérants venus du sud. Ces alliances conclues par les souverains successifs avec les groupes autochtones ont offert au pouvoir politique étranger ses assises territoriales et sa légitimité.

Cette société, fort hétérogène puisqu'elle est constituée par assimilation de populations autochtones et par intégration d'éléments allochtones venus de tout Madagascar, a trouvé dans le ralliement à l'appareil dynastique un ressort identitaire important, une conscience d'exister et d'être différente des sociétés voisines. Bien que l'instauration de la colonisation française à la fin du siècle dernier ait marqué la chute des monarchies malgaches, l'époque du royaume persiste à être une référence identitaire pour toute personne ayant ses racines en Menabe.

Cette conscience d'appartenir à l'histoire d'une formation politique, conscience qui permet encore aujourd'hui de s'affirmer et de se sentir sakalava « à part entière » *(sakalava antena)* ou sakalava « pur » *(sakalava pura)* n'a pourtant plus aucune efficience d'un point de vue structurel et organisationnel. Jadis, être sakalava signifiait implicitement appartenir à un des rangs sociaux constitutifs du royaume. De nos jours, cette revendication identitaire se retrouve dans le cadre villageois, formation socio-territoriale à la base de la société sakalava actuelle.

Mon propos dans cet article sera de montrer comment la persistance de ce sentiment d'appartenance à une formation politique qui relève du passé, d'une part procède d'un système fort ancien et toujours vivace se référant à l'environnement écologique de vie et de production de ces populations, et d'autre part se retrouve dans la forme contemporaine des territoires construits selon des principes idéologiques rémanents ayant trait à l'autochtonie et aux rapports avec les génies tutélaires des lieux. En montrant ainsi que les références à la terre et au territoire se révèlent être des marqueurs identitaires importants, j'aimerais rendre hommage à Joël Bonnemaison qui, par son regard porté sur le territoire, m'a justement fait comprendre que les populations trouvent, dans ces « *lieux de mémoire* », une large « *parcelle*

de leur identité » (J. Bonnemaison, L. Cambrézy, 1997 : 13).

Identité de terre

Gilles Sautter (1980 : 7 et 9), à la suite des travaux de Jacques Lombard, nous rappelle qu'aux premiers temps de la constitution du royaume Menabe, l'intégration progressive des différentes communautés autochtones s'est effectuée soit dans le respect de leurs choix écologiques originels, soit dans la ligne de leur spécialisation productive : chasse, pêche, cueillette..., laquelle conditionnait dès lors leur affectation écologique.

Ainsi, chaque groupe occupait « *une place déterminée dans la nouvelle économie dominée par le bœuf et les pâturages* » (*id.*), l'élevage extensif du bœuf zébu étant le mode de production dominant et des dominants durant toute la période monarchique. On peut donc affirmer que l'émergence des nouvelles institutions politiques en Menabe a renforcé les anciens clivages entre communautés autochtones aux productions spécifiques. D'autres indices viennent conforter ce point. Lors de la cérémonie annuelle du don des prémices (le *lohavony*), rituel d'allégeance au pouvoir royal, les communautés autochtones étaient invitées à offrir au souverain, considéré comme commandeur de l'ordre du monde et de la Nature, les premiers « fruits » de leur labeur, de leur terre. Les Mikea, par exemple, groupe autochtone vivant traditionnellement de chasse et de cueillette, faisaient don du miel qui servait à la fabrication de l'hydromel destiné aux libations aux ancêtres royaux. Les Sakoambe, autochtones et donneurs de femmes au lignage Maroserana, groupe réputé pour la grandeur de ses troupeaux, avaient en charge de fournir les bœufs lors des sacrifices. La nature du don étant en quelque sorte institutionnalisée dans les rituels royaux, chaque groupe y trouvait le moyen d'affirmer son appartenance à une sphère écologique particulière, se présentait et était identifié en fonction de ses activités économiques traditionnelles.

Le cadre naturel de vie influence la nature des activités de production et, dans le cas des Sakalava du Menabe, contribue étroitement à la construction d'une identité de groupe. Cela n'est pas propre aux groupes les plus anciens. L'intégration des étrangers, continue à travers l'histoire, s'est en tout temps déroulée selon cette logique récurrente qui veut que l'individu prenne place dans la société en s'installant dans un environnement écologique identique à celui qu'il a quitté et en reprenant les activités économiques qui sont les siennes par tradition.

Les différentes vagues d'immigration qu'a connues le Menabe s'articulent pour une large part autour du contexte économique de l'époque, et de la nature des modes de production dominants : les populations venues des pays masikoro et antandroy ont été attirées par les vastes pâturages à l'époque où l'élevage du zébu était l'activité prédominante ; les Betsileo sont venus du plateau central pour aménager les terres à l'époque où le Menabe était sous occupation merina ; et plus tard, les populations de la côte est, spécialistes de la riziculture irriguée, ont été attirées en Menabe par les mesures de réformes agraires imposées par l'administration coloniale.

Aujourd'hui, les descendants de ces migrants ont en grande majorité adopté l'identité sakalava et se définissent eux-mêmes en fonction de leur environnement de vie et de production, héritage de leurs ancêtres pourtant étrangers au pays sakalava. Ils reprennent ainsi l'ancien clivage catégoriel inhérent à cette société.

Lorsqu'on interroge un Sakalava, autochtone ou d'origine étrangère, sur son clan (1), on est très souvent surpris de l'entendre

1. La question posée est : « *Ino razanao* ? ». L'ambiguïté porte sur le terme « *raza* » qui signifie à la fois « clan », « espèce », « sorte », « catégorie ».

répondre qu'il est Vezo ou Masikoro et de le voir se raviser devant l'étonnement de son interlocuteur. Il précise alors qu'il est soit « Sakalava vezo » soit « Sakalava masikoro », et complète son assertion par cette explication « *Vezo en mer, Masikoro dans les terres, Mikea en forêt, tous sont Sakalava* ». D'autres auteurs avant moi (E. Birkeli, 1922 : 370 ; H. Lavondès, 1967 : 22 ; E. Fauroux, 1989 ; R. Astouti, 1992 ; A. Roca, 1995) ont compris l'équivoque des termes, ont produit des mises en garde et ont fait le point. On est donc averti qu'en pays sakalava, les termes masikoro, vezo et mikea ne se réfèrent pas à une appartenance aux groupes sociaux qui portent le même nom, à savoir le royaume masikoro constitué par les souverains Andrevola dans le Mangoky, la société vezo située au nord de la ville de Tulear et l'ancien groupe mikea autochtone de l'ouest. La confusion est d'autant plus aisée que certains clans sakalava issus des migrations anciennes sont effectivement originaires des pays vezo et masikoro. Mais en Menabe, ces termes recouvrent une autre acception. Ils servent à désigner, comme on l'a vu, les groupes en fonction des caractères écologiques de leur milieu. Crémazy témoigne de l'existence, au siècle dernier, de cette partition écologique au sein de la société sakalava. Il écrit : « *Les hommes qui habitent le bord de la mer sont appelés vaise (qui nagent, sic* (2)*) par ceux de l'intérieur, et ceux-ci sont désignés sous le nom de machicores par les gens de la côte* » (1884 : 11). Indubitablement ces termes sont aussi des technonymes et l'on peut traduire *vezo* par « pêcheur », *masikoro* par « éleveur » (et cultivateur) et *mikea* par « chasseur-cueilleur ». Il n'existe dans l'esprit des Sakalava aucune confusion : « *C'est uniquement la pêche qui nous fait vezo* » disent-ils, « *car nous sommes de véritables Sakalava* » ou encore : « *Nous, nous sommes des Vezo qui regardons la mer ; mais eux ce sont des Masikoro qui demeurent sur la terre ferme* ».

Selon Emmanuel Fauroux, ces termes ne sont pas liés à une « *notion héréditaire : un Sakalava vezo qui s'installe à l'intérieur pour cultiver des terres et élever des bœufs devient, ipso facto, un Sakalava masikoro et inversement* » (1989 : 41). À mon sens, la conversion n'est pas aussi simple et immédiate qu'il y paraît. D'une part, parce qu'elle suppose une adaptation parfois difficile à un autre milieu et à d'autres modes d'exploitation et, d'autre part, parce qu'être vezo ou masikoro, pêcheur ou éleveur, signifie bien autre chose aux yeux des Sakalava que la maîtrise des techniques. Chez les Sakalava, on est éleveur dans l'âme plus que par la propriété. Cet amour des bêtes et la vie rude des parcours et des transhumances ont forgé des attitudes, des caractères, des ports de tête altiers, un parler brutal et une manie de s'affronter, de se bagarrer, par jeu, par enjeu, pour l'honneur. Les pêcheurs, que la mer a habitués à la patience et au calme, se moquent avec plaisir de leurs parents des terres qu'ils qualifient de têtus *(mahery loha ny Masikoro)*, de vantards *(vandy)* et de violents *(masiaky)*. Eux-mêmes parlent doucement, ont le regard bas et le geste lent. Les éleveurs les raillent, les disant mous *(malemilemy)*, peureux comme le poisson *lovo* ou comme le crabe des mangroves *(drakaky)* qui s'enfouit dans la vase sitôt qu'on l'approche.

Cette opposition entre pêcheurs et éleveurs, soulignée par Koechlin dans son livre consacré aux Vezo du sud (1975 : 45-7), domine encore aujourd'hui les rapports entre les habitants des villages du littoral et ceux des villages de l'arrière-pays du Menabe. Pourtant, les alliances matrimoniales entre eux sont fréquentes et même recherchées ; et bien que l'on assiste actuellement à une diversification des activités de production, la consubstantialité des groupes avec leur milieu persiste. Des familles descendant d'éleveurs établies à l'arrière des forêts de mangrove qui, suite à la

2. Le mot *vezo* partage vraisemblablement la même racine que le verbe « *mive* » qui signifie « pagayer ».

sécheresse, ne possèdent aujourd'hui que quelques têtes de bétail se sont tournées par nécessité vers la pêche en mangrove. Toutefois, elles tiennent coûte que coûte à être reconnues comme masikoro-éleveurs, et vont jusqu'à se fâcher si l'on fait mine d'en douter et si l'on ose dire qu'elles sont « *vezompotaky* » (3) puisqu'elles tirent l'essentiel de leurs ressources des crabes de la mangrove.

Identité de territoire

La nature qui contribue, chez les Sakalava du Menabe, à façonner les identités est aussi un espace dans lequel cette société trace son territoire et l'organise à son image. L'autochtonie se révèle être en cela une notion fondamentale car elle se situe au cœur même de la fondation et de la représentation des territoires. Elle légitime le pouvoir des groupes premiers sur le territoire qu'ils ont initié, qu'ils contrôlent et dans les limites duquel ils exercent leur préséance et leur ascendance sur les groupes étrangers qui désirent s'y installer. Ce principe de légitimité qui institue maîtres les premiers occupants d'un lieu et leur confère des pouvoirs quasi politiques procède de leur conciliation originelle avec les génies de la nature ; par cette conciliation, ils participent du monde de la surnature qui renvoie à l'époque mythique où la terre encore intacte était peuplée par des génies tutélaires « maîtres de la terre ».

Avant même que commence l'histoire du royaume, on retrouve les racines de l'autochtonie et l'on constate qu'à toutes les époques, les alliances chthoniennes ont favorisé la souveraineté sur le sol. Les descendants actuels des grands groupes autochtones qui occupaient le territoire avant la fondation du royaume Menabe entretiennent un discours qui tend à justifier la liaison de leurs ancêtres avec les génies de la nature et dans la foulée, à prouver qu'ils participent eux aussi à ce monde primordial.

En examinant les mythes de ces groupes autochtones, on remarque que, de manière récurrente, leur rapport avec la nature s'exprime de façon très nette, puisque leur ancêtre fondateur est généralement présenté comme issu biologiquement d'une union entre un être humain et un animal (crocodile, caméléon...). Certains clans avancent même que cette alliance originelle se traduit chez eux par des caractéristiques physiques transmises à travers le temps et les époques, par filiation agnatique. Ils portent donc sur eux les signes de l'autochtonie la poliomyélite ou encore la paralysie des membres inférieurs qui les fait reconnaître comme « maîtres de la terre ». Les membres de ces clans aujourd'hui dispersés dans tout le Menabe ont le souvenir de leur foyer d'origine, lieu qui la plupart du temps présente encore les traces de cultes, parfois encore vivaces, rendus aux génies de la nature. Car cette proximité avec la surnature fait de ces autochtones des intermédiaires privilégiés dans les rituels destinés aux génies tutélaires, qui leur transmettent certains savoirs ayant trait aux pratiques divinatoires (la géomancie) et à l'utilisation des plantes à des fins magico-religieuses (charmes protecteurs) ou thérapeutiques.

La politique d'alliances matrimoniales avec les groupes autochtones conduite par les Maroserana a permis au pouvoir étranger d'acquérir une assise autochtone et de s'exercer sur un territoire. Cependant, ces alliances temporelles à elles seules ne suffisaient pas à légitimer le droit des souverains sur le sol. Un acte de conciliation avec les génies tutélaires devait, lors d'un rituel de fondation du royaume, conforter la légitimité du pouvoir dynastique sur les lieux. Les devins autochtones *(ombiasy)* jouaient le rôle primordial de médiateurs entre le pouvoir souverain et les génies de la nature,

3. Les *Vezompotaky* appartiennent à la communauté des pêcheurs du Sud de Madagascar. Ils se distinguent des autres *Vezo* par leur établissement dans des zones marécageuses (cf. Koechlin, 1975 : 51).

lors de l'érection du poteau cérémoniel de fondation du royaume, symbole du pacte entre les souverains et la surnature et charme protecteur du Menabe. Le rôle des communautés autochtones ne se réduit donc pas à celui de génitrices des souverains, ou plus exactement à leur capacité à être « la terre d'où sortent les rois » *(tany niboaky mpanjaka)*. Elles fournissent également aux rois les devins qui assurent le contact avec la surnature et qui, par la connaissance, légitiment le nouveau pouvoir.

Après la révolution socio-territoriale engendrée par les mesures coloniales de regroupement des sites épars d'habitat et de valorisation de l'agriculture, alors que les populations se sédentarisaient et se regroupaient en communautés villageoises, les devins autochtones continuèrent à permettre cette coalescence entre le pouvoir et le sol en sacrant de nouveaux autochtones lors des rituels de fondation de village. Comme aux premiers temps de la constitution du royaume, l'installation d'un individu sur une terre vierge de toute occupation antérieure ne suffisait pas à le faire reconnaître maître des lieux. Pour qu'il pût accéder au titre de fondateur de village ou « maître de village » *(tompon-tana)*, il lui fallait passer un accord avec les génies tutélaires des lieux et sceller cette alliance en plantant un arbre-autel appelé « *tonin'tana* », charme de village. Dès cet instant les chroniques familiales se confondent avec l'histoire de la fondation du territoire. Elles deviennent indissociables, ne forment qu'une seule mémoire, celle-là même qui, faisant fi de toute installation antérieure, distingue le temps d'avant la fondation du village par l'ancêtre, du temps de sa création.

Le lignage maître de village issu de l'ancêtre fondateur se comporte en souverain, imposant à tout étranger désirant s'installer sur ses terres une transaction matrimoniale. Ainsi au fil des installations successives, les communautés villageoises se construisent-elles par un enchaînement d'alliances entre familles corésidantes, dont le premier maillon est l'alliance initiale que contracta l'ancêtre fondateur du village avec les génies tutélaires et qui donna naissance à la communauté villageoise. Ce lien entre les membres d'une communauté et son territoire, lien que les acteurs eux-mêmes qualifient d'ombilical, est maintenu par la présence, au sein de chaque lignage fondateur de village, d'un individu possédé par les génies des lieux. Cette personne en charge des génies du charme de fondation *(tony)* garantit ainsi la légitimité du lignage premier et assure un contact avec la surnature pour le bon équilibre de la communauté villageoise. Chaque année, toutes les familles corésidantes se rassemblent autour du *tony* pour célébrer la fondation du village et applaudir les génies des lieux qui se manifestent par l'entremise de leur possédé en état de transe.

La rémanence, dans le contexte actuel des formations villageoises, d'un pouvoir de nature autochtone est tout à fait remarquable. Les rapports d'inégalité, la hiérarchie des rôles et des statuts au sein de ces communautés ne sont, tout compte fait, qu'une reproduction sociale des rapports qu'entretiennent les familles corésidantes avec les génies du territoire. Le groupe premier est le seul, en vérité, à posséder un lien de terre avec les génies, lien de terre qu'il transmet à sa descendance par filiation masculine. Il en est le représentant. Les groupes seconds, descendants du fondateur par les femmes, trouvent la légitimité de leur installation vis-à-vis des génies par les alliances médianes conclues avec le lignage fondateur. Plus l'installation d'un groupe dans un village est ancienne, plus il aura contracté d'alliances avec le lignage fondateur, plus il se rapprochera des génies tutélaires des lieux. La citoyenneté villageoise se décline en fonction des affiliations quasi biologique avec les génies maîtres de la terre, en ligne masculine pour les fondateurs, en ligne féminine pour les autres (Goedefroit, 1998).

L'autochtonie des groupes premiers est actuellement enfermée dans la référence au territoire villageois et leur pouvoir dépend des formes contemporaines de son développement. Une terre qui s'assèche, un village que l'on quitte, c'est l'autorité du groupe fondateur qui s'annihile, son identité autochtone qui s'efface peu à peu, car une calamité naturelle est souvent interprétée comme un signe de désaffection des génies de la nature à l'égard du groupe premier qui se trouve alors en rupture de légitimité. C'est alors aussi toute une communauté qui se démantèle et part en errance avant de pactiser avec d'autres génies-lieux et de construire, sur une autre terre, un nouveau territoire.

Aujourd'hui, en Menabe, le temps a fait son œuvre. Si l'on n'invoque plus guère le nom des rois, l'on n'omet jamais d'associer, dans les prières, le nom des ancêtres à la terre sainte du Menabe *(tany masy)*, terre originelle domptée, « *mamolaky* » comme ils disent, un temps par les rois, puis un temps par les colons, étrangers venus de l'au-delà des mers. Aujourd'hui, « *la terre est redevenue malgache* » et la nature continue à marquer les identités et à produire des « cultures » distinctives. Les références au territoire politique du royaume qui fondent l'identité sakalava sont focalisées au sein des multiples territoires villageois dont est constitué le Menabe actuel. À l'intérieur de ces frontières, la terre est une trame continue de symboles et de représentations que sont à même de comprendre et d'interpréter les gens qui y vivent, en vivent, sont unis par elle et à elle par la voie des génies-lieux.

BIBLIOGRAPHIE

Astouti (R.), 1992. *Learning to be vezo. The construction of person among fishing people of western Madagascar*. PhD in social Anthropology. London School of Economics.

Birkeli (E.), 1922. *Marques de bœufs et traditions de races, documents sur l'ethnographie de la côte occidentale de Madagascar*. Ethnografiske Museum, Oslo.

Bonnemaison (J.), Cambrezy (L.), 1997. « Le lien territorial, entre frontières et identités ? » *Géographie et Cultures*, 20 : 7-18.

Cremazy (L.) 1884. *Notes sur Madagascar*. Berger-Levrault, Paris.

Fauroux (E.), 1989. « Le bœuf et le riz dans la vie économique et sociale Sakalava de la vallée de la Maharivo ». *Aombe*, 2, MRSTD-Orstom.

Fauroux (E.), 1997. « De la complémentarité à la concurrence : Sakalava et migrants dans l'espace social de l'ouest malgache. Le territoire, lien ou frontière ? » CD-Rom, Coll. Colloques et Séminaires, Orstom, Paris.

Goedefroit (S.), 1998. *À l'ouest de Madagascar. Les Sakalava du Menabe*. Orstom-Karthala, Paris.

Koechlin (B.), 1975. *Les Vezo du Sud-Ouest de Madagascar. Contribution à l'étude des écosystèmes de semi-nomades marins*. Cahiers de l'Homme, Mouton, Paris.

Lavondès (H.), 1967. *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*. Cahiers de l'Homme, Mouton, Paris.

Lombard (J.), 1988. *Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar*. Coll. travaux et documents n° 214, Orstom, Paris.

Roca (A.), 1995. *Relaciones de poder en el Madagascar precolonial. El caso sakalava*. Thèse de doctorat en histoire, université de Barcelone.

Sautter (G.), 1980. « Société, nature, espace dans l'ouest malgache ». In *Changement sociaux dans l'ouest malgache*. Mémoires n° 90, Orstom, Paris : 5-33.

Stratégies d'occupation de l'espace et conflits fonciers en Haute-Casamance (Kolda, Sénégal)

ABDARAHMANE N'GAÏDÉ

La région de Kolda se situe au sud du Sénégal à mi-chemin entre la Gambie au nord et la Guinée Bissau au sud. Elle se présente comme une zone d'immigration où des populations de diverses origines se sont intégrées. À l'Empire mandingue du Gaabu (milieu du XII^e siècle à la fin du XIX^e siècle) a succédé celui des Peuls du Fuladu (1) (1870). Alfa Moolo Balde et son fils ont reproduit le même type d'administration que celui des Mandingues, caractérisé par une forte décentralisation. L'administration coloniale, en introduisant les cantons (1903), ne fit que compartimenter davantage cet ensemble. C'est dans le contexte d'organisation politique, sociale et économique des populations qu'intervint l'arrivée massive des Gaabunke (2), sous la direction d'Al hajji Aali Caam (3). Ce marabout, d'origine toucouleur, fuyait la situation socio-politique en Guinée Portugaise. En arrivant en Territoire français, en 1916, il fonda une « communauté maraboutique » qui imprima sa marque et son identité sur une partie du territoire. L'Islam devint un moyen d'organisation et de mobilisation des forces sociales et un prétexte pour justifier la conquête de l'espace. Au-delà du fond culturel commun, les deux communautés ont déployé un système d'encadrement différent qui épouse les contours de leur activité respective. Notre texte présente et analyse la mise en place du peuplement, les stratégies d'occupation de l'espace développées par les deux communautés et les conflits qui en découlent. Nous voulons, à travers l'examen de ces conflits, étudier comment, avec le temps, ils ont irradié les autres aspects de la vie des populations.

Mise en place du peuplement

Le peuplement de la région s'est fait de manière continue, au moins depuis le XII^e siècle. La région a connu une invasion de populations mandingues originaires du Soudan occidental et, plus tardivement, diverses vagues de peuplement peul. Parmi ces populations, on trouve des Peuls originaires du Macina (Mali), d'autres

1. Appelés aussi Jaawaringa, ce sont les Peuls autochtones.
2. Gaabunke est le nom donné aux Peuls originaires de la Guinée portugaise (actuelle Guinée-Bissau) arrivés au début du XX^e siècle dans la région sous la direction de marabouts qui prêchaient l'Islam et le travail.
3. Cf. notre thèse en cours de finition : *Le royaume peul du Fuladu de 1867 à 1936 (L'esclave, le colon et le marabout)*.

du Fuuta Tooro ou encore du Bundu. Un réseau hydrographique dense et d'importantes étendues de terres avaient permis aux Peuls de développer une économie basée sur l'élevage et l'exploitation de petits lopins de terres. Ils se soumirent à la domination mandingue et assimilèrent leurs techniques agricoles (N'gaïdé, 1997 : 147-164). Au début du XXe siècle (1903), les Français occupent le territoire. C'est dans la perspective d'une mise en valeur de ce territoire, avec l'appui de populations stables, qu'il faut inscrire la migration des Peuls gaabunke en Haute-Casamance, la situation en territoire portugais étant favorable par ailleurs à cette « migration-fuite ». La logique coloniale française était contradictoire quant à la politique à suivre vis-à-vis des marabouts et de leurs actions prosélytes. Les Français étaient convaincus que leur situation en Casamance était délicate et réclamait un « doigté » particulier. La région est riche mais le fleuve est difficilement navigable à cause des bancs de sable. En revanche, en Gambie et en Guinée portugaise, des cours d'eau profonds permettent une bonne navigabilité pour les bateaux de commerce. Les Français craignaient donc de voir la région se dépeupler, au bénéfice des colonies voisines. Un appui discret des marabouts pouvait permettre de défricher les « terres vierges du Fuladu ».

Stratégie d'occupation de l'espace : Peuls Jaawaringa et Gaabunke

Anciennement établis sur le territoire, les Jaawaringa avaient développé une stratégie d'occupation de l'espace en adéquation avec leur activité principale, l'élevage. Situés tout au long des bas-fonds, les villages présentent une allure différente de ceux des Gaabunke. Le village est un ensemble de concessions dispersées. Ceci répond à l'existence de champs *bambe* entre les concessions. La caractéristique fondamentale du village est l'instabilité de l'habitat. Sa configuration change en fonction des flux de population. Le domaine foncier est l'objet de modifications permanentes (*Hodande riwata ngessa*) : l'habitation prime sur le champ et cela se ressent sur les champs *bambe*. Contrairement aux Gaabunke, les Jaawaringa n'ont pas développé une politique d'expansion territoriale. L'objectif est d'avoir une grande réserve de pâturage. La structuration de l'espace répond au souci de développer un grand troupeau qui permette de faire face aux aléas naturels. Lorsque l'espace devient insuffisant, ceux qui ont de gros troupeaux se déplacent pour aller dans des zones où ils peuvent trouver plus de pâturage. Autant les villages gaabunke sont grands, autant les villages jaawaringa sont de petite taille. Les stratégies d'occupation de l'espace des deux communautés sont différentes et même concurrentes. Les Jaawaringa ont une conception très « élastique » de l'espace qu'expliquent les besoins de transhumance.

Le marquage « originel » du territoire

Le choix de l'emplacement du village n'est jamais le fait du hasard chez les Gaabunke. Avant son installation, le marabout interroge l'avenir après une retraite mystique appelée *khalwa*. Il procède à une prière solennelle. Les talibés défrichent l'espace villageois *kene Sare*, qui englobe les habitations, les *bambe* (champs qui jouxtent les concessions, les terrains de culture situés entre les *bambe* et les champs de brousse (*n'gessa dewri*), appelés *ngessa kene*. Le marabout décide de l'emplacement de la mosquée (*suudu allah*), trace les rues, lotit le village et choisit sa concession (*galle ceerno*). Puis, les Talibés choisissent la leur en fonction des liens familiaux et des affinités. Viennent ensuite les défrichements des bas-fonds. Chaque chef de *galle* (unité familiale) reçoit une parcelle. Quant aux champs de brousse, le chef de famille choisit le lieu qui lui convient pour le défricher. Un individu ou un groupe d'individus, en arrivant dans le village d'ac-

cueil, se présente toujours chez le marabout pour manifester son désir d'intégrer la communauté. Le marabout leur octroie un terrain d'habitation, en commun accord avec le chef du village, dans le *kene Sare*. Si le bas-fond est entièrement possédé, ils empruntent un terrain ou défrichent une zone qui leur aura été indiquée. Ce domaine agricole est le premier a être saturé du fait de son exiguïté. La localisation spécifique des villages maraboutiques au bout des *faro* (bas-fond) (*koyel faro*) explique la dimension assez réduite de leurs parcelles rizicoles. La culture du riz reste marginalisée par rapport à l'exploitation des jardins fruitiers et des champs de brousse. L'exploitation des jardins maraîchers a permis de fixer les populations car le jardin exige des soins permanents. Ce n'est plus seulement le *dudal* (foyer coranique) qui joue une fonction de sédentarisation.

Madina al hadj : village pionnier et foyer de dispersion

Fondé en 1918, ce village a donné naissance à plus de trois cents autres. Ce chiffre révèle son poids dans le peuplement de la région. Tous les villages issus de Madina Al hadj, sauf Ilyao, ont été fondés après la disparition du marabout. De son vivant, le marabout créa plus de huit grands champs dispersés à travers l'espace et distants de Madina Al hadj de six à sept kilomètres. Il y plaça ses Talibés. Plus d'une centaine de Talibés travaillaient dans ces champs. À la suite de sa disparition et en raison de dissensions, tous ces champs furent transformés en villages. Al hajji Aali Caam était considéré comme l'un des plus grands marabouts du cercle de Kolda. Le rapport politique annuel de 1930 indiquait : « *El hadji Ali habite à environ 25 km de Kolda. Intelligent et lettré, s'adonnant à l'élevage et à la culture, nous le considérons comme élément de bon ordre* (4) ». En 1933, la colonie créa une ferme agricole à Madina Al hadj. On peut lire dans le rapport : « *Dans le cercle de Kolda, les labours de rizières effectués à Médina Al hadji Ali ont donné de très bons résultats. Les rendements obtenus sur les terrains de la ferme de vulgarisation atteignent 1 200 kg ce qui est assez beau pour cette région* (5) ». Les réussites du village (6) étaient vantées, la renommée du marabout croissait. La même année (1933), l'administration du cercle émit le souhait de convoquer tous les chefs de cantons pour leur montrer les réussites du marabout (7). Al hajji Aali avait développé le culte du travail. Pour tous, il fut le marabout pionnier et la référence. Il professait quatre principes :

— la prière (*misside* : mosquée, lieu de prière) ;
— l'enseignement (*dudal* : foyer coranique, symbole de l'éducation) ;
— la pratique de l'agriculture (*ngessa* : champ, lieu de travail) ;
— le respect de l'autorité (*laamu* : l'autorité).

Expansion territoriale et rapports sociaux intervillages

L'accroissement des familles et la surcharge de la concession parentale conduisent à l'éclatement du *galle* et à la dispersion de ses membres. Ceci permet de décongestionner les villages et les terres de cultures. Les groupes familiaux dispersés à travers l'espace ont des rapports matrimoniaux fort complexes qui déterminent le degré de parenté et, surtout, d'appartenance à la communauté. On peut dire que l'occupation de l'espace se fait en fonction des liens de parenté désignés sous le vocable de *mussidal*. Les rapports entre individus sont régis par ce

4. A.N.S, 2G30 80, Sénégal. Cercle de Kolda. Rapport annuel 1930.
5. A.N.S, 2G33 74. Sénégal. Territoire de Casamance. Cercle de Ziguinchor.
6. A.N.S, 2G32 102. Colonie du Sénégal. Territoire de la Casamance. Cercle de Kolda. Rapport politique annuel. Rapport économique. Janvier 1933.
7. A.N.S, 2G32/102. Colonie du Sénégal. Territoire de Casamance. Cercle de Kolda. Rapport politique annuel. Rapport économique. Janvier 1933.

type d'alliances. Quel que soit le degré de parenté, la solidarité est sacralisée car le destin est commun à tous. L'appartenance à la même famille islamique renforce le *mussidal* et le *endam* (8). Ces relations sont multiformes : mariages, baptêmes, décès, *gamu* (fêtes religieuses annuelles). Le sentiment d'appartenir à la même communauté et au même « territoire » est symbolisé par ces relations. Contrairement aux Jaawaringa, les Gaabunke privilégient le fait religieux dans leurs activités. Nous pouvons affirmer que le « *fait religieux imprègne le fait géographique* ».

Après la disparition de Al hajji Aali, une crise de succession entraîna l'éclatement du village. Les Talibés influents partirent avec leurs partisans fonder leurs propres villages. C'est ainsi que Ceerno Mamadu Sayid Bah fonde Madina Gounass en 1936. Ce village a pris une importance religieuse, économique et sociale qui dépasse les frontières du Sénégal (Wane, 1979 : 691-698). Le rassemblement religieux annuel, le *daaka*, réunit plus d'un million de personnes. D'autres villages se sont développés au nord de la région vers les années quarante suivant le même processus. Ils ont permis l'extension du peuplement vers des « régions marginales et vides ». Ceci relève d'une véritable stratégie de conquête de l'espace cultivable. Des alliances matrimoniales aux expansions territoriales, les marabouts ont su développer une stratégie originale de quadrillage des espaces agro-pastoraux. Il arrive que dans un espace donné (sur un rayon de 10 km), le marabout ait des liens de parenté avec tous les chefs de village. Il tisse des relations qui lui permettent de contrôler les postes de décision. Les marabouts exploitent des surfaces très étendues de terres et se constituent, par le fruit des récoltes, une importante fortune. Ainsi, leur poids économique renforce leur position sociale, religieuse et politique. Cet exemple de développement et d'expansion illustre la stratégie et le dynamisme qui caractérisent les fondateurs de ces villages.

Rapports entre Gaabunke et Jaawaringa

Au début de leur installation, les Gaabunke étaient très mal vus par les Jaawaringa qui avaient à ce propos une anecdote qui disait : *Madiinangaabe ndewi do be mbonata ndiyam* « Les madinois sont passés par là ; ce sont eux qui gaspillent l'eau », en faisant allusion à leurs ablutions. Quelques années plus tard, tous les villageois venaient prier à Madina Al hadj et consultaient le marabout pour tous leurs problèmes religieux et sociaux. Le *dudal* (foyer coranique) rassemblait les jeunes des villages jaawaringa. Cependant, les relations entre les marabouts et les autochtones restent limitées. Ces unions leur permettent d'avoir une assise solide en milieu jaawaringa et, pour ces derniers, elles symbolisent un « parachèvement » de leur intégration dans la communauté musulmane. Les rapports entre Gaabunke et Jaawaringa peuvent être qualifiés de rapports teintés de méfiance réciproque. Les Gaabunke soutiennent que : « *Les gens de ce pays ne nous aiment pas. Ils ont confiance en nous mais ils ne nous aiment pas* ». Les Jaawaringa quant à eux disent : « *Les Gaabunke n'inspirent pas confiance. Ils ne respectent pas les engagements scellés entre nous* ». C'est sous cet angle qu'ils ont bâti leurs relations et qu'ils vivent côte à côte. Les premiers ont le sentiment que les seconds sont venus coloniser une partie de leur territoire. Si la vocation primaire du territoire est d'unir, ici il sert de « référent identitaire ». Chaque communauté évolue dans son « territoire » en essayant par tous les moyens de le préserver des velléités expansionnistes de l'autre. Si la religion a un pouvoir structurant, elle n'a pas pu, dans le cas de la Haute-Casamance, être à

8. Le *endam* est la parenté au sens utérin du terme, car *endam* a pour racine *endu* (le sein). Il symbolise le caractère sacré des rapports entre les membres de la communauté. Un adage populaire dit : « *Gaabunkoobe ko endam ngootam* » (Les Gaabunke ont la même origine).

la base d'un vaste mouvement rassemblant les populations « autochtones » et les nouveaux venus. L'Islam était considéré comme incompatible avec l'activité principale, à savoir l'élevage. Le rigorisme religieux du marabout était très mal perçu. Mais au fil des années, les populations commencèrent à embrasser l'Islam, même si des poches d'animisme existent encore. Aujourd'hui, les Jaawaringa manifestent et affirment leur indépendance religieuse. Les petites mosquées se sont multipliées à travers la région. Signe d'un désir d'indépendance, cette évolution a conduit à la naissance de *jumaa* (grandes mosquées). Le *jumaa* de Bantankountou Manwde (9) a été construit (1994) à l'initiative de jeunes marabouts jaawaringa originaires des villages voisins. Ayant acquis des connaissances religieuses, ils ont, sur une base « ethnique », construit cette mosquée pour briser le monopole de Madina Al hadj. L'argument est d'avoir longtemps subi le « joug religieux » des Gaabunke. Chaque vendredi, les populations y affluent pour la prière solennelle de la mi-journée.

Conflits fonciers ou luttes « hégémoniques » pour le contrôle de l'espace

Les conflits sont multiples, variés et déterminants dans l'évolution des modes d'organisation et de gestion de l'espace. Ils sont un baromètre qui permet de mesurer les capacités de ces sociétés à intégrer et à résoudre en leur sein les contradictions qui les secouent. Si les espaces pâturés et les parcours se rétrécissent et si les surfaces cultivables subissent des pressions démographiques permanentes, les conflits s'en trouvent exacerbés. L'installation et le développement des villages maraboutiques ont suscité des conflits qui sont restés gravés dans les mémoires.

Conflits fonciers entre Gaabunke et Jaawaringa

La politique expansionniste des villages gaabunke contraste avec le manque de dynamisme des villages jaawaringa. Autant les Jaawaringa pratiquent une agriculture nécessitant un espace réduit, autant les Gaabunke exploitent de grands espaces. La pression démographique dans les villages maraboutiques entraîne l'extension de l'espace habitable et des surfaces cultivables. Tous les villages maraboutiques sont construits à la « tête » des *faro*. Ces derniers sont très réduits et ne satisfont pas la demande. Il faut donc procéder à de nouveaux défrichements, ce qui provoque des conflits entre les deux communautés. Un conflit de ce genre opposa Madina Al hadj aux villages environnants, et plus précisément celui de Sam, dans les années vingt. Le *faro* se révéla trop petit pour permettre aux familles d'accéder à la terre. Le marabout autorisa ses Talibés à aller défricher une zone qui était, semble-t-il, restée longtemps inexploitée. La forêt s'était régénérée. Mais le bas-fond appartenait aux Jaawaringa qui l'avaient cultivé. Ils empêchèrent l'ensemencement. Une bagarre éclata sur les lieux et se solda par des blessés. L'affaire fut jugée au tribunal du cercle de Kolda et le verdict donna raison au marabout. De nombreux informateurs jaawaringa ont laissé entendre que le marabout avait agi par la force. Ils soutiennent que « *Al hajji Aali avait réussi à se constituer une grande force. Les gens avaient peur de lui car il était marabout* ». Soutenus par une administration soucieuse de tirer profit d'une population stable, les marabouts avaient le loisir de provoquer les conflits, étant assurés de gagner les procès. Les Gaabunke révèlent dans leurs témoignages que les Jaawaringa leur vouaient et leur vouent encore une haine viscérale et les considèrent comme des étrangers.

9. Ancien chef-lieu de canton distant de Madina Al hadj d'une dizaine de kilomètres.

Quelques années après, le marabout suggéra l'abandon de la culture du riz. Bien que les avis soient partagés sur les causes réelles de cet abandon, nous pensons qu'il est lié à l'insuffisance des parcelles et à la transformation des bas-fonds en vergers. Le conflit se renouvellera à la fin des années trente après la disparition de Al hajji Aali Caam. Son fils et successeur sera d'ailleurs emprisonné à la suite du procès. Cependant, les Jaawaringa ont trouvé une technique pour marquer la limite de leur territoire et freiner les « velléités » gaabunke. Elle consiste à fonder des *Sinthiane* (10) aux limites des terroirs. L'administration coloniale, soucieuse de développer les cultures de rente, avait encouragé le développement rapide de villages maraboutiques au sud du cercle de Kolda. Plus tard, l'État moderne du Sénégal ayant, comme l'administration coloniale, bâti son économie sur l'exploitation de l'arachide, n'a trouvé meilleur moyen que de s'appuyer sur les descendants des marabouts afin de pouvoir contrôler les populations. Les villages maraboutiques érigés en chef-lieu de communauté rurale, à partir de 1972, se posent en concurrents face aux villages jaawaringa, entraînant des frustrations et des conflits qui ont pour origine le contrôle et la gestion de l'espace.

Du conflit foncier au conflit politique

Aujourd'hui l'évolution sociale, économique et politique a conduit à l'apparition d'autres types de conflits qui plongent leurs racines dans les conflits fonciers antérieurs. La compétition pour le contrôle des postes de décision dans les instances locales s'en trouve exacerbée. Les enjeux politiques modernes ont accentué la faille entre les deux communautés. Il arrive très souvent qu'entre deux villages se pose un problème de renouvellement de la présidence d'une coopérative agricole. Les enjeux économiques, sociaux et politiques sont tellement importants que les tendances qui minent les partis politiques trouvent leurs moyens d'action et d'expression dans les contradictions inter-communautaires et même intra-communautaires (11). Que ce soit pour les renouvellements des instances de base du Parti Socialiste au pouvoir, ou pour une recomposition des partis d'opposition, les villages maraboutiques constituent des repères incontournables. Depuis la réforme administrative de 1972, et le transfert de compétence aux collectivités locales, la communauté rurale joue un rôle prépondérant dans la gestion et l'attribution des terres, que ce soit pour l'agriculture ou pour l'habitat. Si le village maraboutique est le chef-lieu de la communauté rurale, les luttes deviennent plus acerbes. Ces conflits peuvent déboucher sur des bagarres ou se manifester par le refus de paiement des taxes rurales. Que ce soit en milieu jaawaringa ou en milieu gaabunke, les populations sont conscientes des problèmes qui peuvent survenir. Au-delà des luttes pour le contrôle des bas-fonds, le flou qui entoure les limites de terroirs entraîne des conflits inextricables. Très souvent, les populations ont recours à un règlement à l'amiable, mais dans les cas graves, l'intervention de l'administration est toujours nécessaire. La situation des deux communautés dépend largement des conditions sociales et économiques, des opportunités de chacune et des rapports de forces. Les Jaawaringa comme les Gaabunke pensent se « mouvoir » dans leurs territoires respectifs. Au moment où leurs *njaatigi* (hôtes) contestent même leur identité sénégalaise, les Gaabunke affermissent leurs rapports et luttent pour le contrôle des postes

10. Ce sont de petits hameaux construits à la limite de deux terroirs pour empêcher l'expansion de l'un ou de l'autre des villages concurrents.

11. Nous prenons pour exemple le conflit qui mine les relations entre Peuls et Toucouleurs dans la ville sainte de Madina Gounass depuis plus d'une dizaine d'années.

de conseillers ruraux et de présidents de coopératives agricoles.

L'approche socio-historique nous a permis d'analyser les stratégies d'exploitation et de mise en valeur de l'espace. L'émiettement du pays jaawaringa, au début du XXe siècle, facilita l'établissement et le développement des villages gaabunke. Chaque communauté a réussi à imprimer à l'espace des marques particulières qui lui ont permis de se stabiliser. Au-delà du fond culturel commun, l'Islam aurait dû servir de ciment pour le renforcement de la cohésion sociale entre les deux communautés. Mais les intérêts divergents des acteurs en place ont conduit à la naissance de conflits qui tirent leurs justifications dans la volonté des uns et des autres de contrôler plus d'espace. Les modalités d'exploitation et de mise en valeur de l'espace sont totalement différentes voire concurrentes, créant une vive compétition. Le poids démographique et la place de choix des villages maraboutiques dans l'organisation administrative locale ont généré de nouveaux conflits qui plongent leurs racines dans l'histoire. Telles qu'elles se présentent aujourd'hui, les relations entre Jaawaringa et Gaabunke révèlent un malaise qui a pour fondement le contrôle de l'espace. Les relations entre les deux communautés laissent apparaître une crise latente et le pouvoir central doit impérativement veiller à l'application d'une politique adéquate et non partisane.

BIBLIOGRAPHIE

N'gaïdé (A.), 1997. « Domination politique et influences socioculturelles des Mandingues sur les Peuls de Kolda », *Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires*. Karthala, Paris : 147-164.

Wane (Y.), 1979. *Ceerno Muhamadu Sayid Baa ou le Soufisme intégral de Madiina Gunaas (Sénégal)*. CEA, n° 56 : 671-698.



Parenté et territoire entre l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge en Europe occidentale, et spécifiquement en France

JEAN-RENÉ TROCHET

Groupes de parenté et communautés locales

Le célèbre livre de Henry Sumner Maine publié en 1861, *Ancient Law*, classifiait les communautés humaines traditionnelles en deux catégories : celles qui étaient fondées sur le groupe de parenté et celles qui étaient fondées sur la communauté locale. Cette classification n'a pas été sérieusement remise en question jusqu'à présent. Il est sans doute devenu naïf de dire que de telles considérations n'intéressent pas le géographe. Dans *Les gens des lieux*, Joël Bonnemaison montre justement de quelle façon les relations de parenté et l'organisation segmentaire de la société s'enchaînaient à Tanna avec l'organisation du territoire (Bonnemaison, 1997, 2, chapitre IX).

Mais lorsqu'on regarde l'Europe occidentale traditionnelle, le tableau est différent. Les anthropologues et les historiens s'accordent en effet pour penser que les groupes de parenté n'exercent plus guère d'influence dans l'organisation des sociétés rurales, et singulièrement dans l'organisation de leur territoire, depuis l'époque romaine ou le haut Moyen Âge (Guichard, 1977 : 342 ; Goody, 1985 : 28). Ce constat pourrait peut-être paraître non significatif si on ne le rapprochait de la situation observée dans les aires culturelles voisines. On sait ainsi que les groupes de parenté jouèrent un rôle important dans l'organisation de l'espace vivrier d'une bonne partie de l'Europe du Sud-Est jusqu'à l'époque contemporaine (Stahl, 1997). La situation n'était évidemment pas tout à fait comparable à celle de l'Océanie traditionnelle, car la plupart des sociétés paysannes eurasiatiques étaient des sociétés « incomplètes », c'est-à-dire qu'elles ne maîtrisaient pas complètement leurs relations matérielles et idéologiques avec la société globale, dont elles étaient la composante majoritaire mais dominée. Dans l'Europe du Sud-Est par exemple, aux Temps Modernes et au XIXe siècle, les relations de parenté organisaient dans une certaine mesure l'espace qui assurait la survie du groupe, mais elles ne le dominaient généralement pas au plan politique. Ces communautés étaient placées sous la coupe de formations impériales, l'empire ottoman ou l'empire des Habsbourg, et elles durent se pourvoir de représentants pour traiter avec les fonctionnaires de ces dernières.

Ces précisions données et ces réserves faites, il semble donc légitime de s'interroger sur la disparition des groupes de parenté comme élément structurant du territoire en Europe occidentale. Comment et dans quelles circons-

tances ces groupes disparurent-ils ? Sur quelles bases anthropologiques les divisions territoriales furent-elles fondées par la suite ? Dans quelle mesure cette mutation exerça-t-elle une influence sur l'histoire et la géographie culturelle de cette partie de l'Europe ? C'est à ces questions que les brefs développements qui suivent s'efforceront de donner quelques éléments de réponse.

Groupes de parenté, cité et territoire : les principes

La mise à l'écart des groupes de parenté dans la vie sociale, et *a fortiori* dans l'organisation du territoire en Europe occidentale, s'enracine largement dans la conquête romaine et dans les modèles anthropologiques qu'elle portait. L'un des grands traits de l'évolution de la Rome primitive fut le passage d'une société segmentaire, de structure lignagère-clanique, à une société de « classes » qui s'affirma avec la promulgation de la Loi des XII Tables, au milieu du Ve siècle avant J.-C. En termes de Droit, cette évolution se traduisit par l'émergence d'un droit laïc à la place de l'ancien droit religieux et familial, et en termes d'organisation de l'espace par l'apparition de la cité-État au détriment de l'organisation gentilice du territoire. Cette évolution avait été dans une certaine mesure celle de la Grèce antique, des monarchies « homériques » aux cités-États, mais elle resta longtemps cantonnée au monde grec car celui-ci ne se lança pas à la conquête du monde méditerranéen. C'est à Rome qu'il revint d'étendre le modèle de la cité-État à une grande partie des territoires conquis.

Depuis quelques décennies, on mesure mieux ce qu'entraîna l'adoption de ce modèle par des populations autochtones dont la plupart n'avaient pas connu l'évolution sociale, juridique et territoriale, qui avait abouti à l'élaboration du modèle véhiculé par les conquérants. Dans de nombreuses régions conquises en effet, les groupes de parenté jouaient un rôle important dans l'organisation du territoire avant l'arrivée des Romains, peut-être souvent le seul, et les conquérants durent en tenir compte dans l'élaboration de leur stratégie de domination. Les cités ne furent initialement pas toutes dotées du même statut, on le sait, mais même les cités pérégrines, c'est-à-dire celles qui restaient étrangères à la cité romaine et qui gardaient leur droit et leurs coutumes propres, firent l'objet d'un aménagement de leurs institutions pour les rapprocher des cités de droit romain et des cités de droit latin. La transformation que devaient subir les structures indigènes était du même ordre que celle qui avait affecté la société romaine plusieurs siècles plus tôt, mais ici à la suite d'une assez longue évolution interne. Il s'agissait en réalité d'une double mutation : une mutation dans les structures socio-familiales, entraînant une transformation du droit coutumier, et une mutation dans la conception du territoire, axée sur la prise en charge des institutions des cités par les citoyens eux-mêmes, et imposant *de facto* la notion du Droit public romain. L'une n'allait pas sans l'autre en effet, car les droits et les devoirs liés à la citoyenneté impliquaient nécessairement leur exercice au sein d'un territoire déterminé, transcendant « *les liens familiaux et les structures sociales indigènes* » (Le Roux, 1995 : 90).

Groupes de parenté, cité et territoire : les applications

Des recherches récentes nous renseignent assez précisément sur la façon dont les Romains parvinrent à gérer la transition entre les deux conceptions, au moins dans certaines régions européennes de l'empire. Dans une partie de la péninsule ibérique par exemple, avant l'arrivée des conquérants, la société était fondée sur des structures familiales élargies, souvent matrilinéaires. L'obtention de la citoyenneté

romaine signifia à la fois l'adoption d'un droit privé d'inspiration patrilinéaire, celle d'une organisation du territoire articulée autour du rayonnement du chef-lieu de la cité sur les campagnes environnantes, organisation en partie assurée par l'élite des citoyens eux-mêmes, et la reconnaissance de l'autorité de Rome dans « *les problèmes de sol et d'occupation du sol* » (*ibid.* : 46). La conjonction de ces aspects dans l'organisation du territoire apparaît avec netteté dans la réforme augustéenne, qui tendit à rapprocher les formes de l'habitat et le statut des sujets dans certaines cités, traduisant ainsi l'avancée de la romanisation dans la péninsule. Ainsi, les groupements villageois qui continuaient à pratiquer la filiation matrilinéaire furent distingués des chefs-lieux qui réunissaient les habitants les plus romanisés. Les premiers furent pourvus d'un signe de reconnaissance épigraphique particulier et prirent de plus en plus la forme de villages de hauteur fortifiés, les *castella*, tandis que les seconds étaient le plus souvent ouverts et construits en plaine (Le Roux, 1995 : 89).

L'inscription de l'habitat dans le territoire refléta donc un temps la plus ou moins grande intégration des indigènes à la domination romaine. Il marqua aussi la souplesse des conquérants dans l'imposition de leur modèle, qui laissèrent jouer assez largement les facteurs sociologiques. Dans l'adoption de la nouvelle organisation de l'espace en effet, qui devait entraîner l'affaiblissement puis la disparition des liens lignagers-claniques ou claniques-tribaux, en droit privé puis en droit public, il faut voir en partie un processus classique de mimétisme social. Le modèle importé fut d'abord accepté avec enthousiasme par les élites, puis suscita l'envie de catégories sociales de plus en plus larges de la population. Ce processus fut évidemment aménagé en fonction des besoins des dirigeants de l'empire, et des opportunités qu'ils trouvaient à modifier le statut des cités ou celui des citoyens.

Des exemples comme celui-ci, qu'on pourrait sans doute trouver dans d'autres parties de l'empire, montrent tout ce que signifia le fameux édit de l'empereur Caracalla, qui accorda en 212 après J.-C. la citoyenneté romaine à l'ensemble des habitants libres de l'Empire. L'édit entérinait non seulement une égalisation des droits entre les citoyens romains et ceux qui ne l'étaient pas jusque-là, achevant ainsi une évolution sans doute précipitée par la pression des seconds, mais il achevait aussi une lente acculturation dans la conception du territoire et du droit, au profit de Rome et au détriment des structures indigènes.

De Rome à l'Église

Le constat par les ethnologues et les historiens de la disparition des groupes de parenté comme structure dispensatrice du droit et organisatrice du territoire, à la fin de l'Antiquité, montre que l'étroite liaison établie par les Romains entre le statut du territoire et celui des citoyens ne fut pas qu'un épisode sans lendemain dans les relations entre l'homme et le territoire en Europe occidentale. La décadence puis la chute de l'empire et la disparition de la cité, auxquelles fut liée celle du statut romain de l'individu, n'entraînèrent pas le retour des groupes de parenté dans l'organisation de la société et du territoire. Une conjoncture où l'Église et les structures de parenté des peuples germaniques jouèrent chacun leur rôle, à côté des effets de la généralisation antérieure du droit romain, vint en empêcher le retour.

L'Église intervint comme la continuatrice du droit romain, et dans une certaine mesure comme l'héritière des structures territoriales de l'empire. Ces deux aspects furent liés sur le long terme, et nous allons essayer de montrer comment ils se rejoignirent. C'est par l'intermédiaire de la législation canonique du mariage qu'on saisit le mieux le lien entre romanité et chrétienté dans la conception de

la famille. La conception chrétienne du mariage s'accommoda sans trop de peine des lois romaines en la matière. Celles-ci n'étaient en effet pas prescriptives mais interdisaient au contraire les mariages avec certains affins : l'épouse du père, la veuve du frère et la sœur de l'épouse. La non-prescriptivité attestait que la société romaine n'était plus depuis longtemps une société segmentaire, même si les interdits entre affins n'empêchaient nullement dans les faits la constitution de parentèles lignagères-claniques. De son côté, l'Église affichait le souci de promouvoir un mariage consensuel et indissoluble, conçu dès Isidore de Séville comme le reflet de l'union du Christ et de l'Église (Gaudemet, 1987 : 120).

C'est sous l'influence de l'Église que les interdits au mariage s'étendirent aux consanguins à partir de la fin du IVe siècle : chez les Francs, « *la plus ancienne version de la loi salique (...) interdisait le mariage avec la fille de la sœur ou celle du frère, avec la cousine germaine, l'épouse du frère ou celle de l'oncle. La nièce était assimilée à la fille, la cousine et la belle-sœur à la sœur, la femme de l'oncle à la tante* » (Le Jan, 1995 : 310). Tant et si bien que « *durant les premiers siècles du Moyen Âge, les interdits isolaient (...) les consanguins des trois premiers degrés, ainsi que les affins du premier degré* » (*ibid.* : 311).

Cette volonté de l'Église de promouvoir la famille élémentaire, en limitant les droits des collatéraux et des groupes étendus de la parenté au mariage et à la succession, a été interprétée comme un désir de se constituer un patrimoine au détriment des grandes familles (Goody, 1985 : 128). Cet aspect des choses n'est sans doute pas à négliger, mais il ne faut pas oublier que les interdits ecclésiastiques avaient été servis par la diffusion préalable du droit romain. Les normes imposées n'étaient donc pas totalement étrangères aux pratiques en vigueur, même si leur extension aux affins put sans doute gêner des populations habituées à inclure dans le champ matrimonial les consanguins proches (Le Jan, 1995 : 311).

Rome, l'Église et les germains

Mais ces interdits n'étaient-ils pas étrangers aux coutumes des peuples germaniques qui s'imposèrent à l'ouest de l'empire ? Chez certains peuples germaniques, notamment les Anglo-saxons, les Frisons et les Scandinaves, on trouvait en effet des clans familiaux à dominante agnatique et exogamique qui fonctionnaient au sein d'une endogamie de peuple. Cette organisation pouvait rappeler celle qui était en usage dans certaines parties de l'Europe avant la conquête romaine et la généralisation du droit romain. La famille nucléaire était englobée dans une communauté familiale étendue et cette dichotomie se retrouvait dans l'appropriation et l'exploitation du territoire vivrier : troupeaux et maisons étaient propriété privée mais la terre restait la propriété du clan. Dans certains cas, les structures de parenté pouvaient se refléter aussi dans l'organisation du territoire politique. Elles aboutissaient alors à définir des circonscriptions territoriales, les *gaue*, terme qui sera précisément traduit par le latin *pagi*, les pays (Cuvillier, 1986 : 300). Chez les Saxons, ces chefferies à la fois claniques et territoriales possédaient les totems des ancêtres fondateurs et des instances de représentation propres qui survécurent à la conquête franque, au VIIIe siècle.

Les Germains occidentaux qui envahirent l'Empire romain connaissaient des formes de parenté élargie, mais, si l'on met à part la dynastie mérovingienne, elles ne jouèrent aucun rôle dans l'organisation des territoires conquis. Il faut certes y voir en partie le reflet du faible nombre des envahisseurs, mais la structure de la parenté est aussi à prendre en considération. Chez les Francs, celle-ci n'était pas unilinéaire : la loi salique considérait comme parents d'un individu, d'une manière équivalente, les membres de la lignée paternelle comme ceux

de la lignée maternelle (*ibid.* : 312). Des recompositions s'effectuaient donc à chaque génération, qui empêchaient l'établissement d'une mémoire généalogique profonde. Par ailleurs, cette structure familiale exprimait une société où la division en classes l'emportait sur la parenté. La *familia* franque typique, celle que décrivent la loi salique et les actes de transfert de propriété des VIe-IXe siècles, était en réalité une *familia* seigneuriale. Elle comprenait certes la cellule familiale et les alliés mais aussi les dépendants, c'est-à-dire des personnes qui ne formaient pas, selon les normes en vigueur, une *familia* propre. En restreignant les possibilités de mariage dans la parenté proche, la législation canonique eut donc à peu près le même effet sur les peuples conquérants que sur les populations indigènes, qui avaient été précédemment régies par le droit romain. En outre, en obligeant les parentèles à s'élargir, cette législation conduisit à une ouverture des catégories dirigeantes qui prépara notamment la fusion entre les aristocraties germanique et gallo-romaine.

Cette structure dut être renforcée en outre par l'installation des conquérants sur des territoires déjà occupés par une population majoritaire, et qui possédaient des restes non négligeables de l'ancienne organisation romaine. L'installation des évêchés dans les chefs-lieux des anciennes cités gallo-romaine contribua à maintenir un résidu de vie urbaine, autour de laquelle la vie rurale continua tant bien que mal à s'organiser. Cette structure résista au choc des invasions et parvint à jouer un rôle déterminant dans l'organisation du territoire administratif, et dans une certaine mesure politique, des nouveaux royaumes. Jusqu'à la période carolingienne en effet, les rois mesurent leur patrimoine au nombre de cités (épiscopales) qu'ils possèdent en propre.

L'uniformisation religieuse par le christianisme et la conception de l'individu qu'il portait, se superposèrent donc à un prolongement du droit romain par le droit canonique, en matière de conception du mariage et de la famille, et au maintien des circonscriptions territoriales de base de l'Empire romain à travers les divisions épiscopales. Cette conjonction entre la promotion de l'individu et du mariage d'une part, que l'Église s'efforça de dégager des liens parentélaires, et la survie des cadres territoriaux romains par l'intermédiaire de l'Église d'autre part, fut l'un des éléments-clés de la transition entre l'Antiquité et le Moyen Âge en Europe occidentale. Il faut y voir l'une des origines lointaines des États-nations européens.

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1997. *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu. livre II : Les gens des lieux.* Orstom, Paris.

Cuvillier (J.-P.), 1986. « L'"Urfamille" germanique : peuple, clan, maison ». In *Histoire de la famille*, t. 1. Armand Colin, Paris : 293-302.

Gaudemet (J.), 1987. *Le mariage en Occident.* Éditions du Cerf, Paris.

Goody (J.), 1985. *L'évolution de la famille et du mariage en Europe.* Armand Colin, Paris.

Guichard (P.), 1977. *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane.* Mouton-EHESS, Paris.

Le Jan (R.), 1995. *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle).* Publications de la Sorbonne, Paris.

Le Roux (P.), 1995. *Romains d'Espagne.* Armand Colin, Paris.

Stahl (P.-H.), 1997. *La Méditerranée, propriété et structure sociale, XIXe-XXe siècle.* Alif, Tunisie ; Edisud, France ; Toukbal, Maroc.

Économie, culture et politique dans le projet de département du pays Basque

JEAN-DANIEL CHAUSSIER

Le pays Basque présente une configuration géo-politique complexe, expliquant sa problématique territoriale spécifique.

D'une part, le pays Basque historique, comme unité culturelle et linguistique, est inégalement réparti entre deux États : l'Espagne, pour quatre provinces démographiquement et économiquement fortes, et la France pour trois provinces plus faibles. L'objectif ultime du nationalisme basque est la réunification dans un ensemble politique autonome.

D'autre part, la situation politique et administrative du pays Basque d'Espagne est très différente de celle du pays Basque de France. Le premier bénéficie de toutes les prérogatives conférées par la structure très décentralisée de l'État autonomique (1) espagnol. Le second n'existe pas dans le système politico-administratif français : il n'est qu'une partie, sans institution régulière, du département des Pyrénées-Atlantiques, qui rassemble depuis la Révolution pays Basque et Béarn.

Ce double niveau de complexité entraîne au moins deux types de conséquences. D'abord, il accentue la revendication identitaire sur l'ensemble du territoire basque, avec une intensité beaucoup plus forte en Espagne. Ensuite, il rend plus difficile les relations institutionnelles transfrontalières entre les deux composantes du pays Basque, avec, d'un côté, les institutions développées des Communautés autonomes d'Euskadi et de Navarre, et, de l'autre, une absence d'interlocuteur direct, rendant nécessaire la médiation par les circonscriptions plus vastes et hétérogènes que sont le département des Pyrénées-Atlantiques, la région Aquitaine et l'État.

À partir de ces éléments géographiques et politiques, la question d'un « nouveau régionalisme » se pose en pays Basque avec certaines particularités.

Il en est ainsi, par exemple de la Communauté autonome d'Euskadi qui met en œuvre au maximum les dispositions de la Constitution espagnole de 1978. Il en est ainsi également, mais à une échelle d'intensité bien inférieure, de la revendication répétée et multiforme à laquelle on assiste en pays Basque de

1. L'appellation d'État « autonomique », jusque-là inédite en droit constitutionnel, a été conférée à l'État espagnol issu de la Constitution de 1978 par les juristes, afin d'en souligner le caractère intermédiaire entre un État unitaire et un État fédéral. L'expression souligne le degré élevé d'autonomie des communautés espagnoles au regard de Madrid, tout en récusant le risque de séparatisme.

France pour la création d'un département, voire d'une région.

Dans cette logique de l'affirmation culturelle et territoriale, seul le pays Basque de France sera évoqué ici. Nous placerons ce travail dans la problématique générale de l'institution pratique et symbolique d'une société au regard des processus globaux d'uniformisation, de dédifférenciation et de « fin des territoires », en étudiant d'abord les acteurs, leurs oppositions et leurs alliances, puis leur place et rôle dans le système d'action.

Acteurs hétérogènes et alliances tactiques

Trois catégories d'acteurs sont identifiables dans la revendication départementaliste au pays Basque.

La variable culturelle

C'est l'élément fondateur, présent dès 1790, lors de la création des départements. Les représentants basques à l'Assemblée constituante ont protesté lorsque leur ancienne province et ses règles juridiques coutumières ont été fondues dans un département l'associant à la province voisine du Béarn, arguant d'une « dénaturation » de leur culture.

Cette variable ethno-culturelle est affichée de manière différente par les groupes qui s'en réclament, selon une pression revendicative variable.

— *Le courant nationaliste* est consubstantiel au mouvement pour la reconnaissance de l'identité culturelle basque. Dans les années soixante, par exemple, de jeunes Basques fondent un groupement réclamant la réparation des atteintes portées à leur culture, et, notamment à la pratique de leur langue. Ils réclament un département basque, qui serait une transition acceptable, en attendant une autonomisation plus grande et la réunification des provinces basques de France et d'Espagne au sein d'une Europe qui aurait écarté les États au bénéfice des régions, l'uniformité administrative au bénéfice de la diversité des cultures originaires.

— *Les associations culturelles* : au début des années quatre-vingt, la variable ethno-culturelle se manifeste par le mouvement associatif, qui réclame à l'État une Charte culturelle basque, garantissant le respect du patrimoine et de l'enseignement de la langue. Le nationalisme est alors un peu en retrait, mais il est constitutif du projet à moyen terme.

Nationalistes et militants culturels sont souvent les mêmes. Ce sont eux qui donnent de l'affirmation territoriale la représentation à la fois la moins contestable pour un État qui accepte la décentralisation et le pluralisme, et la plus redoutable pour un État placé face à des risques d'exacerbation du mouvement socio-identitaire, voire de contagion en d'autres points du territoire national.

La variable économique

Les acteurs économiques, commerçants et industriels, rassemblés dès 1836 au sein d'une assemblée représentative (aujourd'hui la chambre de commerce et d'industrie de Bayonne) ont joué un rôle historique dans la contestation territoriale. C'est la chambre de commerce qui adresse en 1836 un mémoire au roi pour la création d'un département. C'est toujours elle qui relance la revendication au début des années soixante-dix en suscitant l'Association pour la création d'un nouveau département et l'association des élus pour un département du pays Basque. Enfin, la chambre de commerce et d'industrie est un support logistique et militant essentiel des phases les plus récentes de la revendication.

La question est donc : quel est l'intérêt des acteurs économiques à prendre une telle part dans un mouvement revendicatif qui peut indisposer les élus dominants, le pouvoir

central, et les conduire à fréquenter des militants nationalistes ? Deux périodes peuvent être distinguées.

— *Modernistes contre traditionalistes* : de tout temps, les acteurs économiques du pays Basque ont pensé que, dans un État aussi centralisé que la France, ils étaient pénalisés par l'éloignement du chef-lieu du département, qui se trouve à Pau, soit à plus de 100 kilomètres de Bayonne, et que leurs capacités de négociation avec les détenteurs du pouvoir administratif en étaient réduites. De plus, dans les années soixante-dix, de jeunes dirigeants d'entreprises ont voulu moderniser les structures économiques basques, jugées vétustes et immobilistes. La revendication départementaliste a été alors un vecteur utile pour réunir l'objectif de rapprochement des centres de décision et celui d'une modernisation industrielle et commerciale, notamment tournée vers les échanges avec la péninsule ibérique.

— *Les perspectives euro-régionales* : c'est la raison majeure du maintien des acteurs économiques sur la scène revendicative aujourd'hui. Certes, la décentralisation intervenue au début des années quatre-vingt a changé les rapports centre-périphérie, mais de nouveaux enjeux sont apparus, qui réinvestissent le projet territorial. Ils se placent désormais dans la perspective d'une intensification des échanges, d'un élargissement du marché libéré par l'intégration européenne, et de l'horizon d'une Euro-région qui pourrait être basque, c'est-à-dire à la fois relativement indépendante des influences de Pau à l'est, et de Bordeaux au nord. Dans une telle configuration homogénéisée, et sans relation directe avec les idées nationalistes ou ethno-culturelles, les acteurs économiques défendent un espace de développement approprié, mais entravé par les structures administratives françaises. Chefs d'entreprises libéraux et politiquement à droite, souvent étrangers à la réflexion culturelle, se retrouvent ainsi aux côtés de militants qui, pour être modérés, n'en sont pas moins nationalistes, et souvent politiquement à gauche.

La variable politique

Le problème de l'institutionnalisation du pays Basque est longtemps resté en marge du champ balisé par les partis politiques. Trois étapes peuvent être distinguées.

— *L'exclusion au nom du séparatisme* : entre la fin des années soixante et le début des années quatre-vingt, le sujet départemental a été exclu du débat politique local au vu des liaisons avec le séparatisme et le terrorisme qui touchaient sévèrement le pays Basque d'Espagne, et, par contrecoup, le territoire français. Le problème devint différent avec la montée en puissance de la gauche socialiste.

— *L'intégration et la légitimation* : en 1980, le groupe socialiste à l'Assemblée nationale dépose une proposition de loi pour la création d'un département du pays Basque. Le candidat socialiste à l'élection présidentielle de 1981, François Mitterrand, fait figurer le département du pays Basque dans son programme électoral. Dès lors, le clivage départementaliste s'établit entre, d'une part, la droite et ses notables locaux très implantés au pays Basque, résolument hostiles à la recomposition territoriale, et d'autre part, la gauche socialiste et les nationalistes modérés, favorables à celle-ci. Pourquoi un tel revirement ?

D'abord, le nouveau département est devenu un thème de campagne des socialistes, futur parti majoritaire, comme illustration de deux idées symboliques : localement, le pays Basque représentait bien la volonté de décentraliser les pouvoirs et de les rapprocher des citoyens, tout autant que le souhait de réparer le sort injuste fait aux cultures minoritaires. Ensuite, plus pragmatiquement, le Parti socialiste avait négocié avec les nationalistes modérés, seule chance pour lui de progresser dans une région

dominée par la droite et la démocratie chrétienne. Les promesses ne furent pourtant pas tenues lorsque le nouveau pouvoir évalua l'opposition résolue de la plupart des notables, et les réserves expresses du nouveau gouvernement espagnol, lui-même socialiste, redoutant qu'une telle mesure fût favorable au développement du terrorisme. Mais le clivage gauche-droite ne rend plus compte aujourd'hui de la situation.

— *Une revendication à tendance transversale :* depuis le début des années quatre-vingt-dix, le projet départemental est moins polémique en raison d'une atténuation de l'activité terroriste en France. Il est plus populaire grâce à l'investissement de nombreux acteurs de la société civile. L'argumentaire a été débarrassé de formules trop radicales, alors que les groupes nationalistes, en progression électorale, donnaient des preuves de leur capacité à gérer les affaires publiques. Enfin, l'arrivée dans les communes et au Conseil général d'élus plus jeunes, non perturbés par les tensions antérieures, ouverts à des solutions innovantes sans contester les valeurs de la République, commence à former un groupe départementaliste transversal. On y trouve des représentants de la société civile, disposant d'une crédibilité locale non négligeable, et des élus de gauche, du centre et de droite.

Place et rôle des acteurs dans le système d'action

L'observation sur le long terme permet de poser un diagnostic, certes révisable, sur les lignes de force du système d'action « pays Basque », selon trois axes.

La logistique et l'objectivation des acteurs économiques

Leur apport le plus concret se situe à deux niveaux.

— *Les supports logistiques :* les mouvements protestataires sont dépendants d'une logistique solide, capable de pallier certaines faiblesses de l'action militante. C'est ainsi que la Chambre du commerce et d'industrie (CCI) s'est toujours engagée frontalement dans le projet territorial. Le bulletin d'information qu'elle diffuse donne à la revendication un écho, une répétitivité, une actualisation. Les argumentaires successifs ont été pour une large part inspirés par les acteurs économiques qui, à cette occasion, ont su faire preuve d'habileté sinon de tolérance, en intégrant les aspects ethno-culturels. Il est désormais naturel de se rendre dans les salles de séminaire ou dans le grand amphithéâtre de la CCI pour assister aux réunions de travail ou aux assemblées générales de groupements départementalistes, bénéficiant de la sorte d'un appui logistique inespéré.

— *Légitimation et objectivation :* dans une situation de crise économique, dans une région peu industrialisée, comportant des zones de désertification prévisible, l'engagement des acteurs économiques pour une adaptation du système territorial est source de légitimation et d'objectivation de la revendication.

La légitimation est évidente. S'il est un moyen de mobiliser l'opinion publique sur un changement des structures territoriales, c'est l'intérêt économique, l'implantation d'entreprises et la création d'emplois qui seront les plus efficaces.

La revendication est en outre toujours menacée par ce qui l'a pourtant fondé : la reconnaissance d'une ethno-culture et de son territoire historique. En raison de la complexité des sentiments identitaires, des relations délicates avec le pays Basque d'Espagne, de la peur d'une contagion nationaliste et du subjectivisme inhérent à toute affirmation identitaire, le projet départementaliste basque a besoin de justifications plus objectives. Ses avantages

économiques prévisionnels peuvent en effet provoquer une pression sensible sur les décideurs politiques locaux et centraux.

L'alliance tradition / modernité des acteurs culturels

La place, le rôle, la stratégie des acteurs culturels dans le processus revendicatif ont évolué avec le temps, selon deux aspects principaux : moins de radicalité et moins de marginalisation.

— *Une radicalité moins marquée* : les arguments identitaires ont évolué, dans le sens d'une atténuation. Un objectif nationaliste marqué est rapidement perçu comme un objectif séparatiste. Une phrase ambiguë à propos du terrorisme en pays Basque d'Espagne suffit à prouver que les départementalistes sont à la solde de l'ETA. En outre, la population qui vit en pays Basque n'est pas nécessairement d'origine basque. Désormais, le discours ethno-culturel, ses concepts, ses symboles, ont été adaptés à la modernité de la revendication et à son caractère hétérogène.

— *Le rejet de la marginalité* : les militants culturels et nationalistes étaient menacés par un risque paradoxal : celui d'être marginalisés sur leur propre terre, en raison d'une radicalité suscitant l'hostilité de la majorité des élus, du pouvoir d'État et l'indifférence de la plus grande partie de la population. Ils se sont également rendu compte que leur force de mobilisation était insuffisante pour défendre par elle-même un projet de cette ampleur. Depuis les années soixante-dix, leur position dans le système d'action considéré s'est donc assouplie. Ils ont bien voulu s'engager, tout en se démarquant, aux côtés des acteurs économiques, dont beaucoup présentaient des caractères *a priori* indépassables : une origine non basque, une vision moderniste libérale de l'économie, l'acceptation d'une disparition progressive de la petite agriculture, le tourisme comme ressource économique, la réduction de la place de la culture dans les argumentaires...

En 1980, la négociation délicate avec le Parti socialiste a été menée à bien, et les bons résultats électoraux de la gauche dans une région où elle reste minoritaire sont souvent imputables à un apport de voix nationalistes.

Les partis politiques et la synthèse introuvable

Les partis politiques, on l'a dit, ont mis beaucoup de temps à prendre seulement position sur ce sujet. En outre, bien des positions prises, en particulier hostiles, étaient excessives et provocantes. Enfin, bien des promesses en la matière n'ont pas été tenues par ceux qui s'étaient formellement engagés, une fois au pouvoir, à mettre en place le nouveau territoire. Ces hésitations et maladresses doivent être rapprochées, d'une part des caractères spécifiques du système politique local et de ses relations avec le pouvoir central, et, d'autre part, des enjeux que représente pour une formation politique son positionnement sur la question du département basque.

La longue hostilité de la plupart des élus locaux à la division du département des Pyrénées-Atlantiques est évidente chez les élus béarnais, mais également au pays Basque, chez la quasi-totalité des élus dominants, maires, conseillers généraux, parlementaires. Nombre d'élus des villages et des bourgs ont été longtemps, eux aussi, opposés au changement. Le système était bien refermé sur lui-même par les réseaux de clientèle et une autorité préfectorale, qui, jusqu'au début des années quatre-vingt, représentait une référence absolue.

Contrairement à ce que l'on peut croire, ce n'est pas essentiellement la prise de position favorable au département du Parti socialiste à partir de 1980, déjà évoquée, qui fit passer le système politique local de l'hostilité à l'hésitation.

Les hésitations actuelles, voire le renversement de position des maires du pays Basque, hormis toutefois les élus cumulants des grandes villes, sont imputables à d'autres causes : le démantèlement progressif des réseaux terroristes de l'ETA sur le territoire français ; la banalisation de la revendication départementaliste ; le caractère plus consensuel de la défense du patrimoine culturel ; la modération des nationalistes eux-mêmes et l'effet intégrateur de leur progression électorale ; la transformation lente de la classe politique locale moins crispée et plus innovante ; les progrès encore relatifs de la coopération transfrontalière avec les relations Aquitaine-Euzkadi, la création d'un observatoire transfrontalier, première conséquence d'un traité de coopération ratifié par les deux états, etc.

Désormais, on peut parler du territoire basque sans être taxé de nationaliste subversif ou de socialiste démagogue : l'idée revêt peu à peu un caractère trans-partisan, impliquant des élus de droite, du centre, de la gauche non communiste, ainsi que les nationalistes modérés. Ce n'est pas la garantie du succès de la recomposition territoriale, mais le signe d'un régionalisme modernisé et plus ouvert. Pour autant, les partis politiques nationaux ne sont pas encore absolument stabilisés sur le sujet, en raison des enjeux particuliers que celui-ci implique.

Les enjeux politiques du département : quels territoires pour demain ?

La discrétion durant la campagne des législatives de 1997 sur le sujet départemental s'explique par des raisons conjoncturelles et structurelles.

Les premières traduisent une préoccupation tactique. D'abord, rien ne permettait de penser que le thème de la reconnaissance institutionnelle du territoire était en mesure d'avoir un écho déterminant parmi les électeurs. Ensuite, les candidats de droite avaient plutôt intérêt à adopter une attitude discrète sur ce point, dans la mesure où ils avaient tous participé au processus d'élaboration du Schéma de développement et d'aménagement du pays Basque (2), et validé ses conclusions. Enfin, l'opposition nettement explicitée du président du Conseil général des Pyrénées-Atlantiques, alors ministre et leader politique national, entraînait nombre d'acteurs politiques à la prudence, afin de ne pas donner un trop grand sentiment de désordre et de désunion. En outre, tout élu a une tendance naturelle à préserver les réseaux et relations de dépendance qu'il a souvent mis longtemps à constituer dans sa circonscription.

Les raisons structurelles touchent à des problèmes plus amples et complexes, par rapport auxquels l'anticipation est aléatoire. On peut en citer trois. D'abord, l'idée d'un nouveau régionalisme est encore floue : chacun s'accorde à penser que le système français d'administration territoriale est trop compliqué et trop enchevêtré, par rapport à la majorité des pays de l'Union européenne. Dans cette perspective de simplification, c'est l'échelon départemental qui paraît à terme le plus menacé, même s'il reste encore bien protégé par les notables qu'il a produits.

Ensuite, beaucoup pensent que l'avenir du « régionalisme » réside moins dans la création

2. Le Schéma de développement et d'aménagement du pays Basque est le fruit d'un travail collectif de plusieurs mois mêlant société civile et élus politiques autour de la mise au point d'axes prioritaires de développement économiques, sociaux et culturels appropriés à la partie basque du département des Pyrénées-Atlantiques. Il a été adopté par deux assemblées consultatives créées à cet effet : le Conseil de développement et le Conseil des élus du pays Basque. Après l'avoir adopté, ce dernier l'a transmis pour décision aux collectivités publiques interpellées pour décision : Europe, État, Région, Département. Cf. *Schéma d'aménagement et de développement du pays Basque* (Euskal Herriko Antolaketa eta Garapen Eskena), Bayonne, Villa Bakia, 13 Allées Paulmy, 1997.

de nouveaux départements que dans celle d'Euro-Régions transfrontalières, disposant d'une population et d'un potentiel économique suffisants pour faire face aux défis du marché unique et favoriser l'insertion d'un grand territoire dans la compétition mondiale.

Enfin, se pose la question du territoire, de la culture et de la démocratie. Comment arriver à la conciliation entre des cultures minoritaires vivantes, revendicatives, et un processus général d'uniformisation ? Comment donner aux citoyens le sentiment d'une démocratie participative, face à la perte de substance des États, quant à leurs capacités décisionnelles véritables, et face à un gouvernement local qui n'est que trop souvent la reproduction des structures et des modes de fonctionnement nationaux, précisément générateurs de la perte de confiance des représentés envers leurs représentants ?

À ces questions, pour ne parler que du pays Basque, il n'est pas certain, évidemment, que la création d'un nouveau petit département soit une réponse pertinente. Ceci n'enlève pas son intérêt au débat à court ou moyen terme, car le système est lent à se transformer, mais dévoile la nécessité de le situer dans une logique plus ample, plus prospective, prenant en compte les données nouvelles qui président à l'articulation des rapports politiques entre le centre et, non plus « sa », mais « la » grande périphérie. Il est urgent, tout autant, de réviser le mode de conjugaison des sociétés modernes entre culture, lien social et territoire.



Le Tegré / Tegray, un cœur qui veut re-devenir centre

ALAIN GASCON

Depuis la fuite de Mängestu Haylä Maryam devant l'offensive « Téwodros » en 1991, l'Éthiopie est dirigée, officiellement, par une coalition de partis mais en réalité par le Front populaire de libération du Tegray [1] (FPLT). Ses maquisards qui se nomment : *Wäyyané*, reconnaissables à leur habillement hétéroclite, leur coiffure « afro » et à leur armement surabondant, gardent, silencieux, énigmatiques, moqués et craints, les bâtiments publics, les ponts, les carrefours... Près de quatre millions de Tegréens, 8 % de la population totale, qui ont en commun l'usage de la langue tegreñña et le christianisme orthodoxe, dominent un État grand comme deux fois la France et aussi peuplé qu'elle ! Situation paradoxale car le Tegray, « Croissant aride » (Gallais, 1989), a été frappé par la famine en 1973 et en 1984, les déplacements de population et quinze ans de guerre. Ainsi, ces intransigeants contempteurs de l'hégémonie des Amhara se sont emparés de l'Éthiopie, alors qu'ils sont encore plus minoritaires que ceux qu'ils ont défaits. Le fédéralisme ethnolinguistique qu'ils ont instauré en 1994 dissimulerait imparfaitement un partage inégal du pouvoir avec les autres « nationalités ». En outre, l'autre moitié des Tegréens, sur les plateaux au nord de la rivière Märäb, en Érythrée, a fait sécession. Ce fut le lourd prix à payer pour sceller l'alliance avec le Front populaire de libération d'Érythrée (FPLÉ) et vaincre Mängestu. On n'a pas fini de reprocher ce sacrifice à Melles Zénawi, le leader du FPLT, devenu Premier ministre de la république fédérale d'Éthiopie. Plus que le jeu des alliances, vieux comme l'Éthiopie, avec les autres centres de pouvoir, je chercherai plutôt à comprendre comment les Tegréens ont fait de leur province périphérique et affaiblie, non seulement une forteresse imprenable et une base militaire, mais le creuset d'où sont sortis les *Wäyyané*. En quoi les hauts plateaux désolés du Tegré seraient-ils, à l'exemple des hautes terres du Choa, non pas un étage mais un centre de commandement, un centre « obsidional », un centre de prestige, lieu de naissance et conservatoire d'un « projet historique » (Gallais, 1995) ?

1. Tegray en tegreñña et Tegré en amharique.

La très longue marche du FPLT : 1974-1991 ou 1943-1991 ?

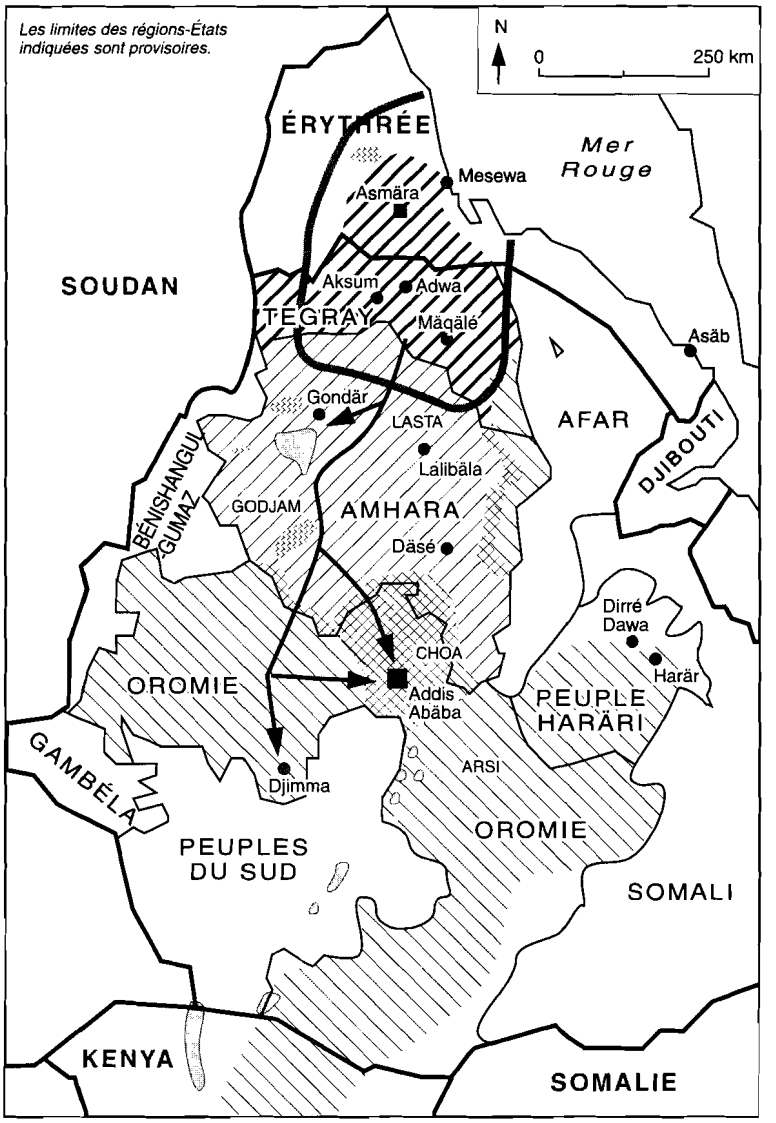
En 1991, le FPLT a ramassé le pouvoir d'un dictateur que personne ne soutenait plus, ni les militaires, ni les paysans, ni les citadins, tous las d'une guerre sans fin, de la conscription, des mesures coercitives dans l'agriculture (Gascon, 1991). Il semble que Mängestu, obnubilé par le conflit érythréen, n'ait pas vu grandir cette rébellion en haillons qu'il considérait comme une succursale « provinciale » du FPLÉ. Comment des hautes terres décharnées du Croissant aride, brûlées par les sécheresses, et des camps de réfugiés aurait pu surgir un adversaire à la mesure de l'orgueilleuse armée révolutionnaire ? Comment ce « petit » peuple, marginalisé depuis des siècles par la migration du pouvoir vers le sud, aurait-il pu le saisir des mains des Amhara, des Oromo ou des amharisés qui, largement majoritaires, occupent en outre le centre de l'Éthiopie matérialisé par Addis Abäba ? De plus, on ne pouvait concevoir que ces *Wäyyané*, retranchés et confinés dans leur provincialisme étroit, pourraient nouer des alliances avec d'autres « nationalités ».

Pour faire obstacle aux offensives de l'armée éthiopienne, le FPLÉ avait suscité le FPLT sur son flanc sud. Ce front sectaire s'était émancipé de son tuteur et imposé au Tegray, tant aux dépens des partisans de l'Ancien Régime que des maquis des partis marxistes pan-éthiopiens menés par des étudiants, les « prêtres rouges » (Gebru, 1991) (2). Le FPLT, bras armé de la Ligue marxiste-léniniste du Tegray (LMT), avait comme référence, jusqu'à son échec devant la capitale, en novembre 1989, Enver Hoxha ! Reprise à l'envie par les médias gouvernementaux, la ligne « albanaise » et ultra-tegréenne du front effraya les Éthiopiens. En effet, celui-ci avait annoncé le transfert de la capitale de l'Éthiopie au Tegré, à Mäqälé et réitéré son collectivisme et son athéisme militants. Sa position sur l'unité éthiopienne, séparatisme ou provincialisme, n'était pas claire. En 1991, son leader, Melles Zénawi, installé en vainqueur à Addis Abäba, se rallia au libéralisme économique et à la démocratie pluraliste, avec la bénédiction des États-Unis et désamorça les tentatives séparatistes. Son gouvernement « démissionna » le chef de l'Église orthodoxe éthiopienne compromis, avec Mängestu, pour assurer l'élection d'un évêque tegréen.

Ce mouvement d'obédience marxiste s'inscrit néanmoins dans la continuité du particularisme tegréen. Ses sections locales, les *bayto*, portent le même nom que les assemblées villageoises où se décide la redistribution des terres entre les membres du lignage du fondateur éponyme et l'attribution de lopins à des paysans extérieurs (Gebru, 1991). Plus que son sens traditionnel (3) *Wäyyané* rappelle l'insurrection qui embrasa le Tegray en septembre-octobre 1943 et ne fut réprimée qu'avec l'aide des Britanniques (Gilkes, 1975). La province que les Italiens avaient réunie à leur Érythrée pour former une Grande Érythrée était soupçonnée de séparatisme par Haylä Sellasé. Ce dernier savait que les Anglais, occupants de l'Érythrée, avaient approché des notables tegréens favorables à l'union. Soumis depuis 1941 à la rude poigne d'un *ras* choan oromo-amhara, proche du negus, le Tegré subit, l'ordre revenu, une mise en quarantaine politique et culturelle. Le *tegreñña* fut banni de l'administration et de l'école. La province retrouva plus tard, à sa tête, *ras* Mängäöa Seyum, époux d'une petite-fille de Haylä Sellasé mais descendant de Yohannes IV. Ce Tegréen, qui régna de 1872 à 1889, se heurta aux intrigues du roi du Choa, Menilek II qui se fit couronner en 1889, non

2. En amharique : « *qäyy qé soè* ». Le rouge, en Éthiopie, est la couleur de la peau des Éthiopiens.

3. « *Espèce de république, État sans chef permanent et héréditaire* » (Baetemann, 1929, col. 778).



Légende

- Locuteurs du tegreñña majoritaires
- Locuteurs de l'amharique majoritaires
- Locuteurs de l'oromo majoritaires
- Locuteurs de l'oromo et de l'amharique
- Enclaves de locuteurs de l'agäw

TEGRAY : Régions-États

CHOA : Régions

Cœur du royaume d'Aksum

Offensive «Téwodros» (1991)

NB : l'amharique est la langue véhiculaire des villes éthiopiennes

Le Tegray / Tegré : une périphérie de commandement.

pas à Aksum au Tegré, la ville sainte, mais à Addis Abäba. Haylä Sellasé fit de même en 1930 et tint tout le long de son règne la province en suspicion. L'offensive de 1991 se réclamait de Téwodros dont Mängestu exaltait également la mémoire. Ce prédécesseur de Yohannes, un rebelle des confins tegréens, avait conquis le trône en 1855 afin de rétablir la grandeur de l'Éthiopie. Il s'était suicidé en 1868, retranché dans sa forteresse de Mäqdäla, assiégée par les Britanniques de Lord Napier venu délivrer des otages. Mängestu, qui terminait tous ses discours par un vibrant « *la mère-patrie ou la mort* », s'est enfui en mai 1991, au Zimbabwe où il s'est établi, fermier, sans même avoir tenté de mettre fin à ses jours...

Le Tegray : territoire des enfants légitimes de la reine de Saba

Les étudiants tegréens qui fondèrent dans la clandestinité le FPLT s'étaient enfuis de l'université d'Addis Abäba. Ils furent reconnus par les paysans comme « les fils de nos rivières », les fils des révoltés de 1943 qui proclamaient « *nous avons uni nos rivières* ! » (Gebru, 1991 : 115). Ces intellectuels, partisans du matérialisme historique le plus dur, se sont toujours situés, non seulement dans la continuité de la grande révolte de 1943, mais dans la suite de conflits séculaires, dont l'enjeu est la légitimité historique et territoriale du pouvoir politique et/ou religieux en Éthiopie. Le marxisme « éthiopien » n'a pas pesé lourd face à la tradition salomonienne, qui fait des Éthiopiens les descendants d'Israélites venus s'établir sur les hautes terres à la suite de Menilek Ier, le fils de Salomon et de la reine de Saba. Cette légende, compilation d'écrits divers, a été rédigée au XIIIe siècle, très tard par rapport aux événements relatés, mais s'appuie sur des textes vétéro et néo-testamentaires et donc sur l'autorité de l'Église. Elle rend compte de faits incontestables : dans l'Antiquité, des migrants locuteurs de langues sémitiques traversèrent à maintes reprises la mer Rouge, gagnèrent les hautes terres du Nord de la Corne de l'Afrique et vinrent se mêler à des Couchites, dont les enclaves de locuteurs de l'agäw seraient les témoins. La parenté du syllabaire du geez, l'éthiopien ancien, avec le sudarabique et l'appartenance du geez et des langues qui en sont issues (tegreñña, amharique...) aux langues sémitiques sont admises par tous les linguistes. Les Fälaöa (juifs éthiopiens) et la forte empreinte de la loi mosaïque dans le christianisme orthodoxe accréditent encore ces contacts par-delà la mer Rouge. La céréaliculture à l'araire éthio-érythréen, la seule qui soit indigène au sud du Sahara, qui produit outre le *tef (Eragrostis abyssinica)*, des orges, des mils et des blés indigènes, apparaît encore comme une extension très méridionale du Moyen-Orient (Gallais, 1989).

La tradition salomonienne s'incarne dans le royaume d'Aksum, attesté depuis l'Égypte ptolémaïque jusqu'à l'essor de l'Islam hors d'Arabie du Sud. Le roi Ezana, qui devint chrétien au IVe siècle, puis ses successeurs, entreprirent, peu à peu, la conversion de leurs sujets. Le cœur du territoire aksumite correspondait aux hautes terres d'Érythrée et du Tegray actuels, peuplées de locuteurs du tegreñña qui professent à 90 % le christianisme orthodoxe. Des monuments prestigieux comme les obélisques et surtout l'église de Sion à Aksum qui abrite les Tables de la Loi, rappellent la puissance de souverains qui intervinrent contre Méroë au Soudan actuel et au Yémen. Cependant, dès le VIIIe ou le IXe siècle, le royaume d'Aksum succomba devant la révolte de populations de l'intérieur, des Agäw, superficiellement christianisés, menés par une reine juive (?) Judith. Au XIe siècle, une dynastie chrétienne, les Zagwé (Agäw), reprit le legs aksumite au Lasta, à l'extrémité septentrionale du territoire actuel des Amhara. Ainsi commença la migration du centre politique de l'Éthiopie qui se poursuivit vers le sud jusqu'à l'actuel Choa, au début du XVIe siècle, à mesure

que les negus étendaient leurs conquêtes vers le sud (Tadesse, 1972).

Les chroniques royales sont pleines des campagnes des souverains éthiopiens contre les émirs et contre le Baher Nägaö, le seigneur de la mer, gouverneur chrétien de la province homonyme, qui commandait le territoire du Nord, riverain de la mer Rouge. Elles exaltent aussi le saint roi zagwé, Lalibäla, qui fit excaver dans le roc, dans sa capitale Roha qui porte maintenant son nom, une nouvelle Jérusalem. Un Jourdain y serpente entre les églises hypogées du Golgotha, du Sauveur du Monde... En effet, au XIIIe siècle, la Terre Sainte et la ville sainte étaient fermées aux pèlerins chrétiens, même éthiopiens, et par cette fondation, le saint negus manifestait que l'Éthiopie était bien « la » Terre Sainte. La rédaction du manuscrit qui relate le mythe de Menilek Ier est contemporaine de cette période où, au nom de la tradition, les Zagwé furent évincés par des rois salomoniens. On lit en filigrane, dans les chroniques, les affrontements des enfants de la reine de Saba pour recueillir son héritage et sa légitimité. Les Tegréens estimaient que les héritiers véritables et légitimes devaient obligatoirement être originaires du territoire qui avait été le cœur du royaume d'Aksum, là où sont les obélisques, les Tables de la Loi, les monastères et les sanctuaires les plus anciens et les plus prestigieux. Lalibäla, ancien adversaire des Aksumites, voulut sans doute affirmer sa légitimité en édifiant Jérusalem au cœur même de son royaume. Quant aux Amhara, la filiation salomonienne de la dynastie reconnue par saint Täklä Haymanot valait tous les monuments.

Le Tegray : une périphérie écartée du commandement

Après le *jihad*, la guerre « sainte » d'Ahmed *Graññ*, le gaucher, et les migrations oromo (XVIe-XVIIe siècles), les negus de l'Éthiopie repliés à Gondär, au nord, durent lutter contre le particularisme du Tegré incarné dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, par *ras* Mikaél Sehul, le faiseur de rois (Perret, 1997). Les chefs du Tegray contrôlaient le Nil et la mer Rouge et avaient conclu avec les Turcs de Mesewa, un accord destiné à empêcher l'entrée des missions européennes. Ils étaient surtout les mieux placés pour importer des armes à feu. Autonomes jusqu'au règne de Téwodros, les Tegréens, avec Yohannes IV (1872-1889), retrouvèrent enfin le pouvoir suprême. Pendant que le roi des rois (4) repoussait les Égyptiens, les Mahdistes et les Italiens, les *ras*, soit s'épuisaient dans des luttes intestines, soit complotaient et traitaient avec les Italiens comme Menilek du Choa (Rouaud, 1991). Alors que Yohannes se ralliait au monophysisme intransigeant prêché par les monastères tegréens et bannissait les missionnaires européens, le roi du Choa les avait accueillis à sa cour et ne les avait chassés que contraint et forcé.

Après bien des hésitations, les chefs du Tegré, rangés derrière *ras* Seyum, le fils de Yohannes dépossédé du trône par Menilek II en 1889, rejoignirent les troupes qui vainquirent les Italiens à Adwa, au Tegré, en 1896. Pourtant, cette unanimité nationale retrouvée ne résista pas aux clauses du traité de paix de 1897 qui fixaient la frontière entre l'Érythrée et l'Éthiopie sur le cours du Märäb, et laissait donc aux Italiens trois des provinces du Tegray : Akälä Guzay, Hamasén et Särayé. Les Tegréens y virent et continuent d'y voir une volonté délibérée d'affaiblir leur province et la dynastie de Yohannes IV. Ils reprochèrent à Menilek, puis à Haylä Sellasé, de les écarter du pouvoir au profit de cadres originaires des provinces du Sud promus par le bon vouloir des Negus. Comment des Choans, des Amhara, si souvent

4. Traduction de *negusä nägäst* plus exacte qu'empereur et qui rend mieux compte de la situation de *primus inter pares* qui fut longtemps celle des souverains éthiopiens.

mariés à des Oromo, pouvaient-ils évincer des Tegréens, les enfants les plus légitimes de la reine de Saba ? Quand le chemin de fer de Djibouti atteignit Addis Abäba, le Tegray perdit son rôle d'interface avec l'étranger et devint une province enclavée par l'Érythrée. Dans les années qui précédèrent l'invasion de 1936, les Italiens jouèrent des rancœurs accumulées contre les Choans en particulier, pour obtenir le ralliement de chefs tegréens. Habilement, ils réunirent Tegré et Érythrée dans l'Afrique Orientale Italienne, accordèrent un statut de sujet « amélioré » à leurs habitants et instaurèrent l'enseignement du tegreñña. La restauration de Haylä Sellasé en 1941 signifiait surtout la division du Tegré, son enclavement et la sujétion à un pouvoir périphérique choan et donc « arriviste » et illégitime. C'est dans ce contexte politique, obéré par ces rivalités et ces conflits séculaires, que les Britanniques songèrent à établir leur protectorat sur le Tegré à partir de l'Érythrée, puis se ravisèrent, pour écraser les *Wäyyané* sous les bombes...

La revanche d'un cœur faible, rude et messianique

Depuis que l'Éthiopie est gouvernée par le FPLT et ses alliés, les crédits et les investissements sont répartis entre les « nationalités » égales entre elles. Le Tegray a obtenu une part que les Amhara et les Oromo surtout jugent disproportionnée, même s'il faut rattraper le retard d'équipement pris sous Haylä Sellasé et Mängestu. Le lancement de nombreux projets d'intensification de l'agriculture a pour but d'augmenter la production agricole alors que la pression démographique croît encore (Marque, Rosenwald, 1997). Mäqälé est interconnecté au réseau électrique jusque-là centré sur Addis Abäba, doté de nouvelles entreprises, des administrations de la région-État et d'une jeune université. Les routes sont améliorées pour accueillir les touristes attirés par les églises peintes hypogées dont l'inventaire et la sauvegarde sont en cours. Ils arriveront, sans passer par Addis Abäba, par le nouvel aéroport international du Tegray. À Aksum, on attend le retour de l'obélisque que Mussolini fit ériger à Rome. Tous les gouvernements l'ont réclamé et celui-ci l'a obtenu car, plus que les précédents, il attache du prix à son retour. Bien plus que le tourisme, ces grands projets manifestent la volonté de recentrer le cœur de l'Éthiopie au nord, dans l'« Éthiopie des monuments » (Gascon, 1995).

Or, ce cœur est faible. Il est dépendant du Choa, du Goggam et de l'Arsi, qui assurent entre 3/4 et 9/10e de la production nationale de céréales. Avant la révolution de 1974, les Tegréens comptaient pour 27 % des 100 000 migrants qui allaient, chaque année, s'employer au sud (Markakis, 1987). Ils furent nombreux parmi les deux millions d'Éthiopiens du Nord qui, depuis un siècle, sont venus s'installer dans les régions conquises par Menilek. Au Tegray si souvent sinistré, monastères, écoles d'État et missions offraient aux meilleurs élèves la chance de « monter » à Addis Abäba. Ils peuplaient, avec les Érythréens, l'administration et l'Église, le commerce et les transports au niveau moyen et supérieur, en dépit de l'obligation d'utiliser l'amharique. Au retour, même après une longue absence, ils pouvaient obtenir un lopin de terre auprès du *bayto* du village, lors des redistributions périodiques. Plus que les autres, les Tegréens ont été contraints par les crises climatiques récurrentes et par la marginalisation de la région à migrer, avec néanmoins la garantie de pouvoir reprendre une terre au village.

Les Éthiopiens établissent une relation entre la précarité du sort des paysans du Croissant aride et la brutalité des *Wäyyané*, des « *sauvages* (5) *à peine sortis des forêts* ». On qualifie de la même façon les Amhara du Choa

5. Témoignage personnel : 1995 et 1997.

retranchés dans les hauteurs froides et sévères de l'étage « obsidional » (Gallais, 1995). Ce constat est résumé par Gebru Tareke : « *There is a direct correlation between a perilous physical environment and the ecology of insurrection* » (Gebru, 1991 : 215). Les Tegréens plus que les autres tracent leur origine depuis le Moyen-Orient, où les montagnes refuges portent des identités fortes marginalisées par la constitution d'États-nations centralisés. Avant que les Alaouites (10 % de la population syrienne) ne prennent le pouvoir à Damas, Jacques Weulersse écrivait : « *Au Djebel Ansarié, ce n'est pas la montagne qui s'est humanisée, c'est l'homme qui s'est ensauvagé* » (de Planhol, 1997 : 91). Si la proportion des minoritaires est la même que celle des Tegréens en Éthiopie, on ne les a jamais pris, en dépit de leurs particularismes linguistiques et religieux, pour des hérétiques ou des païens. Peut-être la comparaison avec les Maronites qui ont perdu leur prééminence au Liban serait-elle plus judicieuse ? En effet, avant les conquêtes de Menilek, les Tegréens équilibraient en effectif les Amhara ; depuis un siècle, ils ont fait l'expérience de la perte de la majorité et de l'enclavement dans la Grande Éthiopie.

Les Tegréens sont animés par la conviction que le Tegray est « le saint des saints » de la Terre Sainte du Peuple Élu qui a accueilli le Messie. Sans doute ont-ils trouvé dans cette certitude les ressources et les motivations de leur combat séculaire et même multiséculaire, contre la centralisation des Amhara, puis des Amhara alliés aux Oromo. Le déficit alimentaire chronique de la région – saint des saints du Croissant aride – ne sera pas résorbé avant longtemps. Le Tegray ne pourra pas continuer à accaparer une part plus importante des crédits comme il le fait maintenant ; les autres régions-États se lasseront de nourrir, sans contrepartie, l'Éthiopie des monuments. En outre, la région a perdu la moitié de son territoire historique devenu érythréen, l'amharique demeure langue nationale et Addis Abäba est plus que jamais capitale : Mäqälé, même avec un aéroport international, n'a pu l'éclipser. Tous ces abandons ont été consentis par le pouvoir tegréen et l'ont affaibli, en apparence. En effet, c'est Yohannes IV qui a fait rédiger sa chronique non plus en geez mais en amharique, qui depuis est devenu langue nationale par les villes, l'école, l'aministration et les médias. La majorité tegréenne d'Asmära et la minorité tegréenne d'Addis Abäba allient leurs efforts contre les revendications identitaires intérieures et contre les prétentions des États arabes, le Yémen et le Soudan. L'héritage commun du royaume d'Aksum a été plus fort que les logiques de la construction étatique jusqu'à ce que l'Érythrée veuille avoir sa propre monnaie (Gascon, 1997).

BIBLIOGRAPHIE

Baetemann, (J.), 1929. *Dictionnaire Amarigna-Français suivi d'un vocabulaire français-amarignia.* Diré-Daoua, imprimerie Saint-Lazare.

Ethiopian Mapping Authority, 1988. *National Atlas of Ethiopia.* Addis Abeba.

Gallais (J.), 1989. *Une géographie politique de l'Éthiopie. Le poids de l'État.* Économica, Liberté Sans Frontières, Paris.

Gallais (J.), 1995. « Perception et interprétation amharique de la montagne ». In Paul Claval, Singaravelou (ed.), *Ethnogéographies.* l'Harmattan, Paris : 93-119.

Gascon (A.), 1991. « L'Éthiopie autres Balkans. L'Éthiopie fantôme ». *Hérodote,* n° 62, 3e trim. : 161-173.

Gascon (A.), 1995. *La Grande Éthiopie, une utopie africaine. Éthiopie ou Oromie, l'intégration des hautes terres du Sud.* Espaces et milieux, CNRS, Paris.

Gascon (A.), 1997. « Partager une terre sainte. Érythrée unitaire, Éthiopie fédérale ». In Joël Bonnemaison, Luc Cambrézy et Laurence Quinty-Bourgeois (eds.), *Le territoire, lien ou*

frontière ? CD-ROM, *Actes du colloque du 2 au 4 octobre 1995 à Paris*, Orstom, Paris.

Gebru (T.), 1991. *Ethiopia : Power and Protest. Paesants Revolts in the Twentieth Century.* Cambridge University Press, African Studies, Series 71, Cambridge.

Gilkes (P.), 1975. *The Dying Lion, Feudalism and Modernization in Ethiopia.* J. Friedman Publishers, London.

Markakis (J.), 1987. *National and Class Conflict in the Horn of Africa.* African Studies Series n° 55, Cambridge University Press, Cambridge.

Marque (C.), Rosenwald (V.), 1997. *Étude des systèmes agraires d'une petite région du Nord de l'Éthiopie.* Mémoire de Diplôme d'Agronomie Approfondie, I.N.A. Paris-Grignon, dir. H. Cochet (non publié).

Perret (M.), 1997. « Les frères ennemis ». *Cahiers d'Études Africaines*, XXXVII (2), 146 : 281-287.

Planhol (X.) (de), 1997. *Minorités en Islam, géographie politique et sociale.* Géographes, Flammarion, Paris.

Rouaud (A.), 1991. *Afä Wärq 1868-1947. Un intellectuel éthiopien témoin de son temps.* CNRS, Paris.

Tadesse (T.), 1972. *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford University Press, Oxford.



Peuples et cultures de l'archipel indonésien
Réflexions sur le danger des classifications

OLIVIER SEVIN

L'ARCHIPEL INDONÉSIEN est le plus grand archipel du monde ; il s'inscrit dans un vaste rectangle de 2 000 km de large et de 5 000 km de long traversé par l'équateur. Le pays est composé de cinq îles principales, mais aussi de 30 archipels plus petits qui, ensemble, totalisent plus de 13 000 îles et îlots. On y distingue entre 250 et 300 groupes ethniques qui se caractérisent chacun par une culture et un parler particuliers. Ce puzzle s'explique, d'une part par la très grande ancienneté du peuplement (c'est dans le centre de Java qu'en 1891, a été découvert le *Pithecanthropus erectus* ; A.-M. Sémah, F. Sémah, T. Djubiantono, 1990) et, d'autre part, par l'extrême complexité de l'histoire de l'archipel dont les îles ne se sont trouvées isolées du continent que très tardivement, c'est-à-dire après l'époque glaciaire, lorsque la plate-forme de la Sonde fut submergée.

Mal connue, l'histoire de l'implantation des peuples indonésiens est l'objet de multiples polémiques. Nombre d'ouvrages reprennent une théorie du peuplement de l'archipel par vagues successives élaborée durant l'entre-deux-guerres, c'est-à-dire dans un contexte colonial, donc avec les présupposés du temps. Aujourd'hui, à la lumière des progrès réalisés dans les domaines de l'archéologie, de la linguistique et de la géographie, il est possible de remettre ses fondements en question. L'affaire est d'importance, le mode de classification retenu n'est pas neutre ; il a de nombreuses résonances politiques.

Les présupposés de la théorie du peuplement par vagues successives

Dans les années trente, une théorie selon laquelle l'archipel se serait peuplé à la suite de vagues migratoires en provenance de l'Asie continentale est élaborée (R. Kennedy, 1937). Selon cette théorie, un substrat de population très ancien, d'Australoïdes ou Veddides, de Négritos et de Mélanésiens, aurait été recouvert par des migrations malaises d'époque protohistorique. Les partisans de cette théorie étaient persuadés avoir réussi à cerner d'abord un groupe négrito composé de populations de petite taille au teint très foncé et aux cheveux crépus, censées avoir conservé un mode de vie qualifié de « primitif » (Akit de Sumatra, populations d'Alor de Wetar...) puis un groupe australoïde ou veddide, au sein duquel ils regroupaient des individus également de petite taille

aux cheveux ondulés, mais au teint, cette fois, brun foncé et non pas noir (Kubu, Gayo de Sumatra, Punan de Bornéo, Toala de Sulawesi...) et, enfin, un groupe mélanésien dont les composantes auraient été des individus au teint brun foncé, auxquels ils rattachaient les populations de l'est de l'archipel, à partir de Flores, notamment les Alfur des Moluques et les Papous d'Irian Jaya.

Les Australoïdes étaient censés avoir constitué l'essentiel du peuplement de l'archipel avant l'arrivée des Malais. Ces derniers, qui constituent aujourd'hui la grande masse de la population, seraient arrivés d'Asie continentale en deux vagues successives. Tous étaient présentés comme des individus de taille moyenne, mais les auteurs de l'entre-deux-guerres croyaient pouvoir discerner des traits caucasoïdes chez les premiers arrivés, baptisés proto-Malais, et des traits mongoloïdes chez les derniers arrivés, appelés deutéro-Malais. Les Malais « anciens » seraient venus des confins de l'Assam, et les Malais « tardifs » de la région des Hauts Plateaux entre Chine et Tibet.

Ce schéma explicatif a eu longtemps la faveur des géographes. Il présente, en effet, l'avantage de s'accorder avec l'émiettement progressif de l'archipel vers l'est, et avec la certitude que la plate-forme de la Sonde n'ayant été submergée que tardivement, les hommes préhistoriques ont pu passer à pied sec d'une île à l'autre. C'est également un moyen de rendre compte du moindre peuplement de l'Indonésie orientale, du fait de l'arrivée en bout de course des flux migratoires venus de l'ouest. Enfin, cette théorie permet d'expliquer l'existence de « séquences de peuplement » dans les grandes îles : les premiers occupants, armés de leurs techniques d'occupation du sol primitives, auraient été refoulés dans les régions montagneuses et inaccessibles par les proto-Malais, eux-mêmes repoussés dans le moyen-pays par les deutéro-Malais, installés sur les côtes et dans les basses vallées des grands fleuves. Les deutéro-Malais maîtrisant des techniques agricoles plus évoluées que leurs prédécesseurs, notamment les techniques de la riziculture irriguée, auraient dominé les premiers habitants de l'archipel. Ouverts aux influences extérieures parce qu'installés sur les littoraux, ils se seraient aussi islamisés dans leur grande majorité dès la fin du XVe siècle. Aujourd'hui, ils constitueraient l'essentiel du peuplement des deux-tiers occidentaux de l'Indonésie du nord de Sumatra à Sulawesi, tandis que vers l'est, ils seraient au contraire sous-représentés.

À Java, les populations proto-Malaises se seraient assimilées dans leur grande majorité, à l'exception des Badui de Rangkasbitung et des Tengger du Bromo ; à Bali, seuls les Bali Aga auraient représenté l'ancien fonds de population. Dans les autres îles, la situation serait plus complexe : à Sumatra, on trouverait des deutéro-Malais dans des régions intérieures, en pays Minangkabau, par exemple, ainsi que sur la côte ouest, tandis qu'un vieux fonds de peuplement subsisterait, chez les Batak, autour du lac Toba, ou dans le nord de l'île, chez les Gayo. À Bornéo et aux Célèbes, le peuplement deutéro-Malais aurait été plus étroitement circonscrit aux régions littorales.

Il n'est pas innocent que ce soit lors de l'apogée de la période coloniale que cette théorie ait été élaborée. D'une certaine manière, en inscrivant l'arrivée des Européens sur une trame migratoire particulièrement ancienne, elle représente une tentative pour relativiser leur présence dans l'archipel et pour reléguer les populations musulmanes au rang d'envahisseurs. C'est un bon moyen pour les présenter comme des oppresseurs, en laissant entendre que, venues de l'extérieur, elles domineraient les habitants originels des îles. Partant, c'est bien évidemment ouvrir au colonisateur la possibilité de se poser en défenseur des minorités.

De fait, la politique coloniale va jouer des oppositions ethniques réelles ou supposées.

Les Hollandais vont consentir de gros efforts pour christianiser et éduquer les populations demeurées en marge des grands courants d'échanges jusqu'à la fin du XIXe siècle. L'objectif est d'en faire de bons auxiliaires de la colonisation. C'est le cas notamment des populations du Nord de Sumatra, du centre de Bornéo, du Centre et du Nord des Célèbes. Les Batak sont ainsi évangélisés, à partir de 1861, par les Missions du Rhin : dès les premières années du XXe siècle, ils sont majoritairement chrétiens. De nombreux Dayak se convertissent à la foi chrétienne à la même époque, notamment les Ngaju qui occupent le moyen-pays entre Barito et Seruyan, à l'ouest de Banjarmasin. D'ailleurs, pour que l'évangélisation soit la plus complète possible, le gouvernement colonial répartit la tâche entre les missions : aux protestants est confiée la charge de convertir les populations du centre et du sud de Bornéo, tandis qu'aux catholiques est confié le soin d'évangéliser l'Ouest de l'île. Aux Célèbes, les Toraja refoulés par les musulmans Bugis, Makassar et Mandar, sont également l'objet de la sollicitude des autorités coloniales, de même que les Minahasa des environs de Manado.

Les limites de l'approche

Ce schéma fort séduisant véhicule de telles connotations coloniales, qu'il est difficile d'y faire aujourd'hui référence. En effet, l'expérience de terrain montre que les différences ethniques relèvent moins de l'anthropologie physique que du domaine culturel. À Kalimantan, par exemple, l'opposition entre Malais « côtiers » et Dayak relève de l'histoire et n'a rien à voir avec une quelconque opposition raciale. Les Malais qui occupent les basses vallées du centre et du sud de l'île, de Pembuanghulu à Banjarmasin, sont en fait des Dayak qui se présentent comme Malais parce qu'ils ont adopté un mode de vie malais, mais peu de véritable sang malais coule dans leurs veines.

Les Banjar de l'Hulu Sungai, c'est-à-dire les Banjar qui occupent la région baignée par la rivière Negara et ses affluents, au nord de Banjarmasin, sont des Dayak qui se sont convertis à l'Islam au XVIe siècle, et qui sont perçus par les Dayak du haut-pays comme des Malais. L'expression utilisée pour désigner ces nouveaux convertis est d'ailleurs très significative en elle-même : dire qu'ils se sont convertis à l'Islam et dire qu'ils sont devenus malais se dit de la même façon : *masuk melayu* (« intégrés à la communauté malaise »). Les Sampit sont également un peuple métis composé de Dayak de la basse vallée du Mentaya et de Banjar arrivés il y a plusieurs siècles. Ils parlent aujourd'hui un dialecte intermédiaire entre celui parlé à Alalak, au nord de Banjarmasin, et le dialecte dayak kahayan. Les Pembuang et les Sembuluh, qui vivent de part et d'autre de la moyenne vallée du Seruyan et du lac Sembuluh, sont, eux, les descendants de familles venues du quartier de Kuwin, à Banjarmasin, au siècle dernier. La filiation banjar est très évidente chez les Sembuluh dont le dialecte reste très proche du Banjar, et moins marquée chez les Pembuang dont le dialecte est plus directement inspiré du dialecte parlé par les Dayak Kahayan. Inversement, les populations dayak demeurées animistes sont appelées Tamoan. Ce terme ne regroupe pas une entité ethnique bien définie, dotée d'un dialecte particulier, mais désigne un ensemble de populations qui ont refusé l'Islam et vivent sur les hautes vallées du Seruyan, de la Tualan..., et dont les dialectes demeurent mutuellement inintelligibles (Sevin, 1983) !

Dans le sud de Sumatra, des phénomènes du même ordre se sont produits chez les populations lampung au contact des Javanais, des Sundanais et des Bugis. Sur le Sekampung, Melinting et Meninting, que l'on confond facilement aujourd'hui et que l'on appelle Orang

Maringgai, du nom du petit port de Labuan Maringgai où ils sont le mieux représentés, sont le résultat de la symbiose qui s'est opérée aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, entre Lampung et commerçants venus de Banten ou du sud des Célèbes pour « trafiquer » sur le poivre. Le fonds de population pubian qui occupait la vallée s'est trouvé progressivement recouvert de populations allochtones. C'est la fusion de tous ces groupes qui a donné naissance aux Melinting. Quant aux Meninting, ils résultent de la fusion, non plus de Pubian, mais de Pesisir, c'est-à-dire de populations lampung originaires de la côte du détroit de la Sonde, avec des Bugis, des Javanais et des Sundanais (van Royen, 1930 ; Sevin, 1989).

Dans le Nord de Sumatra, D. Perret a bien montré que l'opposition entre populations malaises des côtes, tôt islamisées, et populations batak, d'abord animistes puis christianisées, et réputées avoir vécu coupées du monde durant des siècles, est en grande partie artificielle. Il démontre que cette opposition n'a aucun fondement historique : la présentation de l'île de Samosir, au centre du lac Toba, comme berceau d'un soi-disant peuple batak, la recherche effrénée de traits communs aux populations du centre de l'île, par opposition aux populations côtières dont la culture est censée être plus syncrétique, quitte à occulter l'existence de très anciens réseaux reliant la côte à son arrière-pays, participent de la volonté des Occidentaux d'éviter la formation d'un vaste espace islamisé et hostile, d'Aceh au pays Minangkabau (Perret, 1995 : 305).

La manière actuelle de présenter les peuples indonésiens n'est guère plus innocente

L'anthropologie actuelle s'est dégagée de cette opposition manichéenne entre proto et deutéro-Malais (W. Stöhr, 1965). On insiste, au contraire, aujourd'hui, sur l'unité de civilisation que constitue l'archipel. Les études les plus récentes ont montré que les peuples indonésiens participent tous d'un fonds linguistique commun : le fonds austronésien ou malayo-polynésien qui s'étend depuis la Polynésie jusqu'à Madagascar, et dont l'Indonésie ne constitue qu'une fraction (Bellwood, 1975). Ce sous-groupe, autrefois qualifié d'« indonésien », est parfois appelé aujourd'hui groupe austronésien occidental (notamment par les chercheurs anglo-saxons), ou groupe « nousantarien » à la suite des travaux de D. Lombard. On sait dorénavant que toutes les langues régionales de l'Indonésie, à l'exception des langues papoues, sont apparentées par leur grammaire, et que leur lexique dérive d'un même fonds commun primitif (Lombard, 1977 : 14). C'est à partir de ce fonds commun, que les différents groupes humains qui se partagent l'archipel ont été façonnés par un ensemble d'influences extérieures qu'ils ont plus ou moins intensément assimilées.

Il vaut donc mieux, dorénavant, raisonner en terme de cultures. Il est vrai que celles-ci ne sont pas toujours aisées à cerner avec précision, et que les découpages peuvent varier au gré des critères retenus. Il semble toutefois que l'on puisse distinguer entre sociétés acéphales et sociétés stratifiées, opposer populations animistes, christianisées, islamisées ou hindu-bouddhistes, voire classer les populations en fonction de leur système de production dominant, c'est-à-dire distinguer entre chasseurs-cueilleurs, riziculteurs et populations commerçantes. L'idéal est, bien sûr, de combiner le maximum d'éléments entre eux (Lombard, Bruneau, 1995).

Un premier groupe se détache, celui des « ramasseurs » au sein duquel on rassemble des petits groupes relictuels qui ont vécu isolés du reste du monde durant des siècles. Ces populations qui ne connaissaient ni agriculture, ni élevage, jusqu'à une date récente, vivent au sein de sociétés acéphales très peu structurées. Au

sein de ce groupe, on retrouve des populations qui ont vécu longtemps à l'écart des grands courants d'échanges, comme les Kubu de Sumatra, les Toala de Sulawesi, les Punan du centre de Bornéo, voire les « nomades des mers » que sont les Bajo de Sulawesi et les Orang Laut des détroits. Certaines de ces populations sont assez bien connues, c'est notamment le cas des Punan étudiés par B. Sellato durant les années quatre-vingt. Grâce à lui, on sait par exemple qu'ils ne sont plus que quelques milliers à vivre dans les montagnes du centre de Bornéo, en petites « bandes » très mobiles de quelques dizaines d'individus, qui se composent et se recomposent au gré des affinités de chacun et des ressources disponibles, sans qu'aucune d'entre elles n'ait d'attache avec le sol (B. Sellato, 1989).

Une seconde culture, composée d'agriculteurs sur brûlis demeurés animistes jusqu'au début du siècle, puis, en partie, convertis au christianisme, se distingue. Ces essarteurs vivent au sein de sociétés peu ou pas hiérarchisées (à quelques exceptions près dans l'est de Kalimantan, par exemple). Ils sont absents de Java, de Madura, de Bali et de Lombok, mais demeurent très nombreux dans les îles extérieures. On considère, en effet, que l'agriculture sur brûlis, qui porte le nom de *ladang* dans le monde malais, couvre, bon an mal an, une superficie de plus de 2 500 000 ha : 1 000 000 ha à Sumatra, 600 000 ha à Sulawesi, 500 000 ha à Kalimantan, et le reste dans les îles de la Sonde, les Moluques et en Irian Jaya. En dépit des efforts déployés par le gouvernement de Jakarta, pour tenter de les convertir à la riziculture irriguée, et des attaques virulentes des écologistes occidentaux qui les accusent, souvent à tort, de détruire les forêts, ces essarteurs pratiquent une forme d'agriculture qui, dans le contexte de faibles densités de population qui caractérise les îles extérieures, est bien souvent conquérante.

La troisième culture est celle des riziculteurs. Ce sont les habitants les plus nombreux de l'Indonésie : la simple confrontation d'une carte de densités de population et d'une carte d'occupation du sol en témoigne. Il existe une étroite corrélation entre régions très peuplées et régions où les rizières irriguées (*sawah*) sont nombreuses. Globalement, par rapport à la précédente, c'est une culture de terres basses (Lombard, Bruneau, 1995 : 30-31), bien représentée, notamment, à Java et à Bali.

D'une manière générale, ces riziculteurs vivent au sein de sociétés hiérarchisées, parfaitement stratifiées depuis des siècles. C'est le cas, notamment, des Javanais, des Sundanais et des Balinais. Dans ces sociétés, les influences indiennes demeurent très perceptibles : elles sont peu lisibles dans la culture matérielle, dans la mesure où il semble qu'en matière de techniques agricoles, les influences indiennes se limitent à la diffusion d'un même araire, l'araire manche-sep (De Casparis, 1981), mais très importantes dans le domaine des techniques d'encadrement des populations. En effet, outre sa culture religieuse, l'Inde a diffusé des modèles étatiques qui ont permis aux royaumes « hydrauliques » (pour reprendre l'expression de B.P. Groslier) de se constituer. Très peu mobiles jusqu'au début du XX^e^ siècle, ces populations présentent la particularité de tourner le dos à la mer et de vivre face aux montagnes volcaniques à partir desquelles elles irriguent leurs rizières, et qu'elles assimilent au mont Meru de la mythologie indienne. Le cas est patent à Bali où la mer représente le monde des défunts dont il convient de se détourner, mais également à Java, si on veut bien considérer qu'au XIX^e^ siècle les Javanais ont préféré souffrir la famine plutôt que d'émigrer dans le Lampung tout proche, par exemple. Enfin, ces populations présentent la particularité d'avoir, soit totalement refusé l'Islam comme les Balinais, soit de l'avoir adopté très tardivement

(au XVIIe siècle seulement pour les Javanais de l'intérieur de l'île), et en le réinterprétant en fonction de leur culture.

Enfin, le dernier groupe est composé des populations que les Anglo-saxons qualifient de *Coastal Malays*, et qui constituent ce que D. Lombard appelle la civilisation du *Pesisir* (Lombard, 1990). Ces populations, bien que très diverses sur le plan linguistique, présentent la particularité d'entretenir entre elles des rapports étroits depuis le XVe siècle, et de s'être regroupées au sein de vastes réseaux interinsulaires. Parmi elles, on peut regrouper les habitants des anciennes cités-États de la côte nord de Java, les Bugis, les Makassar et les Mandar de Sulawesi, les Banjar de Kalimantan, les habitants de Ternate et de Tidore, les Achinais du Nord de Sumatra et les Minangkabau de la diaspora (*Rantau*). Tous, à l'exception des Bugis et des Makassar islamisés au XVIIe siècle, ont adopté l'islam très tôt, c'est-à-dire à partir de la fin du XIVe siècle, et pratiquent une religion très rigoriste, voire très orthodoxe. Tous se sont, en outre, violemment heurtés aux Européens dès les XVIe et XVIIe siècles.

Enfin, sur le plan matériel, ces peuples partagent en commun le fait d'avoir très tôt été insérés dans le circuit des échanges. Tous exercent aujourd'hui, de préférence, des activités non agricoles, ou bien sont engagés dans des formes d'agriculture très monétarisées. C'est ainsi que les Minangkabau sont bien représentés dans le commerce des tissus et dans la restauration, que les Sembuluh sont experts en construction navale, que les Banjar disposent de vastes cocoteraies dans le Bahaur et de vergers d'agrumes autour de Banjarmasin.

Ce type de classification est aujourd'hui adopté, avec quelques variantes, par tous les spécialistes. C'est le fruit d'une démarche qui présente l'avantage d'intégrer les plus récents apports des sciences sociales et d'être très souple. Est-ce à dire pour autant que cette présentation des peuples indonésiens est plus objective que la précédente, voire plus neutre idéologiquement ? Ce n'est pas certain.

Cette classification est d'abord très réductrice. L'opposition essarteurs sur les hautes terres et riziculteurs dans les plaines alluviales, de même que la distinction opérée entre cultures rizicoles et cultures marchandes du *Pesisir*, ne se vérifient pas toujours. Les Minangkabau, par exemple, vivent sur les hautes terres de Padang, au milieu de la chaîne des Barisan, et pourtant ne sont en rien des essarteurs. Ce sont, au contraire, des riziculteurs minutieux, imprégnés de culture indienne, qui ont élaboré un système de relations sociales très complexe. Elément de complexité supplémentaire, ce sont, en outre, à la fois des riziculteurs dans les hauts bassins des monts Barisan (*Darek*), et des marchands qui ont étendu leur sphère d'influence (*Rantau*), de la côte de l'océan Indien au détroit de Malaka (Raffles, 1818 ; Dobbin, 1983). Les Bugis, quant à eux, ont attendu la fin du XVIe siècle pour devenir des navigateurs entreprenants. Nombre d'entre eux demeurent, aujourd'hui encore, riziculteurs (Pelras, 1996). Enfin, les Banjar ne s'adonnent pas uniquement à l'agriculture commerciale ; ils pratiquent aussi une riziculture de décrue dans l'Hulu Sungai.

D'autre part, il est assez évident que cette nouvelle approche véhicule une autre conception de la construction nationale que celle qui était en vigueur dans les années trente. De ce point de vue, il n'est pas innocent qu'elle se soit diffusée après l'indépendance du pays. En effet, insister sur le fonds de culture commune qui unit tous les peuples de l'archipel est une manière d'affirmer que l'Indonésie ne s'est pas uniquement constituée grâce à la puissance navale des Pays-Bas, ce qui paraissait admis jusque-là. C'est une manière de justifier les

entreprises d'unification culturelle lancées par le gouvernement de Jakarta (diffusion du malais, rebaptisé indonésien, à l'ensemble des îles, déplacement de populations venues de Java et de Bali dans le cadre du programme de Transmigration, « javanisation » plus ou moins rampante de l'archipel...).

Définir une culture du *Pesisir* et insister sur l'importance des réseaux qui unissent entre elles les différentes îles et structurent l'archipel depuis des siècles, va dans le même sens. Sans aller jusqu'à dire que le pays était en gestation au moment de l'arrivée des Occidentaux, c'est tout de même un moyen d'inscrire les différents peuples de l'archipel dans une même communauté de destins. Partant, cela revient à justifier indirectement la poursuite d'une dynamique en direction des mers orientales, simplement interrompue, un temps, par l'irruption des Occidentaux. C'est une façon de justifier la mainmise des réseaux musulmans, bugis et minangkabau notamment, sur les îles de culture mélanésienne de l'Est, ainsi que la « colonisation » de Timor-Est et de l'Irian Jaya.

BIBLIOGRAPHIE

Bellwood (P.), 1975. « The prehistory of Oceania ». *Current Anthropology,* vol. 16, 1 : 9-16.

Bellwood (P.), 1978. *Man's Conquest of the Pacific.* Collins, Auckland.

De Casparis (J.G.), 1981. « Pour une histoire sociale de l'ancienne Java, principalement au X^e^ siècle ». *Archipel,* n°21 : 125-151.

Dobbin (C.), 1983. *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy, Central Sumatra, 1784-1847.* Scandinavian Institute of Asian Studies, Curzon Press.

Kennedy (R.), 1937. « A survey of Indonesian civilization ». *In* George Peter Murdock (ed.), *Studies in The Science of Society Presented to Galloway Keller.* Yale University Press, New Haven : 267-297.

Lombard (D.), 1977. *Introduction à l'indonésien.* Secmi, Paris.

Lombard (D.), 1990. *Le carrefour javanais.* Éditions de L' École des hautes études en sciences sociales, Paris.

Lombard (D.), Bruneau (M.), 1995. « De la mosaïque ethnique aux États nationaux ». In *Asie du Sud-Est-Océanie, Géographie Universelle,* Belin-Reclus, Paris : 27-39.

Pelras (C.), 1996. *The Bugis.* Blackwell, Oxford.

Perret (D.), 1995. *La formation d'un paysage ethnique, Batak et Malais de Sumatra Nord-Est.* Presses de l' École française d'Extrême-Orient, Paris.

Raffles (T.S.), 1818. « Lettre à la Duchesse de Somerset écrite en mer le 10 septembre 1818 ». *In* Sophia Raffles, *Memoir of the life and public services of Sir Thomas Stamford Raffles..., by his widow.* John Murray, Londres, 1830 : 344-359.

Royen (W. van.), 1930. *Nota over de Lampoengsche Merga's.* Mededeelingen van de Afdeeling Bestuurszaken der Buitengewesten van het Departement van Binnenlandsch Bestuur, série B, n° 7.

Sellato (B.), 1989. *Nomades et sédentarisation à Bornéo.* Éditions de L' École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Sémah (F.), Sémah (A.M), Djubiantono (T.), 1990. *Ils ont découvert Java.* Puslitarkenas – Museum national d'histoire naturelle, Jakarta-Paris.

Sevin (O.), 1983. *Les Dayak du Centre-Kalimantan.* Orstom, Paris.

Sevin (O.),1989. « Histoire et peuplement ». *In* M. Pain (ed.), *Transmigration et migrations spontanées, province de Lampung.* Orstom, Paris : 13-123.

Stöhr (W.)1965. « Les religions archaïques d'Indonésie. Chap.1, Ethnologie religieuse de l'Indonésie et des Philippines ». *In* W. Stör, P. Zoetmulder, *Les religions d'Indonésie.* Payot, Paris.

CHAPITRE 2

La société en réseau

L'archipel revisité

PIERRE GONDARD

« Quant à l'image, c'est ce qui manifeste l'idée, quant à la parole c'est ce qui clarifie l'image... pour exprimer jusqu'au bout l'image, rien ne vaut la parole »

Wang-Pi, philosophe chinois, IIIe siècle.

NOTRE GÉOGRAPHIE s'est constituée sur la représentation d'un monde clos, fini et découpé en États-nations. Ceux-ci constituent le premier niveau d'un pavage (Brunet, 1992) qui se subdivise en circonscriptions emboîtées, strictement hiérarchisées, dont le but premier est le contrôle du territoire, son organisation, sa gestion, son administration, de la région à la commune en France, de la province à la paroisse en Équateur, du département au district au Pérou. Les frontières découpent les territoires à l'intérieur desquels s'exerce l'autorité des États dont la souveraineté est reconnue par leurs voisins et la communauté internationale.

Cette représentation du monde ne correspond plus que partiellement au vécu des individus et des peuples. Quand on se situe au plus près du centre, pour reprendre en partie l'analyse classique et maintenant datée de Samir Amin, peut-être s'en aperçoit-on moins ; l'analyse des espaces du Sud, et plus encore la vie dans ces territoires, nous conduisent à chercher d'autres modèles que ceux-là même qui nous servent encore pour dire notre conception du monde.

L'image de l'archipel est de ces concepts qu'il vaut la peine de revisiter à la suite de John Murra et de Joël Bonnemaison. Ces deux pionniers ont ouvert des « routes » dont on voit tout l'intérêt dans les travaux qui les suivent. Leurs archipels sont pourtant bien différents.

L'archipel

Qu'est-ce donc qu'un archipel ? Suivant l'étymologie grecque du mot, l'archipel est d'abord une mer, un espace mouvant et vide, « *la mer principale* » ou « *la première parmi les mers* », c'est-à-dire la mer Égée, une mer parsemée d'îles (*Petit Robert*). Le glissement s'opère alors facilement de la mer à l'ensemble des amers que sont les îles et îlots, mais c'est l'esprit qui les regroupe en un ensemble cohérent. D'une certaine façon l'observateur crée l'archipel, d'où « *la difficulté fréquente de [sa] délimitation, même avec recours à la base, c'est-à-dire à la continuité du soubassement des îles...* » (Brunet, 1992).

Les dictionnaires géographiques sont pour la plupart discrets sur le thème. Le mot n'ap-

paraît pas dans *Les concepts de la géographie humaine* (Bailly, 1984) et dans l'ouvrage de P. Georges (1970), l'article île note seulement que celles-ci « *sont souvent groupées en archipel* ». Le *Diccionario de geografía* de Anaya (1986) n'en dit guère plus que le *Petit Robert*... *Les mots de la géographie* (Brunet, 1992) sont plus explicites : « *par analogie, on désigne parfois comme archipel un ensemble de lieux formant système mais séparés les uns des autres dans l'étendue : l'archipel de plusieurs étages andins (J. Murra), l'archipel des grandes villes mondiales, l'archipel du goulag* ». On remarquera que l'article est cosigné par Brunet, Deler et Bonnemaison... Nous retiendrons donc cette articulation de lieux distants les uns des autres et unis par une relation « *qui fait système* ». Nous avions également repris le mot pour expliciter le fonctionnement en réseau des cartels de la drogue, de l'armature urbaine péruvienne un temps coupée de son territoire par la violence ou des terroirs défendus par les milices paysannes (Gondard, 1992).

Pour poétique qu'elle soit, la phrase de V. Hugo « *La Seine lentement traîne des archipels de glaçons...* » (citée par le *Petit Robert*) ne relève donc pas de notre intérêt immédiat. Il ne suffit pas que l'observateur regroupe des éléments pour qu'il y ait archipel. Le fonctionnement du regroupement est quant à lui essentiel et, sur ce point, les deux sources que nous allons explorer divergent fondamentalement.

L'archipel andin

Le texte fondateur du modèle proposé par John Murra s'intitule « *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas* » (1). Il est publié dans le tome II de la *Visita de la provincia de León de Huanuco en 1562* dont il reprend des éléments dans l'un des cinq exemples de sa démonstration (Murra, 1972). Cet essai a été repris et légèrement remanié par l'auteur pour une deuxième édition dans *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Murra, 1975). Ce n'est cependant pas ce document que nous utiliserons mais bien un commentaire critique de l'auteur qui résume sa pensée dans un très court texte « *Los limites y las limitaciones del "Archipiélago" vertical en los Andes* » (Murra, 1976). Nous traduisons quelques extraits des quatre premiers points :

1. « *Chaque ethnie s'efforçait de contrôler un maximum d'étages et de niches écologiques pour profiter des ressources qui, dans les conditions andines, ne pouvaient être produites que là. Les ethnies les plus grandes, comme les Lupaqa, pouvaient étendre leur pouvoir simultanément sur les oasis de Ilo, Moquegua ou Lluta, mais aussi sur des champs de coca dans les vallées tropicales* (yungas) *de La Paz, qui étaient à de nombreux jours de marche du centre* (núcleo) *de pouvoir, d'élevage et de production de l'alimentation de base, localisé sur les rives du lac* »

2. « *Bien que le gros de la population restât sur l'Altiplano, l'autorité ethnique entretenait des colonies permanentes installées en périphérie pour contrôler les ressources éloignées. Ces "îles" ethniques, séparées physiquement de leur centre mais maintenant avec lui un contact social et un trafic continu, formaient un archipel, un modèle d'installation typiquement andin...* ».

3. « *Les relations qui existaient entre le centre et l'île périphérique étaient de celles qu'en anthropologie économique on appelle de "réciprocité et de redistribution". Ce qui veut dire que les unités*

1. Le titre original est « *El control vertical de un maximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedadas andinas* ». Ce fut d'abord « une conférence présentée à Mexico en 1972 » (Morlon, 1996). La version de 1975, plus facile à trouver est devenue l'un des grands classiques de l'anthropologie économique andine. Le modèle s'applique davantage aux Andes centrales, celles du sud du Pérou et de Bolivie. En Équateur, F. Salomon a proposé l'expression de « micro verticalité ». L'essentiel du texte de Murra de 1975 est proposé en français par P. Morlon dans *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes*. INRA, Paris, 1996.

domestiques exclusivement spécialisées dans l'élevage des camélidés dans la puna, dans la culture du maïs ou au ramassage du guano sur la côte, au travail du bois ou à la récolte de la coca dans les yungas, *"ne perdaient pas" (souligné par l'auteur) leurs droits sur les terrains de production des tubercules et de quinoa* (Chenopodium quinoa *et tubercules andins sont des cultures de l'étage froid, celui du centre)... Bien que vivant et travaillant loin du lac, les habitants des "îles" périphériques faisaient partie d'un même univers que ceux du centre et partageaient une seule organisation sociale et économique* ».

4. « *Un autre caractère inattendu des îles périphériques : fréquemment celles-ci étaient partagées par plusieurs groupes originaires de l'Altiplano... Plusieurs centres durent partager les ressources d'une vallée, d'une zone cultivée en coca...* » (2).

Voilà donc, à partir de l'exemple des Lupaqa, les éléments fondamentaux du modèle : l'accès à la diversité écologique se fait sur de très longues distances, depuis les rives du lac Titicaca, où est installé le centre, jusqu'aux rivages de l'océan Pacifique, à l'ouest, et aux vallées chaudes et humides du département de La Paz, à l'est, soit de 800 à 1 000 km entre les points extrêmes, des dizaines de jours de marche et des dénivelés de l'ordre de 4 500 m, sans compter le franchissement des cols. Entre les zones effectivement occupées par les Lupaqa s'étendent de très vastes espaces peuplés par d'autres groupes ethniques ou simplement vides d'hommes. Ce territoire est maintenant partagé entre le Pérou, la Bolivie et le Chili.

Ce n'est pas seulement pour ceux qui sont moins familiers de l'espace andin que nous soulignons l'éclatement, l'articulation et la distance. Il semble en effet réducteur de limiter le modèle à la simple complémentarité écologique de milieux voisins, d'étages proches sur un versant. *Mutatis mutandis* il n'y aurait là rien de bien spécifique. Les agronomes romains conseillaient déjà l'installation des villas près des lignes de sources, sur le flanc des coteaux, l'affectation du fond de vallée aux prairies et du plateau aux céréales. N'importe quel paysan au monde, qu'il soit andin, malgache, africain ou européen, sait tirer parti des différents terroirs de son finage. L'originalité andine tient à l'organisation officielle, structurée sur de grands espaces. Le système fonctionnait grâce à des « expatriés » qui, résidant au loin, n'en conservaient pas moins un contact « permanent » avec le centre qu'ils alimentaient en ressources rares et où ils conservaient leurs droits d'origine. L'archipel se constituait bien dans la liaison et les flux entre les îles et le centre.

Il était structurellement très stable, parce qu'il répondait à de réels besoins, bien au delà des aspects géopolitiques qui ont pu être mis en avant. Murra (1976) rapporte l'exemple des Lupaqa de la vallée de Sama sur lesquels, en 1661, soit plus d'un siècle après la colonisation espagnole, les autorités d'Arica (nord du Chili actuel) voulaient exercer une autorité territoriale locale alors que ceux-ci protestaient et se déclaraient toujours « migrants » (*mitimaes*) de Chucuito (sur le lac Titicaca).

A.M. Brougère (1980) a montré que la communauté de Sibayo envoyait encore des émissaires du groupe, de la haute vallée du Colca jusque sur la côte Pacifique entre Mollendo et Quilca, pour ramasser et sécher le *qochayuyu* qui est une algue marine comestible. L'expédition était annuelle et durait plusieurs mois. Ces éleveurs des punas supérieures à 4 000 m d'altitude ramenaient ainsi la réserve d'iode annuelle qui éviterait le goitre à tout le groupe. Les quinze jours de marche sont maintenant couverts en bus et camions... et les convois de lamas ne paissent plus sur les *lomas* (pâturages saisonniers dus aux conden-

2. Le phénomène est en effet commun pour les ressources rares comme la coca ou le sel ; nous l'avons montré dans l'analyse de la vallée du Chota (nord de l'Équateur), au XVIe siècle.

sations de brouillards côtiers) dont les habitants leur réservaient la jouissance, reconnaissant ainsi leurs droits séculaires.

Murra utilise le terme de colonies pour caractériser ces peuplements lointains, généralement permanents, fondés pour une exploitation de ressources complémentaires. Pour en expliciter le fonctionnement, il retient le modèle de centre et périphérie qui s'impose dans les années soixante à soixante-dix. Peut-être faudrait-il nuancer cette « colonisation » mais le système fonctionne bien à partir d'un « centre » où est effectivement localisé l'essentiel du groupe. On notera que le terme espagnol est plus fort, puisqu'il s'agit littéralement du noyau (*núcleo*) autour duquel gravitent les électrons.

L'archipel mélanésien

Dans sa thèse (1986a) comme dans la magnifique vulgarisation de sa recherche, *La dernière île* (1986b), Joël Bonnemaison fait œuvre culturaliste : « *Les mythes de Tanna fondent une vision du monde autant qu'ils portent la mémoire de l'île* (3). » Il les explore pour comprendre l'organisation de la société et sa conception du temps et de l'espace. « *Une société sans État et apparemment égalitaire résume en peu de mots l'impression de Cook lorsqu'il aborde l'île en 1774.* » Qu'en disent ces mythes patiemment décortiqués et « appris avec les pieds » en parcourant leur géographie, au cours d'un long compagnonnage avec ceux qui savent ?

« *Chaque mythe crée ainsi, à partir d'un maillage de lieux, un territoire magique qui en retour donne au mythe une réalité charnelle qui le rend proche et constamment présent... Le mythe construit le territoire... En cheminant dans l'espace, les traditions font surgir des grappes de noms de lieux. Chaque grand cycle mythique peut être considéré comme une "route" avec un point de départ et une série de lieux forts qui sont autant de relais dans sa propagation... Ces lieux magiques, pierres et aires sacrées,... forment un réseau dense de lieux égrenés de part et d'autre des grandes routes de la Coutume... Ces pierres-lieux tissent une sorte de filet à mailles plus ou moins denses, qui traverse toute l'île... Le point de départ est toujours le plus important,... c'est la "stamba" (de l'anglais* stump, *la souche ou le fondement de l'arbre)... Celui qui est à la "souche" d'un pouvoir est en effet seulement le fondateur d'une relation qui se poursuit ensuite librement dans l'espace. Chaque maille du réseau est tout aussi indispensable pour que la relation puisse se continuer et chacune constitue en soi une sphère d'autonomie* ».

« *En répartissant leur pouvoir dans les lieux multiples... les hommes ont volontairement détruit toute forme possible de pouvoir central. L'évocation de la société de Tanna confirme dans une certaine mesure la première impression de Cook et de ses compagnons lorsqu'ils décrivirent Tanna comme une "société sans chef". Les hommes... sont en effet libres et pratiquement égaux : chacun dans la mesure où il dispose d'un lieu d'origine auquel se référer, possède un nom, une parcelle de pouvoir et dès lors une dignité qui le rend complémentaire de ses alliés* ».

« *Les pirogues (les groupes humains) sont égales, les hommes complémentaires les uns des autres : la seule structure de relation qui les réunit est celle de la dimension horizontale de l'échange. Tout ce qui est reçu doit être rendu dans les mêmes termes... au fond c'est un comportement de type* potlach... ». Dans ses travaux sur l'archipel des Trobriand, Malinowski a aussi souligné ces échanges fondateurs.

En analysant les processus de guerre (ou encore le rôle des grands hommes et la place des chefs), J. Bonnemaison confirme le jeu essentiel des réseaux. La guerre s'organise dans une relation d'alliance. Elle ne s'exerce pas entre les voisins immédiats qui sont à l'origine du conflit, mais par l'entremise de groupes alliés

3. Cette citation et toutes les suivantes sont reprises de *La dernière île*.

distants. La « guerre volée », qui ne respecte plus de règles, ni sociales ni culturelles, fait voler la société en éclats.

« *L'identité des habitants s'hérite par les lieux qui les enracinent mais ces lieux n'existent que par les routes qui relient à un plus grand espace... Les hommes de Tanna se perçoivent comme des éclats isolés dans un monde brisé... En choisissant leur "skul" (école = église), les Mélanésiens estimaient s'investir dans un plus vaste système d'alliance "politique". Ce sont des éléments comparables que l'on retrouve dans le nouveau mythe et la nouvelle religion des John Frum. Retour à la Coutume et ouverture, en attente, sur l'extérieur...Le réseau local s'enchâsse dans un réseau plus vaste rompant la solitude et permettant la sortie de l'île* ».

« *Dans la vision politique des coutumiers, la nation n'est pas un système territorial classique, un "pré carré" organisé par un État et borné par des frontières, c'est une chaîne à maille souple, nouée par des réseaux d'alliances et structurée par un espace réticulé de routes et de nexus de lieux. Pour la coutume, la nation est une pirogue qui circule librement... C'est parce qu'un ensemble de groupes égaux et complémentaires s'enchaînent les uns aux autres que la pirogue de l'alliance peut librement circuler. Ce n'est donc pas un centre qui est nécessaire à la pirogue mais le consensus de tous les points égaux qui se trouvent sur le trajet. Si tel n'est pas le cas l'espace social se pulvérise... Personne ne saurait édicter de loi pour les autres, aucun groupe ne saurait occuper l'un le centre, l'autre une périphérie ; tous sont complémentaires, solidaires, nécessaires et égaux... le contrat social mélanésien implique que tous soient égaux et à la limite que tous soient des mêmes* ».

« *Le territoire de l'île est une mer que l'on ne possède pas mais qu'on parcourt. Les lieux sont des grappes d'îles égrenées le long des routes de la pirogue ; chaque territoire est un archipel entouré de terre et de mer... On comprend que cet espace "anarchique" se construise dans une dimension espace-temps qui ne s'accorde que malaisément avec les conceptions de l'État-nation moderne* ».

On mesure aussi toute la différence de conception entre cette forme d'archipel et celle présentée comme modèle andin par J. Murra. Le modèle sud américain est pour nous plus simple d'accès ; il organise le territoire selon des relations d'autorité et de hiérarchie des espaces et des hommes, qui nous sont familières. Il permet aussi de magnifier le rôle fédérateur puis dominateur des grands empires qui ont un temps organisé les sociétés andines, ceux que C. Troll appelait tout simplement les « sociétés supérieures »... (1931-1958). Ces deux modèles peuvent-ils nous aider à penser le monde et peuvent-ils rendre compte des nouvelles relations d'interdépendance qui se mettent en place ?

Archipel et globalisation

L'histoire du développement (4), conçu comme une transformation accélérée des sociétés et des systèmes de production, a été écrite dans le cadre des États-nations. C'est encore dans ce cadre que sont pensés les projets de développement et que l'on parlait il y a peu de temps encore d'« indépendance alimentaire » ou de « développement autocentré ». La politique macro-économique keynésienne se pense et s'applique à l'intérieur des frontières nationales, comme s'il s'agissait d'un isolat. Or on le sait bien, il n'y a plus d'isolats, s'il y en eût jamais (Gondard, 1990). Ce n'est cependant pas seulement notre regard qui change (Antheaume *et al.*, 1987). Le « système monde », et l'archipel des mégapoles de la côte est des États-Unis, de l'Europe occidentale et de l'Asie qui le dirige, fonctionnent essentiellement sur les réseaux (Dollfus, 1997). Les interrelations sont de plus en plus nombreuses et fortes. Les États répondent en formant des blocs régionaux dans lesquels s'exprime la

4. Les paragraphes qui suivent s'inscrivent dans les réflexions communes du groupe de recherche Orellana (Orstom).

volonté de coordonner les politiques pour se positionner avec avantages comparatifs sur la scène internationale.

Peut-on encore penser le développement à l'échelle nationale quand le pouvoir est de plus en plus situé à l'extérieur des frontières ? On connaît l'exemple des firmes automobiles qui éclatent leur production entre plusieurs pays pour réaliser, à la fin, l'assemblage au plus près du marché. Le Pérou est, après la Chine, le deuxième producteur et exportateur d'asperges. Comme l'Équateur et la Colombie pour les fleurs, le Chili pour les fruits, il se situe sur le créneau d'un produit recherché et approvisionne le Nord à contre saison. Les marchés sont aux États-Unis, au Canada et dans les différents pays européens. Ces circuits d'échanges n'ont que peu à voir avec les États-nations. Ils créent de nouveaux ensembles dont les îles dispersées sont coordonnées par la politique des entreprises. L'archipel est le modèle général qui permet le mieux d'en rendre compte, articulant ainsi de nombreux lieux qui font système entre eux.

La nature de ces échanges est-elle ou sera-t-elle toujours de type exclusivement « colonial » comme on le saisit dans le constat dressé par J. Murra et à partir de l'expérience que nous avons du fonctionnement de l'économie mondiale, ou est-il exagérément utopique de souhaiter un échange qui s'apparente au don et contre-don, à la circulation des biens dans des réseaux de lieux complémentaires et égalitaires comme dans l'archipel « découvert » par J. Bonnemaison ?

L'analyse de J. Murra peut sans doute s'éclairer différemment, sans forcer la réalité des faits qu'il étudie et que d'autres ont confirmé après lui, si au lieu de parler de complémentarité d'un maximum d'étages écologiques au profit du seul centre, on parle de complémentarité des îles entre lesquelles circulent les ressources nécessaires à l'approvisionnement et à l'équilibre de l'ensemble. Par ailleurs les « colonies » de peuplement et d'exploitation qui assuraient le nécessaire approvisionnement de l'ensemble du groupe n'étaient pas forcément exclusives. Certaines îles pouvaient être partagées entre divers groupes dans un accès pluriel à une ressource commune. Murra l'a souligné. On le connaît aussi pour l'échange (*rescate*) de la coca dans la vallée du Chota au nord de l'Équateur : des spécialistes du troc (*mercader*) venaient depuis Sigchos à plus de 200 km au sud et les Pastos descendaient des prairies du nord avec de la viande séchée ; ils se retrouvaient, cultivaient et échangeaient la ressource rare de ce territoire contrôlé par les Caras (Gondard et Lopez, 1983). L'appropriation territoriale et identitaire n'exclut donc pas l'échange et l'enjeu réside bien dans le fonctionnement du modèle, c'est-à-dire dans le type de relation entre les lieux, qui reflète le type de relation entre les sociétés. Le modèle de l'archipel montre que celui-ci n'est pas « nécessairement » inégal.

L'archipel dit à la fois la fondation du lieu et la nécessité de la relation. C'est donc par un autre extrait de *La dernière île* que nous conclurons ces lignes : « *Le destin de l'homme est de se réaliser sur place, en plongeant ses racines dans la profondeur de la terre et en poussant ses frondaisons vers le ciel. L'arbre est la métaphore de l'homme, comme la* pirogue *est la métaphore du groupe. Chacune des petites sociétés de Tanna est une pirogue, faite du bois de l'arbre, structure mobile avec ses routes, ses ports et ses réseaux... Hors de leurs lieux et privés de "routes", les "hommes-flottants" sont dépourvus d'identité. Ce sont des ombres qui ne peuvent exister "qu'au nom" de ceux qui tiennent le territoire* » (Bonnemaison, 1986).

BIBLIOGRAPHIE

Anaya, 1986. *Diccionario de geografía*. Madrid, 478 p.

Antheaume (B.), Delaunay (D.), Portais (M.), 1987. L'abeille et l'araignée. *Espace et territoire*, Bull. n° 7, dépt H, Orstom : 3-6.

Bailly (A.), 1984. *Les concepts de la géographie humaine*. Masson, Paris , 204 p.

Bonnemaison (J.), 1986a. *Les fondements d'une identité : territoire et société dans l'archipel de Vanuatu*. Tome I : *L'arbre et la pirogue* ; tome II : *Les Hommes-lieux et les Hommes-flottants*. Orstom, Paris, 540 + 618 p.

Bonnemaison (J.), 1986b. *La dernière île*. Arlea, Orstom, Paris , 405 p.

Brougère (A.M.), 1980. *Traditions, changements et écologie dans des communautés paysannes andines*. Thèse de doctorat de 3e cycle, Paris X Nanterre - EHESS, 347 p.

Brunet (R.), Ferras (R.), Théry (H.), 1992. *Les mots de la géographie, Dictionnaire critique*. RECLUS, Doc. Française, Paris , 470 p.

Dollfus (O.), 1997. *La Mondialisation*. Presses de sciences Po , 167 p.

Gondard (P.), 1990. Territoire éclaté, espace réticulé. In *Affiches de la géographie*, MRT, Paris : 12-14.

Gondard (P.), 1992. « L'archipel péruvien, des îles dans la tempête ». *Chroniques du Sud*, n° 8, Orstom, Paris : 80-84.

Gondard (P.), Lopez (F.), 1983. *Inventario arqueológico preliminar de los Andes septentrionales del Ecuador*. MAG, Orstom, Museo del Banco Central, Quito , 274 p.

Murra (J.), 1972. « El Control Vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas ». *In Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, tome II : 427-476.

Murra (J.), 1975. « El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas (1972) ». *In Formaciones economicas y politicas del mundo andino* : 59-115

Murra (J.), 1976. « Los limites y las limitaciones del Archipiélago vertical, en los Andes ». *In Homenaje al dr. Gustavo Le Paige*. SJ, Universidad del Norte, Chili : 141-146.

Morlon (P.), 1996. *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes Centrales (Pérou, Bolivie)*. INRA, Paris.

Morlon (P.), 1996. *Comprender la agricultura campesina en los Andes Centrales, Perú, Bolivia*. CBC/IFEA, Lima , 498 p.

Troll (C.), 1931. *Die geographische Grundlagen der andinen Kulturen und Inkareiches*. Ibero-amerikanisches Archiv. T. 5.

Troll (C.), 1958. « Las culturas superiores andinas y el medio geográfico ». *Rev. del instituto de geografía*, Univ. Nacional Mayor de San Marcos, Lima, n° 5.



Lieux, réseaux et modernité : les îles et la diversité terrestre

CHRISTOPHE GRENIER

De l'œuvre de Joël Bonnemaison, je ne retiendrai ici pour en discuter que trois idées qui la traversent toute entière : d'abord, l'organisation de la société mélanésienne traditionnelle procède des lieux, qui fondent ainsi son identité culturelle (1979, 1987) ; ensuite, les territoires mélanésiens sont des « *réseaux de lieux* » (1987), réseaux semblables à ceux de « *la modernité fluide de la fin de ce siècle* » (1987, 1996 b) ; « *une certaine modernité* », enfin, est porteuse d'homogénéisation culturelle, en Mélanésie comme ailleurs sur la Terre (1981, 1987, 1991, 1996b).

À travers une brève analyse de ces idées, je me propose de montrer que ces questions soulevées par les îles mélanésiennes peuvent être posées à l'échelle de la planète, et ce pour deux raisons. D'abord parce que l'insularité et l'îléité sont, respectivement, des archétypes écologique (Darwin, 1859) et culturel (Bonnemaison, 1991) : par conséquent, l'on retrouve dans bien des régions de la Terre des problèmes similaires à ceux posés par les « vraies îles » (1). Ensuite parce que, si toute île ne peut se comprendre – écologiquement et culturellement – que par le rapport entre sa fermeture et son ouverture au monde, aujourd'hui, « *à l'issue de la modernité qui a étendu l'écoumène jusqu'au bout du monde et, du même coup, a découvert la finitude de la Terre* » (Berque, 1996), l'humanité habite la planète comme une île : mais c'est pour elle une île sans dehors. Archétypes écologique et culturel, les îles invitent aux comparaisons entre biologie évolutive et géographie ; et, mondes miniatures, elles permettent de réfléchir sur les relations entre l'humanité et la Terre.

1. Selon Darwin (et la biologie évolutive l'a amplement confirmé depuis), toute étendue isolée à l'intérieur des terres – lac, marais, montagne, etc. – pendant un temps suffisamment long pour permettre l'apparition de nouvelles espèces peut être considérée comme une « île écologique » : c'est en cela que l'insularité est un archétype écologique (une population animale ou végétale peut d'ailleurs spécier plusieurs fois à l'intérieur d'une même île, comme le prouvent par exemple les cinq espèces de tortues d'Isabela, aux Galapagos). De même, l'isolement – subi ou voulu par les populations humaines – de certaines régions, que celles-ci soient de « vraies îles » ou des isolats continentaux, a favorisé l'émergence de particularismes culturels ; l'île peut donc aussi être considérée comme un archétype culturel, que l'on peut appeler l'îléité. Il existe ainsi des milieux « îliens » – au sens d'isolats culturels – sur les continents, voire au sein de certaines îles (les « Man Bush » de Santo, à Vanuatu, en sont un exemple parmi d'autres), qui ont évolué dans un isolement assez poussé pour permettre leur autonomisation culturelle par rapport aux sociétés voisines, proches ou lointaines.

On sait depuis Darwin que les processus de diversification biologique relèvent surtout de la spéciation géographique (Mayr, 1993), concept repris en géographie par R. Brunet (1986) pour expliquer « *l'autonomisation d'un système comme fruit et au prix d'un certain isolement* ». Les îles des Galapagos et du Vanuatu (2) peuvent être prises comme modèles heuristiques de spéciation géographique pour comprendre l'émergence et la perpétuation de spécificités évolutives ou culturelles dans n'importe quelle région de la planète aux caractéristiques insulaires ou îliennes, mais aussi pour rendre compte de leur disparition. L'isolement étant relatif sur Terre, ce sont les fluctuations et les conditions de l'ouverture ou de la fermeture des régions qui, aux flux en provenance du monde extérieur, ayant rendu possibles des spéciations géographiques, expliquent l'augmentation comme la réduction des diversités biologique et culturelle globales. Dès lors, la croissante accessibilité de ces régions, due aux effets de la modernité actuelle, paraît être la raison principale de l'érosion des diversités biologique et culturelle à l'échelle de la planète. Ces caractères géographiques communs permettent de comparer les diversités biologique et culturelle (3) et de proposer le concept de « géodiversité » (4) pour les réunir.

Lieux et régions : les fondements de la géodiversité

Les lieux, éléments premiers de la diversification biologique et culturelle

En biologie, la « pensée populationnelle » – qui met l'accent sur l'unicité et accorde donc plus d'importance à l'individu qu'au type... a démontré que dans le processus évolutif, l'unité critique était la population, et non l'espèce (Mayr, 1989). En effet, l'espèce n'est qu'une entité catégorique, tandis que les populations qui la composent sont des groupes d'individus exprimant collectivement des variations à la base du changement évolutif et de l'adaptation. La géographie culturelle de Joël Bonnemaison semble proche de cette pensée populationnelle lorsqu'elle considère l'espace comme abstrait et le lieu comme cadre de vie

2. L'archipel des Galapagos est reconnu pour l'étude de la spéciation géographique en biologie et approprié à celle de l'érosion de la biodiversité globale causée par l'ouverture inconsidérée des îles ; quant à l'archipel de Vanuatu, il est situé dans l'une des régions de la Terre parmi les dernières à avoir été intégrées au Système-monde – la modernité y est un phénomène récent, ce qui en fait un exemple intéressant en matière de diversité culturelle – : ces deux groupes d'îles semblent donc convenir à une recherche comparative sur le thème de la diversité terrestre.

3. La comparaison menée ici entre biologie évolutive et géographie ne vise pas à réduire les sociétés humaines à des explications biologistes, mais a pour but de montrer que les facteurs permettant de comprendre les processus de diversification biologique et culturelle ont un fondement spatial – l'isolement – et que les raisons de la diminution de cette diversité terrestre – la rupture brutale de cet isolement – sont d'ordre social : ces causes sont donc géographiques. Les naturalistes ont eu le mérite, les premiers, d'attirer l'attention sur la responsabilité de l'homme, vis-à-vis de lui-même et de ses descendants comme par rapport au reste du monde vivant. Ils ont aussi investi le champ scientifique des relations homme/nature ; or, les réponses qu'ils apportent peuvent parfois donner lieu à des dérives dangereuses : par exemple, E. O. Wilson, éminent biologiste et créateur du concept de biodiversité, est aussi le père de la sociobiologie. C'est pourquoi il importe de rappeler que ce sont des facteurs géographiques – certains usages de la Terre par des acteurs sociaux – qui expliquent aujourd'hui tant l'augmentation que la diminution des diversités biologique et culturelle, facteurs qui ne peuvent se comprendre que par l'analyse des relations à l'espace et à la nature des sociétés qui les produisent ou les subissent.

4. Je définis la géodiversité comme la somme des régions permettant la perpétuation des processus de diversification tant biologique que culturelle par « spéciation géographique », selon un temps naturel ou historique propre à ces régions et à ces processus. L'échelle de la géodiversité est donc la Terre.

d'une population : cette géographie là se donne comme « *sens ultime [de] retrouver la richesse et la profondeur de la relation qui unit l'homme aux lieux* » (1981), parce que « *la lecture des lieux conduit à lire au cœur même de la société* » (1987) ; elle se refuse à « *ne saisir l'espace qu'en tant que support de l'historicité* » et s'intéresse davantage à « *l'espace vécu* », celui qui « *est fait du poids des lieux sur la vie des hommes* » (1987), qu'au « *concept d'espace géographique, [un] concept logique (...), lisse, uniforme et sans mystère [qui] se mesure et se prête bien aux constructions géométriques, (...) en somme, une addition de territoires conceptualisés pour être mieux niés* » (1981).

L'espace géographique, « *produit social organisé* » et « *système de relations* » (Brunet, 1992), dépend de l'histoire : il peut apparaître, grandir, rétrécir ou disparaître. Au contraire, le lieu est un « *point de l'étendue* », c'est-à-dire de la Terre : il est permanent parce que toujours situé au même endroit. Les lieux forment ainsi la texture durable, visible et vécue par les populations de l'organisation sociale de la Terre en espaces. Les lieux et leurs populations sont déterminés par les espaces dans lesquels ils sont inclus, mais lieux et populations ne se réduisent pas à cette détermination ; l'histoire fait les espaces, mais elle se fait dans des lieux : on vit localement, même si c'est dans plusieurs lieux. Ainsi, pour les Mélanésiens, « *l'étendue est une valeur flottante, seul compte ce qui est vertical. La profondeur prime sur la surface, le lieu prime sur l'espace* » (Bonnemaison, 1996a). Je considère ici les lieux comme les points de l'étendue terrestre avec lesquels des populations entretiennent des relations durables : en biologie évolutive, le lieu (ou « biotope ») est synonyme d'habitat d'une communauté donnée ; en géographie, le lieu est l'une des dimensions (« topique ») d'un milieu, c'est-à-dire de « *la relation d'une société à l'espace et à la nature* » (Berque, 1986). Ces systèmes locaux constituent les unités de base des diversités biologiques et culturelles.

Régions et émergence de géodiversité

Ce sont les interrelations de ces complexes locaux au sein de systèmes spatiaux plus vastes – écosystèmes ou territoires – qui font émerger de la diversité biologique ou culturelle à l'échelle régionale et, par conséquent, de la géodiversité (à l'échelle de la Terre). Ainsi, l'isolement des Galapagos y a t-il d'abord provoqué la spéciation géographique d'une espèce de pinson originaire du continent ; puis la mosaïque des biotopes insulaires a permis, à partir de cette espèce souche, des processus de « radiation adaptative » donnant naissance à treize espèces de « pinsons de Darwin ». Ces diversités locales ont donc accru la biodiversité régionale (à l'échelle de l'archipel) mais aussi, comme ces espèces y sont endémiques, à l'échelle de la Terre, dont les Galapagos constituent l'une des « provinces biogéographiques » : en biogéographie, « *la diversité régionale est une propriété émergente de chacune des diversités locales* » (Blondel, 1995).

L'émergence vaut aussi en géographie, car les particularismes culturels liés à tel ou tel lieu ne sont que les manifestations locales de cultures constituées à plus petite échelle. Inversement, il y a émergence parce que c'est de la mise en relation, au sein de territoires, de plusieurs groupes humains localisés que naissent les cultures. Autrement dit, comme le fait remarquer Joël Bonnemaison, « *l'idée de culture, traduite en termes d'espace, ne peut être séparée de celle de territoire* » (1981). Car le milieu – pris ici comme synonyme géographique d'une culture – propre à une société ne peut se traduire par un ou des paysages témoignant de sa singularité culturelle que si cette société a un territoire où sa relation à l'espace et à la nature peut « avoir lieux » (au pluriel, puisqu'un paysage comprend plusieurs lieux) : « *le territoire, dans cette perspective, est véritablement un espace symbolique, un géosymbole, c'est-à-dire l'empreinte locale d'une écriture chargée de sens et de mémoire. Cette idée rejoint la définition donnée*

par Augustin Berque (1986) du paysage, vu comme "empreinte et matrice de la culture" » (Bonnemaison, 1992).

La qualité des relations aux lieux

On pourrait être tenté de minimiser l'importance des lieux dans les processus de diversification, puisque ce sont les relations qu'entretiennent les populations avec eux qui les rendent habitables ou leur donnent sens. Mais il n'en est rien, car tous les lieux ne se valent pas dans la qualité des relations que les populations peuvent établir avec eux : il en est de propices à la vie, ou bien où il fait bon vivre ; et d'autres où la vie est difficile, voire impossible. La rapide diminution des premiers et la multiplication des seconds est l'un des grands problèmes actuels, qui se pose à l'échelle du globe. En biologie évolutive, « *le facteur critique est la perte d'environnements essentiels (...) qui ont des processus écologiques d'une complexité peu commune [et] ont eu le rôle, dans le passé, de "centrales de production" de l'évolution : ils produisaient plus d'espèces que d'autres environnements* » (Myers, 1994). De même, les sociétés modernes se caractérisent par « *la multiplication des non-lieux, par opposition à la notion sociologique de lieu, associée (...) à celle de culture localisée dans le temps et dans l'espace* » (Augé, 1990).

La finitude de la Terre implique que le nombre des lieux soit lui-même limité. Or les lieux qui permettent la poursuite de processus de diversification biologique ou culturelle diminuent drastiquement, car la modernité a des effets à la fois globaux et mondiaux sur la Terre : destruction ou appauvrissement d'un nombre croissant de biotopes, augmentation des « non-lieux » et tendance à nier toute particularité des lieux ou régions qui ne soit pas économiquement fonctionnelle. La réduction de la géodiversité est la conséquence de l'expansion de cette modernité sur une Terre limitée et de l'impossibilité croissante qui en découle, pour nombre de relations écologiques ou culturelles, d'« avoir lieu ».

Les réseaux, facteurs d'augmentation ou de diminution de la géodiversité

Le contrôle des réseaux détermine les conditions de l'ouverture

Des interrelations entre lieux et populations émerge de la diversité à plus petite échelle : elles font, de ces écosystèmes et territoires, des systèmes ouverts sur le monde et évoluant sans cesse. L'ouverture de ces systèmes signifie leur transformation, mais aussi, souvent, leur disparition. L'émergence est donc une propriété réversible : si une région biogéographique ou culturelle est trop ouverte, ses spécificités locales disparaissent et, avec elles, ce qui fondait la diversité régionale ; et la géodiversité diminue donc. Autrement dit, les facteurs du développement de la géodiversité sont en même temps ceux de sa réduction. L'équilibre dynamique entre ces contraires, assurant à la fois le maintien de la géodiversité et l'évolution des systèmes régionaux qui la composent, dépend des conditions de l'ouverture de ces derniers. Or, des flux circulant en quantités et à des vitesses toujours plus grandes dans des réseaux s'étendant à la planète entière réduisent aujourd'hui rapidement la géodiversité.

Depuis une vingtaine d'années, les Galapagos sont chaque fois plus ouvertes au monde par des réseaux de transports aériens et maritimes, qui y amènent un nombre croissant de personnes et d'espèces allochtones et qui en retirent d'énormes quantités d'holothuries et de requins, au prix de la dévastation de nombreux écosystèmes. Aux Galapagos, le développement de ces réseaux dépend du marché ainsi que d'un État phagocyté par des intérêts économiques liés (entre autres) à la pêche ou au tourisme, et qui a fait du peuplement de ces îles le moyen de leur intégration au territoire national. Ce sont les entreprises

de pêche ou de tourisme et l'État, acteurs extérieurs à la société insulaire (où ils disposent cependant de relais), qui contrôlent ces réseaux et ont intérêt à poursuivre ce processus de rattachement des îles au monde, synonyme de profits et de souveraineté nationale : ils s'opposent donc à la régulation de l'ouverture de l'archipel, ce qui y provoque un désastre écologique et social, les deux phénomènes étant liés (Grenier, 1994 ; 1996 ; 1997 ; 1998).

Au contraire, aux Nouvelles-Hébrides, les réseaux étaient jadis maîtrisés par les populations locales, ou plutôt par une élite politique qui pouvait limiter ou élargir l'ouverture des territoires en fonction de ses intérêts. La mobilité était donc très formalisée et contrôlée par les « *Grands Hommes* », à la « *fonction d'ouverture* » (Bonnemaison, 1979) sociale et spatiale. Mais lorsque celle-ci est enlevée aux « Big Men » au profit des planteurs, missionnaires, entrepreneurs ou fonctionnaires, l'archipel est largement ouvert au monde extérieur : d'abord par la colonisation, puis par le développement, qui « *s'enracine dans la mondialisation d'une culture marquée par une conception et une organisation de l'espace dont l'État est l'aboutissement* » (Pourtier, 1989). Alors, les sociétés mélanésiennes perdent le contrôle de leurs réseaux et leur univers s'écroule : car sa cohérence « *ne demeure possible que si les déséquilibres spatiaux induits par l'engagement dans l'économie monétaire restent mesurés. Au-delà d'un certain seuil, c'est une nouvelle société et une relation différente à l'espace qui apparaissent* » (Bonnemaison, 1979). L'actuelle exploitation forcenée des ressources naturelles de la Mélanésie (Bonnemaison et Waddell, 1997) laisse penser que nombre de sociétés de la région ont déjà franchi ce seuil.

La notion d'émergence implique ainsi celle de seuil, valable aussi bien en biogéographie qu'en géographie. Ce seuil est spatio-temporel : la spéciation géographique est le produit d'un temps long, qui permet aux particularismes biologiques ou culturels de se développer dans une région à l'abri d'un obstacle difficilement franchissable par les populations exogènes. Le seuil est franchi (et les écosystèmes ou les territoires transformés) quand la disparition de l'isolement régional provoque un rétrécissement durable de l'espace et lorsque, par conséquent, le temps et la mobilité s'accélèrent : ce sont alors le temps et les réseaux du « dehors » qui commandent. Et quand le « *temps réel* » universel de la modernité s'impose sur « *une Terre réduite à l'immédiateté, à l'instantanéité et à l'ubiquité* » (Virilio, 1996), la géodiversité diminue rapidement.

Les réseaux des Big Men et ceux de Big Brother

J. Bonnemaison n'a cessé de dénoncer l'uniformisation culturelle du monde par « *une certaine modernité, étatique et technique* » (1981, 1991), et ce parfois au moyen de références orwelliennes (1987, 1996 b) ; cependant, il pensait aussi que les réseaux mélanésiens pourraient être la « *préfiguration d'un modèle soudainement "neuf", [celui de] la modernité fluide qui semble apparaître à la fin de ce siècle* » (Bonnemaison, 1987). Or, l'État est inséparable de la modernité actuelle, même si sa structure territoriale aréolaire est mise à mal par les réseaux du « *capitalisme informationnel* » organisant l'« *espace des flux* » de l'économie mondiale/globale (Castells, 1998). Aussi l'affaiblissement des réseaux mélanésiens traditionnels n'est-il qu'une autre « *forme de la violence du système économique mondial, dont l'État moderne se fait le porte-parole et le docile instrument* » (Bonnemaison et Cambrézy, 1996 b) : Big Brother fonctionne donc lui aussi sur un mode réticulaire, et ses réseaux, s'ils ressemblent à ceux des Big Men, sont pourtant responsables de leur disparition.

Le capitalisme a unifié la Terre au sein d'une économie à la fois mondiale et globale, « *capable de fonctionner comme unité en temps réel*

à l'échelle de la planète » (Castells, 1998). La modernité actuelle se caractérise ainsi par une libération de la mobilité à l'échelle planétaire : individus, produits et informations circulent continuellement en fonction de logiques économiques devenues universelles, gagner sa vie, consommer ou faire du profit. C'est une différence, de taille, avec la Mélanésie traditionnelle : comme dans toute société holiste, où l'économique ne constitue pas un domaine autonome (Dumont, 1985), la mobilité y avait surtout une justification sociale, codifiée par l'élite politique, et la liberté de mouvement y était au contraire synonyme de crise grave. Cependant, les territoires mélanésiens comme l'économie mondiale/globale sont réticulaires. Pour les entreprises mondiales comme pour les Big Men, « *dominer un lieu ne suffit pas, à cela tous les hommes du commun s'emploient, mais contrôler les routes du réseau, voilà bien l'objet ultime des enjeux politiques* » (Bonnemaison, 1987).

Dans le système géographique mélanésien, « *les lieux se succèdent sans se hiérarchiser* » (Bonnemaison, 1987). C'est le contraire dans celui du capitalisme, qui concentre les pouvoirs d'accumulation et de décision dans certains nœuds centraux, réduit les lieux qui lui sont utiles à des fonctions dans des réseaux spécialisés dont la trame, si elle est suffisamment serrée, peut former des régions, et oublie – pour un temps déterminé par des avantages comparatifs extrêmement fluctuants dans l'économie mondiale/globale – les lieux ou régions sans intérêt économique : ce dernier point est d'ailleurs une autre différence avec le réseau mélanésien qui, lui, n'oublie aucun lieu (Bonnemaison, 1991). Le territoire du capitalisme, comme celui des Mélanésiens, est « *un réseau de lieux dont la force fuse du cœur et se dégrade au fur et à mesure que l'on s'éloigne vers la bordure* » (Bonnemaison, 1987). En effet, c'est depuis les lieux et réseaux spécialisés du capitalisme que la modernité se répand dans les aires adjacentes – à Tanna, « *un espace moderne nouveau apparaît dans les lieux de rencontre privilégiés avec le monde extérieur* » (Bonnemaison, 1987). En définitive, la différence essentielle vient de ce que les réseaux mélanésiens étaient cantonnés dans une région du globe qu'ils contribuaient à différencier culturellement, tandis que les réseaux modernes couvrent la Terre entière. C'est parce que le capitalisme a aujourd'hui des réseaux planétaires diffusant une « *métamédiance* » (qui s'impose et se mêle aux médiances particulières ; cf. Berque, 1990) qu'il réduit la géodiversité.

Nauru ou la Coutume ?

Pourquoi vouloir préserver la géodiversité ? Après tout, l'évolution et l'histoire enseignent que tout change et, par conséquent, que rien ne peut être figé. L'entreprise peut paraître d'autant plus vaine, d'un point de vue scientifique, que la biosphère et l'humanité peuvent exister avec bien moins d'écosystèmes, d'espèces, de paysages, de cultures, de langues ou de milieux... Cette question en appelle alors une autre : sur quelle Terre et dans quel monde voulons nous vivre ? La réponse à ces questions est donc d'abord d'ordre éthique, plutôt que scientifique : pour l'humanité, préserver la géodiversité c'est se réserver, toujours, la possibilité du choix, celui de l'ailleurs, de l'autrement, de l'autre ; c'est se garder des totalitarismes de l'utopie, de la fusion dans un Tout unique, et du Même, partout. Aujourd'hui, l'humanité est insularisée sur la Terre : ce qui se joue dans certaines îles préfigure donc son avenir, dans le sens où « *les îles sont des métaphores qui révèlent le monde* » (Bonnemaison, 1991). Soit l'humanité continue à considérer la Terre comme Nauru, « *l'île qui se dévore* » (Bonnemaison *et al.*, 1995), soit elle s'inspire de « *la Coutume [qui] a d'abord cherché à répondre*

à ce problème fondamental : comment peut-on vivre dans une île ? (...) Dans cet univers clos et brisé, elle a cherché à recréer des conditions maximales de diversité culturelle et sociale : en donnant un sens à l'espace, elle a en même temps redonné un sens à la vie de ceux qui l'habitaient » (Bonnemaison, 1987). C'est parce qu'il était le témoin chaleureux et le penseur vigilant de la diversité terrestre que Joël Bonnemaison était géographe ; c'est aussi pour cela qu'il nous manque.

BIBLIOGRAPHIE

Augé (M.), 1990. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la sur-modernité*. Le Seuil, Paris.

Berque (A.), 1986. *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Gallimard, Paris.

Berque (A.), 1990. *Médiance. De milieux en paysages*. GIP-RECLUS, Montpellier.

Berque (A.), 1996. *Être humain sur la terre*. Gallimard, Paris.

Blondel (J.), 1995. *Biogéographie. Approche écologique et évolutive*. Masson, Paris .

Brunet (R.), 1986. « L'espace, règles du jeu ». In F. Auriac et R. Brunet, (dir.), *Espaces, jeux et enjeux*. Fayard, Paris : 297-316. Brunet (R.), *et al.*, 1992. *Les mots de la géographie*. La Documentation française/RECLUS, Paris.

Bonnemaison (J.), 1979. « Les voyages et l'enracinement. Formes de fixation et de mobilité dans les sociétés traditionnelles des Nouvelles Hébrides ». *L'Espace géographique*, tome VIII, n° 4 : 303-318.

Bonnemaison (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, tome X, n° 4 : 249-262.

Bonnemaison (J.), 1987. *Les fondements d'une identité : Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*. Orstom, Paris, 2 tomes.

Bonnemaison (J.), 1991. « Vivre dans l'île. Une approche de l'îléité océanienne ». *L'Espace géographique*, tome XIX-XX, n° 2 : 119-125.

Bonnemaison (J.), 1992. « Le territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie ». *Géographie et cultures* n° 3 : 71-88.

Bonnemaison (J.), *et al.*, 1995. « Au sein de la culture océanienne ». In R.Brunet, (dir), *Géographie universelle, Asie du Sud-Est, Océanie*, Belin-RECLUS : 388-413.

Bonnemaison (J.), 1996 a. « La métaphore de l'arbre et de la pirogue ». In Bonnemaison *et al.*, (éd.), *Vanuatu Océanie, Arts des îles de cendre et de corail*, Réunion des Musées Nationaux, Orstom, Paris : 34-38.

Bonnemaison (J.), Cambrézy (L.), 1996 b. « Le lien territorial. Entre frontières et identités ». In *Le territoire, Géographie et Cultures* n° 20 : 7-18.

Bonnemaison (J.), Waddell (E.), 1997. « L'Extrême-Occident dans l'œil du cyclone. Les nouvelles frontières économiques et politiques du Pacifique insulaire ». *Tiers Monde*, n° 149 : 13-34.

Castells (M.), 1998. *La société en réseaux*. Fayard, Paris.

Darwin (C.), 1859. *L'origine des espèces*. La Découverte, Paris [1980].

Dumont (L.), 1985. *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Gallimard, Paris.

Grenier (C.), 1994. « De l'espace marginal à l'espace pionnier frontalier : ouverture et attraction des Galapagos ». *L'espace géographique*, tome XXIII, n° 3 : 250-262.

Grenier (C.), 1996. *Réseaux contre nature. Conservation, tourisme et migrations aux îles Galapagos (Équateur)*, thèse de doctorat de l'université Paris I Panthéon-Sorbonne, 767 p.

Grenier (C.), 1997. « La destrucción del Parque Nacional Galápagos : un espacio demasiado abierto ». *49e Congrès International des Américanistes*, Quito, juillet 1997.

Grenier (C.), 1998. « Les habitants des Galapagos et le parc national : un territoire disputé ». In J. Bonnemaison *et al.*, (dir.), *Le territoire, lien ou frontière ?* Vol. 2 : *La nation et le territoire* ; collection Géographie et Cultures. L'Harmattan, Paris.

Mayr (E.), 1989. *Histoire de la biologie. Diversité, évolution et hérédité*, Fayard, Paris.

Mayr (E.), 1993. *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*. Éditions Odile Jacob, Paris.

Myers (N.), 1994. Global Biodiversity II : Losses. In G. Meffe, C. Carroll, (dir.), *Principles of Conservation Biology*. Sinauer Associates, Inc., Sunderland, MA : 110-140.

Pourtier (R.), 1989. « Les espaces de l'État ». In *Tropiques, Lieux et liens*. Orstom, Paris : 394-401.

Virilio (P.), 1996. *Cybermonde. La politique du pire*. Textuel, Paris.



Une péninsule à nouveau en réseau : l'Asie du Sud-Est continentale

CHRISTIAN TAILLARD

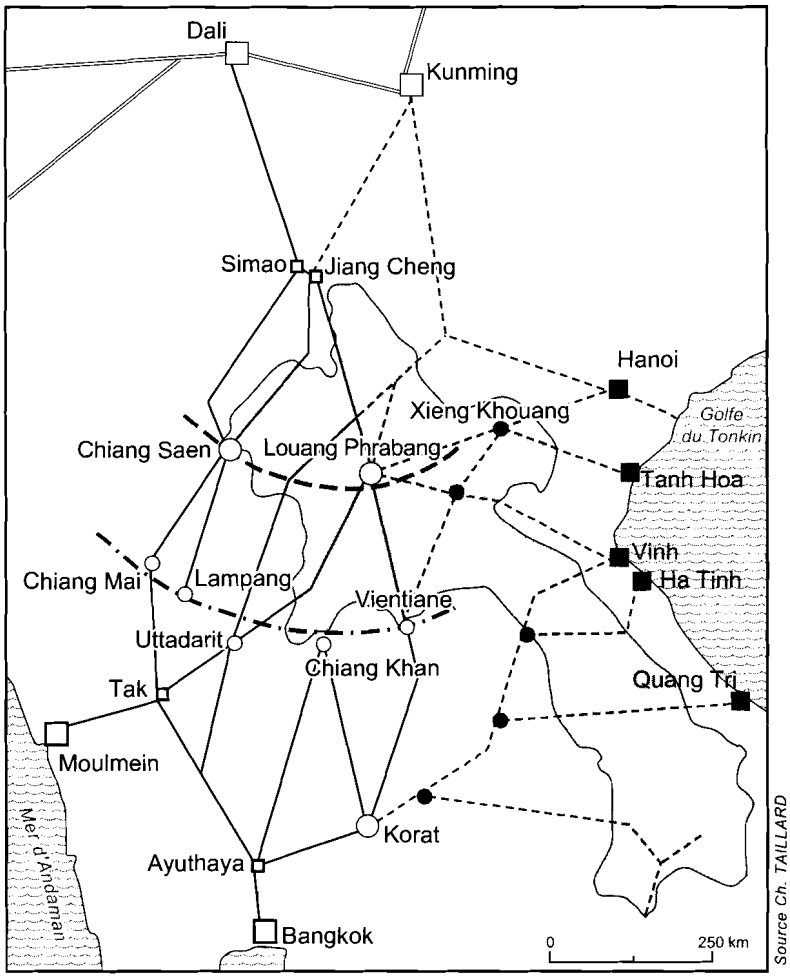
JOËL BONNEMAISON a opposé en Océanie l'espace centré des sociétés hiérarchisées des États insulaires à l'espace réticulé des sociétés égalitaires du monde mélanésien (1989). Il existe cependant, au nord de la péninsule indochinoise, des sociétés où ces deux modes d'organisation se combinent. Principautés, confédérations et royaumes autrefois, régions des État-nations aujourd'hui, forment les mailles d'un réseau péninsulaire, structuré durablement par les mêmes routes marchandes.

L'organisation en réseau des systèmes politiques thaï

Les systèmes politiques thaï associent, à l'échelle du pouvoir local comme à celle du pouvoir Central, une dimension horizontale impliquant des relations égalitaires entre unités sociales de même rang (maisonnées d'un village, villages d'une société locale, principautés d'une confédération...), et une dimension verticale fondée sur des relations hiérarchisées en fonction des statuts (aînés-cadets, bonzes-laïcs ou principautés-royaumes...).

Ces relations égalitaires et hiérarchiques fondent une double dialectique. Lorsque l'emporte la dimension horizontale comme dans les confédérations du nord de la péninsule, situées aux marges de grands empires ou royaumes, Sip Song Panna au Yunnan ou Sip Song Chao Tai au Viêt-nam, coopération et compétition prédominent. La coopération entre les principautés renforce la cohésion de la confédération alors que la compétition pour le prestige crée une émulation entre elles, sans pour autant établir une différenciation de statuts car la primauté est périodiquement remise en jeu. Lorsque domine la dimension verticale, l'équilibre entre les principautés est rompu au profit de l'une d'elles qui prend alors la tête du royaume, au Lane Na en Thaïlande et au Lane Xang au Laos par exemple. Dépendance et autonomie caractérisent alors le système.

Les prélèvements opérés par la principauté royale marquent la dépendance mais, en échange, les principautés constituant le royaume disposent d'un espace d'autonomie pour gérer leurs affaires. Au centre, se trouve la principauté royale, entourée de principautés filles ou nièces, liées par des relations de consanguinité avec le roi ; au-delà, des principautés alliées reposant sur des liens matrimoniaux qui disposent de plus d'autonomie ; à la périphérie, les principautés tributaires peuvent



Réseau occidental assurant la liaison Yunnan, Golfes de Moulmein et de Siam

- Ancienne route de la soie
- Têtes de réseau (articulation aux échanges intercontinentaux, terrestres ou maritimes)
- Zones de focalisation des réseaux à proximité de leurs têtes
- Noeuds principaux, à équidistance des têtes, bénéficiant de convergences hydrographiques majeures
- Noeuds secondaires bénéficiant de convergences hydrographiques de moindre importance
- Pistes caravanières du réseau principal

Réseaux adjacents, oriental ou méridional

- Pistes caravanières des réseaux adjacents
- Têtes de réseaux sur la côte vietnamienne assurant la collecte d'une partie des produits forestiers vers la Mer de Chine
- Noeuds des réseaux adjacents

Localisation des anciennes capitales

- Premières localisations
- Secondes localisations

Figure 1. Les réseaux des routes caravanières à la période précoloniale

changer d'allégeance en fonction des rapports de force prévalant entre royaumes voisins.

Principautés des confédérations, principautés royales et principautés dépendantes des royaumes reproduisent, à leur niveau, le même modèle spatial en auréoles, d'encadrement décroissant vers la périphérie, défini par le centre alors que les limites demeurent fluctuantes. Ces deux organisations étatiques se différencient par la structure de leurs réseaux : réseaux d'interrelation à dimension horizontale des confédérations et réseaux emboîtés à dimension verticale des royaumes. Ils conservent cependant toujours en mineure l'autre dimension, ce qui donne aux systèmes politiques thaï un grand pouvoir d'adaptation aux aléas historiques, voire même de résistance. Aucun des systèmes politiques importés qu'a connus ensuite le Laos – siamois, colonial, néocolonial et communiste – n'a réussi à faire disparaître cet héritage. Ils ont tous fini par l'intégrer dans leur mode de gestion territoriale. Aussi avons-nous pu montrer que cette organisation en réseau fait aujourd'hui partie intégrante de l'identité lao (Taillard, 1992). À une autre échelle, bien moins étudiée, celle des échanges internationaux, les réseaux structurent aussi la péninsule.

L'intégration par les réseaux caravaniers

Les spécialistes de l'Inde, de la Chine et du monde insulindien ont longtemps privilégié la route maritime asiatique dans la construction de l'Asie du Sud-Est. Par elle, s'échangeaient des biens mais aussi se diffusaient les civilisations qui, associées aux fonds autochtones, ont forgé les cultures de cette « indochine ». On a trop oublié que les routes caravanières ont eu le même rôle structurant à l'échelle continentale. Elles sillonnaient la péninsule (fig. 1), reliant le Yunnan, sur la route méridionale de la soie, aux ports des deltas de la péninsule : Pégou à proximité de l'Irraouadi et Moulmein sur la Salouen en Birmanie, Thonburi puis Bangkok sur la Chao Phraya au Siam, et Hanoi sur le fleuve Rouge au Viêt-nam. Des marchands birmans, shan, môn, ho et vietnamiens y échangeaient soies, porcelaines et objets précieux... venus de Chine, contre sel, cotonnades et produits manufacturés importés par les ports de la péninsule, auxquels s'ajoutaient les produits forestiers (gomme, laque, benjoin et cardamome...) collectés par les bateliers des grands fleuves auprès des populations des montagnes.

P.S. Doré a montré dans sa thèse d'État, soutenue en 1987, que l'histoire culturelle, militaire et économique de l'Asie du Sud-Est continentale pouvait se lire à travers ces routes caravanières. Les confédérations comme les royaumes du nord de la péninsule tiraient d'ailleurs l'essentiel de leurs revenus des prélèvements opérés sur ce commerce international. Ceux prélevés sur les communautés villageoises étaient limités par la possibilité offerte, dans les systèmes politiques thaï, de se placer sous la protection d'une autre principauté ou royaume, dès que les versements devenaient trop pesants. Dans une région aussi faiblement peuplée, le contrôle des hommes comptait plus que le contrôle des territoires, aussi la population des principautés vaincues était-elle déportée sur le territoire du vainqueur, pour repeupler d'anciennes principautés ayant subi autrefois le même sort ou pour fonder de nouveaux relais sur les routes caravanières. La dynamique de pulsation des systèmes politiques thaï, alternant phases d'expansion et phases de rétraction, n'est donc pas sans rapport avec cette intégration régionale en réseaux. Elle explique aussi l'infériorité des royaumes du Lane Na et du Lane Xang par rapport aux modèles centralisés, hérités d'Inde par l'intermédiaire d'Angkor pour le Siam ou de Chine pour le Viêt-nam.

Lane Na et Lane Xang se trouvaient à la croisée de deux réseaux caravaniers, dont le plus

important était le réseau méridien occidental. Les deux têtes de réseau, Kunming-Dali au nord et Moulmein-Bangkok au sud, étaient relayées respectivement par deux nœuds principaux, Simano-Jiang Cheng et Tak-Ayuthaya, intégrés aux grands royaumes qui se sont succédés au Yunnan comme dans les deltas birmans et siamois. De ces nœuds situés à d'exceptionnelles convergences hydrographiques, se séparait ensuite un faisceau de routes où se relayaient, en position intermédiaire, sur des arcs de cercle par rapport à la tête septentrionale du réseau, les capitales successives des deux royaumes lao. Déplacées vers le sud, Chiang Mai et Vientiane ont supplanté respectivement Chiangsaen et Louang Phrabang, situés à des carrefours hydrographiques de moindre importance. Le réseau adjacent oriental se compose de pénétrantes reliant le delta du fleuve Rouge et l'Annam aux principautés de Xieng Khouang et de la vallée du Mékong, ainsi qu'aux routes orientales du faisceau méridien. Ainsi, l'ensemble des principautés lao était-il irrigué par ces réseaux caravaniers qui traversaient le Mékong. Ce fleuve, axe de peuplement pour les Lao, n'a jamais constitué, à la différence de la Chao Phraya, un axe important de circulation, exception faite de la période coloniale où exista un service de messagerie fluviale.

L'éclipse des réseaux et la bipartition du Laos

La période coloniale a provoqué une rupture du faisceau oriental des routes caravanières méridiennes avec la Chine, plaçant le nord du Laos en position périphérique, une situation que cette région n'avait jamais connue jusqu'alors, malgré son caractère montagneux. Elle a ensuite transformé les pénétrantes transversales précoloniales vers le Tonkin et l'Annam en routes pour la circulation automobile, les liaisons par chemin de fer étudiées n'ayant jamais été réalisées. Elle ouvre enfin, d'une manière éphémère, la navigation sur le Mékong vers Saigon, avec la construction d'une voie ferrée dans l'île de Kong pour passer les chutes de Khone à la frontière cambodgienne. Ce rééquilibrage vers l'est modifiait l'insertion du Laos dans la péninsule. Il coupait les relations anciennes entre Lane Na et Lane Xang, et faisait du Laos un État carrefour ou tampon, selon que prévalaient des relations d'échange ou d'affrontement. Ce dernier est devenu une « marche » coloniale, séparant l'Indochine utile – le Viêt-nam – de la Thaïlande.

Tribut payé à la décolonisation et à la guerre froide, la partition de fait du Laos entre les territoires contrôlés par le Gouvernement Royal à l'ouest et le Pathet Lao à l'est, n'a pas été moins traumatisante que la partition de droit nord-sud qu'a connue le Viêt-nam. Cette frontière interne, malgré ses avancées et reculs au rythme de la succession des saisons sèche et humide, a été bien plus hermétique que bien des frontières internationales. Le faible poids démographique du pays, trois millions et demi d'habitants à l'époque, en a amplifié l'effet et son enclavement a placé chacune des deux zones sous la dépendance de son voisin immédiat. C'est pourquoi la zone du Gouvernement Royal est devenue de fait le dernier maillon du réseau de circulation thaïlandais, et celle du Pathet Lao celui du réseau vietnamien (fig. 2). Sa situation marginale s'est encore aggravée et le Laos est devenu un angle mort dans l'organisation de la péninsule, un espace de fracture séparant politiquement ses deux façades maritimes. Une fracture toutefois utile puisqu'elle confortait sa fonction d'État-tampon et permettait d'éviter l'affrontement direct de ses grands voisins.

Le retour des réseaux sur la scène régionale

Aujourd'hui, Laos et Thaïlande du Nord retrouvent, dans un contexte politique nouveau, la

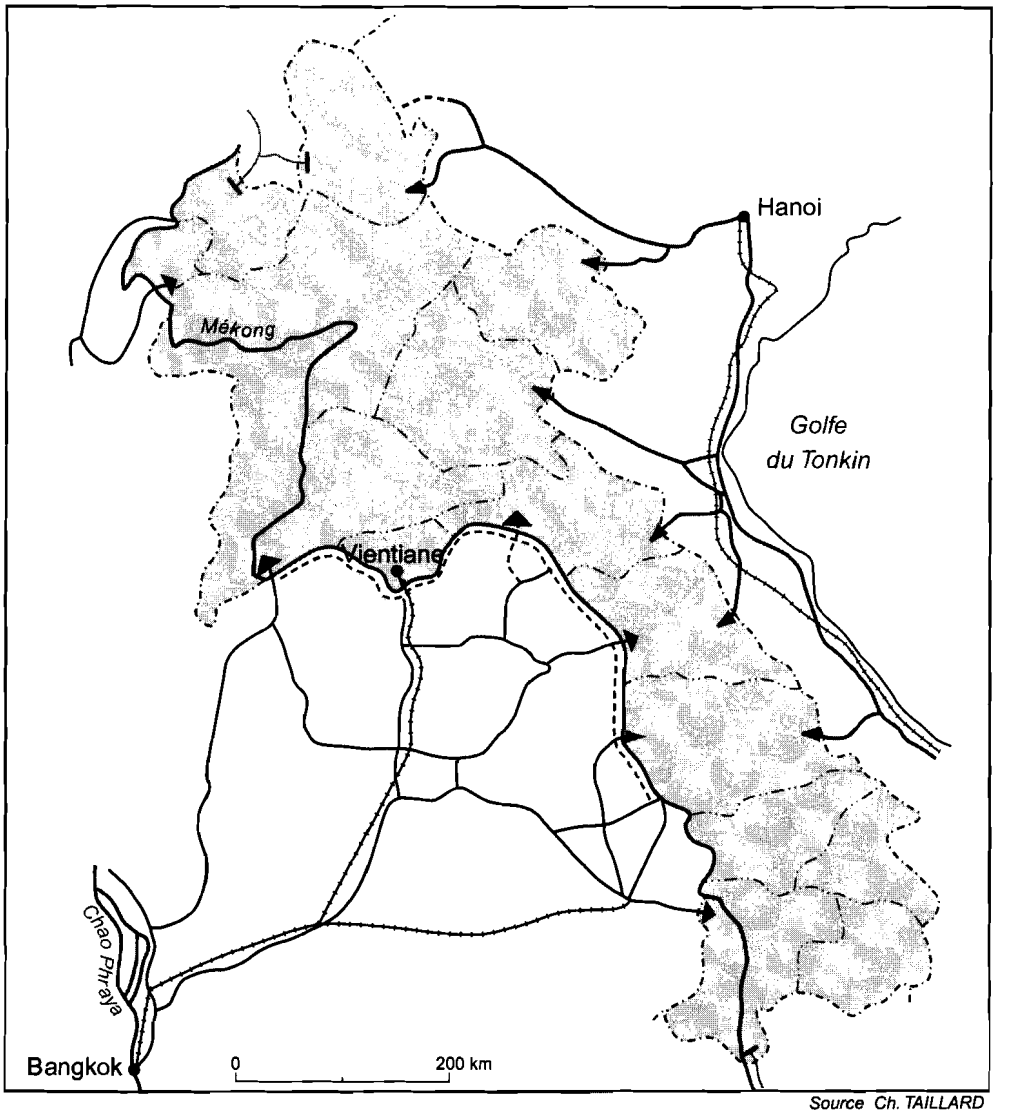


Figure 2. Les réseaux à la période de la bipartition (années 1980).

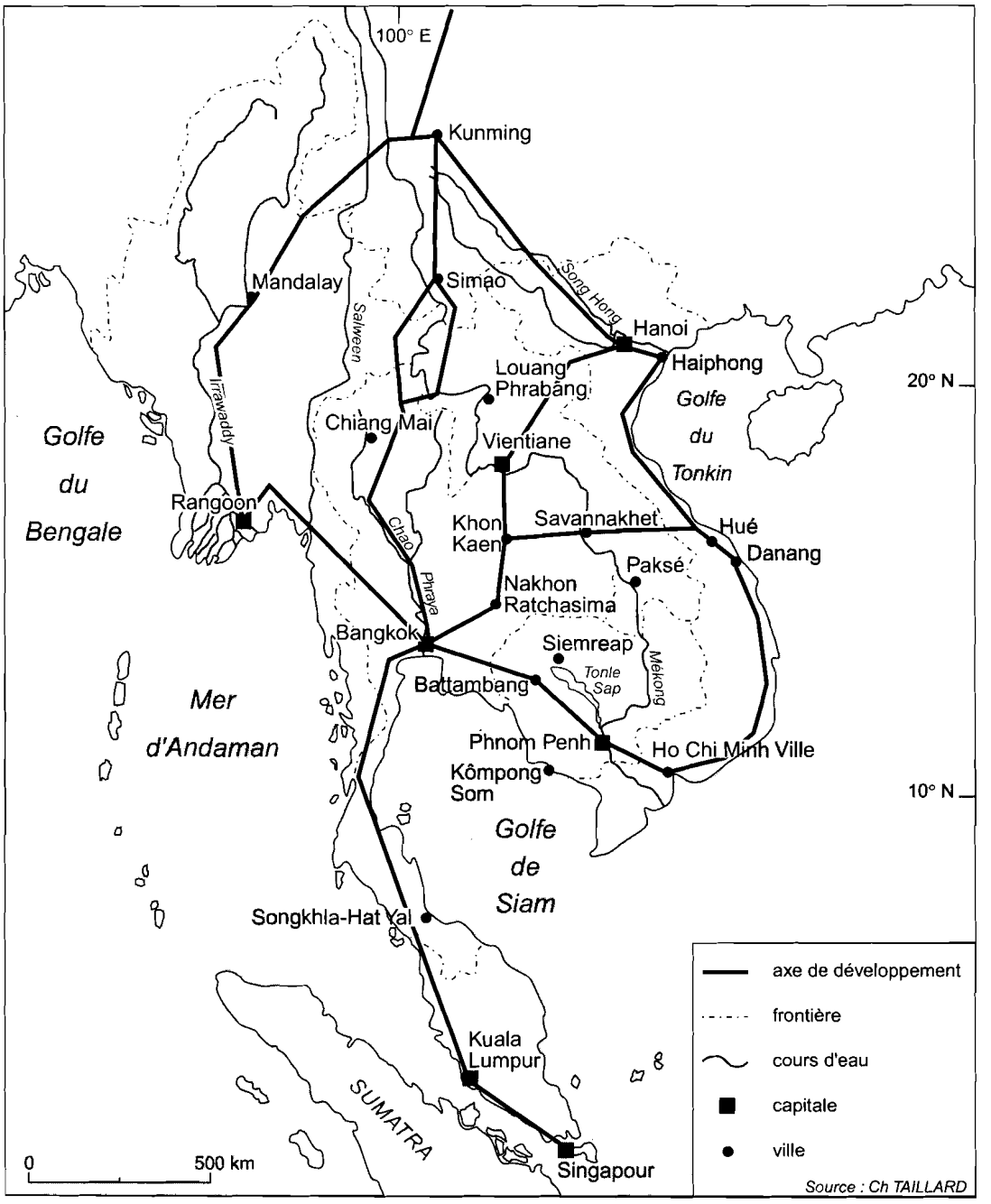


Figure. 3. Les réseaux émergents (à la fin des années 1990).

situation, qu'ils occupaient ensemble à la période précoloniale, d'espace intermédiaire à la croisée de l'Asie du Sud-Est continentale (fig. 3). Ce retournement s'explique par le passage d'une logique d'affrontement entre systèmes politiques différents – colonial et siamois, communiste et libéral – à une logique de coopération depuis les adhésions à l'ASEAN du Viêt-nam en 1995, du Laos et de la Birmanie en 1997, en attendant celle du Cambodge une fois surmontée la crise qui le ronge depuis la période Khmer Rouge. Anticipant et accompagnant cette nouvelle dynamique, la Banque asiatique de développement (BAD) propose aux pays de la région la construction d'axes de circulation pour structurer la *Greater Mekong Subregion* (fig. 3). Ceux-ci, loin d'être nouveaux, renouent avec le faisceau des routes caravanières, intègrent l'ensemble du bassin du fleuve et articulent comme autrefois la péninsule indochinoise au Yunnan.

L'axe méridien continental transasiatique Singapour-Pekin est prioritaire. Pris dans son ensemble, il correspond plus aujourd'hui à une vision technocratique qu'à une réalité économique. À l'échelle de la péninsule toutefois, les échanges s'intensifient entre le Yunnan et le Sichuan d'une part, la Birmanie et la Thaïlande d'autre part. Les deux provinces chinoises représenteront 205 millions d'habitants en l'an 2000, un poids équivalent à celui de l'ensemble des pays de la péninsule indochinoise (213 millions). Elles disposent d'un complexe militaro-industriel de hautes technologies (nucléaires et spatiales), construit après la rupture avec l'URSS pour être à l'abri d'éventuelles attaques soviétiques. Elles possèdent aussi une industrie de biens de consommation, robustes et peu chers, en retard sur celle de la Thaïlande plus sophistiquée, mais bien adaptée à la consommation des autres pays limitrophes. Enfin, l'accès à l'océan Indien demeure pour les Chinois un objectif, pour surveiller les bases nucléaires indiennes des îles Andaman et contrôler, de part et d'autre du détroit de Malacca, la grande voie maritime asiatique. C'est pourquoi le Yunnan a privilégié, à court terme, l'axe de l'Irraouadi par rapport à celui de la Chao Phraya.

La Chine conserve cependant deux fers au feu puisque les sino-thaï sont les premiers investisseurs de l'ASEAN, et qu'elle importe par Bangkok des produits élaborés, notamment des voitures de luxe. Ces flux passent par le « quadrangle » de développement, « triangle » d'or de la période postcoloniale et ancien nœud septentrional où se séparait le faisceau des routes précoloniales, à l'articulation entre Yunnan, Birmanie, Laos et Thaïlande. Pour le Laos, l'enjeu est de taille car deux branches se séparent, comme autrefois, à la hauteur du « quadrangle », l'une par Kentung en territoire birman et l'autre par Louang Nam Tha en territoire lao. Depuis les récents accords entre états minoritaires et militaires en Birmanie, l'espace birman s'ouvre à nouveau, ce qui redonne crédibilité à la branche occidentale. La branche orientale lao doit renforcer ses avantages comparatifs pour l'emporter. Le troisième débouché du Yunnan vers la mer de Chine méridionale par le fleuve Rouge, ne pourra pas être réactivé tant que la question des archipels, Paracels et Spratley, n'aura pas été réglée avec le Viêt-nam comme avec les autres pays riverains de l'ASEAN.

Ce réseau méridien à deux axes concurrents rappelle, d'une manière simplifiée, les réseaux caravaniers de la période précoloniale. Il en va de même pour le couloir prévu par la BAD, entre le bassin du Mékong et le Centre Viêtnam. Des trois itinéraires étudiés reliant Khon Kaen, la nouvelle capitale du Nord-Est thaïlandais, soit à Vinh par Thakhek et le col de Keo Neua, soit à Hué-Danang par Savannakhet et le col de Lao Bao, le plus bas de la cordillère, enfin à Quy Nhon par Paksé et les plateaux, le tracé médian a été retenu, retrouvant la pénétrante qui reliait l'Annam au Mékong. Pendant

un temps, le gouvernement lao fut partisan du couloir transversal le plus septentrional, par Thakhek, pour offrir à Vientiane le plus court accès à la mer de Chine méridionale. Cet investissement démesuré pour une ville de seulement 170 000 habitants se trompait de période, prolongeant la problématique de l'enclavement alors que prévalait désormais celle du carrefour. Cette option a toutefois permis de poser un véritable problème, oublié par la BAD. Vientiane est la seule capitale de la péninsule à ne pas se situer sur un axe international. Elle ne pouvait concurrencer la Thaïlande et le « quadrangle » pour l'accès au Yunnan, qui disposent d'un itinéraire plus court et bien mieux équipé. Aussi avons-nous proposé la réactivation d'une autre pénétrante orientale, pour placer Vientiane sur la diagonale Bangkok-Hanoi, en prolongeant la *friendship highway*, route stratégique construite entre Bangkok et Nongkhai pour protéger le Nord-Est et la partie du Lao adossée au Mékong de la menace communiste.

Cette diagonale s'inscrit dans la nouvelle dynamique péninsulaire. Les réformes économiques entreprises au Viêt-nam depuis 1986 devraient permettre à Hanoi de rattraper une partie de son retard sur Saigon, et de devenir l'une des métropoles économiques de l'Asie du Sud-Est continentale. L'encombrement d'Haiphong, son port, comme du port de Bangkok, devrait favoriser à moyen terme le développement de flux commerciaux par voie terrestre. De plus, cette diagonale traverse le plateau de Xieng Khouang, l'une des dernières frontières agricoles de la péninsule indochinoise avec le plateau des Bolovens au sud du Laos. À la période coloniale, on y produisait des plants de théiers pour les plantations indiennes. On y élevait bien avant des bœufs porteurs qui parcouraient les routes caravanières reliant les deltas du Fleuve Rouge et du Tanh Hoa à celui de la Chao Phraya, alimentant en produits de la forêt et en viande leurs grandes agglomérations urbaines. Aujourd'hui s'ajoute la perspective de mise en valeur des mines de fer, à forte teneur et exploitables à ciel ouvert.

Les anciennes routes caravanières, méridiennes ou transversales, vont donc retrouver leur fonction économique, mais aussi politique et culturelle si l'on en juge par le rôle structurant qu'elles ont eu autrefois. Leur interruption, à la période coloniale au Laos et postcoloniale en Birmanie, apparaît comme un accident temporaire. Aujourd'hui, la Birmanie centrale, la Thaïlande du Nord et l'ensemble du Laos sont à nouveau des espaces intermédiaires sur des routes péninsulaires. Ils vont pouvoir profiter, comme les royaumes qui les ont précédés, des flux qui les traversent, redonnant aux régions de Mandalay et Chieng Mai du poids par rapport à Rangoun et Bangkok, et replaçant les villes laotiennes en position de relais incontournables. Une péninsule en réseau se profile donc au seuil du prochain millénaire, renouant le fil de la longue durée.

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1989. L'espace réticulé. Commentaires sur l'idéologie géographique. *In Tropiques, lieux et liens*. Orstom, Paris : 500-510.

Taillard (Ch.), 1989. *Le Laos, stratégies d'un État-tampon*. Coll. Territoires, Reclus-La documentation française, Montpellier, 200 p.

Taillard (Ch.), 1989. Les régimes politiques passent... les échelles d'organisation de l'espace demeurent. *In Tropiques, lieux et liens*. Orstom, Paris : 465-491.

Sautter (G.), 1985. La géographie comme idéologie. *Cahiers de géographie du Québec*, 29-77 : 193-203.

Dans les mailles du boutre L'unité culturelle swahilie sur un territoire maritime écartelé

LYDIE LABERRONDO

« Cet espace "en filet", ou réticulaire, n'a pas de centre, il crée un tissu souple, dont la structure est le maillage. Pour les îliens, la mer n'est pas une clôture, mais une route qui crée des effets d'archipels. Aucune île n'est alors vraiment isolée, chacune est l'interface d'une autre ».

Joël Bonnemaison, 1991.

Les sociétés maritimes swahilies, comoriennes et malgaches sont marquées d'une triple empreinte indo-arabe, bantoue et austronésienne. Le boutre, qui est leur trait culturel commun, les réunit dans une même famille. Véhiculaire d'une identité maritime, il les a apparentées. Nées de la mer et par la mer, qui rythme leur vie et leurs activités, elles constituent une véritable civilisation du rivage. Il faut entendre par civilisation maritime swahilie (de *saouâhil*, singulier de *sahil*, la côte ou le rivage) des sociétés côtières, urbaines, imprégnées d'un islam maritime, unies par une même culture, marquées par l'autonomie politique, l'émiettement territorial et installées sur le littoral et dans les îles de la côte est-africaine sur un arc qui court de Socotra à Sofala, jusqu'aux marges du canal du Mozambique (archipel des Comores et côte ouest de Madagascar). La culture maritime swahilie est née dans les comptoirs de l'océan Indien, véritables « mailles » d'un réseau de la maritimité caractérisé par l'insularité et de type réticulaire.

L'île comme horizon maritime

Un dimanche du mois de mai 1498, Vasco de Gama mouille à deux lieues au sud de Calicut. Il y envoie un messager qui trouve deux Maures de Tunis. À sa vue, ils s'exclament alors : « *Au diable qui te tient, qui t'a amené ici ?* » (1). Calicut, plaque tournante du sud-ouest de l'Inde, fait partie d'un vaste réseau commercial réticulaire, qui s'étire de la côte orientale d'Afrique à la Chine, croissant de lune dans l'océan Indien.

1. Propos recueillis par Alvaro Velho, compagnon de Vasco de Gama. De ce que fit son pilote ce jour là, un marin arabe du nom d'Ibn Magid, nous ne savons rien. De l'épopée des Européens dans l'océan Indien, qui ne sera pas abordée ici, nous en savons un peu plus.

Pour un temps seulement, les Portugais se rendent maîtres de ce réseau. En construisant des comptoirs fortifiés (Ormuz, Malacca, Socotra, Goa), ils font le choix d'un empire maritime et côtier. Ils dominent les endroits où ils vivent. Sur la route des Indes, la côte orientale d'Afrique est un verrou. Leurs émissaires visitent Malindi et Kilwa et en 1505, le gouverneur de Goa, Don Francisco de Almeida, construit le fort de Sofala au Mozambique (Le Cour Grandmaison, 1998).

Sur la côte swahilie, leur hégémonie maritime rivalise avec celle des négociants arabo-musulmans de toute origine riveraine de l'ouest de l'océan Indien. Hégémonie géographiquement fondée sur le contrôle des comptoirs insulaires situés en marge d'un continent, qui surveillent une frange littorale étroite où les échanges avec le continent, aire d'approvisionnement, se font en toute sécurité. Seule la côte Kerimba, au-delà du cap Delgado, reste sous la domination des Portugais jusqu'au XXe siècle. L'empire maritime swahili ne s'en trouve point désorganisé car son territoire est insulaire. Par deux fois, les Portugais tentent de prendre l'îlot de Mombasa, séparé du continent par un cordon dunaire, premier mouillage sûr pour les boutres à l'issue d'une côte dépourvue de ressources et incertaine, à l'entrée d'un estuaire profond. Par deux fois, ils échouent. Dans ces ports insulaires de l'aire swahilie, les boutres hauturiers déchargeaient leurs marchandises, venus d'Inde, du golfe Persique et de la mer Rouge et les flottilles locales de caboteurs se chargeaient de les écouler vers le continent. Les îles, peuplées dès le VIe siècle, étaient des pôles de négoces essentiels dans ce vaste empire marchand réticulaire. Depuis les temps les plus reculés, les îles étaient reliées entre elles par des chemins de mer qu'empruntaient les boutres sur un vaste territoire océanique.

Îles satellites (archipels de Lamu et de Zanzibar, Nosy Be), îles de relais maritime montagneuses (Ngazidja, Anjouan, Mohéli), basses et érodées (Mayotte), toutes pourvues de chenaux d'embarcation naturellement protégés par des récifs frangeants ou des récifs barrières, elles offraient un excellent cadre à l'implantation de cités-États portuaires. Elles répondaient de surcroît à ce besoin contradictoire d'isolement et de liberté essentiels à l'échange et à son contrôle. Les sultanats successifs bâtirent leur fortune sur cette insularité, par les taxes et les droits de douanes.

Dès lors, la notion d'espace maritime est essentielle. Sa perception s'oppose à la vision continentale, qui en est presque inversée. L'île est l'expression de la maritimité. Son port, isolé du continent, n'a que des horizons maritimes. La notion d'hinterland, si importante à la géographie moderne portuaire, est étrangère à ces peuples de la mer et échappe à leurs préoccupations. L'île répond au besoin du voyage auquel s'ajoute la nécessité de l'échange. Au besoin de la navigation se surimpose celui du commerce.

De cette conception de l'espace, la culture maritime swahilie est imprégnée. Sa formidable capacité d'ouverture et d'échange nous rappelle qu'elle est née sur un espace étroit, en interface entre la terre et la mer. Le boutre est l'expression de cette culture, à la fois instrument des contacts et des échanges et métaphore de son identité. Il a contribué à sa naissance et à son épanouissement.

Un espace culturel réticulé

Le terme *boutre* n'a pas son équivalent en arabe. Dans l'espace culturel du boutre, qui s'étend de l'Inde à la région méridionale de l'océan Indien, les voiliers traditionnels portent des noms qui sont fonction de leur type particulier. Navires de charge à coque large, ventrus, à faible tirant d'eau et gréés d'une voile injustement appelée *latine*, les boutres sont les maîtres de l'océan Indien occidental. À des

distinctions d'ordre purement technique (charpente, gréement), s'ajoutent des distinctions d'ordre social et fonctionnel. Il en est ainsi des *baghlas* ou baggalas qui sont des « boutres arabes », c'est-à-dire exploités par des marins de la mer Rouge, spécialisés dans le commerce au long-cours ou encore des *jahazis*, « boutres swahilis », exploités par des marins de l'archipel de Lamu et spécialisés dans le cabotage inter-îles et côtier.

À ces types de navires s'associent des sociétés spécialisées dans un type d'activité maritime plus souvent complémentaire que concurrentielle. Sur la côte ouest de Madagascar, ces distinctions sont significatives : le terme boutre désigne aussi bien les boutres d'origine indo-musulmane, gréés d'une voile arabe, que les goélettes d'origine européenne, gréées d'une voile aurique. L'origine des navires importe moins au regard des gens de mer que l'origine sociale de leur exploitation, c'est-à-dire du système socio-politique et économique auxquels ils sont associés. Ils distinguent les (boutres des musulmans de l'Inde), spécialisés dans le commerce à longue distance, des (boutres des vezo (2)), spécialisés dans le cabotage côtier.

Des migrations de dissidents politiques shiraziens édifiant des sultanats dans les îles méridionales (archipel de Zanzibar, Kilwa Kisiwani, archipel des Comores), du transfert de la capitale dynastique omanaise vers Zanzibar, de l'installation de négociants de Surat en Inde à Madagascar, de tout cela le boutre garde la mémoire. Chargé de marchandises, il transportait aussi dans son ventre une culture, une identité et une idéologie résolument maritimes. Le boutre a permis la construction, dans l'aire swahilie, d'un *réseau culturel réticulé*. Avec les pôles de négoces, ses centres de gravité se déplacèrent en nuage le long de la côte swahili. Certaines cités-États, telle que la mythique Shanga à Lamu ou Mombasa, qui contrôlaient cet empire marchand septentrional, cédèrent leur suprématie à d'autres, plus méridionales (Kilwa et Zanzibar). Un certain nombre d'entre elles ont simplement disparu avec leurs fondateurs.

À l'ouverture de la route des îles Mascareignes, par le cap de Bonne-Espérance, le réseau méridional prend une certaine distance avec celui de la mer Rouge dont il était tantôt l'extension, tantôt le prolongement. En s'affirmant, il consacre l'émergence d'un espace régional. Si Zanzibar conserve sa prépondérance dans le commerce des boutres, sa centralité n'est qu'apparence. D'ailleurs viennent les marchandises et les négociants. Ailleurs vont les marchandises et les négociants. La tradition de l'échange prime celle du pouvoir. Le métissage est profond.

Sur ce territoire imaginaire organisé en réseaux, connecté par des chemins de mer, la culture maritime swahilie circule et s'enrichit d'apports constants. Dans les ports et dans les transactions, dans la construction des navires et dans la navigation, la langue swahilie s'impose et devient véhiculaire du commerce maritime des boutres sur la côte swahilie comme dans les ports à boutres des Comores (Moroni, Dzaoudzi, Domoni) et de Madagascar (Nosy Be, Mahajanga, Maintirano). Par elle se transmettent le vécu des gens de mer et bientôt, ses contradictions liées à son origine bantoue, c'est-à-dire continentale et terrienne.

Le territoire écartelé

L'empire omano-zanzibari tombe sous la tutelle britannique en 1890. Les sultanats swahilis insulaires, dont les intérêts économiques croissent, se ménagent une assise territoriale et désormais continentale. À l'apogée

2. Les Vezo forment un groupe culturel de l'ethnie Sakakava qui vit sur le littoral dans le Sud-Ouest de Madagascar. Peuple de la mer, il se consacre à la pêche et à la navigation de cabotage côtier.

de Zanzibar, c'est le réseau entier qui se disloque. Son horizon maritime se perd dans le regard continental que portent les négociants. Depuis quelques décennies, Bagamoyo a relayé Kilwa Kivinje dans la desserte des convois d'esclaves sur l'océan. La résidence du sultan de Zanzibar « dérive » sur le continent à Dari-Salaama, *« lieu où l'on n'a plus rien à craindre »* (Loire, 1993). Sur l'autre continent, à Madagascar, le trafic des ports continentaux supplante celui de Nosy Be, protectorat français. La côte est se spécialise dans le commerce maritime avec les Mascareignes et la côte ouest dans le trafic des boutres traditionnels swahilis.

Dans l'aire swahilie, l'avènement de la géographie portuaire moderne et son attribut, la notion d'hinterland, d'arrière-pays, sonne le glas du grand commerce des boutres. L'ouverture du canal de Suez en 1869, comme le partage colonial de l'Afrique orientale et des îles du sud-ouest de l'océan Indien confirment cette tendance. Au début du XXe siècle, associés à l'histoire des esclaves et de la contrebande, les boutres sont pourchassés et par peur de représailles, tombent dans la clandestinité. Leur trafic se contracte peu à peu tandis que les grandes routes maritimes traditionnelles sont délaissées. Le bruit de claquement du vent dans les haubans se perd dans le ronronnement des vapeurs. Les flottes périssent dans l'archaïsme et l'oubli. Dans les territoires sous contrôle français, seuls les boutres « naturalisés » (3) conservent un semblant de dynamisme. Soumises à la culture spéculative durant la colonisation, les îles n'ont pas retrouvé leur vivacité économique. L'épanouissement de la culture maritime swahilie s'est interrompu tandis que le sentiment d'appartenir à la famille des boutres de l'océan Indien se perpétue. Toutefois, si le trafic s'interrompt lentement au XXe siècle, il ne disparaît pas.

Là où les vents ont facilité les échanges entre les peuples bordiers, les courants marins les ont pérennisés. Depuis l'Antiquité, de façon régulière et saisonnière, la mousson met en contact les peuples de l'océan Indien septentrional avec ceux de l'Afrique orientale. Elle est relayée à 10° de latitude Sud par l'alizé, qui soutient l'allure des voiliers jusqu'au Mozambique. Lieux de passage, les hommes ont privilégié la périphérie des aires maritimes, bordées d'îles favorables aux escales et à l'implantation maritime, qui ont élargi le champ des possibilités de contacts maritimes. Ces mêmes îles sont aujourd'hui marquées par l'isolement et par le phénomène de l'insularité. Certaines, comme Zanzibar ou Anjouan, tendent vers celui de l'insularisme. L'océan, devenu frontière, prolongement d'une ligne territoriale, en devenant un enjeu géopolitique et économique, a perdu son formidable rôle médiateur.

Sédentaire, le marin de boutre ne l'est pas car son territoire est maritime. Certains disent que la mer est leur champ de culture. Homme de voyages, de routes et d'échanges, sa *vocation maritime* survit à son espace d'épanouissement, à savoir l'océan, territoire aujourd'hui dépossédé. Malgré un inévitable confinement et repli sur soi, les sociétés maritimes de la région méridionale restent dynamiques. Des boutres sont toujours construits de façon traditionnelle sur les rivages des îles. Leur pratique du cabotage côtier et inter-îles est toujours actuelle tout comme l'est leur marginalisation par les autorités portuaires. Elles ont vu se succéder sur leurs rivages divers courants de civilisation et des hégémonies successives. Sur leurs boutres elles se sont adaptées aux changements, habituées aux coups de vent brusques et aux modifications de caps.

3. Dans les archives d'outre-mer, on retrouve la trace d'actes de francisation des boutres. En naviguant sous pavillon français, ils sont plus à l'abri d'un contrôle systématique des douanes portuaires françaises. Certains boutres ainsi francisés, sont utilisés par des commerçants français pour s'adonner impunément à la contrebande.

Dans les ports actuels de l'aire swahilie, les *pontons* et les *ports des boutres* subsistent, jouxtant les anciens palais des sultans. Les espaces portuaire et urbain étaient alors imbriqués. Ces vieilles cités sont devenues des hauts lieux du tourisme (Zanzibar, Lamu, Mombasa). À Mutsamudu (Anjouan), Moroni (Ngazidja), à Mahajanga ou à Sainte-Marie (Madagascar), ou encore à Socotra (Yémen), les boutres qui servent au transport de marchandises des navires mouillés sur rade vers les quais sont généralement équipés de moteur, mal adaptés à leur technologie. Mais la plupart d'entre eux n'ont toujours pour seule force motrice que le vent et pour existence le fret de marchandises. Ils utilisent les brises alternées de terre et de mer et les marées, de jusant et de flot, pour leurs sorties en mer.

L'océan est là, support mouvant de leur culture, face à eux. Le vent d'Hippalos promène son souffle saisonnier sur ses flots impulsés par les courants marins qui l'accompagnent. Pour que les contacts et les échanges reprennent, il suffirait d'une impulsion maritime, d'une volonté de produire et de vendre à l'intérieur de la région méridionale, d'une participation plus poussée des États riverains. Le boutre attend, libre et patient, ce signe de reprise d'une vie maritime qui le restaurera dans sa dignité. La flotte constitue un potentiel non négligeable pour le commerce maritime régional. De son avenir, les vents se portent garants...

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1991. « Vivre dans une île, une approche de l'îléité océanienne ». *L'Espace géographique*, n° 2.

Guébourg (J. L.), 1997. *Permanence et mutation des activités littorales dans les îles musulmanes swahilies de l'océan Indien*. Communication du Colloque de Brest sur les îles et littoraux tropicaux.

Laberrondo (L.), 1997. *Sociétés maritimes de la région méridionale de l'océan Indien, géographie et histoire des réseaux traditionnels de commerce*. Mémoire de DEA, université Paris-IV.

Le Cour Grandmaison (C.), 1998. L'héritage arabe, XVIIIe et XIXe siècle. In *Zanzibar aujourd'hui*. Karthala-IFRA, Nairobi-Paris.

Loire (G.), 1993. *Gens de mer à Dar es-Salaam*. Karthala, Paris.



Un territoire parcouru : le désert du Ténéré (Niger)

EMMANUEL GRÉGOIRE

CONTRAIREMENT AUX IDÉES REÇUES, le désert du Ténéré, au Niger, ne constitue pas un espace vierge de toute présence humaine. Bien au contraire, il est emprunté par les caravanes de sel et de natron des chameliers touareg qui relient les oasis de Fachi et de Bilma à Kano (Nigeria). Les progrès en matière de transport aidant, il est également traversé par une multitude de véhicules : tout-terrain de touristes en quête de découverte d'un espace mythique, voitures de course des concurrents du rallye Paris-Dakar qui y disputent presque chaque année une étape, véhicules spéciaux des prospecteurs de pétrole d'une société américaine et camions transportant des migrants ouest africains qui partent ou rentrent de Libye. En outre, les Toyota *pick up* de bandes armées touareg ou toubou, qui poursuivent leurs *rezzous* et leur guérilla contre l'État nigérien en dépit d'accords de paix signés à Ouagadougou en avril 1995, y harcèlent les engins des militaires nigériens qui tentent de neutraliser ces groupes rebelles ou qui assurent la protection des convois de camions des commerçants arabes faisant le va-et-vient entre Agadès et la Libye.

Le Ténéré demeure un espace parcouru comme il le fut à l'époque précoloniale à travers le commerce transsaharien dont un des axes principaux reliait les rives de la Méditerranée (Tripoli et Benghazi) à l'Afrique noire (Katsina et Kano) en passant par Ghât, Ghadamès, Agadès et Zinder. Des hommes n'hésitent pas à s'y aventurer malgré un environnement hostile qui induit de réels dangers : par exemple, les mémoires gardent à l'esprit le souvenir de cet inspecteur de l'enseignement primaire qui a péri dans une tempête de sable, de la femme d'un des préfets d'Agadès dont le véhicule s'est égaré sur la piste de Bilma et plus récemment (avril 1997) d'un convoi de deux camions libyens successivement tombés en panne près de la falaise d'Achegour et dont les soixante passagers qui étaient partis chercher du secours périrent de soif.

Le désert du Ténéré est donc animé par des mouvements de populations et de marchandises qui sont surprenants par leur diversité et leur ampleur. Chaque groupe a sa propre perception et pratique de ce vaste territoire (400 000 km^2) dont la traversée s'effectue selon des parcours adaptés au voyage de chacun.

Des touristes et des guides

Le Ténéré, qui s'étend du massif de l'Aïr au plateau du Djado, est un des plus beaux déserts

du monde. Exploré au XIXe siècle par quelques Européens dont les plus illustres furent Hugh Clapperton et Heinrich Barth, la France en prit possession au début de ce siècle. Cette vaste étendue de sable fut alors sillonnée par les militaires français et leurs goumiers qui y avaient installé des points d'appui, et parfois aussi par des voyageurs fortunés qui se rendaient au Soudan, depuis Alger, pour y chasser le fauve.

Le tourisme saharien, au Niger, possède de sérieux atouts : le massif de l'Aïr présente un paysage contrasté de montagnes volcaniques traversées par des cours d'eaux temporaires (les koris) qui donnent naissance à des oasis verdoyantes et le désert du Ténéré, souvent appelé « le désert des déserts », offre un spectacle inoubliable de mer de dunes de sables qui viennent buter sur la frange orientale de l'Aïr où montagnes et dunes s'enchevêtrent. Ce tourisme ne prit véritablement son essor que tardivement, dans les années quatre-vingt, sans doute parce qu'il nécessite des moyens appropriés (véhicules performants, organisation matérielle particulière). En 1991, deux mille cinq cents à trois mille personnes effectuèrent, selon l'Office du tourisme d'Agadès, des méharées ou des circuits en véhicules tout terrain dans cette région, certains étant sensibilisés par la promotion faite par le rallye Paris-Dakar dont l'étape à travers les dunes du Ténéré a forgé la légende.

Si des Européens furent les premiers à se lancer dans le tourisme saharien et à le structurer, les Touareg sous la conduite de Mano Dayak créèrent leurs propres agences de voyages à l'orée des années quatre-vingt. À travers l'exercice du tourisme, les guides touareg ont le sentiment de poursuivre une vie nomade en parcourant à longueur d'années, comme leurs ancêtres ou leurs frères caravaniers, les pistes du désert. Cet espace s'inscrit dans la vie de leur communauté au point de constituer un espace social et culturel qu'ils font découvrir à un public conquis d'avance et auprès duquel ces guides jouissent d'un grand prestige : le mythe de l'homme bleu du désert reste en effet très vivace en Occident où le désert est toujours perçu comme un espace fascinant. « *Sa beauté terrifiante n'est guère tangible qu'à l'heure des crépuscules du soir et du matin ou dans des lieux de répit que sont les oasis, les campements nomades, les caravansérails. Le reste du temps, le désert vous aveugle et vous livre à vous-même* » (Ch. Graizon et R. Sintzel, 1996). Dans la perception européenne, cet espace désertique est à la fois un lieu d'aventures, d'exploits sportifs et de défis mais aussi d'absolu.

Malgré d'exceptionnelles potentialités, le tourisme ténérien est sous-exploité d'autant plus que la rébellion touarègue l'arrêta brusquement en 1992. Depuis lors, il n'a que très timidement repris en raison de l'insécurité résiduelle persistante dans la zone : rares sont les touristes qui le traversent alors qu'il y a quelques années l'arbre du Ténéré constituait un lieu de rencontre (1). Le décès, en janvier 1998, d'un touriste italien lors d'un barrage effectué par un groupe « incontrôlé » dans l'Aïr risque de compromettre toute reprise à court terme.

Des chercheurs de pétrole

Riche par la beauté de ses paysages, la région d'Agadès l'est également par son sous-sol : la cassitérite a été exploitée dès l'époque coloniale alors que la Compagnie générale de géophysique découvrait, dès la fin des années cinquante, la présence de pétrole dans le plateau du Djado, confirmant par là les présomptions du géologue Conrad Killian (E. Boissonnade, 1982). L'uranium de la bordure ouest de l'Aïr est exploité depuis 1971, les gisements de charbon et la centrale d'Anou

1. Cet arbre (*Acacia radiana*) était le seul à avoir pu pousser dans cette étendue désertique. Il est exposé au musée de Niamey, ayant été déraciné, selon la légende, par un camionneur libyen en état d'ivresse.

Araren fournissant, depuis 1981, de l'électricité aux sites miniers.

Si la production de cassitérite est marginale, l'exploitation des gisements d'uranium a induit la création de véritables villes en plein désert (Arlit et Akokan) et demeure le poumon économique du Niger. La présence de pétrole suscite l'intérêt de sociétés américaine et canadienne qui ont obtenu des permis d'exploration pour une période de dix ans. La compagnie Hunt oïl entreprend une campagne de forages afin d'évaluer les potentialités du gisement et la qualité du brut. La prospection dans une zone d'accès très difficile et enclavée vise à identifier des lieux qui pourront, le jour venu, prendre le relais des gisements de pétrole du Moyen-Orient. Toutefois, la société se heurte à des difficultés politiques car la Libye voit d'un mauvais œil une société américaine opérer non loin de sa frontière sud d'autant plus qu'elle pourrait exploiter des gisements qui se prolongent peut-être dans le bassin de Mourzouk. Aussi, il semble que la Libye fournisse des armes, de l'argent et des véhicules à des groupes toubou, les Forces armées révolutionnaires du Sahara (FARS), afin qu'ils entravent la campagne de prospection de Hunt oïl en entretenant un climat d'insécurité dans le Kawar (2).

Les enjeux géopolitiques, qui apparaissent clairement ici, demeurent une constante saharienne. Cet espace n'a cessé d'être convoité de par sa position géographique intermédiaire entre le Maghreb et l'Afrique noire et de par les richesses de son sous-sol. Il constitue, encore aujourd'hui, un enjeu pour l'expansionnisme des nations occidentales mais aussi riveraines comme le montre la politique extérieure de la Libye qui tente à présent de mettre en place une organisation économique supra-nationale qui regrouperait les États sahariens.

2. L'attitude de la Libye n'arrange-t-elle pas finalement la France dont les groupes pétroliers sont étrangement absents de cette zone ?

Des migrants ouest-africains

Les plus nombreux à traverser le Ténéré sont les jeunes ouest-africains qui partent ou reviennent de migration en Libye. Ces jeunes sont des Maliens, des Nigériens, des Nigérians (Ibos et Yorubas), des Ghanéens, des Béninois, des Camerounais mais aussi des gens venus de beaucoup plus loin comme des Sénégalais, des Gambiens et des Sierra Léonais. Certains vont dans le Sud libyen travailler comme manœuvre agricole ou berger dans les projets étatiques de la vallée de l'Irawan ou dans les jardins arboricoles et maraîchers de commerçants ou de fonctionnaires libyens. D'autres s'installent à Sabha, capitale du Fezzan, et y occupent des emplois de domestiques, de tâcherons, d'artisans, de maçons, de chauffeurs, de gardiens etc. D'autres enfin vont travailler à Tripoli, Syrte et Benghazi, quelques-uns d'entre eux désirant poursuivre leur périple pour se rendre clandestinement en Europe.

Beaucoup de ces jeunes entrent en fraude en Libye car ils n'ont le plus souvent ni visa ni passeport. Plusieurs parcours se présentent à eux : à partir d'Agadès, ils se rendent à Tamanrasset puis à Djanet où ils sont rejoints par d'autres groupes qui, depuis Arlit, ont traversé le Nord du massif de l'Aïr et l'erg Killian avant d'atteindre cette localité. À Djanet, ils sont pris en charge par un guide touareg qui les conduit, après trois jours de marche à travers le massif de Tadrart, au village libyen frontalier d'Albarkate. De là, le groupe qui peut comprendre plus d'une soixantaine de personnes, regagne Ghât et Sabha en s'efforçant de déjouer les contrôles de police (3). Toujours au départ d'Agadès,

3. En cas d'arrestation, ils sont conduits à un camp de transit (Katib Rashia) destiné exclusivement aux Ouest-africains et situé près de Sabha. Les conditions de détention y sont déplorables, tant du point de vue de l'hébergement et de l'alimentation que des conditions d'hygiène et sanitaires. Pour leur sortie, ces jeunes sont à la merci de leurs geôliers qui les rançonnent ou les font travailler quelque temps dans leurs jardins.

d'autres préfèrent emprunter une autre route et traverser le Ténéré juchés sur des camions de marchandises pour gagner Dirkou. Ce trajet dure, selon la progression des convois, un peu moins d'une semaine. À Dirkou, des véhicules libyens les conduiront par des pistes de contrebande de l'autre côté de la frontière puis à Sabha. La plupart de ces jeunes empruntent ce dernier trajet au retour. Un convoi peut ramener jusqu'à trois mille cinq cents personnes qui forment en quelque sorte un gros village ambulant et cosmopolite. Leur arrivée à Agadès suscite une animation inhabituelle.

Le Ténéré est pour ces migrants un espace ouvert sans repères. C'est aussi un espace angoissant aux multiples dangers : outre les risques de se perdre dans une tempête de sable en période de vent d'harmattan (décembre à mars), ces « Sudistes » constituent des « proies » pour quelques guides touareg ou toubou peu scrupuleux. Des hommes sont ainsi morts durant le voyage, victimes de passeurs qui les abandonnaient en cours de route comme en témoignent les charniers découverts au Mali, en Algérie et au Niger, et les récents récits recueillis auprès de Ghanéens qui ont été abandonnés, près de Séguédine, par un guide toubou : celui-ci a simulé une panne afin qu'ils se rendent dans un campement proche chercher du secours. Il en a profité pour s'enfuir en laissant sur place ses clients.

Des rebelles et des militaires

Les militaires nigériens sont très présents dans le département d'Agadès qui compte plusieurs garnisons importantes (Madalewa, Agadès et Dirkou) et une série de postes à proximité des frontières algérienne (Assamaka) et libyenne (Madama, Dao Timmi et Séguédine). Leur présence s'est renforcée dans la zone avec la rébellion touarègue : de violents affrontements eurent lieu dans la région du Mont Greboun et plus récemment dans le Sud du massif de l'Aïr (novembre 1997), les Forces armées nigériennes (FAN) entreprenant de neutraliser les différents fronts qui remettaient en cause les accords de Ouagadougou. Elles durent renoncer à ce « nettoyage » aux pieds des Monts Bagzan car leur progression butait sur des zones minées ce qui leur occasionnait de lourdes pertes.

Composées principalement de gens du Sud (Djermas et Haoussas) qui ont une certaine aversion pour le désert, les troupes nigériennes le perçoivent comme un espace hostile. Ils redoutent, d'une part, l'environnement malgré les moyens satellitaires performants dont ils disposent pour se repérer et, d'autre part, les hommes qui y évoluent. Leurs adversaires s'y déplacent, par contre, sans crainte et avec une vélocité remarquable qui s'appuie sur une connaissance fine du terrain et de ses dangers. Cette complicité avec l'espace leur permet de tenir en échec une armée pourtant mieux équipée.

La forte insécurité créée par la rébellion a amené l'armée nigérienne à organiser des convois de véhicules sur tous les axes qui conduisent à Agadès afin d'assurer la sécurité des biens et des personnes. Un de ces convois traverse, tous les mois environ, le Ténéré. En 1996, c'était parfois plus de soixante véhicules qui quittaient Agadès pour atteindre Dirkou cinq jours à une semaine plus tard. Cette organisation de convois était devenue impérative après les attaques perpétuées par la rébellion contre les véhicules de commerçants arabes.

Des commerçants

Comme à l'époque pré-coloniale, des marchandises continuent de parcourir le désert : des commerçants arabes algériens, libyens ou nigériens animent ce négoce transsaharien qui porte sur des produits variés. Ces flux de marchandises qui traversent le désert du Ténéré, résultent des échanges entre le Niger – et par-là

l'Afrique noire – et la Libye. Interrompus pendant plusieurs années en raison de la méfiance que le président Seyni Kountché manifestait à l'égard du colonel Kadhafi, ces échanges reprirent peu après la sécheresse de 1984. Ils portèrent sur un gros commerce de chameaux et de moutons qui s'effectuait, pour ces derniers, seulement à l'approche de la fête de l'*Aïd Al Kabir* où chaque musulman doit égorger un mouton en souvenir du sacrifice d'Abraham.

Les camelidés étaient achetés par une société d'État libyenne (Murzuk Trans-Desert) à des exportateurs nigériens, principalement deux grandes familles arabes, qui envoyèrent à elles seules des milliers de chameaux de l'autre côté de la frontière. Il s'agissait d'un négoce qui nécessitait une organisation très sophistiquée car les animaux effectuaient la traversée du Ténéré à pied. Afin d'éviter de perdre des bêtes, le parcours (Agadès-Dirkou-Toummo-Sabha) était choisi en fonction des points d'eau et des (rares) pâturages. Dans les zones les plus désertiques, les chameaux étaient abreuvés par des citernes et alimentés par des camions de fourrage. Ces commerçants arabes connurent un enrichissement rapide car le prix de chaque bête était triplé, voire quadruplé, à l'arrivée en Libye (un chameau valait mille dollars). Ces flux se poursuivent en 1998 avec une amplitude moindre en raison des difficultés financières de la société Murzuk Trans-Desert et de l'insécurité qui règne dans le nord du Niger. Néanmoins, ils représentent, chaque année, près de trois milliards de francs CFA soit plus de dix mille bêtes qui ne partent plus d'Agadès mais des régions d'élevage de Zinder et de Diffa.

Les exportateurs nigériens, également éleveurs de bétail, possèdent une connaissance fine des aptitudes de leurs bêtes. Pour eux, le Ténéré est un long couloir de passage du bétail dont ils suppléent artificiellement les défaillances pastorales. Ils s'efforcent en effet de surmonter les difficultés d'une traversée audacieuse en dosant habilement l'effort de leurs troupeaux et en s'appuyant sur l'expérience des chameliers touareg qui les aident à convoyer les animaux jusqu'en Libye.

Outre le bétail, d'autres produits traversent le Ténéré : la Libye exporte parfois illégalement vers le Niger une multitude de marchandises diverses transportées par des convois de camions qui partent de Sebha pour se rendre à Dirkou. De là, ils traversent le désert du Ténéré pour terminer leur périple à Agadès. Très attendus, ces convois de camions à six roues motrices apportent des denrées alimentaires peu coûteuses car subventionnées en Libye qui en interdit pourtant l'exportation. Ainsi, un témoin se souvient de l'arrivée à Agadès, au début des années quatre-vingt-dix, d'un convoi d'une centaine de camions transportant des pâtes alimentaires (*macas*) (4) mais aussi de la semoule, du riz, de la farine de blé, de l'huile de soja, des boîtes de concentré de tomates d'origine italienne, des tissus noirs pour les chèches touareg, de l'électroménager monté en Libye (réfrigérateurs, téléviseurs, vidéo etc.), des pièces détachées d'automobiles (pneus, moteurs etc.), des couvertures en laine et des tapis. Ces camions retournent en Libye avec du henné, des arachides décortiquées, des épices, du mil, du natron, des pagnes nigérians et des ovins. Ces négoces sont moins importants qu'il y a quatre à cinq ans en raison de l'insécurité créée par la rébellion touarègue qui les a attaqués à plusieurs reprises. Tous sont aux mains de commerçants arabes implantés de part et d'autre des frontières.

Ces commerçants arabes ont littéralement quadrillé au plan économique l'espace saharien : il y a eu, dès l'époque du commerce transsaharien, une stratégie délibérée de quelques grandes familles arabes de Tripoli, de Benghazi, de Ghadamès et de Ghât de tisser des réseaux

4. L'exportation de produits vivriers est interdite en Libye car ils y sont subventionnés.

commerciaux selon un axe nord-sud. Elles étaient ainsi représentées, à travers des frères et des fils, jusqu'à Agadès, Zinder et Kano. Elles reproduisent encore ce modèle de nos jours puisque plusieurs d'entre elles, originaires du Fezzan, ont des parents installés au Niger, voire même au Nigeria auxquels elles envoient des marchandises et dont elles réceptionnent les leurs. Ces familles arabes se sont bien adaptées à la loi et à l'évolution du marché, contrairement à la communauté touarègue qui n'a pas su ou pu s'insérer dans les grands circuits marchands transsahariens et dont l'outil de travail, le chameau, est devenu obsolète (E. Grégoire, 1997).

De mystérieux trafiquants

Outre ces échanges marchands, le Sahara nigérien est parcouru par des flux qui demeurent assez mystérieux et d'autant moins contrôlables que le nord-est du Niger reste un espace où les autorités ont peu de prises, notamment dans la région accidentée du plateau du Djado. Aussi, un grand commerce de transit de cigarettes américaines (Marlboro) s'est-il développé, à la fin des années quatre-vingt, aux frontières septentrionales du Niger comme cela s'effectue depuis 1967 à la frontière du Nigeria. Ce négoce, qui a un caractère légal au Niger, ne l'est pas en Libye où l'entrée de cigarettes étrangères est très contrôlée et taxée. Il prit de l'ampleur avec l'embargo aérien décrété contre ce pays en avril 1992 par le Conseil de sécurité de l'ONU, les États-Unis interdisant de leur côté à leurs sociétés de commercer avec la Libye, ce qui renforça d'autant les circuits de fraude.

La Sobimex, société de droit nigérien à capitaux libanais, contrôla cette activité car la maison Marlboro lui accorda un monopole de distribution dans toute la sous-région. Depuis Cotonou, où les containers étaient déchargés, jusqu'à la frontière libyenne, la société s'appuyait sur toute une série de localités et d'intermédiaires. Dans ce dispositif, Agadès constituait une plaque tournante. En effet, les containers y étaient déchargés dans les entrepôts de la Sobimex et les cartons de cigarettes ventilés principalement vers Sebha mais aussi, en plus faible quantité, vers Tamanrasset. Les cartons destinés à la Libye étaient chargés sur des camions et traversaient, sous la protection de l'armée nigérienne, le désert du Ténéré (700 kilomètres) pour se rendre à Dirkou et à Bilma, dernier point de rupture de charge. De là, seuls les camions libyens assuraient la fin du voyage en pénétrant en fraude en Libye car les importations de cigarettes y sont prohibées. Après avoir contourné les postes de contrôle de l'oasis de Toummo et de Gatron, les camions parvenaient dans les entrepôts des riches commerçants de Sebha. Les cartons de cigarettes étaient alors distribués à l'intérieur de la Libye : partis du golfe de Guinée, certains d'entre eux terminaient leur périple au bord de la Méditerranée (Tripoli, Benghazi) après avoir parcouru près de 4 000 kilomètres depuis leur débarquement à Cotonou tandis que d'autres poursuivaient leur route vers l'Europe où ils étaient introduits en contrebande.

Entre 1991 et 1995, la Sobimex dont le chiffre d'affaires approcha, selon certaines sources, les cinquante milliards de francs CFA en 1995, gagna des sommes considérables. En 1996, elle a cessé son activité en raison des pratiques frauduleuses qui lui ont été reprochées par la Police économique nigérienne. Aussi, la filière est actuellement en pleine réorganisation, ce qui se traduit par une baisse des flux. Cette diminution des exportations de cigarettes vers la Libye affecte sensiblement les recettes douanières du Niger.

Ce grand négoce reste assez mystérieux car des hommes politiques haut placés dans l'appareil d'État libyen en tirent profit. Les bénéfices qu'il génère ont attisé la convoitise des différents régimes politiques (civil et militaire) nigériens qui se sont succédé depuis 1990 et

de leurs proches. Il semble également que certains cartons ne contenaient pas seulement des cigarettes mais aussi de la drogue destinée au marché européen en provenance du Nigeria ou transitant par ce pays depuis l'Asie. Enfin, la région du plateau du Djado et du Kawar, qui demeure une zone où l'État nigérien n'a guère de prises, constitue une plaque tournante d'un commerce d'armes venues du Tchad, voire d'ailleurs, à destination du nord de l'Algérie où elles sont réceptionnées par le Front islamique du Salut (FIS).

Ces mystérieux trafiquants ont leur propre conception de l'espace qui s'appuie sur son aspect incontrôlable. Le désert du Ténéré prend la forme d'un espace occulte où les marchandises empruntent toute une série de pistes de contrebande qui leurs permettent de se jouer des frontières étatiques et d'opérer dans la plus grande discrétion.

Même si la mobilité des hommes ne peut être conçue comme un simple déplacement mais plutôt comme un défi permanent à un environnement hostile, la vivacité de ces flux témoigne que le Ténéré ne constitue pas un obstacle à la circulation des biens et des hommes. Celle-ci souffre davantage de l'insécurité créée par des bandes armées que d'une géographie défavorable.

Ce désert apparaît comme un espace multidimensionnel où chaque population a sa propre perception qui renvoie à sa culture et aux objets de son voyage : espace social et culturel pour les Touareg, espace magique pour les touristes, espace géopolitique pour les nations, espace ouvert et dangereux pour les migrants ouest-africains, espace hostile pour les militaires nigériens et complice pour leurs adversaires, espace pastoral pour les exportateurs arabes de bétail, espace économique pour les commerçants et espace secret pour les trafiquants en tous genres.

Le Ténéré, lieu de mobilité accrue, invite donc à ce que Joël Bonnemaison (1997) a appelé une « *anthropologie de l'espace* » tant il n'est pas, malgré ses apparences physiques, un territoire inanimé. Chaque groupe qui le parcourt, que ce soit à pied, à dos de chameaux, en tout terrain ou en camion, a tissé son réseau de routes qui en font un espace réticulaire qui participe activement aux grands flux transsahariens contemporains tout en demeurant un espace politiquement convoité.

BIBLIOGRAPHIE

Boissonnade (E.), 1982. *Conrad Killian explorateur souverain*. Éditions France-Empire, Paris.

Bonnemaison (J), 1997. « Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du Sud et du Centre de Vanuatu (Mélanésie) ». *Autrepart*, n° 4, « Empreintes du passé » : 11-41.

Baduel (P.R.), 1981. *Enjeux sahariens*. Collection « Recherches sur les sociétés méditerranéennes », Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes, CNRS, Paris.

Graizon (Ch.), Sintzel (R.), 1996. *Majestueux Sahara*. Collection Club Méditerranée, Éditions Atlas, Paris.

Grégoire (E.), 1997. « Accumulation et marginalisation en pays touareg, Histoire économique récente des communautés marchandes d'Agadès ». *Le Républicain* n° 300, 301 et 302, Niamey.

Identité malaise et diasporas dans le détroit de Malacca

SERGE DESPONDS

Le Détroit de Malacca a toujours été et reste une voie de passage immémoriale faisant communiquer l'océan Indien (et, au-delà, l'Europe) avec la mer de Chine méridionale (et, au-delà, l'Extrême-Orient). Ce carrefour maritime essentiel depuis l'antiquité constitue un point de rencontre entre deux types de culture (indo-musulmane et sino-confucianiste) dans un espace géographique déjà organisé autour d'une population originale, les Malais qui en occupaient les littoraux et les îles depuis 2000 ans avant J.-C.

Cette mer « malaise » originelle s'étend depuis les îles Andaman jusqu'à la mer de Java (800 km de long). Elle borde l'extrême sud-ouest de la Thaïlande, la Malaisie péninsulaire, la côte est de Sumatra et les archipels qui la bordent (Riau, Lingga) ainsi que Singapour qui en constitue le verrou.

Cette définition culturelle déborde légèrement la notion géographique stricte du détroit de Malacca, et y inclut, outre les détroits de Singapour, Durian, Berhala, celui de Karimata, ainsi que la bordure ouest du golfe du Siam.

Histoire et culture

Les réseaux marchands

Après l'apogée du royaume de Srivijaya (VIIe siècle), cet univers relativement homogène par sa langue (le « malayu » originel), sa culture (indo-bouddhique) et son genre de vie (pêche, petite agriculture) a été profondément modifié par les réseaux marchands. En faisant escale, puis en s'implantant le long des deux rives, des Arabes musulmans, des Indiens hindouistes ou musulmans, des Chinois, Birmans et Thaïs bouddhistes ou taoïstes, ont transformé quelques vieux ports endormis en centres de commerce actifs et riches, aux populations variées, à l'organisation rationnelle sous l'autorité d'un *shabandar*, d'un *kapitan* ou d'un *rajah* ; il en fut ainsi pour Melaka/Malacca, Aceh et les sultanats islamiques de Sumatra-Est (Sigli, Samudra) etc., ou Kedah, puis Johore. La population malaise est alors essentiellement rurale et les habitants de chaque village sont unis par un sentiment d'entraide communautaire puissant, et obéissent tous à l'*Adat* (coutume).

Avec le XIIIe siècle, l'implantation de l'islam s'accélère dans la région. Après s'être longtemps cantonné aux ports, l'islam se diffuse dans les villages, les campagnes et les îles, bouleversant profondément les structures traditionnelles et

les pratiques sociales ou religieuses. Il s'agit d'un islam (généralement sunnite) plus tolérant et humaniste qu'au Moyen-Orient, car s'insérant dans une société élaborée et très indianisée.

L'influence réduite européenne

Un double choc militaire et culturel va bouleverser cette région : en 1511, la prise de Malacca par les Portugais et ouverture du commerce aux Européens, puis en 1641, la prise de Malacca par les Hollandais. La création des diverses Compagnies des Indes orientales (anglaise en 1600, hollandaise en 1602), va permettre aux Européens de s'installer durablement et de transformer l'économie locale à leur profit tout au long de l'époque « coloniale », notamment par le système des plantations (*cultuurgebied* des Hollandais autour de Medan ou domaines britanniques de Malaisie), conjugué avec la mise en valeur systématique des mines d'étain (district de Kinta, îles de Bangka et Belitung).

Si le Traité de Londres en 1824 établit un partage d'influence durable entre les Anglais au nord des détroits et les Hollandais au sud de ceux-ci, l'apparition de certaines valeurs occidentales (chrétienté, capitalisme, nationalisme) n'a pas une influence profonde sur l'identité malaise, tant la séparation d'avec les populations européennes est forte, les modes de vie différents et les religions rivales. Il n'en sera pas de même avec l'immigration massive d'Indiens et surtout de Chinois, conséquence directe des modifications économiques et politiques apportées par les puissances coloniales.

L'immigration chinoise massive

Tout au long du XIX^e^ siècle, des mouvements de population importants, en provenance des provinces déshéritées de la Chine du sud, vont affecter profondément la Malaisie péninsulaire et Singapour et, dans une moindre mesure, Sumatra.

Cette arrivée de plusieurs millions de « Fils du Ciel » (*Nan Yang*) contrastait avec les implantations, certes anciennes, mais peu nombreuses, de Chinois dans les différents comptoirs.

Ces nouveaux arrivants étaient pauvres, souvent illettrés, et ne représentaient au début qu'une force de travail peu qualifiée (coolies), essentiellement liée à l'essor industriel, minier, ferroviaire ou agricole. Mais par leur nombre, leur dynamisme, leur solidarité clanique, leur goût d'entreprendre, les Chinois ont abandonné progressivement ce rôle restreint pour devenir jardiniers, petits planteurs, commerçants ou restaurateurs, avant de s'introduire dans tous les rouages de la vie économique et de grimper ainsi rapidement dans l'échelle sociale et politique, risquant de modifier l'équilibre régional au détriment des Malais d'origine, les *Brumiputra* (Fils du Sol).

La création de Singapour en 1819 et son évolution depuis 180 ans consacre ainsi de façon indélébile le rôle désormais primordial des Chinois dans la région, même si l'île-État est restée sous la coupe politique des Britanniques jusqu'en 1963.

L'immigration tempérée indienne

Les Indiens ont eu un rôle historique fondamental par leur influence religieuse et culturelle, dès le début du premier millénaire, mais aussi par l'implantation de leurs commerçants dans divers ports tels que Penang ou Malacca au XIX^e^ siècle. Ils n'ont cependant pas fourni une immigration massive comme les Chinois, sinon sur la côte de Malaisie où ils furent et restent extrêmement nombreux, comme journaliers agricoles dans les plantations d'hévéas.

D'ailleurs, beaucoup d'entre eux rentrèrent dans leur terre natale, généralement la côte de Coromandel, à la fin de leur contrat. Ceux qui ont fait souche se retrouvent employés et cadres

dans l'activité tertiaire (banques, hôtellerie, tourisme), ouvriers dans le textile et l'habillement, et surtout petits commerçants (boutiques en tous genres). Ils sont généralement hindouistes et très imprégnés par leur religion ; leur langue principale est le tamoul (langue dravidienne de l'État du Tamil Nadu), qui est devenue une des quatre langues nationales à Singapour. Par ailleurs, on rencontre aussi dans les ports des communautés sikhs (chauffeurs, taxis) qui parlent pandjabi, des Bengalis médecins ou avocats et d'influents commerçants Gujarati (souvent de religion jaïn).

Les Indiens représentent environ 10 % de la population sur la côte occidentale de Malaisie (centre et sud), près de 8 % à Singapour et environ 5 % dans les ports et îles de Sumatra (notamment autour de Belawan/Medan).

Le rôle spécifique des Bugis

Une autre immigration a joué un rôle significatif dès le XIXe siècle, car malgré le faible nombre de ses représentants, elle a imprégné considérablement la culture et la politique malaises : celle des Bugis. Cette population, originaire des îles Célèbes/Sulawesi, d'abord essentiellement agricole, était administrée de façon à la fois efficace et traditionnelle par une élite aristocratique de qualité.

Ces Bugis sont devenus très tôt d'excellents marins, pêcheurs et pirates et, après avoir écumé le détroit de Makassar et la mer de Java, sont venus dans la région de Sumatra-sud, puis au Selangor ou dans les îles Riau dès le XVIIIe siècle. Leurs seigneurs ont dominé intellectuellement et culturellement les territoires insulaires malais et, par des mariages nombreux avec les autochtones, ont créé des chefferies malayo-bugis qui ont dominé durablement les activités maritimes du Détroit de Malacca. Citons Temasek (Singapour), Penyengat, Karimun, Lingga.

Les nomades de la mer

Jusqu'à une époque récente (fin du XXe siècle), les « nomades des mers » (*orang laut*) sont parvenus à maintenir leur autonomie dans l'ensemble du domaine maritime malais et à subsister grâce à leur mode de vie traditionnel assez primitif, vivant à bord de leurs bateaux essentiellement de pêche et d'échanges.

Mais désormais, leur spécificité disparaît très rapidement ; ils abandonnent leurs pratiques animistes pour l'islam et se sédentarisent sur les îles en se fondant de plus en plus dans la population malayo-bugis. Parmi ces nomades de la mer, *sea gypsies*, qui représentent encore une relative importance, citons les « Moken » qui viennent des îles Andaman, quelques « Bajau » arrivés des îles Togian (Célèbes) et surtout les « Sakaï » ou les « Duano » qui vivent dans les îles Riau et les îles du Sud de Singapour (Muntang, Lingga).

Complexité et antagonismes à l'époque contemporaine

Nouvelles diasporas

Au début du XXe siècle, l'identité malaise dans le Détroit de Malacca tendait vers une dualité souple et tempérée entre les valeurs malaises islamiques traditionnelles et l'influence grandissante des valeurs issues du confucianisme (sous l'égide essentiellement politique et économique des Britanniques ou des Néerlandais).

Après la Seconde Guerre mondiale (et notamment la lutte armée contre les Japonais), et avec le départ politique des deux nations colonisatrices de la région, de nombreux facteurs viennent compliquer, sinon contredire cette version simpliste, avec, en premier lieu, l'importance récente prise par les « diasporas » de certaines ethnies indonésiennes (aux langues, croyances et coutumes distinctes de celles des Malais proprement dits).

Tout d'abord les peuples des hautes terres de Sumatra « descendent » encore plus

nombreux qu'au siècle dernier vers les littoraux et traversent la mer malaise. D'une part les Minangkabau (musulmans du centre et de l'ouest des montagnes de Sumatra), peuple industrieux, ayant gardé une structure sociale matrilinéaire, qui prend une part croissante dans l'essor de Medan (Sumatra-Est) et de la province de Riau, mais aussi dans celui de la Malaisie où ses membres participent à la mise en valeur du Negeri Sembilan depuis trois siècles tout en dominant le petit commerce de Kuala Lumpur. D'autre part des Batak du Nord de Sumatra, qui ont irradié vers Medan et le port de Belawan, mais aussi dans la région de la rivière Siak, jusqu'à Pekanbaru et même à Singapour.

D'autres ethnies apparaissent en provenance de l'archipel insulindien, tels les Banjar, venus du sud de Bornéo autour de Banjarmasin. Ils sont implantés à Sumatra-Est, à Riau, dans le Selangor où ils jouent un rôle un peu similaire à celui des Bugis dans l'aménagement des côtes et le défrichement des mangroves, sans avoir leurs capacités maritimes. Ils ont, avec les Bugis et les Minangkabau, une longue tradition d'émigration et forment des communautés musulmanes vivaces disposées sur l'ensemble de l'archipel insulindien, et notamment dans la région des Détroits, participant ainsi à la civilisation du *Pesisir* (rivage en malais).

Mais surtout, c'est l'arrivée massive des Javanais ou Sundanais qui posent des problèmes importants aux populations malaises (essentiellement maritimes) du Détroit, car leur présence s'affirme maintenant à Sumatra-Est et dans l'archipel Riau (Batam, Bintan, etc.), alors que leurs implantations précédentes se situaient à Sumatra Sud-Est (régions du Lampung et de Jambi), dans le cadre de la politique de « transmigration » souhaitée et mise en place depuis Jakarta par le gouvernement très dirigiste d'Indonésie.

Ces paysans musulmans ont été d'abord transplantés depuis leurs rizières plantureuses de Java jusqu'aux embouchures insalubres des rivières sumatraises (poldérisation) puis « utilisés » dans l'exploitation forestière ou celle du gaz. Ils sont maintenant repoussés vers les mirages économiques de Singapour et du « Triangle de croissance » pour devenir ouvriers dans des usines ou dans le bâtiment.

Plus au nord encore, ils franchissent clandestinement par dizaines de milliers la frontière de la Malaysia (Johore et Selangor surtout) à partir de la côte d'Aceh (refoulement par les Malais en avril 1998).

Conflits latents ou non

Les différents peuples éparpillés sur les littoraux et les îles des détroits malais ont été confrontés après la Seconde Guerre mondiale à la création politique largement arbitraire de trois États : Malaysia, Indonésie, Singapour.

Les Japonais pendant la guerre avaient, pour leur part, reconstitué une nation malaise en donnant le même passeport à tous les Malais des deux rives, mais les nationalistes étatiques régionaux n'ont eu de cesse de briser cette identité avec des résultats paradoxaux. Les Malais comme, par exemple, les Minangkabau de Sumatra sont maintenant, tout autant que les Papous de l'Irianjaya ou les Moluquois, sous la férule administrative et politique des Javanais, au sein de l'immense et hétérogène Indonésie. Les élites javanaises en poste dans l'armée ou l'administration sont souvent mal perçues par les autochtones en raison de leur suffisance et de leur ignorance de la vie locale. Malgré leur fonds culturel commun avec les Javanais, les Sumatrais (toutes ethnies confondues) souhaitent acquérir une certaine autonomie, non seulement parce que leur capitale économique est désormais Singapour, mais aussi parce qu'ils s'estiment désavantagés dans la redistribution de la manne pétrolière provenant essentiellement de leur région (Dumaï et Lhokseumawe) au profit des dirigeants de Djakarta.

Par contre en Malaysia, l'équilibre identitaire entre Malais (50 %) et Chinois (35 %) est jusqu'à maintenant maintenu dans des structures politiques et sociales complexes grâce à un consensus national bien « géré », à une économie florissante et au rôle tampon joué par les Indiens (10 %), mais l'équilibre se fragilise ; les Chinois qui dominent outrageusement l'économie n'ignorent pas les manipulations statistiques des politiciens malais qui dirigent le pays !

À l'inverse, à Singapour, les minorités malaise et indienne tendent à être complètement « assimilées » et aculturées par les Chinois qui représentent près de 75 % de la population, contre environ 15 % de Malais et 8 % d'Indiens. Toute trace d'identité ethnique de ceux-ci est délibérément gommée, ne serait-ce qu'à l'occasion de la démolition totale des anciens quartiers typiques (1996 et 1997) déclarés... insalubres.

L'islam de l'archipel insulindien a longtemps été modéré (sauf dans la région d'Aceh), car tempéré par des traditions sociales coutumières enracinées dans les populations, mais aussi par l'influence indienne qui a duré plusieurs siècles.

Aussi le gouvernement indonésien (essentiellement musulman et javanais) a-t-il toujours prétendu être à la tête d'un État pluriconfessionnel, garant de l'unité nationale pour mieux homogénéiser 200 millions d'hommes dont d'importantes minorités catholiques, hindouistes, bouddhiques, protestantes et animistes, répartis sur des milliers d'îles. Néanmoins, depuis 1992, la pratique de l'islam y est souvent encouragée (surtout à Java), sa rigueur augmentée, son rôle social magnifié, sa tolérance amoindrie, sans que l'on puisse encore parler d'intégrisme.

En Malaisie péninsulaire, où les Chinois sont aussi nombreux que les Malais (ceux-ci ne sont majoritaires en Malaysia que grâce aux provinces de Sabah et Sarawak à Bornéo), une poussée islamique est encore plus sensible et s'exprime notamment dans l'enseignement, l'administration et la culture, profitant du fait que les Chinois sont peu pratiquants en dehors du respect du culte des ancêtres qui s'exprime essentiellement au cœur de la famille, et ne font aucun prosélytisme. Certains d'entre eux sont ou se déclarent chrétiens, pour éviter l'endoctrinement musulman.

La religion musulmane, élément constitutif de leur identité, sert donc à maintenir la prépondérance politique des Malais, même si certains excès de zèle religieux mâtiné d'autonomie, gênent quelquefois les dirigeants de Malaysia (sultanat de Kelantan notamment). D'ailleurs, ce sont des considérations à la fois religieuses et ethniques tout autant qu'économiques qui ont entraîné la rupture politique entre Singapour et la Fédération des États malais en 1965, alors que la Cité-État appartenait depuis 1826 au « Straits settlements » malais d'obédience anglaise.

Un facteur d'unification important de toutes les populations de la région est venu de la rénovation, remarquablement réussie, d'une langue commune issue du malais ancien par les gouvernements malais et indonésien. Utilisée essentiellement dans l'enseignement, la communication et l'administration, cette langue nationale de base, *Bahasa indonesia* ou *Bahasa malaysia*, se superpose aux très nombreux langues (quelquefois très anciennes et très élaborées) ou dialectes existants qui continuent d'être parlés comme langues maternelles dans les différentes communautés.

Elle permet aussi de communiquer entre Chinois et Malais, car si de nombreux Chinois nés dans les détroits et appelés *Peranakan* la parlent couramment, rares sont les Malais parlant le mandarin (sauf à Singapour), le cantonnais ou le hakka.

Le Détroit de Malacca reste ce qu'il a toujours été : un *melting pot* d'ethnies, de religions, de langues et de traditions diverses, mais les diasporas représentent désormais une telle puissance économique et politique que leurs rivalités commencent à prendre le pas sur leurs complémentarités.

La tolérance historique réciproque diminue et les relations sont amenées à se tendre entre les différentes communautés, dès lors que les difficultés économiques apparaissent, que les nationalismes s'exacerbent, ou que l'islam se durcit.

Deux exemples récents : à la suite des difficultés financières et monétaires de l'automne 1997 en Asie, les Malaysiens ont décidé en décembre d'expulser un million d'immigrés, essentiellement clandestins, mais surtout ... indonésiens ! Alors qu'en Indonésie, c'est la minorité chinoise qui fait les frais des émeutes et des pillages (février 1998) liés à la crise économique et politique.



Du visible au caché
La présence mossi dans la zone de colonisation de l'Ouest burkinabè

BERNARD TALLET

DEPUIS QUELQUES DÉCENNIES, l'Ouest du Burkina Faso constitue une aire de colonisation agricole. Pour l'essentiel, ce mouvement de migration peut être qualifié de spontané dans la mesure où il ne relève pas d'une volonté spécifique de l'État qui aurait cherché à accélérer la mise en valeur d'une région plus faiblement peuplée et mieux arrosée que le reste du pays. L'exploitation du potentiel agricole régional s'est accompagnée de formes d'occupation humaine originales : la dynamique du front de colonisation relève pour beaucoup de la forte présence de migrants originaires de la région centrale du pays communément appelée plateau mossi.

La lecture et l'interprétation des paysages ruraux permettront de mettre au jour l'importance de l'emprise mossi sur un vaste espace de colonisation agricole. Après l'éclairage porté sur les éléments visibles du dynamisme agricole, les interrogations porteront sur le rôle de l'appartenance ethnique comme moyen de reproduire un modèle social qui assure un contrôle efficace sur les forces économiques régionales.

De la turbulence migratoire à une implantation durable

Sur un temps relativement court, environ deux générations, dans l'Ouest du Burkina, se produit un mouvement commun aux zones de colonisation : à l'arrivée rapide et massive de migrants marquée par l'ampleur des défrichements, succède une période de stabilisation, de consolidation économique.

Un fort mouvement migratoire

L'évolution du peuplement dans l'Ouest du Burkina Faso est caractéristique des fronts pionniers. La forte augmentation de la population résulte, en plus de l'accroissement naturel, de l'arrivée de migrants. Ce mouvement de déplacement de population déjà ancien, amorcé dans les années soixante (Orstom, 1977), se poursuit depuis une quarantaine d'années et marque profondément les paysages ruraux de l'Ouest.

Le front pionnier proprement dit, caractérisé par l'arrivée de migrants et l'ampleur des défrichements, s'est ainsi déplacé du nord au sud, dans la boucle formée par le fleuve Mouhoun (ex-Volta Noire), jusqu'aux abords de la frontière méridionale avec la Côte-d'Ivoire. Aujourd'hui, ce qui domine, ce sont

les formes de maturation de ces aires de colonisation : occupation des espaces résiduels, consolidation des noyaux de peuplement, émergence de nouveaux villages...

L'ampleur du mouvement migratoire a complètement bouleversé le rapport démographique traditionnel : les ethnies autochtones (surtout des Bobo et des Bwa) sont devenues minoritaires dans l'espace régional. Les Mossi, constituant les contingents de migrants les plus nombreux, sont devenus la première ethnie en nombre de l'Ouest (Schwartz, 1991). Cette transformation dans la composition démographique se lit dans les paysages.

De nouveaux paysages ruraux

Le signe le plus visible de la présence de migrants mossi est dû aux différences d'organisation de l'habitat. Aux maisons en terre rectangulaires aux toits en terrasses des populations autochtones s'opposent les constructions traditionnelles du pays mossi : cases rondes surmontées d'un toit conique en paille. Les différences architecturales sont amplifiées par les oppositions dans l'organisation de l'habitat rural : les villages bwa et bobo sont formés de plusieurs quartiers accolés les uns aux autres. Cet habitat groupé, signe d'une organisation sociale reposant sur l'unité villageoise (Savonnet, Guyot, 1986) s'individualise nettement par rapport à l'habitat mossi dispersé. Les concessions formées de plusieurs cases autour d'une cour sont toujours séparées les unes des autres.

Si l'habitat dispersé est la règle, cela va de pair avec deux grands types de localisation de l'habitat migrant en zone de colonisation. En fonction des modalités d'accueil négociées avec les autochtones, l'implantation de l'habitat mossi répond à deux dynamiques différentes :

— l'installation de quartiers de migrants en périphérie des noyaux villageois autochtones, sur les anciens champs permanents. Cette localisation répond souvent à un désir de contrôler les nouveaux arrivants.

— l'implantation de hameaux de culture dans des portions isolées de brousse, souvent sur des espaces limitrophes à plusieurs terroirs autochtones et objet de litiges et de contestations.

Quelle que soit la localisation de l'habitat, le fait marquant reste, par l'opposition des formes d'habitat entre autochtones et migrants, la perception immédiate de l'ampleur de la migration mossi. La visibilité en est évidente et elle est confirmée par la rapidité de l'évolution des zones cultivées.

L'observation des espaces cultivés (comparaison par exemple des zones de culture vers 1950, 1980, 1990, dates de missions aériennes) traduit l'ampleur des défrichements. L'analyse diachronique des paysages révèle le recul des espaces boisés et l'augmentation des champs, évolution caractéristique de cette zone de colonisation agricole. Les migrants ne sont pas les seuls responsables de l'importance des défrichements ; les autochtones participent aussi à cette course à la mise en valeur de terres neuves pour étendre les surfaces cultivées en coton (Tersiguel, 1995 ; 1997a). Mais dans les esprits, la transformation rapide des paysages apparaît liée à la présence d'un fort courant migratoire qui bouleverse profondément les équilibres traditionnels entre le milieu et les hommes. Cela se traduit par la conscience que « *la brousse est finie* » (Tallet, 1997b) et que les hommes sont désormais nombreux sur un espace limité. Les migrants, et en premier lieu les Mossi, occupent une grande place dans l'évolution de l'économie régionale.

Les fondements du dynamisme de la communauté mossi

Si, en quelques années, l'Ouest du Burkina a confirmé sa primauté dans la production cotonnière (environ 90 % des 300 000 tonnes

produites en 1996-1997) et est devenu excédentaire en céréales, il le doit certes à la forte augmentation du nombre d'exploitations agricoles, mais aussi aux formes d'organisation socio-économique de la communauté mossi.

La reconduction des formes de contrôle social

Le comportement des migrants mossi reste fortement marqué par la référence à l'univers social de leur zone de départ. Les études sur les flux migratoires ont mis l'accent sur la conjugaison de la mobilité géographique et de l'immobilisme social (Rémy, Capron, Kohler, 1977). La capacité de reproduction sociale de la communauté mossi repose largement sur le contrôle exercé sur la main-d'œuvre familiale, ce qui se vérifie aussi en zone cacaoyère ivoirienne (Léonard, 1997) où « *les planteurs burkinabè disposent de la sorte d'une main-d'œuvre semi-captive et bon marché* ». Dans l'Ouest burkinabè, la migration mossi est rarement le fait d'individus isolés ; c'est d'abord le déplacement de « cadets sociaux » à la recherche de terres à cultiver. Il s'agit de chefs d'exploitation en charge de famille, informés des possibilités d'accueil et d'installation par l'intermédiaire de leur parenté déjà établie en zone de colonisation.

L'image d'une migration déclenchée par la pauvreté et la sécheresse doit être nuancée par la capacité des exploitations agricoles de migrants à dépasser le niveau de survie alimentaire et à se lancer dans la recherche de revenus monétaires par la production cotonnière. Cette efficacité économique des exploitations agricoles est liée à la possibilité de maintenir et de reconstituer la forte hiérarchie et la dépendance du système mossi traditionnel.

Cette référence au modèle social de départ ne doit pas tromper sur le sens de cet apparent immobilisme social : il ne s'agit pas de reproduction sociale à l'identique mais d'une cohésion sociale qui permet aux migrants de s'adapter à un nouvel environnement et de transformer une transplantation en une réussite économique.

L'efficacité des réseaux socio-économiques

Si l'aventure de la migration est rarement une expérience individuelle, elle n'est pas non plus un saut dans l'inconnu. Le dynamisme agricole des exploitations de migrants doit être replacé dans un ensemble de relations économiques et sociales qui en facilitent l'efficacité.

D'abord, l'aire de colonisation n'est pas un espace vierge : les arrivées sont préparées par l'intermédiaire de contacts dans les villages autochtones. Aux premiers temps de la migration, les commerçants mossi (personnage du colporteur se déplaçant de marché en marché) ont servi d'intermédiaires pour obtenir des prêts de terre et ont contribué à créer les noyaux les plus anciens du peuplement d'origine mossi. Avec le temps, un rôle essentiel a été joué par les « logeurs » chargés de l'accueil et de l'intégration des postulants à de nouveaux prêts de terre. Ces logeurs anciennement installés sont devenus les responsables, les porte-parole des migrants.

Très souvent, l'accès à la terre a été complété par l'intégration à l'économie monétaire soit par des canaux traditionnels (relations avec les commerçants mossi de céréales), soit par des canaux modernes (place occupée dans les Groupements villageois chargés de la gestion du crédit et des intrants agricoles, de la commercialisation du coton).

La présence mossi s'est renforcée avec le temps : solidement implantée lors de la phase initiale du front pionnier, la migration s'est poursuivie ultérieurement par l'arrivée des « petits frères » des villages d'origine. La réussite économique des premiers installés a attiré de nombreux candidats, le jeu de la solidarité entre les membres d'une même famille élargie, d'un village commun a contribué au renforcement du peuplement mossi. Les mouvements de population sont facilités par

le maintien des échanges entre zones de départ et zones d'arrivée. C'est ainsi que les commerçants mossi de Solenzo (province de la Kossi, en bordure du Mouhoun) contrôlent le commerce des céréales vers la province mossi du Yatenga (Drabo, 1993). Cet exemple illustre les relations nouées entre les exploitations agricoles et les bourgs ruraux par l'intermédiaire des commerçants mossi.

Le succès de la colonisation agricole, le poids économique de la région à l'échelle nationale imposent de réfléchir à l'avenir. Les questions sont multiples et portent sur la reproductibilité à long terme des systèmes actuels de production (fin des défrichements, maintien de la fertilité des sols, place de l'élevage,...). Dans cette réflexion, les interrogations sur la rupture de l'équilibre démographique entre autochtones et migrants sont délicates à aborder.

La peur de l'hégémonie mossi

Le rapport démographique favorable aux migrants mossi qui, dans la région, conservent le statut d'« étrangers », exacerbe les tensions.

La montée des tensions

La volonté des autochtones de contrôler la présence des migrants et la recherche d'autonomie par les migrants sont clairement illustrées par le débat récurrent sur la reconnaissance de « nouveaux » villages administratifs. L'histoire même de la migration – arrivée de forts contingents de migrants dans des zones peu peuplées – fait qu'aujourd'hui les hameaux occupés par les migrants sont plus peuplés que les villages-mères autochtones. Ces hameaux, ces quartiers portent des noms mossi et souvent leurs habitants réclament l'autonomie administrative. L'érection en villages reconnus permet d'avoir accès aux services et équipements (eau, santé, éducation), de créer son propre groupement villageois contrôlant la commercialisation du coton et gérant les ristournes liées à cette activité. Les autochtones s'opposent à la reconnaissance officielle d'implantations faites sur leur terroir.

Les rivalités les plus fortes s'observent dans les cas d'installations religieuses autour d'un marabout et d'une école coranique. Ostracisme religieux et réussite économique (liée à l'accumulation de la force de travail) se combinent alors et favorisent mépris et jalousie (cas du « hameau » de Wigatoulaye dans le département de Padema).

Plus généralement, la visibilité de la présence mossi attestée par l'habitat, le nom donné aux lieux, la langue parlée nient la précarité du statut d'étranger. La présence mossi s'inscrit dans la durée : l'illusion d'une migration temporaire, avec un retour vers les zones de départ quand les conditions naturelles le permettront, est appelée à disparaître. Mais alors la perspective d'une installation définitive nécessite de repenser les relations entre autochtones et migrants, en particulier dans les modalités d'accès à la terre.

La difficile clarification des règles foncières

L'ambiguïté des règles foncières est à rapprocher des incertitudes sur l'avenir de la région : une clarification des modalités du contrôle foncier suppose une clarification en parallèle des relations entre autochtones et migrants.

L'arrivée des migrants a été facilitée par des pratiques foncières souples, ouvertes aux prêts de terres aux étrangers. Cette souplesse initiale se retourne aujourd'hui en obstacle à la sécurisation foncière dans l'ensemble de la zone de colonisation agricole. L'incertitude sur la durée des prêts, les tentatives de récupération de terres par certaines familles autochtones conduisent les migrants à affirmer leur supériorité numérique et à jouer de leurs relations avec le pouvoir politique. Dans le même temps, les jeunes générations autochtones reprochent

à leurs parents d'avoir bradé leur patrimoine foncier.

Dans un tel contexte, la recherche de solutions négociées et durables n'est pas aisée et n'a pas été facilitée par le cadre juridique, les textes portant Réorganisation agraire et foncière (RAF) ne prenant pas en compte les spécificités des zones de colonisation. L'impossibilité de faire appliquer la loi a laissé face à face des communautés insatisfaites, inquiètes sur les perspectives de leur insertion régionale. Les tensions autour de l'accès et du contrôle fonciers sont révélatrices de la tentation du repli identitaire :

— volonté des ethnies autochtones, affaiblies numériquement, d'affirmer leur prééminence foncière et de restreindre le rôle des migrants en maintenant leur statut précaire ;

— volonté des migrants mossi de conforter leur implantation régionale en s'appuyant sur leur primauté économique et sur l'efficacité de leur organisation sociale.

À la recherche de nouveaux équilibres dans les rapports de force sociaux et économiques, l'Ouest burkinabè apparaît à la croisée des chemins.

BIBLIOGRAPHIE

Drabo (I.), 1993. *Comment se nourrit le Yatenga ? Un exemple de transfert de céréales avec la Kossi.* Thèse de géographie, Université de Paris X.

Leonard (E.), 1997. « Transformations et reproduction d'un système agraire pionnier en Côte-d'Ivoire. Après la forêt, quelle agriculture ? » In *Thème et variations. Nouvelles recherches rurales au Sud.* Orstom, Paris : 63-68.

Orstom, 1977. *Rapport de synthèse : enquête sur les mouvements de population à partir du pays mossi (Haute-Volta).* Doc. mult. Fasc. 1 et 2, Ouagadougou, 160 p.

Remy, (G.), Capron, (J.), Kohler, (J.-M.), 1977. « Migrations et développement. Mobilité géographique et immobilisme social : un exemple voltaïque ». *Tiers Monde,* XVIII, n° 71.

Savonnet-Guyot (C.), 1986. *État et société au Burkina.* Karthala, Paris.

Schwartz (A.), 1991. *L'exploitation agricole de l'aire cotonnière burkinabè.* Orstom, Ouagadougou, doc. mult.

Tallet (B.), 1997. « Colonisation et modernisation des exploitations agricoles dans l'Ouest du Burkina Faso ». In *Les paysans, l'État et le marché. Sociétés paysannes et développement.* Publications de la Sorbonne, Paris : 197-210.

Tallet (B.), 1997. « La brousse est finie ! Comment impliquer les populations locales dans un processus de gestion des ressources naturelles ? (exemple de l'Ouest du Burkina Faso) ». In *Développement durable au Sahel.* Karthala, Paris : 166-180.

Tersiguel (Ph.), 1995. *Le pari du tracteur. La modernisation de l'agriculture cotonnière au Burkina Faso.* Coll. À travers champs, Orstom, Paris, 280 p.



L'Union nigériane du Cameroun

Le pouvoir d'une communauté acéphale dans la diaspora

THOMAS LOTHAR WEISS

Émanant d'une conjonction de facteurs autant économiques qu'historiques et politiques, la présence de nombreux Nigérians au Cameroun anglophone est un des faits marquants de la géographie humaine de cette partie du pays. En raison d'une histoire coloniale tumultueuse, on observe depuis longtemps une forte mobilité des populations nigérianes à travers la ligne frontalière vers l'espace camerounais.

Longeant la frontière avec le Nigeria dans sa section méridionale, deux des dix provinces du Cameroun sont d'expression anglophone : la province du Sud-Ouest et la province du Nord-Ouest. En dépit d'un héritage colonial commun, leurs caractéristiques sociales et culturelles divergent. Tandis que les populations du nord-ouest s'articulent en une organisation socio-politique centralisée et ordonnée autour de puissantes chefferies, le sud-ouest est peuplé de communautés acéphales dotées de structures moins hiérarchisées. Cette particularité, déjà exploitée par les premiers colonisateurs, explique pourquoi le Sud-Ouest facilite davantage l'implantation d'immigrés nigérians que la province du Nord-Ouest. Le nombre de migrants nigérians résidant dans la seule province du Sud-Ouest peut être estimé à 160 000 personnes, ce qui représente plus ou moins 25 % de la population. Au total, le Cameroun accueille environ 500 000 migrants nigérians.

Le pouvoir de cette communauté nigériane dans la diaspora est fort et, bien que les migrants soient traditionnellement organisés en une structure acéphale, similaire à celle des populations camerounaises autochtones, il est particulièrement intéressant d'observer que la diaspora a favorisé la création d'une unité socio-culturelle dotée d'une organisation atypique, hiérarchisée, permettant aux Nigérians de s'approprier l'espace et de l'aménager sur le plan économique : l'Union nigériane du Cameroun.

Les Nigérians au Cameroun anglophone

Depuis le début de la colonisation européenne, le Cameroun anglophone a connu une histoire mouvementée qui explique que la communication entre les populations immigrées nigérianes et les populations camerounaises natives ou allochtones a été structurée par les conditions historiques de leur venue autant que par la dynamique économique des migrants. Les facteurs socio-politiques et historiques de la période d'avant 1960 – le Cameroun anglophone était alors une partie intégrante de la

colonie britannique nigériane – et des trois décennies d'indépendance définissent le cadre institutionnel et socio-psychologique dans lequel ces différentes populations se situent actuellement.

La grande majorité des Nigérians au Cameroun provient d'un carré géographique situé entre le fleuve Niger, la Bénoué, le Cross River et le golfe de Guinée. Les Igbo sont de loin l'ethnie majoritaire, suivis des Ibibio, Tiv, Efik et d'un grand nombre de petites ethnies du Sud-Est du Nigeria, mais aussi des Yoruba et Haoussa originaires du nord et du sud-ouest du pays.

Les migrations des Nigérians s'inscrivent dans une logique de confrontation entre populations à visées hégémoniques (Igbo nigérians, Bamiléké et Grassfield camerounais) dans un espace à faible structuration ethnique, plus ou moins brisée par la colonisation allemande. Celle-ci reposait en effet sur les grands complexes agro-industriels, les plantations, essentiellement autour du mont Cameroun, faisant largement appel à une main-d'œuvre allochtone dans une région peu densément peuplée.

Aujourd'hui, la compétition entre les immigrés nigérians et les Camerounais sur place s'exerce dans tous les domaines. Les contacts économiques, culturels, sociaux et politiques entre populations immigrées et autochtones revêtent, entre autres, un caractère particulier à la lumière de la crise économique, des mesures de politique d'ajustement structurel différenciées au Cameroun et au Nigeria, et de la logique de « bouc émissaire » dans laquelle certains Camerounais aiment enfermer les Nigérians résidant dans leur pays. La situation des Nigérians dans la diaspora est en effet extrêmement sensible et soumise à une série de restrictions : le nouveau titre de séjour et le harcèlement permanent de la part des autorités camerounaises n'en représentent qu'une partie. S'y ajoutent, depuis le début de l'année 1994, de nouveaux incidents militaires frontaliers qui embrasent régulièrement les relations des deux pays et leurs opinions publiques. Finalement, la dévaluation du franc CFA a affecté les migrations et les échanges entre le Cameroun et le Nigeria dans la mesure où la logique de la « pompe à francs CFA » s'en est trouvée affaiblie.

Profitant d'un taux de change très favorable face au Naira, la stabilité et la convertibilité du franc CFA ont en fait amené beaucoup de Nigérians à travailler et faire du commerce chez leurs voisins camerounais. La plupart des différentes filières de commerce du Sud-Ouest se trouvent en effet dans les mains des commerçants nigérians qui vont s'approvisionner sur les grands marchés nigérians d'Onitsha, Port Harcourt, Aba, etc. Ces tournées d'approvisionnement s'organisent souvent de manière collective afin de réaliser des économies d'échelle et de profiter des facilités d'échanges transfrontaliers, souvent sous forme de contrebande. Multipliant leurs centres d'intérêt, les Nigérians n'hésitent pas à rapatrier et investir la majeure partie de leurs profits au Nigeria.

Cependant, à une logique de migrations de retour animée par la dévaluation qui rend les exportations informelles du Nigeria vers le Cameroun désormais moins rémunératrices, s'oppose un climat d'insécurité et d'instabilité croissant au Nigeria. La présence de Nigérians au Cameroun anglophone est toutefois toujours importante, puisqu'elle repose sur l'appui d'une structure socio-politique très puissante.

Les communautés acéphales et leur relation à l'espace

Les points de contacts, les interdépendances entre le social et le politique dans une société sont nombreux et les distinctions souvent difficiles à opérer. Ceci s'applique à la perception des problèmes comme à l'analyse des méca-

nismes eux-mêmes. La distinction politique classique, et forcément réductrice, entre sociétés sans État et sociétés avec État est doublée de la distinction sociale entre sociétés « primitives » et sociétés « évoluées ».

Dans la mesure où elles ne disposent pas d'un pouvoir individualisé et pérennisé spécifiquement politique, ni d'institutions de police, de justice et de gouvernement, c'est le noyau familial qui sert de cadre à la vie politique des sociétés acéphales réputées « primitives » en l'absence d'un chef politique. Ignorant le commandement d'un chef autre que celui de la communauté familiale, les sociétés acéphales représentent un type de société où, idéalement – c'est-à-dire rarement – les unités sont aussi multiples qu'égales entre elles. Les ressemblances entre sociétés acéphales africaines et mélanésiennes invitent à la comparaison. Dans les sociétés mélanésiennes, « *les hommes sont libres et pratiquement égaux : chacun dans la mesure où il dispose d'un lieu d'origine auquel se référer, possède un nom, une parcelle de pouvoir et dès lors une dignité qui le rend complémentaire de ses alliés. Celui qui est à la souche d'un pouvoir est en effet seulement le fondateur d'une relation qui se poursuit ensuite librement dans l'espace* » (Bonnemaison, 1986).

En réalité cependant, le lien entre l'unité de descendance et l'unité territoriale est particulier et repérable seulement dans les entités de dimensions relativement restreintes. En règle générale, une société acéphale comprend plusieurs groupes de descendance pour une même unité territoriale.

Si l'on fait exception des Yoruba et des très rares Haoussa présents au Cameroun anglophone, l'immense majorité des migrants nigérians appartient à ce qu'il est convenu d'appeler les sociétés acéphales. L'organisation sociale et politique des peuples du Sud-Est du Nigeria a été transposée et pérennisée par les migrants de la diaspora au Cameroun depuis plusieurs générations. Disons d'emblée que les structures socio-politiques des Igbo, l'ethnie nigériane majoritaire de cette partie du Cameroun, ont fortement influencé l'organisation sociale et politique de la diaspora.

Chez les Igbo, on distingue plusieurs unités socio-politiques : la famille étendue, le quartier, le village, la ville ou groupe de villages, le clan. Ainsi le clan constitue-t-il l'unité sociale et politique la plus sophistiquée (Nzimiro, 1972). Par ailleurs, le postulat d'unité géographique n'est pas discriminatoire pour un clan. Souvent, les migrations ont séparé et isolé des groupes appartenant à une même unité mère, ce qui est notamment le cas des Nigérians vivant en diaspora au Cameroun. L'origine et le ciment de ces unités est la parenté et les différents membres ont conscience de leur filiation commune. Cette conscience d'unité et d'interdépendance est favorisée non pas par une soumission formelle à une autorité centrale mais par les fonctions qui incombent à chaque membre de l'unité. Il n'existe aucune autre structure politique que celle basée sur la parenté, il n'y a aucun système institutionnel qui servirait explicitement et exclusivement à maintenir l'unité en tant que telle (Evans-Pritchard, Forde, 1940).

L'organisation acéphale des peuples du sud nigérian est souvent citée comme l'un des facteurs clés dans l'explication de la pénétration et de la domination coloniale britannique différenciée du Nigeria. Les peuples acéphales, supposés être plus faibles dans leur résistance aux pressions des colonisateurs, ont cédé plus facilement que les peuples au nord de l'espace nigérian actuel, où seul l'*indirect rule* a pu venir à bout des populations musulmanes autochtones en s'appuyant sur les structures politiques locales fortement hiérarchisées pour les dominer. Le postulat selon lequel « société acéphale égale société faible » laisse supposer que les sociétés acéphales étaient sans véritable défense structurée contre les avancées coloniales britanniques, ce qui expliquerait pourquoi le

pouvoir colonial a pu soumettre les populations de la frange côtière plus facilement que les ethnies vivant au nord de la frontière dessinée par les fleuves Niger et Bénoué.

Dans le cas précis de la communauté nigériane dans la diaspora et à la lumière de la géographie, la fusion de l'expression sociale mais aussi politique d'une société favorise l'émergence et le développement d'une structure socio-politique spécifique.

Le pouvoir de l'Union nigériane dans la diaspora

Les unités socio-politiques des Nigérians du Sud-Est ont été transférées dans la diaspora. Cependant, considérant l'apparente faiblesse de leurs structures socio-politiques traditionnelles, il est remarquable que les Nigérians aient « inventé » une forme d'organisation collective extrêmement forte et persuasive : l'Union Nigériane du Cameroun. Cette organisation n'a pas d'équivalent au Nigeria et peut être considérée comme un phénomène social typique de la géographie des migrations.

Les regroupements organisés de Nigérians vivant en dehors de leur pays d'origine dans le cadre d'unions tribales ou familiales existent depuis le début des migrations nigérianes systématiques vers le Cameroun, soit dès le lendemain de la Première Guerre mondiale. Les autorités qui ont précédé l'Union nigériane au Cameroun étaient les *tribal unions*, unions tribales. En dépit de leur appellation ethnique, ces unions, dans un grand nombre de regroupements locaux, ne comprenaient pas seulement des ressortissants de l'ethnie qui donnait leur nom à l'Union. La grande majorité des membres des *tribal unions* était cependant igbo. Il n'existait aucun lien organique entre les différents groupes locaux. Chaque groupe était concentré sur sa seule zone – ville ou village – d'implantation. Les *tribal unions* furent dissoutes définitivement par les autorités camerounaises au début des années soixante, au cours de la période de « camerounisation ». Les autorités accusaient les unions d'être tribalistes, autoritaires et subversives, et de représenter une menace contre la paix sociale au Cameroun anglophone.

C'est parallèlement à l'installation d'un consulat général nigérian à Buea – préfecture du Sud-Ouest – en 1962 que l'Union nigériane, dans sa forme actuelle, a pris naissance. L'appellation d'Union tribale – trop restrictive – a évolué pour se transformer en Union nigériane – plus fédératrice. Elle n'a cependant pas fondamentalement changé la composition des groupes locaux qui ont vu le jour un peu partout au Cameroun entre 1965 et 1980.

De par sa représentativité et sa force numérique, l'Union Nigériane détient un rôle incontestable dans la vie de cette communauté. L'Union est une association reconnue par le droit camerounais, sans toutefois être reconnue d'utilité publique. L'appellation officielle de l'Union nigériane est *The Nigerian Union in Cameroon*, plus connue sous le sigle NUC. Par ailleurs, la plupart des grandes villes camerounaises possèdent une section ou branche locale. L'Union de Kumba, la plus grande ville de la province du Sud-Ouest, figure parmi les plus importantes, avec plus de 1 200 membres, et les mieux organisées de tout le Cameroun. Son organisation repose notamment sur l'existence d'une Constitution ayant pour ambition de servir d'exemple à l'élaboration de textes fondateurs pour d'autres branches locales. À terme, une plus étroite collaboration entre les branches locales de l'Union, dispersées au Cameroun, serait souhaitée et vivement encouragée par les autorités consulaires et diplomatiques du Nigéria au Cameroun.

L'Union met en avant les principes de démocratie, de transparence et de participation. La prise de décision n'est pas de la responsabilité d'un seul leader, mais d'un conseil d'hommes expérimentés et compétents, d'où une organi-

sation à hiérarchies et pouvoirs multiples ; la multiplication des pôles de pouvoirs impliquant une organisation paritaire, représentative et démocratique. Si tout un chacun doit et veut se reconnaître dans les structures de l'Union nigériane, celles-ci doivent épouser le plus étroitement possible les structures d'organisation des principales ethnies qui s'y retrouvent. Par ailleurs, l'Union constitue un groupe de pression proportionnel au nombre de Nigérians présents au Cameroun. Les organes et en particulier le Comité exécutif, dirigé par le président de l'Union, doivent ainsi représenter avec force et conviction une organisation qui défend les intérêts particuliers et vitaux d'une population minoritaire. L'équilibre entre représentativité, démocratie et force, face à l'extérieur, nécessite une organisation structurelle claire et explicite.

L'Union a pour but de protéger, de défendre et de promouvoir le bien-être des ressortissants nigérians. Elle entend assurer, entre autres, la justice et l'égalité de traitement pour tous les Nigérians dans la diaspora. Ces objectifs s'appliquent par ailleurs sans distinction aucune à tous les Nigérians dans leurs relations entre eux, mais aussi aux relations entre Nigérians et Camerounais. Ce dernier point est jugé particulièrement important dans une période où les Nigérians du Cameroun sont de plus en plus exposés à des injustices et exactions commises à leur égard par des autorités camerounaises. En ce sens, une entité puissante est plus adéquate pour défendre les intérêts individuels et collectifs des Nigérians comparée aux initiatives individuelles et isolées.

S'il est vrai que la Constitution de l'Union et les décisions qui émanent de ses organes n'ont aucune portée juridique en droit camerounais, l'Union est néanmoins respectée par tous les Nigérians ainsi que par les autorités camerounaises. Ce respect est essentiellement dû à deux faits : légitimité et puissance.

L'Union et ses organes disposent en effet d'une double légitimité. L'élection des membres du Conseil Exécutif est démocratique et tenue à échéances régulières. Tout Nigérian membre de l'Union peut concourir à l'un des postes électifs. L'assemblée consultative dispose de la possibilité de renverser le Conseil Exécutif par une motion de censure, si celui-ci agit contre les intérêts généraux de l'Union. Cette légitimité élective de la base et de l'assemblée consultative est doublée d'une légitimité officielle de la part des autorités consulaires du Nigéria au Cameroun. Le consulat général du Nigéria à Buea doit approuver la Constitution dans une procédure de contreseing et investir officiellement tout conseil exécutif nouvellement élu.

La puissance de l'Union s'explique par le nombre important de ses membres – environ 60 % de l'ensemble des Nigérians résidant au Cameroun sont affiliés à une branche locale de l'Union – et le contact régulier que celle-ci entretient avec le consulat nigérian à Buea. Tout problème risquant de susciter des conflits entre Nigérians et autorités camerounaises est reporté au consulat qui le transfère à l'ambassade du Nigéria à Yaoundé. Le cas échéant, celle-ci soumet le problème particulier au gouvernement camerounais. Ainsi, le consulat dispose d'un cahier de doléances, faisant état de tout manquement de la part des autorités camerounaises aux intérêts individuels ou collectifs des Nigérians.

Cependant, c'est sur le front commercial que l'Union peut démontrer toute sa puissance. Les Unions du Sud-Ouest regroupent la grande majorité des commerçants et marchands nigérians des villes et villages de la province où les Nigérians dominent traditionnellement la vente au détail. Un des moyens de pression les plus redoutés de l'Union est le déclenchement de grèves générales des activités de commerce. Forte d'une discipline à toute épreuve de ses adhérents, l'Union nigériane appelle ainsi régu-

lièrement à des grèves générales les jours de marché afin d'obtenir gain de cause (par exemple. libérer des commerçants nigérians arbitrairement emprisonnés, recouvrir des marchandises saisies par la police, diminuer le harcèlement et les restrictions dans la libre circulation des Nigérians, etc.). C'est ainsi qu'à plusieurs reprises, les marchés du Sud-Ouest furent complètement paralysés – au prix de grosses pertes financières pour la communauté nigériane – mais les actions couronnées de succès. Cela montre à quel point l'économie et les activités commerciales des villes du Sud-Ouest sont tributaires de la présence et de la dynamique des Nigérians. La réussite de ces journées d'action confère un surplus de notoriété et de pouvoir à l'Union nigériane.

Avec l'Union nigériane, les Nigérians disposent d'un groupe de pression puissant et suffisamment fort pour faire entendre leur voix de manière concertée. À la différence d'un parti politique, ce groupe de pression ne vise point l'exercice du pouvoir, mais tente de l'influencer positivement afin d'obtenir des mesures, des lois, des décisions, des actions diverses correspondant aux intérêts qu'il se propose de défendre.

La création et la persistance de l'Union nigériane au Cameroun démontre que, à la différence des peuples mélanésiens étudiés par Joël Bonnemaison, en répartissant leurs pouvoirs dans des lieux multiples, les Nigérians de la diaspora n'ont pas détruit toute forme possible de pouvoir central. C'est la relation parallèle entre l'organisation de l'espace en tissu de *nexus* (Bonnemaison, 1986), dont chacun des nœuds est pratiquement autonome mais égalitaire et solidaire, et l'existence de la structure tutélaire de l'Union qui, de par son impératif d'allégeance et sa vocation de domination, assure la pérennisation des unités socio-politiques traditionnelles des sociétés acéphales du sud-est du Nigéria au Cameroun. L'Union nigériane constitue ainsi un bel exemple d'adaptation de structures socio-politiques aux exigences de l'espace de vie et de ses multiples pressions qui s'exercent sur les migrants dans la diaspora.

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1986. *La dernière île*. Arlea-Orstom, Paris.

Evans-Pritchard (E.E.), Forde (M.), 1940. *African political systems*. Oxford University Press, London.

Nzimiro (I.), 1972. *Studies in Ibo political systems. Chieftancy and politics in four Niger States*. Cass Library of African Studies, no. 99, London.

La relation symbolique des migrants de l'Ouest du Kenya à leur région d'origine

CLAIRE MÉDARD

Souligner l'attachement du migrant à sa région d'origine n'a sans doute pas grande originalité. J'ai souhaité l'aborder ici non pas en des termes généraux, mais, autant que possible, à partir des représentations spatiales des acteurs eux-mêmes. Le besoin d'« être rattaché à un lieu » (« *to belong somewhere* »), c'est-à-dire de posséder un lopin de terre dans sa région d'origine, m'a été à maintes fois exprimé par des migrants urbains pauvres de l'ouest du Kenya, pour qui il est difficile de concevoir que la vie se borne aux quatre murs de la pièce en torchis louée dans un bidonville. Pour la plupart d'entre eux, la parenté, symbolisée par la terre ancestrale, structure encore l'espace, comme le souligne ce témoignage : « *Son gros problème, c'est qu'elle ne s'est pas rendue à l'enterrement de sa mère. Elle a été maudite. Elle mourra loin de la civilisation, à Nairobi, où ne se trouve aucun parent* » (1). Nairobi est présenté comme une « solitude » (« *wilderness* ») loin de sa famille. Le besoin de racines semble démultiplié par les difficultés rencontrées au cours de la migration urbaine. Pourtant la situation est en train d'évoluer, certains migrants de deuxième génération, souhaitant « acheter » quelques mètres carrés de terre dans un bidonville pour avoir le droit de construire leur propre maison avec toilettes et ne plus avoir à louer une pièce (sans toilettes). Si, pour plus d'un migrant, à Nairobi, le rêve de retourner « chez soi » est devenu lointain, il ne disparaît pas complètement. C'est cette représentation d'un « chez soi », quelque part ailleurs, qui m'intéresse. Je prendrai ici l'exemple de l'ouest du Kenya que j'examinerai sous l'angle de la relation à un lieu d'origine : pourquoi les représentations spatiales, plus que les pratiques bien souvent, confèrent-elles une importance particulière à un lieu d'origine ? S'il est un paradoxe, c'est bien celui que fait apparaître la relation à la terre ancestrale. Ce lien est en grande partie imaginaire. Plus il est ténu et plus il est présenté comme vital. Comment expliquer que s'il ne doit subsister qu'un seul lien du migrant à sa région d'origine, c'est celui que crée l'obligation d'y être enterré ? Nous nous attacherons en premier lieu à explorer la notion de terre ancestrale pour éclairer la nature du lien du migrant à sa région d'origine. Nous évoquerons ensuite l'importance centrale des cérémonies d'enterrement.

1. Isabella Wandati, Butere, 1994, « *She has just one big problem, she didn't attend her mother's funeral. She was cursed. She will die in wilderness, in Nairobi, where there are no relatives* ». Il se pose ici un problème de traduction pour le terme pourtant central de « *wilderness* », espace non habité, non civilisé.

L'attachement à la terre ancestrale

Il existe, au Kenya, une conception territoriale répandue suivant laquelle chacun appartient à une région d'origine. Cette idée résulte en grande partie d'une pratique administrative. Durant la colonisation, l'administration met en place un système de contrôle territorial qui permet d'identifier chaque migrant par un lieu d'origine, une « réserve » (2) où il peut être renvoyé en cas de besoin (contestation politique, chômage). Ces valeurs territoriales ont fini par être réappropriées par les leaders de certaines communautés ayant saisi l'intérêt politique qu'ils pouvaient en tirer. Si l'attachement à la terre ancestrale doit être compris dans ce contexte géopolitique, il est possible de l'envisager, en sens inverse, comme une expression culturelle renouvelée. Deux représentations à première vue contradictoires permettent d'appréhender la relation paradoxale d'un migrant à sa terre ancestrale. La première semble conférer à celle-ci une importance centrale : on devient homme grâce à elle. La seconde permet de s'en détacher : on devient homme en partant pour gagner son indépendance.

Le lien à la terre

Chez les Luhya, lorsqu'un garçon atteint l'âge adulte, ses aînés l'encouragent à aller trouver son père pour obtenir de lui de la terre afin de pouvoir construire une maison et prendre femme. L'attitude qui consiste à tout attendre d'un héritage, de son établissement sur la terre paternelle, est encouragée par des représentations comme celle-ci qui souligne l'importance dans les imaginaires de la terre ancestrale. La filiation est transmise par la terre qui, héritée de son père, permet de s'établir, de prendre femme et d'avoir une descendance. Inversement, la femme mariée est censée adopter l'identité territoriale de son époux. Une expression couramment utilisée pour qualifier une femme mariée : « *elle est mariée dans le [district de] Busia, de Kakamega, etc.* », le souligne. Le lieu d'origine de son mari est ici désigné par un district, une circonscription administrative, mais son clan peut aussi être mentionné. Cette formule souligne bien qu'une femme est censée adopter la région d'origine de son mari, même si parfois, comme chez les Marama, le nom que sa belle-famille lui attribue évoque son clan d'origine. À sa mort, elle doit être enterrée sur la terre de son mari. C'est pourquoi, si la dot n'a pas été payée intégralement de son vivant, elle doit être versée à ce moment-là. Même si, à sa mort, elle est séparée de son mari et est retournée vivre sur la terre de son père, on s'attend à ce que son mari réclame son corps. Les enfants appartiennent à la lignée du père, et généralement ceux qui sont obtenus en dehors du mariage sont confiés après leur sevrage à la famille du mari (à sa mère ou à une autre épouse suivant les cas) (3). La terre se transmet par les hommes. Durant l'immatriculation des terres qui a été achevée dans la région au début des années soixante-dix, tous les titres de propriété ont été établis au nom des chefs de familles, des hommes, à l'exception de quelques veuves. La situation des femmes est précaire comme l'illustrent les conflits fréquents avec les frères du mari, en cas de décès de celui-ci. La femme n'est généralement autorisée à continuer à vivre sur la terre de son mari que si elle a donné naissance à un fils.

2. Le terme de « réserve » est encore employé aujourd'hui pour désigner une région d'origine, son caractère rural ou sous-développé. Les réserves n'ont plus d'existence administrative.

3. À la différence des Kikuyu où les femmes entreprennent généralement d'élever leurs enfants seules dans le cas d'une séparation.

Terre introuvable

La terre ancestrale n'est plus ce réservoir infini de terres. Généralement, s'il dispose de la moindre parcelle de terre, un père ne refusera pas à son fils d'y construire une maison. Mais selon toute vraisemblance l'héritage sera maigre, le père n'étant pas en mesure de répondre aux attentes de ses nombreux fils. Si le père dispose d'une parcelle relativement grande qu'il entend partager entre ses fils, il ne s'agit généralement pas d'une terre ancestrale, déjà subdivisée à l'extrême, mais d'une terre qu'il a achetée. Présentée comme traditionnelle, l'idée que l'on hérite de la terre ancestrale a revêtu un nouveau sens. Les générations précédentes choisissaient généralement de partir s'établir à quelque distance de la terre paternelle, lorsque la terre était disponible. La terre ancestrale ne se réduisait pas à l'espace possédé par le père. Et la nécessité de s'établir ailleurs était à l'origine d'un territoire mouvant non replié sur lui-même comme aujourd'hui. La nécessité, pour obtenir de la terre, de l'acheter, n'est pas un phénomène nouveau, puisque bon nombre d'hommes de plus 50 ans qui possèdent de relativement grandes parcelles aujourd'hui, les ont achetées au cours de leur vie. Pourtant, l'idée que l'on devient homme au travers de la terre est toujours vive, et, pour de nombreux jeunes, le seul espoir d'obtenir une parcelle de terre aujourd'hui, c'est d'en hériter de leur père, d'où l'importance de cette terre « ancestrale » dont le caractère ancestral est discutable. Les fils sont de moins en moins nombreux à hériter d'une parcelle de terre et, si leur père en met une à leur disposition, il est de moins en moins probable qu'elle suffise à subvenir aux besoins d'une famille, comme cela était déjà le cas pour la génération précédente. Il y a peu de chances que le fils s'établisse sur cette terre ancestrale pour y vivre. Contraint de partir pour gagner sa vie, il choisit généralement de laisser derrière lui sa femme et ses enfants pour s'occuper de cette terre.

Pour justifier son départ, l'homme insiste sur la nécessité de subvenir aux besoins de sa famille. Mais très souvent il gagne tout juste de quoi subvenir à ses propres besoins dans sa nouvelle résidence. Il n'est pas rare que la femme soit contrainte de compter sur ses propres forces pour élever ses enfants sur une parcelle trop exiguë et les envoyer à l'école. Bien souvent le mari n'a pas les moyens ou la volonté de les aider. Le migrant préfère parfois ne pas rentrer pour éviter d'être sollicité financièrement. Dans le meilleur des cas, le père de famille revient tous les ans au moment de son congé, ce qui suffit à entretenir la natalité. Au pire, il ne reviendra que pour être enterré. Le nombre de minuscules exploitations familiales dans l'ouest où une femme et ses enfants s'efforcent de survivre, pendant que le mari est au loin, parti travailler ailleurs, est révélateur de la force de ces conceptions territoriales qui dicte à l'homme d'établir une épouse sur sa terre ancestrale, même si lui-même n'est pas amené à y vivre. Sans qu'il soit possible de le chiffrer précisément, le phénomène est très important dans le district de Kakamega, qui connaît des densités rurales très élevées (411 hab. au km²). Les écarts entre population féminine et masculine dans le district de Kakamega peuvent servir d'indication : les femmes représentent 57,6 % de la population des 20-39 ans (4). Malgré les apparences, le migrant ne vit pas forcément la contradiction, puisqu'il existe socialement au travers de sa terre et de sa famille dans sa région d'origine. L'idée de sa terre ancestrale peut lui permettre de supporter sa condition de migrant.

Terre ancestrale ou terre tout simplement

L'opportunité d'acquérir de la terre ou d'augmenter son domaine foncier devrait contribuer à réduire la contradiction entre un atta-

4. À titre de comparaison pour le district de Bungoma, les femmes représentent 53,6 % des 20-39 ans.

chement à sa région d'origine et la nécessité économique de migrer en rendant possible l'installation sur une terre. Il arrive bien sûr que certains migrants parviennent à économiser suffisamment pour acheter de la terre. Mais avec la pénurie de terres dans les régions d'ancien peuplement luhya, ils se tournent souvent vers les régions voisines, comme les lotissements créés dans les anciennes terres européennes, pour trouver une parcelle à meilleur marché. Les femmes, quand elles le peuvent, achètent de la terre dans ces régions-là, ce qui leur permet d'échapper en partie au contrôle des hommes sur la terre ancestrale. Pour certains, l'acquisition d'une terre, même en dehors de la région d'origine, suffit, et représente un chez soi. Mais d'autres ne sont pas prêts à considérer les lotissements agricoles voisins comme une extension du domaine luhya. Parmi les hommes qui se sont rendus acquéreurs d'une terre dans les régions avoisinant leur région d'origine, bon nombre ne renoncent pas à leur attachement à la terre ancestrale. Parmi les plus de soixante ans, certains ont eu l'opportunité d'acheter de la terre dans les *White Highlands* tout en conservant leurs droits sur leur terre ancestrale. Ils ont dans certains cas installé différentes épouses sur ces différentes parcelles. Shaban affirme que bien qu'il dispose de terres dans les lotissements agricoles des anciennes terres européennes où l'une de ses femmes est installée, il ne peut y vivre. Il préfère être squatter dans la ville de Mumias, à proximité de sa terre ancestrale, où il vit avec une autre épouse (5). Les « retraités » ne manquent pas dans les régions d'origine et il semble que, quelle qu'ait été leur vie auparavant, ils trouvent enfin un rôle et une importance sociale après des années d'un emploi subalterne loin de chez eux. Certains cherchent à assumer des rôles de leader. C'est seulement dans sa région d'origine que l'on peut espérer en tant qu'homme et membre d'une communauté avoir des responsabilités et une importance sociale. Les électeurs de sa circonscription reprochent au leader politique luhya, Shikuku, de préférer résider dans les anciennes terres européennes plutôt que dans sa région d'origine (6).

Entre ceux qui cherchent à retourner dans leur région d'origine et ceux qui cherchent à l'éviter, il faut se rendre à l'évidence que les migrants peuvent trouver une certaine reconnaissance au sein de leur communauté et, qu'en sens inverse, le contrôle que la communauté d'origine cherche à exercer n'est pas toujours accepté. Le migrant n'est pas prêt à renoncer à une indépendance durement acquise. Bien souvent, même s'il parvient à acheter quelques arpents de terre, il ne renoncera pas à son emploi urbain pour s'y retirer. Il y établit parfois une épouse suivant un schéma classique, mais ne s'imagine pas y vivre avant sa retraite. D'autre part, une étude dans une région de migration kikuyu, dans le district de Laikipia, a démontré le caractère non économique de certains investissements fonciers. S'il en coûte parfois davantage de conserver la terre que de s'en défaire, celle-ci permet malgré tout d'y installer quelques membres d'une famille qui peuvent survivre en dehors des temps de sécheresse (Droz, Sottas, 1995). Dans cet exemple il faut constater que la terre, si elle représente davantage qu'un investissement économique, fait aussi partie d'une stratégie de survie et permet de combiner différents moyens de subsistance. Les communautés d'origine insistent sur la spécificité de la terre ancestrale par rapport à d'autres terres et cherchent par ce biais à préserver leurs liens avec les migrants. Les migrants de leur côté trouvent parfois leur intérêt dans le maintien d'une relation privi-

5. Shaban Shingora, Mumias 1994. Il n'a plus de terre ancestrale en raison de la création de plantations de canne à sucre pour l'usine de Mumias.

6. *Daily Nation* 16 juin 1994.

légiée avec leur terre ancestrale, ce qui ne les empêche pas par ailleurs d'acquérir de la terre dans un autre lieu. La représentation selon laquelle on devient homme par la terre est mise à mal par des nécessités économiques et sociales nouvelles, et pourtant elle marque encore les esprits, comme l'obsession d'acquérir de la terre semble le prouver.

L'enterrement dans la région d'origine : une norme sociale

Certaines cérémonies, le baptême, la circoncision, le mariage et l'enterrement, certains soins, sont autant d'occasions de retourner dans sa région d'origine. C'est au travers de ces liens que se maintient ou plutôt se renouvelle la culture luhya. Localement, la relation culturellement vécue à un territoire (Bonnemaison, 1981) se délite avec la transformation des sociétés rurales. Dans l'ouest du Kenya, par exemple, les forêts de faiseurs de pluie et les arbres qui marquent d'anciens lieux de culte – sur les tombes d'hommes importants – sont de nos jours coupés avec la fin des croyances qui leur sont associées. En revanche, en pays bukusu, les cérémonies très vivantes de circoncision permettent encore de conserver la mémoire des rivières associées à des clans différents où se tiennent des rituels importants. La circoncision a pourtant perdu son caractère collectif. Même si l'ensemble des cérémonies se déroulent au mois d'août, chaque famille est chargée d'organiser la circoncision de ses garçons séparément. Pour d'autres communautés luhya, « aller à l'hôpital », faire appel à un médecin pour circoncire, est maintenant tout à fait admis. Pour la communauté bukusu, en revanche, la circoncision est une célébration et doit être effectuée par la personne chargée de ce rituel dans la communauté. Les migrants d'origine bukusu choisissent de retourner dans leur région d'origine pour prendre part aux cérémonies et organiser la circoncision de leurs propres garçons. Prendre part dans sa région d'origine à certaines cérémonies devient un marqueur culturel. Les Bukusu se différencient ainsi des autres luhya. Pourquoi cet aspect de la culture a-t-il été conservé plutôt qu'un autre ? L'enterrement est sans doute la cérémonie la plus importante pour les Luhya et aussi pour leurs voisins, les Luo. Si pour certains, l'enterrement ne représente que l'un des aspects de leur relation à leur terre ancestrale, pour d'autres, il constitue le seul et le dernier lien qui les rattache à leur lieu d'origine. Dans l'Ouest du Kenya, l'enterrement dans la région d'origine est devenu une norme sociale, liée au phénomène de migration. Elle représente un véritable phénomène de société.

Le lieu d'enterrement

Même si, durant toute sa vie, un migrant a vécu au loin, à Nairobi par exemple, son dernier voyage se fait à destination de sa région d'origine. En venant de Nairobi, il n'est pas rare de dépasser sur la route des convois funéraires signalés par des morceaux de tissus rouges accrochés sur les véhicules. À moins d'être réellement très pauvres et de ne pas avoir de parents, les migrants urbains luhya et luo sont enterrés dans leur région d'origine. Les observations de Deyssi Rodriguez Torres dans le bidonville de Mathare Valley, l'un des plus insalubres de Nairobi, soulignent que, d'une façon ou d'une autre, les migrants de l'ouest du Kenya s'organisent pour rapatrier les corps de leurs morts (Rodriguez-Torres 1998). C'est un signe de pauvreté extrême et d'abandon total que de ne pas pouvoir le faire. Dans la région d'origine, il existe en général une terre familiale où l'on peut être enterré, même si l'on ne dispose pas soi-même de parcelle. Toutefois, dans quelques cas, la terre familiale a été vendue et aucun emplacement pour enterrer un mort ne subsiste. La nécessité de retourner chez soi, d'être enterré sur sa terre

ancestrale n'est pas étrangère à l'idée que l'on existe socialement au travers de la terre. Pour les Luhya et les Luo de l'ouest du Kenya, l'homme doit être enterré sur sa terre ancestrale, sur la parcelle qui lui revient, qui lui a été attribuée par son père. Chez les Luo, le lien à cette terre s'exprime par le cordon ombilical. Il convient d'être inhumé là où son cordon ombilical a été enterré (Cohen, Odhiambo, 1989). Les Luo sont inflexibles sur la question de l'enterrement dans la terre ancestrale. Pour les autres communautés, il existe une plus grande flexibilité : si l'on s'est porté acquéreur d'une parcelle de terre ailleurs, il est possible d'y être enterré, comme c'est parfois le cas chez les Luhya, même si eux aussi tiennent le plus souvent à être enterrés dans la terre ancestrale. Par comparaison, les Kikuyu n'hésitent pas à enterrer leurs morts sur une terre « nouvellement » acquise. Pire encore pour les Luhya sont les communautés qui n'enterrent pas leurs morts comme les Masaï et, d'après eux, il y a encore peu de temps leurs voisins de l'est, les Nandi ; ils soulignent que c'est grâce à eux que les Nandi s'y sont mis. Ces conceptions différentes ont donné lieu à des procès célèbres au Kenya, comme celui de S. M. Otieno (Cohen, Odhiambo, 1992), où le clan luo et l'épouse kikuyu se sont affrontés, réclamant tous deux le corps. Ce procès a symbolisé la lutte entre le droit moderne qui défend la notion de couple, la possibilité pour l'épouse de disposer du corps de son mari, et des traditions défendues par le clan du mari qui considère que le corps du défunt lui appartient et doit être enterré dans la région d'origine. Dans ce cas, l'épouse du défunt souhaitait enterrer son mari sur une terre achetée de son vivant à proximité de Nairobi. Finalement, c'est l'ordre territorial voulu par le clan que l'État, par le biais de sa justice, décida d'entériner. Les Luhya et les Luo insistent sur l'importance du lieu d'origine dans l'organisation de l'enterrement, mais en réalité, la cérémonie qui lui est associée est tout aussi importante, si ce n'est davantage. L'obligation d'un enterrement dans le lieu d'origine fait partie de la cérémonie.

La cérémonie

Les Luhya voient dans l'organisation des enterrements un trait fondamental de leur culture. L'ampleur du phénomène peut se mesurer à l'importance économique et sociale qu'il a revêtu. Le coût de telles cérémonies est considérable ce qui rend nécessaire l'organisation de collectes pour permettre à la famille de faire face à la dépense quasi systématique. Dans certains quartiers populaires de Nairobi, comme Kangemi où les migrants luhya sont nombreux, il existe des associations de clan dont la fonction principale est d'organiser les enterrements. Si l'on est résident à Nairobi et si l'on appartient à un clan donné, les cotisations sont quasi obligatoires à l'occasion de tel ou tel décès. Les registres sont tenus. Il ne faut pas compter sur cette solidarité pour son propre enterrement si l'on n'a pas soi-même cotisé de son vivant. Certaines associations sont anciennes comme celle du Bukhayo du district de Busia formée dans les années cinquante et dont le but déclaré est de permettre le rapatriement des corps : « *ensure that the dead are transported to their ancestor's home for burial* » (7). En réalité, les morts sont inégaux dans leur accès aux ressources communautaires. La capacité à mobiliser ces ressources est fortement liée à la position sociale. Même si, il est vrai, les pauvres sont prêts à se saigner aux quatre veines pour les enterrements. Ne serait-ce qu'en raison de l'organisation de la cérémonie, du transport du corps et de tous les membres de la famille, à partir de Nairobi ou même de Mombasa, les délais d'inhumation peuvent être très longs. Et si un désaccord entre les membres de la famille apparaît,

7. *Kenya Times* 25 janvier 1995.

portant souvent sur le lieu de l'inhumation, des mois entiers peuvent s'écouler entre le décès et l'inhumation. Il convient de souligner ici que toutes les controverses au nom de la tradition, qui retardent les enterrements aujourd'hui, ne seraient pas possibles sans les techniques modernes de conservation des corps (réfrigération).

Dans l'Ouest, on attend les enterrements, synonymes de fêtes, avec impatience. Dans certains cas, la dimension festive est bridée par le caractère chrétien de la cérémonie. Mais, généralement, on s'attend à être nourri pendant plusieurs jours et à danser (disco). La famille du défunt est jugée par la fête qu'elle a organisée. De nombreux témoins soulignent qu'autrefois on ne venait pas les mains vides à un enterrement, tout le monde contribuait, mais qu'aujourd'hui une famille peut se ruiner en cherchant à enterrer son parent dignement. Les enterrements qui ponctuent la vie de ces régions sont, de plus en plus, les seules occasions qui rapprochent les migrants de leur région d'origine. Ce qui explique que localement on a tout intérêt à encourager ces pratiques au nom de la « tradition ». Les contributions que les communautés rurales attendent de la part des migrants ne viennent parfois jamais, si ce n'est à l'occasion des enterrements. Le phénomène contribue à maintenir des liens entre les migrants et les communautés rurales d'origine. Pour ceux qui ne disposent pas de moyens suffisants pour retourner très souvent dans leur région d'origine, il n'est pas difficile de se faufiler dans le convoi d'un parent même très éloigné. Les enterrements représentent des occasions importantes pour se retrouver. Par la participation à certaines cérémonies, par la fréquentation de la région d'origine, on affirme son identité luhya. La terre ancestrale s'apparente non à un territoire de vie mais à un territoire de mort, lorsque l'on n'y retourne que pour se faire enterrer. Le lien à la région d'origine est minimal dans ce cas et tout au cours de l'existence peut n'être qu'en grande partie imaginé. L'organisation d'un enterrement peut être considérée comme une forme d'expression renouvelée de la culture luhya, un trait culturel qui ne se comprend que dans le contexte de relations sociales qui s'adaptent à la transformation de la société liée aux migrations.

À une culture fondée sur une fréquentation quotidienne ou habituelle de lieux s'est substituée une relation en partie imaginée à une région d'origine. L'attachement à la région d'origine, le souhait, de la part de la communauté d'origine, d'y rattacher ses membres malgré la migration, peuvent être symbolisés par l'importance que revêt l'organisation d'enterrements. Tout en perdant de sa profondeur historique et culturelle, l'identité se structure autour de la relation à un lieu d'origine. Le territoire sert alors de prétexte à l'identité et non de fondement. Un nouveau symbolisme, une valeur culturelle, lui sont associés.

Malgré les transformations économiques et sociales liées à la migration, certaines représentations se sont figées et empêchent d'y voir clair. L'une des justifications pour migrer, c'est l'amélioration de sa condition et de celle de sa famille. Et pourtant, combien de femmes et d'enfants doivent se débrouiller seuls sur la terre ancestrale sans ressources complémentaires ? L'argent, que le migrant ne trouve jamais pour envoyer à sa famille, se retrouve dans les cérémonies d'enterrement. Tout l'argent s'y trouve. Alors pourquoi partir, si la migration ne sert qu'à financer les enterrements. Et les frais de scolarité ?

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, n° 4 : 249-262.

Cohen (D.W.), Odhiambo (E.S.A.), 1989. *Siaya. The historical anthropology of an African landscape.* James Currey, Londres, 152 p.

Cohen (D.W.), Odhiambo (E.S.A.), 1992. *Burying SM. The politics of knowledge and the sociology of power in Africa.* James Currey, Londres, 159 p.

Droz (Y.), 1995. « Transhumance personnelle et archipel vertical... » In Sottas B. (éd), *L'Afrique part tous les matins.* Peter Lang, Frankfurt : 177-184.

Kenya Government, 1994. *Kenya population census 1989.* Vol. I, Government printer, Nairobi.

Rodriguez-Torres, 1998. « Nairobi, de Muthaiga à Mathare Valley ». In Grignon F. (éd), *Le Kenya contemporain*, Karthala, Paris.



Key Besar : entre l'Asie et l'Océanie

ISABELLE ANTUNÈS ET GILBERT DAVID

« Vivre dans l'île ne peut (...) se limiter à la solution d'un problème économique. Dans un espace clos et si facilement marginalisé, ce n'est pas seulement un art de vivre qui est nécessaire, mais plus profondément une raison de vivre. La situation de nombreuses îles ou archipels océaniens révèle à cet égard que la disparition de la société traditionnelle s'est accompagnée de la décrépitude de la société. (...) Il semble que les cadres socio-culturels de la modernité implantés par la colonisation ou par les missions se soient révélés à l'épreuve comme des constructions beaucoup plus fragiles que les fondations anciennes. Dans de nombreuses îles, la destruction de la coutume a « tué » l'espace qu'elle mettait en forme et cette mort du territoire a signé la mort culturelle du peuple qui l'habitait. »

Joël Bonnemaison, 1997. *Les fondements géographiques d'une identité*, Livre II, page 524.

AVEC SA MORPHOLOGIE DE HORST, Key Besar, sur la bordure orientale de l'archipel des Moluques, entre Timor et l'Irian Jaya, présente des pentes escarpées couvertes de forêts et de cocotiers, qu'entaillent de profondes vallées. Masqués par la végétation, les villages s'égrainent le long du bord de mer que frange une étroite bande de récifs dont la pente externe s'enfonce accore dans le grand bleu. Par rapport à Java, le contraste est saisissant. Key Besar représente une autre Indonésie. On a de la peine à s'imaginer en Asie, un lourd parfum d'Océanie flotte sur Key Besar. N'est-ce qu'une illusion, liée au simple paysage ou est-ce une réalité plus profonde qui s'enracine dans le mode de vie des populations ?

Key Besar, L'Océanienne des origines, prise dans les rets du pouvoir colonial néerlandais puis de l'administration indonésienne, a depuis longtemps entamé sa « dérive » vers l'ouest. Et si ce voyage préfigurait l'image d'un futur possible de l'Océanie insulaire ?

Key Besar : océanienne ?

L'île est exposée au flux des vents dominants de sud-est durant 4 à 6 mois de l'année, ce qui rend difficile voire impossible toute navigation. Toutefois, par sa latitude proche de l'équateur, elle est épargnée par les cyclones et les dépressions tropicales.

Key Besar échappe encore à l'économie monétaire. Les sources de revenus sont limi-

tées et la majeure partie de l'alimentation provient de l'économie vivrière. La production mensuelle de coprah est seulement de 60 kg par ménage mais, une fois par an, la collecte de trocas (coquillage nacrier) assure des revenus supplémentaires indispensables à l'équilibre du budget des ménages (Antunès, Dwiono, 1998). Le sagou et le manioc constituent la base de l'alimentation. L'un comme l'autre demandent un long travail de préparation pour extraire la moelle du sagou ou pour râper et presser le tubercule de manioc. Au total, un minimum de trois jours de travail est nécessaire pour assurer la consommation hebdomadaire d'un ménage. De manière secondaire, les taros, les patates douces et divers fruits et légumes sont également consommés. Quant au riz, qui est la marque par excellence de l'agriculture asiatique, il n'est cultivé que depuis une trentaine d'années, dans le cadre d'une riziculture pluviale. Cette dernière ne mobilise qu'un petit nombre de personnes pour une seule récolte par an, tout à fait insuffisante pour couvrir les besoins de l'île, qui fait appel aux importations en provenance de Java. La pêche, la chasse et la collecte de fruits et de noix constituent des activités vivrières complémentaires dans le cadre d'une polyactivité qui, au même titre que l'horticulture, rattache plus Key Besar au monde océanien qu'au monde asiatique.

Ajoutons l'importance du temps de travail réservé à la collectivité. Chaque chef de famille doit participer tous les lundis aux travaux d'entretien collectifs du village et tous les mardis aux coopératives de production, auxquelles le gouvernement apporte un appui financier dans les domaines de l'agriculture, de la menuiserie et du commerce. Ces astreintes réduisent à quatre jours et demi par semaine le temps de travail disponible pour les productions vivrière ou commerciale et les loisirs. Les « techniques d'encadrement » (cf. Pierre Gourou) sont donc prégnantes, qu'elles soient sociales ou gouvernementales. L'Histoire explique cela.

L'histoire transforme la culture

La tradition orale raconte la rencontre entre une population autochtone et des migrants venus en pirogues de l'île Luong, située au sud-ouest de l'archipel des Moluques. Cette rencontre fut scellée par un mariage entre un autochtone et une étrangère, en échange de quelques terres, qui permirent aux étrangers de s'installer sur la côte. On les appela « Mel », ce qui signifie cadet, les autochtones se nommant eux-mêmes « Ren », les aînés. Il était entendu que Mel et Ren devaient vivre ensemble en bonne entente, les Ren gardant la maîtrise du foncier. C'est apparemment ce qui se fit, les Mel initiant les Ren à la mer et à de nouvelles pratiques culturales les amenant progressivement à la sédentarisation. Il est en effet acquis que les Ren pratiquaient une agriculture itinérante autour de campements provisoires, dont la durée d'occupation était liée à la fertilité du sol, à l'exploitation des bosquets de sagou et des terrains de chasse ; les Ren étaient autant chasseurs-cueilleurs qu'agriculteurs.

Les rapports entre Mel et Ren commencèrent à se modifier avec l'arrivée des Néerlandais qui établirent les Mel comme interlocuteurs privilégiés dans leurs relations commerciales. Ce faisant, ils mettaient les Ren, maîtres des terres qu'ils convoitaient, dans une relation d'infériorité vis-à-vis des Mel, qui devinrent les représentants du pouvoir colonial dans le cadre du découpage administratif mis en place à partir d'Ambon, capitale des Moluques, et de Tual, capitale des îles Key. Ces responsables administratifs, Mel, furent anoblis par les Hollandais, position qui leur permit de contrôler le commerce de l'île avec l'extérieur, de s'enrichir et de ce fait d'exercer un rôle prépondérant dans les échanges coutumiers.

La coutume est basée sur un système de réciprocité dans l'échange au sein des membres d'un même village et entre villages alliés (Laksono, 1990). Avec l'arrivée des Portugais puis des Hollandais, l'or, les gongs et les canons devinrent les monnaies échangées lors des grandes coutumes accompagnant les mariages, les naissances, les décès, et les jugements. Depuis la fin du commerce colonial, il n'y a pas eu d'introduction de nouvelle monnaie dans l'île et c'est donc le même stock qui continue de circuler. Cette rareté de la monnaie a contribué à renforcer le pouvoir des Mel qui détenaient au départ le plus grand nombre de richesses. *A contrario* les Ren disposant de moins en moins de monnaie pour les cérémonies coutumières se sont vus contraints de demander aux Mel de leur en céder à crédit. Ils s'engageaient ainsi dans une relation de dépendance car l'unique contrepartie qu'ils pouvaient offrir en échange était leur force de travail. Le tribunal coutumier a aussi puissamment contribué à accélérer ce processus ; tout coupable condamné qui ne pouvait payer faisait alors appel à un Mel pour éviter la peine de mort, quitte à devenir son « serf » et à pérenniser cette relation pour ses descendants. Des liens particuliers se sont ainsi mis en place entre certaines familles Ren et certaines familles Mel. De nature économique, ces liens se sont ensuite étendus à l'organisation sociale quand les Mel ont décidé de restructurer la société de Key Besar sur le modèle des Maisonnées.

Ainsi à Watlaar, siège du royaume coutumier de la province nord de l'île, la société est aujourd'hui organisée en trois maisonnées, sous la juridiction d'un roi coutumier dont les pouvoirs sont hérités de la période coloniale hollandaise. Chaque maisonnée se compose de trois niveaux hiérarchiques. À leur tête, en tant que détenteurs de la monnaie coutumière, les Mel régentent à la fois les mariages, à l'intérieur des maisonnées ou entre elles, de même que les alliances entre ces maisonnées et l'extérieur. Les Ren leur sont totalement subordonnés. Ils ont perdu toute autonomie de décision et au même titre que les anciens esclaves, les Iri, ils forment les bras de la maisonnée. D'anciens maîtres des terres, les Ren, sont désormais devenus des serfs.

Après l'indépendance de l'Indonésie, le nouveau gouvernement a renforcé le quadrillage administratif du pays en s'appuyant sur les autorités locales mises en place par les Hollandais. Les Mel, qui avaient été mis au pouvoir par les Hollandais, sont devenus les représentants locaux du gouvernement indonésien et conservent la main-mise sur les échanges avec l'extérieur. Ces échanges sont d'ordre politique et administratif, commerciaux mais également internationaux. Depuis quelques années, les îles Key sont devenues le terrain de prédilection des ONG internationales et nationales et des chercheurs australiens et américains qui manifestent un vif intérêt pour les minorités. Cet intérêt repose sur la conjonction de plusieurs facteurs. En premier lieu, l'extrême brutalité avec laquelle le gouvernement indonésien a assis sa souveraineté sur les marges orientales du pays, aux Moluques en 1956, puis à Timor et en Iryan Jaya, a attiré l'attention des organisations internationales traitant des Droits de l'homme. Elle a suscité la sympathie des milieux intellectuels occidentaux pour les populations autochtones et leurs représentants, dont les chefs coutumiers. En tant que responsables du plus petit maillage administratif existant en Indonésie, ces derniers sont également au cœur des réflexions actuelles sur la gouvernance et le développement durable et la gestion des ressources renouvelables de l'État insulaire le plus vaste du monde. L'influence des chercheurs australiens dans ce domaine, à l'échelle internationale, est considérable. Le fait que la plupart d'entre eux aient fait leurs « classes » dans le Pacifique sud, où la coutume structure la société rurale, n'est peut-être pas étranger à la valorisation dont les

représentants coutumiers des Moluques sont l'objet. Arrivant sur le terrain indonésien, ces chercheurs, en quête d'analogie, tentent de retrouver les cadres qui leur sont familiers dans le Pacifique, mettant ainsi en avant les Coutumiers dans la résolution des problèmes d'environnement et de développement. Cette valorisation internationale des coutumiers a incité les ONG indonésiennes à en faire leurs partenaires privilégiés. Ces ONG cherchent en effet à s'appuyer le plus possible sur les bailleurs de fonds internationaux pour pérenniser et légitimer leur activité qui, par ailleurs, aux yeux du gouvernement indonésien, n'est bien souvent qu'une façade pour masquer une activité politique d'opposition.

Profitant de cette conjonction d'intérêts à leur égard, les Mel ont acquis une large représentativité qui leur permet de jouer la collaboration d'une part avec le pouvoir central, dont ils sont les représentants, et d'autre part avec les ONG et les organisations internationales pour lesquelles ils sont le symbole de la défense des intérêts locaux du fait de leur légitimité coutumière.

La paix des canons

Les canons sont le symbole de la Coutume que les Mel ont mis en place. La rigidité du métal renvoie à la rigidité de l'organisation sociale à laquelle correspond la « fermeture » de l'espace, totalement quadrillé par les Mel. Le processus de domination des Ren par les Mel est achevé. Le monde est désormais clos. Ravalés au rang de bras, les Ren se voient privés d'une parole autonome et de toute fonction coutumière. Exclus du pouvoir local, l'espace politique leur est fermé. Dépossédés de leur ancienne maîtrise de l'espace foncier, aux regards des Mel et de la loi, le dialogue avec les ancêtres est désormais leur unique et ultime recours pour sauvegarder le lien charnel qui les unit à la terre de Key Besar. Ils se replongent ainsi dans un espace mythique que structurent des géosymboles connus d'eux seuls, héritages de l'âge d'or, pas si lointain, lorsqu'ils étaient les maîtres du territoire. Les géosymboles remarquables du paysage que sont les montagnes et les sources continuent à inspirer de la crainte aux Mel qui n'ont pas le même pouvoir supposé sur les éléments ni la même perception du territoire. S'ils ont une connaissance intime de leurs territoires agricoles et halieutiques, les Mel s'aventurent rarement à l'intérieur de l'île et se font alors toujours accompagner par des Ren qui restent les maîtres de cet espace central. Il est peu probable que cette recherche des racines et de l'identité menace à court terme l'ordre social et spatial mis en place par les Mel. Il s'agit plutôt d'un refuge par rapport à une réalité difficile et le principal moyen qu'ont les Ren de rappeler aux Mel leurs prérogatives territoriales. Le monde serait-il donc clos de manière durable à Key Besar ? Vraisemblablement non, car la fermeture de l'espace et de la société secrète ses propres ferments de rupture, non pas dans le cadre d'une dynamique Mel-Ren mais au sein des Mel eux-mêmes. Coutume, politique et économie sont les trois facettes d'une nouvelle dynamique de pouvoir qui pourrait voir certaines maisonnées s'affronter entre elles et déboucher à terme sur une nouvelle structuration de la société. L'intégration croissante de Key Besar à l'ensemble indonésien favorise cette évolution. Désormais, l'économie et le jeu politique constituent des alternatives à la coutume et à la possession de canons, d'or et de gong, pour le contrôle de l'île. Le monde s'ouvre mais au prix de changements qui, avant de se traduire par une recomposition de l'organisation sociale mise en place par les Mel, risquent de modifier profondément la vie quotidienne de Key Besar. Il perdra un peu plus de son caractère océanien au profit d'un productivisme qui, avant que la crise financière ne vienne balayer les certitudes, était revendiqué par le pouvoir de

Djakarta comme une des principales vertus de l'Indonésie.

À Key Besar, système fermé où n'existe qu'un nombre fixe de canons et de gongs, le jeu économique consiste à acquérir le plus grand nombre de ces objets pour les retirer le plus longtemps possible de la circulation. La famille qui, du fait de l'habileté de ses membres, réussit le plus rapidement à satisfaire ces conditions, bénéficie d'un avantage indéniable sur ses concurrents. Elle pourra alors, par le jeu des mariages, fortifier cet avantage en prenant garde à ce que ses membres se confèrent aux règles de la société afin d'éviter les jugements coutumiers qui obligeraient la famille à céder ses biens en pure perte. Ce système économique rappelle le modèle mercantiliste appliqué par la Couronne d'Espagne au XVIe siècle. L'accumulation conduit à l'arrêt progressif de la circulation des biens et à l'effondrement du système ; la fermeture des échanges n'étant jamais un état stable. C'est la raison pour laquelle à Key Besar, l'économie monétaire et le jeu politique qui lui est associé vont peu à peu reléguer la coutume à un héritage culturel dépouillé de son pouvoir politique, renouvelant le système en l'enrichissant de nouveaux éléments.

Les Mel de l'île de Key Besar, venus de l'extérieur, ont trouvé leur raison d'être en épousant les valeurs et les systèmes de l'extérieur, devenant ainsi les ambassadeurs de l'Asie contemporaine. Ils pouvaient de ce fait établir des alliances, utilisant les richesses qu'ils accumulaient suivant le modèle autochtone traditionnel qu'ils détournent de son but. En ce sens, ce sont les « hommes flottants ». Mais en choisissant les modèles et les valeurs occidentales plutôt que la Coutume des hommes-lieux, ils ont choisi une voie sans issue. Les hommes-lieux ont gardé leurs racines et le réel pouvoir de la terre. Sans les Ren, les Mel ne sont rien, ils ne peuvent plus vivre.

Politiquement et économiquement, le Pacifique insulaire se tourne de plus en plus vers l'Asie qui offre un « grand projet régional de bonheur matériel ». Ce rapprochement entre pays asiatiques et pays océaniens ne s'explique pas tant par le désir des premiers de rejoindre la communauté du Pacifique mais par celui d'étendre leur aire d'influence. Cette volonté est clairement illustrée par la politique officielle indonésienne, qui affirme que l'Irian Jaya est une région de l'Indonésie, donc de l'Asie, et non d'une quelconque région Pacifique (Bonnemaison, Waddell, 1997). Cette évolution pose de manière aiguë la question de la place de la Coutume océanienne dans le processus de mondialisation en cours. Le culturel va-t-il pouvoir survivre à la dérive économique et politique de l'Océanie vers l'Asie ? L'exemple de Key Besar montre le rôle essentiel du pouvoir politique et de la logique économique d'accumulation comme initiateur des changements culturels. Dans des situations analogues en Océanie, il est probable qu'à terme le culturel se transforme également. De telles situations sont spécifiques des lieux de contact entre le système insulaire océanien et le système économique mondial ou sa composante asiatique : villes et zones rurales dans lesquelles des capitaux asiatiques s'investissent, soit pour des opérations minières, l'exploitation forestière ou des projets touristiques. Ailleurs, culture et politique sont encore étroitement associées et sans irruption de facteurs extérieurs, la probabilité est forte que ce système se maintienne tant que la population y adhérera.

BIBLIOGRAPHIE

Antunès (I.), Dwiono (A.P.), 1998. *Watlaar : an Eastern Indonesian village caught between tradition and modernity*. Orstom, Montpellier.

Bonnemaison (J.), 1972. « Systèmes de grades et différences régionales en Aoba ». *Cahiers Orstom, série sciences humaines*, IX (1) : 87-108.

Bonnemaison (J.), 1991. « Le développement est un exotisme. Le détachement et la fascination d'une île mélanésienne ». *Ethnies*, 13 : 12-17.

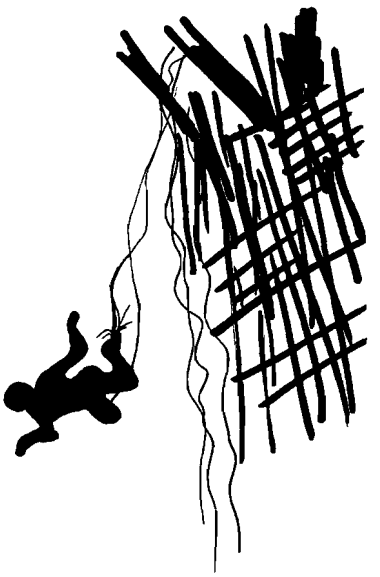
Bonnemaison (J.), 1985. « Vanuatu : la coutume et l'indépendance ». *Hérodote*, numéro spécial : « Les îles où l'on parle français ».

Bonnemaison (J.), 1985. « Un certain refus de L'État ». *International Political Science Review*, vol. 6, n° 2 : 230-247.

Bonnemaison (J.), 1997. *Les fondements géographiques d'une identité : l'archipel du Vanuatu*. Orstom, Paris.

Bonnemaison (J.), Waddell (E.), 1997. « L'extrême-occident dans l'œil du cyclone ». *Tiers-Monde*, tome XXXVIII : 13 -34.

Laksono (P.-M.), 1990. *Wuut ainmehe nifun, manut ainmehe tilor (Eggs from one fish and one bird)*. PhD, Cornell University.



CHAPITRE 3

Vivre dans l'île

Occupation du sol et organisation du monde chez les Small Nambas du Sud Malakula (Vanuatu)

JEAN-MICHEL CHARPENTIER

TOUS LES FAITS ET LES OBSERVATIONS présentés dans l'article qui suit proviennent des enquêtes de terrain menées chaque année durant plusieurs mois entre 1970 et 1974. Au début des années soixante-dix, ceux que l'on appelait communément les « Small Nambas » du Sud-Malakula, par opposition aux « Big Nambas » qui habitaient le nord de l'île (le nambas étant l'étui pénien), représentaient les derniers habitants des montagnes du centre de l'île. Réduits à moins d'une centaine d'individus à la suite des effets conjugués de la christianisation et de la colonisation, ils conservaient malgré tout le mode de vie ancestral et l'organisation sociale qui avaient prévalu avant l'arrivée des Blancs. Malgré leur petit nombre, ils se répartissaient en deux groupes distincts et alliés : les Mbotkote et les Nabwol.

L'hostilité supposée des groupes environnants et l'élevage du cochon en semi-liberté imposaient des distanciations tant avec l'extérieur qu'au sein même du groupe.

Les aires culturelles découlant de la topographie

Comme dans toute la Mélanésie, une première division opposait à Malakula les côtiers aux montagnards (les man-solwata aux man-bus).

L'intérieur de cette île à l'origine volcanique, relativement récente, est couvert par la forêt tropicale, et le relief particulièrement tourmenté rend toute circulation difficile. Les plus hauts sommets ne culminent qu'à 800 mètres mais on a plutôt affaire à des montagnes aux pentes abruptes, difficiles à franchir, qu'à des collines accueillantes comme l'altitude pourrait le laisser supposer. Dans le quart sud-ouest de l'île, les principales rivières s'écoulent du nord au sud, parallèlement à la côte, dans des vallées encaissées de plusieurs centaines de mètres de profondeur. Plus à l'est, les rivières qui prennent leur source dans une chaîne de montagnes parallèle à la côte sud s'écoulent quant à elles vers le nord. Ces dispositions du relief vont conditionner l'implantation des communautés et dicter le type d'activités dominant selon les versants.

Tout le versant côtier occidental était le domaine des man-solwata, des gens du bord de mer ; ils cultivaient jusqu'à mi-pente du massif, chassaient jusqu'au sommet et en partie

sur le versant opposé, mais n'auraient jamais franchi le torrent sans en avoir prévenu les man-bus, les populations de l'intérieur. De même, les montagnards évitaient d'utiliser de façon continue la zone qui s'étendait jusqu'à la rivière et ne chassaient que jusqu'à mi-pente ; en période de conflit c'étaient parfois les deux flancs d'une même vallée, voire une colline entière qui étaient ainsi neutralisés. Au sud, des villages-tampons, neutres, permettaient aux groupes en état d'hostilité potentielle de se rencontrer et de régler leurs problèmes. C'est ainsi qu'une couronne plus ou moins large d'espace séparait traditionnellement les populations côtières des montagnards ; ces derniers disposaient néanmoins d'un domaine très vaste, environ 450 kilomètres carrés qu'ils revendiquent aujourd'hui en vertu de leurs droits coutumiers.

En dépit du peuplement clairsemé, toute la zone était « occupée » selon la « kostom » (coutume locale).

Les hiérarchies claniques et leur traduction spatiale

Chaque clan important s'identifiait à un *nakamal*, terme désignant la grande case réservée aux hommes initiés ; en fait, ce terme générique, couramment utilisé en bichelamar, langue véhiculaire locale, recouvrait au Sud-Malakula des réalités bien différentes.

Un *nakamal* pouvait être individuel ou collectif. Seul l'interdit que ce nom même impliquait à l'égard des femmes, des enfants et de tout non-initié, le différenciait bien souvent d'une case ordinaire.

Chaque vieillard de haut rang pouvait appeler *nakamal* sa demeure personnelle et en interdire ainsi l'accès à toute personne qui n'était pas son équivalent coutumier. Par extension, la case que le mari se construisait un peu à l'écart de sa demeure principale, elle-même distante de quelques mètres de celle(s) de son (ou de ses) épouse(s), était appelée par ces dernières *kamal* si l'époux leur en avait interdit l'accès. Relevant du domaine privé, ces *nakamal* individuels étaient sans rapport avec la vie spirituelle du groupe.

Par essence, les *nakamal* étaient plutôt collectifs. Ils remplissaient un rôle social important ; véritables clubs des hommes, ils servaient de résidence aux veufs et aux célibataires et les hommes mariés pouvaient venir y discuter voire y passer la nuit. Ces grandes cases communautaires étaient généralement construites en un lieu équidistant de plusieurs résidences de cellules familiales, ce qui permettait aux hommes d'y venir le soir à leur gré : aussi ces *nakamal* appartenaient-ils davantage à la vie domestique qu'au domaine du rituel.

Deux autres types de *nakamal*, étroitement associés à la vie spirituelle des Small Nambas, avaient droit à des appelations spécifiques et, en fonction des rituels qui y étaient traditionnellement pratiqués, une hiérarchie de fait permettait de les différencier.

Dans les années soixante-dix, trois *nakamal* seulement, parmi la quinzaine existant, avaient droit à l'appelation de *kamal lembe* (« grand *nakamal* »). Cette marque de prestige semblait associée au fait que l'initiation des garçons (incision pénienne) ne pouvait être pratiquée que dans ces trois *nakamal*. Cependant, seuls ceux de Letemboï et de Iapketas étaient placés sur un plan d'égalité et, que l'on fût initié dans l'un ou dans l'autre, on avait librement accès aux deux. Il n'en allait pas de même des hommes qui avaient été initiés dans le *kamal lembe* de Kamanliver et qui se voyaient interdire, au même titre que les convertis ou les non-initiés, l'accès aux deux précédents *nakamal*. Certes, Letemboï et Iapketas appartenaient aux clans Mbotkote et Kamanliver aux clans Nabwol, mais l'osmose entre les groupes était telle que l'existence même de cet interdit ne pouvait manquer de surprendre : les formes d'entraide étaient multiples, la participation

et l'échange de rituels très fréquents, l'acquisition réciproque d'épouses généralisée, et rien ne semblait justifier cet interdit imposé de façon absolue et, de ce fait, strictement respecté. Tous les Mbotkote que l'on pouvait interroger avançaient comme raison à cette différence entre les *nakamal* une guerre fort ancienne, à la suite de laquelle les ancêtres des Nabwol vaincus auraient tous été placés en situation d'infériorité. Néanmoins cette explication paraît peu convaincante puisque les conflits ne concernaient que quelques individus, au pire deux lignages, et que la paix était recherchée dès que le sang de quelques individus avait coulé et qu'il fallait le payer par une amende en cochons.

Cette vague référence à un conflit ancien, toujours évoquée par des Mbotkote, permettait en fait à ces derniers de cacher l'existence d'un autre type de *nakamal* : *kamal ta'ambu*. Il s'agissait là du plus haut lieu de la vie tant terrestre que spirituelle des Mbotkote ; parmi ces derniers, seuls quelques initiés ayant payé en cochons à dents recourbées le montant important des droits pour appartenir à la société secrète du *natamas stamb* (« esprit pour toujours ») pouvaient entrer dans ce *nakamal*. Là étaient conservés les crânes des ancêtres et les *rambaramb* (statues mortuaires surmontées du crâne du défunt).

En dehors des Mbotkote, personne ne devait entendre parler de la société secrète et encore moins apercevoir l'entrée du *kamal ta'ambu* situé juste derrière le *kamal lembe* ; l'entrée de ce dernier était interdite à tout individu initié ailleurs qu'à Iapketas et à Letemboï, ce qui permettait d'éviter toute transgression, qui, sans délai, aurait entraîné la mise à mort du coupable.

Les rappels symboliques de la hiérarchie clanique et interclanique : tambours et noms individuels

La société small nambas présente la forme d'une structure pyramidale dont seuls ceux qui sont situés au sommet ont la possibilité de connaître l'ensemble. Afin qu'ils puissent se situer, sans commettre d'impairs, dans cette organisation fort complexe, les individus, quelle que soit leur origine, disposaient de repères symboliques précis.

À chaque *kamal lembe* était associée une place de danse *na-mben sara* (« le-corps-rester »), au milieu de laquelle étaient dressés des tambours de différentes tailles. Chacun de ces tambours, creusé dans un tronc d'arbre à pain à l'aide de pierres rougies au feu, était orné d'une tête sculptée et son « corps » présentait extérieurement une longue fente. Très souvent, l'un de ces tambours, beaucoup plus gros et plus haut que les autres, était la figure emblèmatique du *kamal lembe* du lieu, à peine distant de quelques mètres. De par son aspect anthropomorphique et sa grande taille, il symbolisait l'ensemble des vivants et des morts qui avaient été initiés dans ce *nakamal* ; il en était la voix, la fente même des tambours étant appelée « la bouche ». Les autres tambours, de taille variable et plus modeste, correspondaient aux différents *nakamal*, à caractère domestique ou privé, construits à des kilomètres de distance par des Mbotkote autrefois initiés dans ce *kamal lembe* dont ils dépendaient à jamais. Sur la place de danse, l'ensemble des tambours, plus ou moins grands et aux voix plus ou moins graves, rappelait l'éclatement géographique de la communauté tout en soulignant son unité, symbolisée par la réunion des emblèmes de chaque communauté et de leurs voix.

Lorsqu'un Mbotkote arrivait sur la place de danse de Letemboï ou de Iapketas, selon le *nakamal* domestique où il vivait, il frappait sur

le tambour correspondant à son *nakamal* de résidence afin de prévenir les ancêtres toujours présents en ces lieux sacrés et aussi afin d'avertir de son arrivée les hommes alentours. Ne pas respecter cet usage eût été interprété comme un comportement suspect, qui ne pouvait être que celui d'une personne préparant un mauvais coup.

Tous ces tambours formaient les chœurs des vivants et des morts. Lors des danses coutumières qui accompagnaient les rituels d'initiation, des passages de grades ou encore lors du décès d'un membre de la communauté, seul le plus grand tambour, la voix du *kamal lembe*, restait planté à la verticale, les autres étaient couchés par terre. Munis de segments de côtes de palmes de cocotiers ou de tronçons de bois tendre longs de quarante à cinquante centimètres, des hommes frappaient en cadence sur les tambours, et plus les coups assénés étaient intenses, rapides, confondus en un seul grondement, plus l'unité et la puissance de la société se trouvaient exaltées. Les danses qui, sans discontinuer durant une journée et une nuit entières, allaient suivre le rythme imprimé par les batteurs de tambours, symbolisaient la joie et l'explosion de vie de la communauté.

Avant la dépopulation, à l'époque où les terres étaient plus rares, chacun vivait essentiellement autour de son *nakamal* et il n'était pas possible de connaître tous les membres de chaque communauté avec laquelle on était amené à avoir des échanges. Le nom des personnes permettait de situer le rang social de son interlocuteur et surtout celui de son *nakamal* d'origine ; ainsi était-on fixé sur le comportement que l'on devait adopter à son égard : respect, plaisanterie, etc. ; de plus, l'on savait s'il était en droit de pénétrer dans tel ou tel *nakamal*.

Le nom était donné à l'enfant par son oncle utérin cinq jours après la naissance. Ces premiers noms servant surtout à l'usage familial interne semblaient peu nombreux : Kaïlap, Metak, Kaman, etc. Si des homonymes coexistaient, puisque les enfants restaient avec les mères jusqu'à leur initiation, cela ne prêtait guère à conséquence. Il en allait tout autrement dans le monde des adultes, au sein duquel il fallait absolument situer chacun ; c'est pourquoi au nom donné juste après la naissance était adjoint le nom du *nakamal* (ou un qualificatif référant à ce lieu) dans lequel l'enfant avait été initié, par exemple Metak-nambüm, Metak-nase, Metak-wiré, etc., et Kaïlap-nambüm, Kaïlap-malier, Kaïlap-veneri, etc.

Comme l'on peut aisément l'imaginer, Metak-nambüm et Kaïlap-nambüm étaient membres d'un même *nakamal*, celui de Letemboï, le terme *-nambüm* n'ayant aucun autre sens connu que celui de désigner ce *nakamal*. Lorsqu'un individu atteignait un très haut rang dans la société de grades locale : le *namanggi*, il n'était plus appelé que par son nom d'acquisition, symbole de son statut social, et le nom de son enfance était abandonné et souvent inconnu de l'immense majorité des jeunes qui l'entouraient. Ainsi à Iapketas, où tout membre du *nakamal-lembe* local pouvait ajouter à son nom l'appellatif *-nasoa*, tous connaissaient le dignitaire Kamolone-nasoa, Ancien et gardien des lieux. Son nom se composait de Ka-, le préfixe associé aux noms propres masculins (*Li-* pour les femmes), de *molone*, nom du plus haut grade dans la hiérachie du *namanggi* local, et de *-nasoa*, le « nom » de son *nakamal lembe* d'origine (Iapketas).

Chaque homme important pouvait donc être situé rien qu'à l'énoncé de son nom ; ce nom impliquait pour son titulaire des cadres tant sociaux que géographiques et imposait à son égard le respect des moins gradés.

Les activités domestiques et l'organisation de l'espace

Par activités domestiques, il faut entendre tous les travaux faits par les hommes et par les femmes dans le contexte de la famille restreinte, qui comprend le mari, son épouse et parfois ses deux épouses et les enfants. Comme on l'a vu, le mari était membre d'un *nakamal* domestique éloigné de quelques heures de marche du *nakamal lembe* dont il dépendait, et des *nakamal* éloignés étaient ainsi mis en relation dans cette organisation pyramidale ; par ailleurs, ces *nakamal* domestiques étaient à l'origine d'une occupation rayonnante du sol.

L'une des caractéristiques de la population small nambas et certainement de la plupart des populations du sud de l'île avant la colonisation était l'absence de toute concentration de population ; chaque famille choisissait de vivre en autarcie et de façon aussi isolée que possible. À flanc de montagne, sur un promontoire plat, non loin d'une source, le ménage avait défriché ses terres, et des proches étaient venus aider à la construction de la case de chacun des époux. La famille la plus proche pouvait se situer à plusieurs heures de marche et chaque groupe de résidence disposait donc d'un vaste domaine sur lequel les jardins pouvaient être déplacés après chaque récolte, et où il était possible de pêcher dans les rivières et de chasser les cochons sauvages sans risquer un conflit avec les voisins. La finalité de cette organisation semblait être d'éviter les contacts autres que rituels entre les familles, et cette atomisation volontaire de la vie sociale était probablement liée à l'élevage du cochon en semi-liberté.

Chaque famille possédait un certain nombre de cochons. Les incisives supérieures des très jeunes verrats étaient arrachées afin de permettre aux défenses de la mâchoire inférieure de pousser librement et ce, jusqu'à faire une boucle complète, voire deux. Plus les dents du cochon étaient développées, plus celui-ci avait de la valeur. Ces animaux étaient aussi indispensables que l'argent dans les sociétés occidentales et tout Small Nambas se devait d'être à la fois éleveur et habile négociant, qualités conditionnant son rang dans la société et son salut éternel. Ainsi, tout homme était-il aidé par les membres de son clan qui fournissaient les cochons destinés à payer le prix de son épouse et il ne pouvait s'élever dans la hiérarchie du *namanggi* qu'en offrant et sacrifiant des cochons ; ce n'est encore que grâce à cette richesse qu'il pouvait satisfaire à l'éducation de ses neveux utérins et assurer leur initiation. Ce sont les cochons encore qui permettaient à l'individu d'accéder à la société du *natamas stamb*, qui allait faire de lui un ancêtre vivant, puis un *rambaramb*, et enfin un *natamas*, un esprit réincarné. Toute la vie en société dépendait donc de la possession d'un capital coutumier constitué de cochons et chaque famille partageait la portion du domaine clanique dont elle avait l'usufruit avec ses bêtes, laissant la part belle à ces dernières.

Autant l'on semblait vouloir éviter tout contact avec les voisins, autant la tranquillité des cochons semblait privilégiée, d'abord pour des raisons tenant aux facilités de surveillance, ensuite afin de les nourrir sans trop se déplacer.

Alors que, parmi les dix-neuf parlers encore en usage au sud de l'île, des termes complètement différents servaient à distinguer les cochons sauvages des cochons domestiques, qui étaient croisés avec des races importées par les Européens, chez les Small Nambas l'appel au déterminant *metak* (« sauvage ») indiquait que seul l'état dans lequel ils étaient nés permettait de départager des animaux qui, dans la montagne, étaient en tous points semblables. Les *na-mbuas metak*, cochons sauvages, vivaient dans les zones situées entre les *nakamal* et étaient les vrais maîtres des lieux, se nourrissant de tubercules et de racines. Les

surfaces réservées aux humains se limitaient à celle de leurs jardins de vingt à trente ares chacun, surtout plantés de taros, de bananiers et parfois d'ignames, et qui devaient être protégés sur tout leur pourtour ; des barrières de branchages étaient édifiées, et lorsque le terrain était pentu, on aménageait en contrebas des cultures un talus vertical d'un mètre environ qui était infranchissable pour un cochon sauvage.

Une clôture circulaire, discontinue en fonction des obstacles à franchir (pentes abruptes par exemple) était également placée à une distance d'un kilomètre environ des habitations. Cette clôture avait une double fonction : empêcher les cochons sauvages d'approcher et interdire aux cochons domestiques de s'échapper. Autour des maisons, à une vingtaine de mètres de celles-ci environ, se trouvait une seconde clôture qui délimitait le domaine réservé aux humains, une sorte de cour de quelques centaines de mètres carrés. Bien souvent, cette clôture attenante aux habitations divisait en deux l'auvent qui abritait l'entrée de la case des épouses, de telle sorte que ces dernières partageaient cet auvent avec les cochons. Les cochons domestiques disposaient donc d'un territoire formant une couronne de plusieurs centaines d'hectares alors que celui des humains se limitait à une poignée d'ares. Fréquemment, les femmes partageaient leur case personnelle avec un cochon favori qu'elles avaient élevé.

La hiérarchie sociale et l'univers mystique inscrits sur le sol

Chez les Small Nambas, l'univers se partageait entre le monde sacré et le monde profane et entre l'univers masculin et l'univers féminin.

Tout ce qui avait trait aux rituels (initiation, mort, etc.) était *i-vlawase* (« interdit »), les lieux qui avaient été concernés par ces cérémonies étaient appelés *naute vlawasiene*, « lieux tabous ».

La majorité des rituels masculins se déroulait dans l'enclos protégeant le complexe *nakamal/nasara* (maison des hommes/place de danse). *Nakamal* est un terme générique appartenant au pidgin, mais dans la langue des Mbotkote et des Nabwol, cette construction portait le nom de *na-mbati kamal*, « la tête de la maison des hommes », et la place de danse attenante était, comme on l'a vu, appelée *na-mben sara*, « le corps-rester ». Cet ensemble, centre de la vie sociale, était comme l'ombre projetée d'un géant : la tête en était le *kamal lembe*, le bas-ventre la petite place de danse réservée aux femmes et aux enfants. Tout individu se rendant au *nakamal* passait d'abord par cette première place ouverte à tous, puis traversait la grande place réservée aux hommes avant de s'approcher de la « tête ». Pour qui connait l'ancienne société small nambas, il n'est pas surprenant de voir les femmes intégrées dans des lieux masculins hautement *i-vlawase*, « interdits ». Si celles-ci n'entraient en aucune façon dans la vie sociale et spirituelle des hommes, certains rituels de ces derniers reconnaissaient, en effet, leur rôle procréateur ; l'ensemble du *nakamal*, que l'on eût pu penser être le symbole même de la virilité, reposait d'ailleurs sur deux poteaux centraux, l'un masculin, l'autre féminin, qui étaient les piliers de l'ensemble de la communauté. De plus, au niveau spirituel, la présence des femmes pouvait être observée puisque des crânes de femmes étaient conservés avec ceux des hommes, alors qu'ils n'entraient jamais dans la confection d'un *rambaramb*.

Tous les rituels masculins étaient regroupés sous l'appelation *nalawan* ; l'initiation des jeunes garçons était le rituel le plus connu, mais le *nalawan* comprenait également les sociétés du *nambuggi*, du *narawa*, du *natamas stamb*, etc. Toutes ces confréries comportaient un certain nombre de grades (quatre à cinq), chaque grade étant payable en cochons à un Ancien. Si le rituel de l'initiation se déroulait

au *nakamal lembe*, les autres épreuves, qui devaient être tenues hautement secrètes à l'égard des femmes, des enfants et des autres hommes, avaient lieu en forêt. Selon la nature du rituel, une zone plus ou moins vaste était interdite durant plusieurs mois. Pour la société du *natamas stamb* qui donnait accès au monde des ancêtres, lorsque la zone frappée d'interdit était déjà occupée, les jardins, les barrières et éventuellement les cases elles-mêmes étaient détruits par les membres de la société qui, agissant au nom des ancêtres, rappelaient par là que tout appartenait à ces derniers et que les vivants, à condition de se plier aux lois ancestrales, ne disposaient que d'un usufruit. À la fin de la période de réclusion, les interdits sur l'aire momentanément accaparée étaient levés. Le souvenir des rituels faits pour le *nambuggi* et le *narawa* perdurait au sein du *nakamal lembe*, les membres de ces sociétés ne pouvant plus manger qu'avec leurs congénères autour d'un même feu, *na-kamb toe-lele* (feu interdit). Ainsi, les différentes confréries composant la société se trouvaient-elles représentées sur le sol du *nakamal* sous la forme de feux et de foyers ancestraux. Les membres du *natamas stamb*, ancêtres vivants, mangeaient autour de foyers situés dans le *nakamal ta'ambu*.

Les femmes étaient exclues uniquement des rituels directement liés à la mort des hommes, comme le *natamas stamb*. D'ordinaire, à l'organisation sociale masculine correspondait, comme en un reflet de celle-ci, une société féminine parallèle aux contours assez flous, en particulier pour tout ce qui concernait la vie des femmes après la mort. Cependant, aux *namanggi*, sociétés de grades permettant aux hommes d'acquérir prestige et stature sociale, correspondait le *namanggi tengges* ou *namanggi* des femmes ; le namanggi était composé de quinze à dix-huit grades, tandis que le *namanggi tengges*, plus modeste, n'en comprenait que neuf. Les principes d'acquisition des grades étaient semblables et les femmes ajoutaient également le nom de leur grade au nom acquis dans l'enfance. Deux différences étaient toutefois repérables : d'abord, les *namanggi* se déroulaient sur les places de danse près des *nakamal*, alors que les *namanggi tengges* avaient lieu en un endroit quelconque choisi par les femmes. Ensuite, chez les hommes, *namanggi* et *nalawan* (qui incluait l'initiation) formaient des sociétés parfaitement séparées et parallèles, alors que dans le *namanggi tengges*, le second grade était confondu avec l'initiation des filles (ablation d'une incisive supérieure). Cette différence avait pour conséquence l'appropriation de certains espaces par les femmes ; ainsi le lieu défriché où un certain nombre de jeunes filles avaient acquis *nelinggal*, le second grade du *namanggi tengges*, était-il interdit à jamais : on ne pouvait là ni aménager de jardins, ni construire de cases, et tout homme s'abstenait de séjourner en ce lieu.

Alors que les hommes décédés reposaient durant une année sur un *nambete* (plateforme située sur le bord de la place de danse, dans une zone interdite), les femmes, également surélevées sur une structure de roseaux, étaient placées à quelque distance de leur habitation, en un lieu indifférent dit *na-ur te-sele* (« le lieu-chemin »). Lorsque, avec le temps, la sépulture de la femme disparaissait, ce lieu devenait complétement interdit à jamais. De même que les *nakamal* et les zones de réclusion étaient interdits aux femmes (des chemins leur étaient réservés afin de les éviter), tous les lieux où s'était déroulé un rituel féminin étaient tabous aux hommes, mais à la concentration spatiale des interdits liés aux rituels des hommes s'opposait la dispersion des interdits liés aux rituels féminins. Enfin, à ces lieux s'ajoutaient ceux associés à un accident (homme se brisant un membre, femme foudroyée par un éclair), qui étaient aussi totalement interdits à jamais.

Les femmes plantaient des crotons aux feuilles vertes et jaunes, arbustes asoociés aux

rituels féminins, les hommes des crotons aux feuilles vertes et rouges mêlés à des cordylines, pour indiquer au passant qu'un rituel masculin ou féminin, qu'un événement remarquable firent de cet endroit un lieu à éviter si l'on ne voulait pas encourir le courroux des ancêtres.

Tout l'espace était ainsi marqué et l'ensemble des rituels enracinés dans le sol ancestral. La connaissance intime de l'espace, vecteur de toute l'organisation sociale et spirituelle, s'avérait de la sorte indispensable à chacun des membres de la communauté.

L'univers des Small Nambas était si complexe, et les symboles matériels révélateurs de l'organisation sociale et spirituelle si nombreux sur le terrain, que pas moins d'un an de réclusion complète et d'apprentissage quotidien étaient nécessaires à tout jeune initié afin qu'il apprît à connaître, au milieu des innombrables interdits d'origine sociale ou spirituelle, les quelques espaces de liberté laissés aux individus de rang modeste.



An Ancient Land Management Practice in Raga, North Pentecost, Vanuatu

HAROLD BROOKFIELD AND GEOFF HUMPHREYS

THE RAGA PEOPLE of North Pentecost, northeast Vanuatu, are discussed by Joël Bonnemaison at many places in *L'Arbre et la Pirogue* (Bonnemaison, 1996). The people and the land are distinctive in a number of ways. Outstanding is their matrilineal social organization with its basis in scattered land holdings claimed by each *vara* (matrilineage), claims which themselves remain constant through time, although their users change. The Raga have a relatively high population density within the general context of northern Vanuatu, and are cultivators primarily of yams. By contrast, the other relatively close-settled people on Pentecost, the Apma people of the centre of the long island, grow principally taro. Raga, the name its people give to the land as well as themselves, is an uplifted plateau of limestone, 140 to 400 m above sea level, about 10 km in length from south to north, and is only 2-3 km in width except in the south where it widens to join the main island. Slopes to the sea on each side are steep, often more than 30°, and the plateau has two distinct levels separated by gentler slopes. The whole plateau is mantled by several metres of volcanic ash, late-Pleistocene to Holocene, which is the basis of the fertility of its soils (Mallick and Neef, 1974).

The matrilineal system for management of society and its territorial rights is the aspect of the Raga most fully explored by Bonnemaison (1996 : 205-27). He devotes a whole chapter to it and its history. Raga is one of his most distinctive cases of *"région-territoire"*. Because of a general population density now around 100 per km^2, it is also a striking example of his « *îlots humanisés* » of managed land among a general dominance of forest characteristic of northern Vanuatu. The permanence of territory and its management is our point of entry into this short report, which we hope will add a small new dimension to Bonnemaison's detailed work in Vanuatu. Bonnemaison quoted the Raga themselves on the permanence of their system of land holding : *"ground i stap, be man em i move (la terre reste, les hommes bougent). La terre, ses routes, ses lieux, ses territoires sont permanents"* (Bonnemaison, 1996 : 209).

Our evidence suggests a close link between this cultural practice and the manner in which land has been managed for farming. We studied only a part of Raga, the slopes around and within the plateau. Although it has deep soils and retains some areas of long-enduring crop cultivation, much of the plateau land has for most of this century been planted under

coconuts, and the greater part of the arable farmed area is probably now on the slopes. We found evidence to suggest that farming on these slopes has a very long, and even ancient, history.

We went to Raga in 1992 and 1993 specifically to look at the slopes, reporting for the International Board of Soil Research and Management (IBSRAM). IBSRAM's "Pacificland" network were and still are experimenting with alley-cropping as a means of slope management at a site in Raga, on a hillside at Sara near the airstrip (Brookfield, 1992 ; Librecht, 1992, 1993 ; Billoneau, 1995 ; Humphreys, 1996) (1). The site had been chosen because there is a much older system of apparent slope management in this area. On these slopes is a set of steps or accumulation terraces, of a type that we have elsewhere referred to as *taluds* (Humphreys and Brookfield, 1991), produced by long-continued agricultural use. They had been described simply as "terraces", but we soon saw that they are the longer cross-slope members of the boundaries of mainly oblong-shaped fields. Trees planted on these boundaries have, on the cross-slope sections, created sediment traps that have held up the downslope movement of a very loose and friable soil. Human recollection gives them an age of at least a century.

Raga agriculture

The present mixture of crops grown on Raga farms continues to be dominated by yams (*Dioscorea alata*), but also includes sweet potatoes (*Ipomoea batatas*) and manioc (*Manihot esculenta*), supplemented by banana (*Musa* spp), papaya (*Carica papaya*), maize (*Zea mays*), taro (*Colocasia esculenta*), grown without irrigation, and a large number of other edible crops. Coconuts (*Cocos nucifera*) are only grown as scattered individuals on the slopes. Of major importance are patches and isolated specimens of kava (*Piper methysticum*), including different varieties of this potent narcotic. Several of the food crops are New World plants of relatively modern introduction, and among the present crop mix we can only be certain that the yams, taro and kava have endured from pre-colonial times. Crops are interplanted everywhere except in those few plots where they are grown for commercial sale. In 1992 cash cropping was increasing for supply of the "roadside market", where produce is left to be picked up and paid for by passers-by, and for the small-scale supply of root crops and kava to the urban markets by the infrequent ships. At the time of our visit the price of copra was unrewarding, and coconuts were being collected almost solely for domestic use.

On the plateau, some land is densely-planted in semi-continuous arable use, but on the slopes fields are cultivated for from one to three years, then fallowed. The normal fallow period is stated as seven years, and this was the actual reported period on all fields we surveyed. Elsewhere the fallow period is said to have been reduced to as little as three years. Fields not in use are browsed by domestic pigs, and nowadays all adult pigs are tethered. Formerly, the fallow fields were separated from the cultivated fields by live hedges of long-enduring life. The hedge trees were interlaced to form effective barriers against the passage of pigs. Today, those hedges that survive are open, and the barrier often consists of no more than a line of cane grass, or is even altogether absent. When land is returned to cultivation, Vanuatu farmers generally clean a plot completely of weeds, reportedly in order to reduce infestation by

1. We were accompanied in the field by Sebastian Librecht and Harry Salong of the Vanuatu Department of Agriculture, Livestock and Horticulture. Sebastian Librecht, who wrote up a part of the material we collected and also added his own, was of major assistance. We are also grateful to Sol Ala, John Atkins, Harbeit, Thomas Liu, Seilas Liu and John Riu for guidance and information in the field.

pests. On slopes, they pile the trash on the lower edge of the plot, where it adds to the barrier.

The soil is an Andosol, derived from the volcanic ash over the limestone, having a brownish-black humic topsoil consisting of a pedal silty clay about 15-30 cm thick on the slopes (2). It is underlain by brownish, weakly pedal layers of sandy clay loam and silty clay that form the subsoil. Raga farmers identify these respectively as *tan meto* (topsoil) and *tan memea* (subsoil), and clearly understand the much higher quality of the former (3). On parts of the slopes, *tan memea* is now at the surface, all the topsoil having gone. Although rainfall is high, the climate is extremely windy so that soils dry quickly. On steep cleared slopes, small clods of soil can slide downhill after disturbance even when dry, and are easily moved by water. Finer fractions are also lifted and moved by the wind when the land is bare.

The hedges and their effects on the soil

The hedges are all composed of fast-growing small trees, about half being identified (in local and botanic terms) as *Burao* (*Hibiscus tiliaceus*), a species common in secondary bush. Others were *Adomai* (*Piptutus argenteus*), *Venue* (*Macaranga tanarius*), *Nanaara* (*Emilia sonchifolia*) and *Vilide* (*Ficus subulata* (4)). Those hedges planted across the slope quite soon accumulate a bench of soil behind them, derived from the slope above. While a proportion of the eroded soil passes through the barriers, a significant amount is held. Many of the benches, or *taluds*, have almost-level sections close to the hedges. These benches vary in width from one to as many as ten metres. They are used for more demanding crops, and a high proportion of the yams are planted on these benches, at a much closer spacing than on the eroded slopes above. We measured spacing of yam mounds, finding that on the steps they are as close as 75 cm x 75 cm, whereas on the slope yam mounds are commonly a metre apart horizontally and 1.25 m apart in the vertical dimension. The escarpment below the bench, sometimes as steep as 40-50°, varies from one to five metres in height. Where trees or their stumps continue to exist, some still sit on the top of the escarpment, while others grow almost horizontally out of its face, pressed down by the weight of soil accumulated above them. *Talud* benches rarely occur on slopes gentler than 10°, or steeper than 28-30°. A normal spacing of between 20 and 30 m tends to be closer on the steeper slopes.

When asked the purpose of the live hedges, Raga farmers describe them as land boundaries, and call them by the name for such boundaries, *bwalena*. They recognize that the cross-slope *bwalena* hold a good deal of the moving soil, and create good planting land, but this was not the purpose of their construction. Few Raga farmers still plant living hedges, and some have cut them down; tethering is now sufficient to manage the pigs without them. Moreover, the *taluds* are well consolidated, and the grass banks seem to be sufficient to hold

2. Quantin (1985) identifies four major groups of andosols in Vanuatu. The Sara site conforms to the saturated (*i.e.* high base saturation) or eutric andosol group.

3. Soils were analysed by standard soil chemical analysis. Results are based on a detailed profile sampling to 1.5 m by Humphreys, but also include results for surface samples collected for Ian Webb of the Pacific Regional Agricultural Programme, reported by Librecht (1993, Appendix 2). These volcanic ash soils are afflicted by high phosphate-fixing capacity (71-91 per cent), and hence the higher fertility of the *tan meto* soils is controlled by organic matter which in 13 samples averaged 8 per cent in the upper 15 cm (SD 0.9 %). In contrast, organic matter declines to about 0.7 per cent at a depth of 60 cm, in the *tan memea*.

4. Botanical identifications against local names are from Cabalion and Morat (1983) and Cabalion (1984). We were greatly assisted in making these identifications by Darrell Tryon of ANU.

most of them. There is little evidence of rapid breakdown, though they can disappear ; farmers pointed out a minor ridge 2 to 4 cm in height across one cultivated slope (on the IBSRAM experimental site) between the *taluds*, a minor ridge we would not have noticed unaided. They said this was the remains of an old *bwalena*. If the two present banks, above and below, had been there at the same time, its addition would have halved the intervening space.

Evidence of history in the soil

We obtained more detailed information on cultivation history from a trench 8 m long, dug through an intact *talud*. Six layers were identified using a soil-stratigraphic approach, measuring soil morphological, chemical, sedimentological and micromorphological features (Figure 1). Layer 1, the uppermost cultivated layer, thickens across the *talud* from 10 cm at the base of the adjoining hillside to about 20 cm at the downslope side of the *talud* front. Layer 2 also thickens across the *talud* and, like Layer 1, forms a continuous mantle. Layer 3 is a thin transitional unit between the two topsoil layers and the brownish subsoil in Layers 4-6 below. Dates from two pieces of charcoal sampled from between 5 and 20 cm in Layer 1 returned modern ages, but a date of 980 ± 80 years before present (Beta-67297, AMS-9890) was obtained from 24-28 cm, near the base of Layer 2 near the front face of the *talud* on the downslope side. This could represent the onset of *talud* development, but in view of its position it is more likely that it represents the original topsoil and pre-dates *talud* formation.

Four cylindrical structures were found beneath Layer 1, penetrating the base of Layer 2 and into underlying layers. Two are shown on Figure 1. They are 10-30 cm in diameter and penetrate 55-125 cm below the surface into the subsoil. The infill is dominated by loosely packed aggregates of topsoil and some subsoil, and the organic matter content (2.8 %) is higher than in the underlying layers (< 1.6 %), and only slightly lower than that in the upper part of Layer 2 (3.0 %). It is clear from the stratigraphic relationship that they post-date layers 3 and 4, but are older than Layer 1 which covers them completely. Charcoal from one of these cylinders, sampled at 55 cm depth, returned an age of 390 ± 60 years before present (Beta-67298, AMS-9890). The stratigraphic relationship indicates that the holes are younger than at least the upper part of Layer 2.

These structures could be infilled postholes (Humphreys 1996). But they resemble planting holes for taro we saw made on the plateau during our visit. An elderly woman gently crushed clods of soil between her fingers to fill the holes after planting the corms. Although we found no more charcoal despite a careful search in all layers, we can with confidence conclude that the *talud* studied is, at the end of the 20th century, at least 400 years old. It is very likely that it is somewhat older.

In the context of the Raga matrilineal system with its fixity of land claims there can be no reason to doubt farmers' statements that the purpose of the *bwalena* is to mark and secure field boundaries. The fact that the cross-slope *bwalena* create *taluds* by soil accumulation is, and probably always was, a by-product of field demarcation. None the less, it has also been important in sustaining farming on an easily eroded steep-slope environment, and the fact that we are able to give it an age of at least 400 years demonstrates this sustainability. It also prompts questions about the continuity of the Raga matrilineal system. It should be recalled that all Vanuatu people suffered severely from population decline in the 19th and

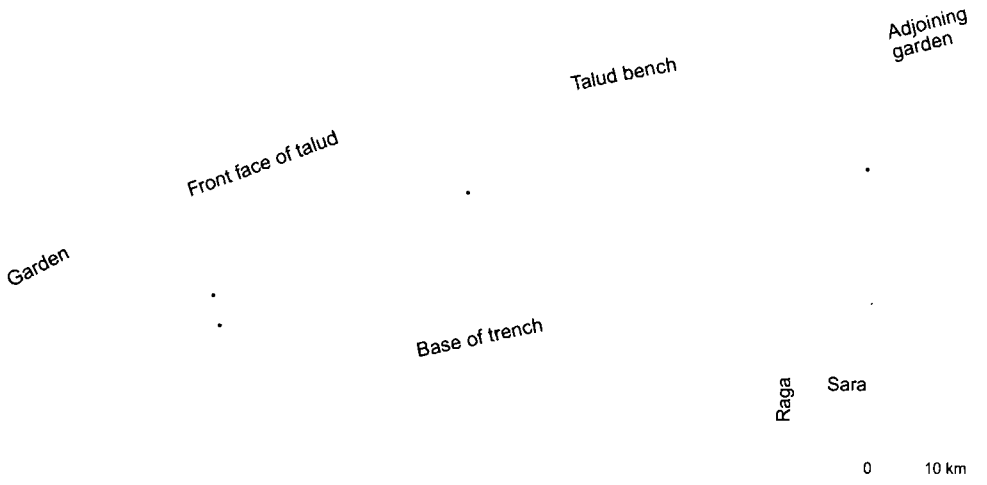


Figure 1.
Stratigraphy through a talud, Sara, Pentecost Island, Vanuatu.
Source : Field survey by Humphreys, July 1993.

early 20th centuries (MacArthur and Yaxley, 1968). Raga may have suffered less than did many other parts of the archipelago (Bonnemaison, 1996 : 469), but by how much less is not known. It would be remarkable if an intricate social system for the allocation of defined spaces of land, down to field-plot level, survived the many shocks of the colonial period intact, but our evidence suggests that this may have happened.

Raga farmers told us that *talud*-like features extend well to the south of their present homeland, in a region that is now only sparsely populated, though being re-colonized. What has been created by the land management system is an enduring modification of the landscape. It is now surviving a period of neglect due to the rising importance of cash cropping, leading to extension of the cultivation period which is probably the real reason for the "lack of time to plant trees" remarked on by the farmers (Librecht, 1992).

We went to Pentecost to report on a modern experiment setting out, with hedgrows of introduced *Flemmingia*, to achieve much the same soil-conservation result as did generations of

Raga farmers with *Burao* and other local species. Recalling this, and the fact that the farmers are thoroughly familiar with the value of soil accumulated in *taluds* behind live barriers, we can hope that this by-product of an old system of field-plot demarcation and livestock management can acquire a new « raison d'être » in the future. But this would probably require the land to be rendered more valuable by improved future returns for work on these fertile but vulnerable soils.

REFERENCES

Billoneau (O.), 1995. « Farming systems and Socioeconomic Survey, Pentecost island, Vanuatu ». In *IBSRAM/Pacificland Network Document*, 15 Bangkok : 151-66.

Bonnemaison (J.), 1986. *L'Arbre et la Pirogue. Les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie).* Collection Travaux et Documents no. 201, Orstom, Paris.

Brookfield (H.), 1992. *Mission to the IBSRAM site at Sara, Pentecost, Vanuatu.* Land Management Project, The Australian National University, for IBSRAM.

Cabalion (P.), 1984. « Les noms des plantes en bichlamar : origines, formations et déterminations botaniques ». *Journal de la Société des Océanistes*, 78 : 107-20.

Cabalion (P.), Morat (P.), 1983. « Introduction à la végétation, à la flore et aux noms vernaculaires de l'île de Pentecôte (Vanuatu) ». *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée* 30 (3/4) : 197-248.

Humphreys (G.S.), 1996. « Cultivation history from an open archaeological site in Vanuatu ». *Australian and New Zealand National Soils Conference, July 1996.* Vol. 3, University of Melbourne : 111-112.

Humphreys (G.S.), Brookfield (H.), 1991. « The use of unstable steeplands in the mountains of Papua New Guinea ». *Mountain Research and Development*, 11 : 295-318.

Librecht (S.), 1992. *Rapport de Mission de première Evaluation Socio-économique pour le projet Pacificland Nord-Pentecôte* (report to the International Board of Soil Research and Management). Port Vila, Vanuatu (mimeo).

Librecht (S.), 1993. *Country report (Vanuatu).* IBSRAM/Pacificland project, Vanuatu Regional Meeting . Port Vila, Vanuatu (mimeo).

MacArthur (N.), Yaxley (J.F.), 1968. *Condominium of the New Hebrides : A Report on the first Census of Population.* N.S.W. Government Printer, Sydney.

Mallick (D.I.J.), Neef (G.), 1974. *Geology of Pentecost.* British Residency, Geological Survey of the New Hebrides, Port Vila.

Quantin (P.), 1985. « Characteristics of Vanuatu andosols ». *Catena Supplement*, 7 : 99-105.



Territoire et identité : la « Terre des Hommes » telle qu'elle s'est construite et dite dans les Marquises d'autrefois

PIERRE OTTINO-GARANGER ET MARIE-NOËLLE OTTINO-GARANGER

ARCHIPEL ISOLÉ GÉOGRAPHIQUEMENT et culturellement au cours des derniers siècles de sa préhistoire, les Marquises ont entretenu mais aussi développé et adapté des traits culturels qui non seulement les rattachent à un lointain passé océanien mais, encore de nos jours, concourrent de façon incontestable à leur identité. Cette identité passe par la notion d'appartenance à un groupe et une terre : hommes d'une terre, Terre des Hommes — *Fenua enata*.

Contrairement à bien des archipels du Pacifique, les Marquises se distinguent par l'absence de barrières coralliennes. Ces îles, d'origine volcanique, ont un relief jeune extrêmement accidenté et les terres y sont découpées en vallées étroites aux versants très pentus (1). Le littoral est constitué de falaises plus ou moins verticales, coupées par quelques baies – *haka, hana, fana* (2) – frangées de gros galets situées au débouché de vallées habituellement étroites qui abritaient la population ; l'absence de plaine côtière diminue considérablement l'espace habitable. Le climat, de type subtropical, connut des sécheresses récurrentes qui eurent d'importantes répercussions sur une société caractérisée par un « système de vallée ». Le relief contribuait en effet à faire de ces espaces, le plus souvent encaissés et cloisonnés par des lignes de crêtes difficilement franchissables, un *fenua* ou *henua*, une entité territoriale particulière, une terre patrie où les Marquisiens développèrent une organisation tribale jalouse de son indépendance, refusant longtemps tout pouvoir unifié, même à l'échelle d'une île (3).

À leur arrivée sur ces îles, il y a plus de 2 000 ans, les premiers navigateurs ne modifièrent guère le paysage. Ce n'est qu'avec le temps et l'accroissement de la population qu'ils y laissèrent leur empreinte ; à l'arrivée des Européens, plus de 1 500 ans plus tard, ces îles étaient transformées. Malgré l'éloignement et l'isolement des derniers siècles, l'homme leur avait conféré des traits qu'elles partageaient désormais avec d'autres îles à travers le Pacifique. En s'y installant, ces Austronésiens y avaient

1. *Ka'avai, manavai* : rivière, vallée, terre, pays, village, tribu...

2. Selon les différents « parlers » de l'archipel ; par la suite, nous utiliserons surtout celui de l'île de Nuku Hiva.

3. La société s'organisait autour de la classe des chefs, *papa haka'iki*, et de celle des prêtres, *papa ta'ua*, avec les spécialistes des rites, *tuhuka o'oko* ; venaient ensuite leurs assistants, *moa*, les guerriers, *toa*, les spécialistes-artisans, *tuhuka*, puis les gens du commun, *akati'a, kikino, matahue*... ceux de statut inférieur et les victimes offertes aux dieux.

apporté leur culture, leur âme et ce qui la nourrissait, leur façon de percevoir l'espace, de l'utiliser, de l'aménager, de l'exprimer et de se l'approprier...

La vallée de Haka'ohoka, longue de plus de 2 km, offre l'image-type d'un territoire de ces hautes îles marquisiennes dépourvues de lagon. Située au sud-est de l'île de Ua Pou, elle s'ouvre sur la baie de Hoho'i, face aux alizés qui lui assurent des pluies fécondes. Vers 1860, elle fut abandonnée à la suite d'une épidémie de variole qui fut fatale au groupe qui l'occupait ; aujourd'hui encore, elle n'est fréquentée que pour quelques jardins assez récemment implantés. De dimension moyenne, elle n'abritait qu'une seule tribu, celle des Ka'avahopeoa (4). Ses structures lithiques et les aménagements de surface qu'on y rencontre sont le reflet des modes d'occupation de l'espace à la fin de ce qui fut appelé la « période classique » (Suggs, 1961), peu avant l'arrivée des Européens et au temps des tout premiers contacts (XVII[e]-XVIII[e] siècles). Avec des murs et murets formant un maillage de la vallée, la base des aménagements consiste en plates-formes – paepae ou upe (5) – et en pavages. Le type, la disposition et la plus ou moins grande densité des structures révèlent une partition du territoire en six zones bien différenciées.

Les pentes du fond de vallée, fort raides et couvertes de gros éboulis, délimitent un espace très encaissé sujet aux glissements de terrain. Seuls les 1 600 premiers mètres, à partir de la grève, furent véritablement occupés. C'est le long du torrent principal, sur un espace d'environ 70 mètres de part et d'autre de son lit, que la plupart des aménagements sont localisés. Au-delà, les versants pentus et plus secs ne comptent que de rares structures, bien particulières : plates-formes mortuaires, sites défensifs... Exception faite de ces versants, la vallée « occupée » s'étend donc sur une pente moyenne de six degrés, du niveau de la mer jusqu'à une altitude de 200 m. La première zone, mince bande de 50 m de profondeur à l'embouchure de la vallée, n'abrite pratiquement que des *paepae*. La deuxième zone, très vaste, s'étend jusqu'à environ 700 m en arrière de la côte ; en dehors de quelques *paepae* et espaces pavés, l'essentiel des structures consiste en murs, murets et enclos. La troisième zone, qui s'étend sur 400 m de profondeur, se situe au centre de la vallée ; les murs et les enclos y sont encore nombreux mais c'est la concentration des plates-formes d'habitation qui retient surtout l'attention. La quatrième zone, sensiblement de même profondeur mais moins large, abrite de nombreux murs et enclos, quelques plates-formes et des ensembles complexes, en partie liés à l'horticulture. La cinquième zone, qui commence à 1 530 m du littoral, est pauvre en vestiges car peu hospitalière, très humide, sombre et encaissée ; il s'y trouve néanmoins quelques plates-formes, généralement petites. La sixième zone se situe en marge, sur des versants difficiles d'accès où se trouvent des abris et *paepae* funéraires, et un site qui domine la vallée : Teniuaefiti. Son rôle était à la fois de refuge et de surveillance, avec aussi une vocation funéraire.

Malgré un relief parfois contraignant, l'occupation de l'espace est quasi totale. Sur un axe allant de la mer à la montagne, de *tai* à *uta*,

4. Au sein d'un *henua*, les hommes se reconnaissaient comme membre d'un mata'eina'a, unité sociale qui correspondait à la notion de peuple ou personnes accompagnant quelqu'un par honneur... En tant qu'individus, ils appartenaient à un *ati*, terme traduisant l'idée de famille, parents, descendants, tribu. Comme le note H. Lavondès (1975), *ati* est lié à la propriété foncière, aux généalogies.

5. Les termes de *paepae*, le plus usité dans l'archipel, ou de *upe*, s'appliquent à une plate-forme lithique surélevée, destinée à supporter une construction en matériaux périssables, habitation ou autre.

se déploient des zones aux fonctions spécifiques. Entité sociologique et territoriale, lieu de résidence et de travail, la vallée s'organise selon trois priorités, adaptables aux besoins de la communauté et à la géographie : l'usage et la surveillance de la mer, la vie communautaire et l'horticulture.

L'espace littoral, accès à la mer et surveillance

L'embouchure des vallées est un espace dangereux et fragile du fait des risques de raz-de-marée, et pour cette raison on y rencontre peu d'aménagements importants, en dehors de quelques structures spécifiques ; c'était aussi un des lieux privilégiés des accrochages et des rapts inter-tribaux. Dans cette zone de contact séjournaient ceux qui réglaient les relations et les échanges entre le *henua* et l'extérieur, l'autre, l'ailleurs... que ce soit en termes amicaux ou hostiles.

L'espace littoral était également le domaine de ceux qui exploitaient la mer et en échangeaient les produits avec ceux de l'intérieur. Les pêcheurs se consacraient à des campagnes de pêche sous l'égide de maîtres-spécialistes (6) lors de périodes rigoureusement choisies. Pour leurs activités, ils se rassemblaient en un lieu de résidence provisoire, situé près de la grève, où se trouvaient une ou plusieurs plates-formes consacrées aux activités et aux rites liés à la pêche (7). Après leur sortie en mer, ils remontaient la vallée avec leurs prises selon un cheminement précis au cours duquel ils déposaient quelques dons avant d'atteindre le lieu central de la vie communautaire. À l'approche de celui-ci se trouvait un rocher au pied d'un *paepae* où étaient faites des offrandes. Arrivée à la place communautaire, *tohua*, au centre de la vallée, la pêche était partagée en fonction de l'importance de chaque maisonnée.

Face à la mer, à la haute mer et aux alizés, cette partie de la vallée balayée par les embruns était la moins propice à la culture ; seule une barrière littorale de *mio* (*Thespesia populnea*) supportait le sel qui se déposait sur la végétation à la limite de la grève. Elle assurait une protection en filtrant le vent et une partie des embruns. Derrière cette barrière végétale naturelle, plantée parfois de *temanu* (*Calophyllum inophyllum*), apparaissaient les premiers cocotiers et quelques enclos abritant des plantes qui toléraient les sols ingrats.

L'espace communautaire, un centre de vie

Dans bien des vallées, le centre communautaire se situait à bonne distance de la côte, dans la moyenne vallée (ici la troisième zone). Là se trouvaient la résidence du chef, les bâtiments publics et religieux qui s'y rattachaient, ainsi que les dépendances à caractère semi-collectif. On y trouve la plus forte densité de plates-formes d'habitation et de petits enclos. Ces structures étaient accompagnées d'aménagements liés à la vie communautaire publique et religieuse.

Le tohua était, de toutes les constructions, celle qui occupait le plus de surface et nécessitait le plus de travaux, accomplis collectivement. Ce terme provient de *tohu* : se réunir... d'où *tohua* : sol, terre, place publique... Il pouvait également être appelé *taha koika*, de *koika* : assemblée, fête. Cet espace, délimité par quelques *paepae* et assises de pierres, devint avec le temps un vaste rectangle de 60 à 120 m de long, et plus. Il était entouré de terrasses, de gradins et de tribunes plus ornées. Un des petits côtés, faisant face à celui réservé aux chefs, était destiné aux prêtres, aux dieux, ainsi qu'aux

6. Les *tuhuna, tuhunga, tuhuka* exerçaient en de multiples domaines du savoir ; à la suite de ce terme venait celui évoquant leur spécialité (*tuhuka avaika* : « maître-pêcheur »).

7. *Abri tapu* (interdit car de caractère sacré) où étaient fabriqués les filets, lieu où ils étaient conservés, lieu sacré des pêcheurs, abri à pirogues...

bâtiments qui leurs étaient consacrés et aux objets de culte. Sur l'un des grands côtés se dressait une « longue maison », où étaient abrités les hôtes de marque et les objets précieux, à moins qu'ils ne le fussent dans la maison des guerriers, également située sur le pourtour de cette place, à proximité de la maison du chef, dont le site dépendait.

En dehors de ces aménagements, rénovés ou reconstruits lors de grands événements, il faut citer ceux où, par tranche d'âge, se retrouvaient les jeunes lors de périodes d'apprentissage comme le *ha'e vavana* et le *ha'e papa* pour les filles, ceux liés à divers types d'activités et les simples lieux de réunions de la vie de tous les jours : la case des hommes, *ha'e ha'a vahana*, située sur le *tohua* ou à proximité, celle des jeunes gens, *ha'e ka'ioi*...

Il existait aussi une foule d'endroits dits sacrés ou interdits, *tapu*, dont la taille et l'importance étaient très variées. Ces lieux étaient devenus sacrés pour un nombre infini de raisons et pouvaient n'être que provisoirement interdits en fonction de l'activité ou des auspices sous lesquels ils étaient placés. Ce pouvait être un *pito tapu* (8), ou bien un lieu où reposaient les restes de quelqu'un mort tragiquement (9). Il y avait les lieux d'offrandes importantes, souvent étagés en plusieurs terrasses, les lieux de dessèchement des corps, taha tupapau, ceux où les prêtres se retiraient et étaient visités par les esprits, *ha'e tu'a*, *ha'e tukau*... Tous étaient des lieux de silence. Les plus sacrés étaient appelés : *a* et *ahu*. Parmi ces derniers, il y avait le *ahu* commun à tout le clan, *ahu henua* ou *me'ae*, et celui propre à un nom, c'est-à-dire à une famille : le *ahu ikoa*.

Aux alentours de ces centres politiques et religieux, souvent regroupés autour des bâtiments d'habitation des chefs, s'éparpillaient les unités d'habitation où vivaient les familles, les personnes intégrées et celles qui étaient de passage. Certaines familles possédaient plusieurs demeures, à des endroits très différents de la vallée (bord de mer, fond de vallée...), où elles se rendaient au gré de leurs activités (échanges commerciaux, récoltes...) ou de leurs loisirs.

L'endroit où était élevé le *paepae* était appelé *tu'aka* ou *tu'ana*, mot qui signifie également longitude. Dépourvue de fondations, la plate-forme, faite de blocs de basalte de près d'une tonne ou plus et contenant un amas de pierres et de pierrailles, était souvent ancrée sur des rochers en place. Cette construction permettait à la fois de ménager un espace plan sur un terrain presque toujours en pente, de dégager les environs et de permettre l'implantation de cultures, tout en offrant une structure saine, vite sèche, aérée et restituant la chaleur du jour à la tombée de la nuit. Cette plate-forme était divisée en surfaces symboliquement différentes et matériellement définies par divers aménagements (Ottino, 1990). La vie de la famille se déroulait ainsi dans un espace rituellement organisé, tout comme l'était un *tohua*, un *me'ae*, une vallée...

Les lieux à vocation agricole

Chaque maisonnée, *ha'e toa* (10) ou unité d'habitation, possédait un ou plusieurs enclos attenants. On y cultivait les plantes rares, les plus utilisées ou celles nécessitant des soins constants : canne à sucre ou *to*, safran des Indes (11) ou *eka* (*Curcuma longa*), *kava* (*Piper methysticum*) (12), mûrier à papier (13) ou *'aute*. En dehors de ces jardins, des enclos le long des torrents abritaient des aracées et autres plantes aimant l'humidité. Des haies de mûriers à

8. De *pito* : nombril ; le cordon ombilical était enterré avec le placenta sur une terre familiale ; il fondait l'appartenance de l'enfant à un sol.
9. Comme le *tokai* des femmes mortes en couches où rôdait leur esprit redouté.
10. Littéralement : « maison du guerrier ».
11. Plante tinctoriale dont la valeur symbolique dépasse très largement cette propriété.

papier, de cordylines (14), *ti*, ou des palissades légères délimitaient les parcelles.

Les arbres ne semblent pas avoir été choisis ici pour la valeur nutritive de leurs produits mais bien plus pour leur côté prestigieux ou symbolique, et pour leur ombrage. En dehors des premiers spécimens d'espèces appréciant la fraîcheur et l'humidité devenant plus sensibles à cet endroit, tels les châtaigniers d'Océanie, *ihi*, ou les bancouliers, *ama* (15), apparaissaient des variétés plus importantes pour l'homme : les arbres à pain (16), *mei*, et les cocotiers (17), *ehi*, se faisant plus nombreux. Mais les banians, *a'o'a*, étaient les plus marquants (18).

Les enclos, de pierres ou de bois, ne fermaient pas seulement les jardins ; déjà, au XVIII[e] siècle, les propriétés habitées étaient entourées de palissades de la hauteur d'un homme. La plus grande de Taiohae (Nuku Hiva) à cette époque fermait un espace de près de 400 m de long sur environ 200 m de large, mais la moyenne des enclos ceignait des espaces deux fois plus petits. Les barrières étaient faites de bambous horizontaux reliés à des piquets ou de perches accolées placées soit entre de gros rochers, soit derrière ceux-ci. Les murets pouvaient aussi partir du paepae lui-même et n'enclore que quelques mètres carrés. Les limites des terres étaient ponctuées de rochers remarquables ou d'autres repères : arbres, pitons, grottes, etc. Les clôtures d'espaces sacrés se devaient d'être blanches, bien visibles et rappelées par des signes tels que des bandelettes de *tapa* ou des feuilles de cocotiers tressées (19).

La circulation était facilitée au long de bien des vallées par un sentier principal bordé, de place en place, de murets. Son parcours était toujours ponctué de détours et de franchissements de torrents. Des sentes, tout au long, menaient aux autres lieux de vie. Un second axe de cheminement, établi sur un des versants, remontait toute la vallée ; il était barré d'obstacles qui permettaient de contrôler sa fréquentation ; de même, aux cols, veillaient toujours des sentinelles. Cette voie permettait, en allant au plus court, de relier rapidement des points extrêmes tout en évitant de passer par les endroits *tapu* et les lieux où se concentrait l'habitat.

Pour donner vie à ces paysages, voici la description qu'en fait l'amiral Krusenstern remontant, en 1804, la vallée de Hakaui à Nuku Hiva : « *Personne ne se trouvait sur le rivage à notre arrivée (...) Nous allâmes droit à la maison*

12. Plante légèrement narcotique, dont l'usage était réservé aux membres ou visiteurs éminents du clan ; c'était aussi une plante médicinale importante.
13. Plante à tapa réputée dont il fallait surveiller la croissance pour obtenir des pousses régulières.
14. Plante à la fois d'ornement, apotropaïque et source importante de sucre.
15. La noix oléagineuse servait à l'éclairage et sa suie, de pigment pour l'encre à tatouer.
16. À chaque naissance ou « mariage », un arbre à pain et des mûriers étaient plantés pour assurer aux personnes une autonomie pour le futur. La survie de tous dépendait des quatre récoltes annuelles de l'arbre à pain ; elles permettaient de stocker, dans de grandes fosses, les fruits sous forme de pâte (le *ma* qui se conservait des décennies) et de pallier, au mieux, les terribles disettes.
17. Leur nombre crût considérablement à la période coloniale et assura un revenu non négligeable. Les variétés étaient nombreuses autrefois tant les fonctions de l'arbre étaient infinies.
18. Cet arbre, d'une taille énorme, accompagnait de son ombre tutélaire chaque espace de réunion. Il abritait les os des ancêtres et s'associait à l'image du chef (tant dans son rôle de nourricier – le chef assurant la nourriture de son peuple qu'il protège, comme l'arbre l'alimentation des oiseaux qu'il abrite, par ses graines – que de médiateur entre les strates inférieures et supérieures de l'univers).
19. Les koufau étaient des branches d'hibiscus écorcées fournissant des perches droites, régulières et presque blanches. Handy (1923) indique que les limites de l'espace le plus sacré à l'approche de la demeure du grand prêtre, *tau'a*, de Puamau, à Hiva Oa, à la fin du XIX[e] siècle, étaient matérialisées par soixante koufau décorés de *tapa* rouge et blanc.

du roi située dans une vallée à un mille dans les terres. Le chemin traversait un bocage de cocotiers, d'arbres à pain (...) Nous parvînmes à un sentier (...) un ravin, rempli d'eau (...) nous conduisit à un chemin très bien entretenu. Nous entrâmes ensuite dans une magnifique forêt, qui paraissait s'étendre jusqu'à une chaîne de montagne bordant l'horizon. Les arbres de la forêt, hauts de 70 à 80 pieds, étaient principalement des cocotiers et des arbres à pain (...) Les ruisseaux qui descendaient des montagnes arrosaient les habitations de la vallée (...) On voyait près des maisons de grandes plantations de taros et de mûriers rangées dans le plus bel ordre et entourées de jolies palissades de perches blanches.... ».

La protection du territoire

Les hostilités étaient toujours latentes ; tous les insulaires étaient concernés à divers titres et chaque vallée se devait de surveiller chaque point d'accès de son territoire, d'entretenir un site refuge (20) et éventuellement des points stratégiques (21). Les femmes et les enfants suivaient en certaines circonstances les guerriers en poussant des cris pour acclamer les uns ou blâmer les autres et leur préparer un campement (22) sur les hauteurs ; mais ils se réfugiaient le plus souvent, en compagnie des plus âgés ou des malades, en des lieux où ils emportaient leurs biens les plus précieux. Là étaient aménagés des espaces où s'installer, des fosses-silos et des plantations permettant de tenir un certain temps. Il existait également des points de verrouillage, autorisant avec peu d'hommes une lutte efficace contre les assaillants. Ces aménagements se modifièrent au cours du XIXe siècle, avec l'arrivée des armes à feu et l'introduction d'autres techniques de combat ou de défense. En 1797-1798, Robarts (Dening, 1974) observa que les attaques importantes se déroulaient sur les crêtes et que le pays était ainsi fait qu'un groupe d'une cinquantaine d'hommes pouvait, à lui seul, tenir n'importe quel col mais que, par contre, une fois ces lignes forcées, il régnait la plus grande confusion, ce qui permettait à l'ennemi de pénétrer dans la vallée et d'y commettre rapts et destructions.

Un modèle d'occupation de l'espace

L'habitat marquisien est un exemple d'adaptation à la morphologie particulière des îles, conforme, dans son principe fondamental, à la tradition culturelle des Océaniens. Tout espace de vie traduit une vision du monde et de la société, et le symbolique et le sacré avaient ici une part importante.

Arrivés de la mer, après avoir tiré leurs pirogues sur la grève, les premiers découvreurs portèrent leurs pas vers l'intérieur des terres accueillant, ombragé et arrosé. Derrière eux, l'horizon marin assurait la liaison avec leur origine, leur passé mais aussi avec leur avenir sur de nouvelles terres qui, au-delà, restaient à découvrir. Progressant de l'eau salée vers l'eau douce, ils reconnurent ce nouvel univers et son orientation s'imposa d'elle-même selon l'axe de la rivière joignant ces deux extrémités, la mer et la montagne, deux pôles nécessaires à la nourriture terrestre et sacrée. Une fois le terri-

20. *Mouka* : montagne, lieu escarpé, lieu de refuge..., au figuré : chef ; tapapa : veiller sur les montagnes en temps de guerre ; *'enata a'ama*, *'enata tia'i* : sentinelle ; *ki'o* : se dit des femmes, des enfants et des vieillards qui sont réfugiés dans les montagnes et des biens qu'ils y apportent. Ces refuges furent succincts aussi longtemps que les luttes se limitèrent à des escarmouches prenant fin avec les premiers blessés ou morts. Des îles semblent avoir été plus pacifiques, d'autres moins. Dans la mémoire des gens de Hoho'i, les lieux de refuge du fond de Haka'ohoka étaient des fosses, *koava* : fente, fissure, trou..., où l'on se cachait.

21. *Aka 'ua* ou *haka 'ua* : fortification, retranchements, muraille en pierres établis pour se protéger.

22. Camp se dit *fenua matavai*, *pa mamane* ou *papua mamane*. Le terme *mamane* signifie « sacré » et « armé ».

toire reconnu, le village fut établi en son centre, bien protégé des incursions par la mer et de voisins belliqueux ; il concentrait la plupart des habitations autour du coeur de la communauté que formaient les bâtiments du chef avec les structures communautaires et religieuses. Les arbres plantés marquaient l'enracinement entre les diverses strates du monde tout en assurant le quotidien des habitants. À proximité, les espaces voués à la culture se développèrent vers l'horticulture ou l'arboriculture, selon les possibilités du terrain, avec une attention particulière portée à l'arbre à pain, au châtaignier de Polynésie, au bananier et au taro. Plus en marge, les fonds des vallons demeuraient des zones de refuge, de cueillette et de survie ; les hauteurs difficiles d'accès devinrent des sanctuaires abritant les os des ancêtres qui, à l'écart, protégeaient et dominaient l'espace habité. De là partaient les âmes des morts dont les corps se desséchaient, un temps, sur les pentes bien ventilées et les plus ensoleillées. C'était là que les ancêtres, par l'entremise des *tuhuka*, transmettaient leur savoir. L'apprentissage se faisait dans des lieux écartés et préservés ; les jeunes y recevaient leurs premiers tatouages avant de faire leur entrée dans le monde des hommes au cours de fêtes de présentation sur le *tohua*... C'était le domaine de ceux qui, sous la protection du *tapu*, pouvaient vivre provisoirement en marge. Interdite et dangereuse pour l'homme ordinaire, cette zone, à la frontière du monde connu, était un passage vers l'au-delà, vers le monde des ancêtres où la nature gardait tous ses droits.

BIBLIOGRAPHIE

Dening (G.M.), 1974. *The Marquesan Journal of Edward Robarts, 1797-1824*. G. Dening (ed.), Pacific History Series n° 6, Australian National University Press, Canberra.

Handy (E.S.C.), 1923. *The native culture in the Marquesas*. Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin n° 9, Hawaii, (Kraus reprint 1971).

Krusenstern (A.J.I.F.C. von), 1813. *Voyage round the world in the years 1803-1806 by ordre of His imperial Majesty Alexander the First, on board the ships Nadesha and Neva*... Bibliotheca Australiana nos 38-39, Londres, Réedition 1968.

Lavondès (H.), 1975. *Terre et mer, pour une lecture de quelques mythes polynésiens*. Thèse d'État, université René Descartes, Paris V, 2 tomes.

Ottino (P.), 1990. « L'habitat des anciens Marquisiens : architecture des maisons, évolution et symbolisme des formes ». *Journal de la Société des Océanistes*, t. 90, n° 1 : 3-15.

Suggs (R.C.), 1961. *The archaeology of Nuku Hiva, Marquesas Islands, French Polynesia*. American Museum of Natural History Anthropological Papers 49, Part 1, New York.



Chefferie, leadership et communautés territoriales aux îles de La Société*

CLAUDE ROBINEAU

LES PLUS ANCIENNES DIVISIONS des îles hautes de Tahiti, de Moora et des îles Sous-le-Vent que nous connaissions sont repérées par les termes ma'ohi : *fenua* et *mata'eina'a*, rendus, tant en anglais qu'en français, par le mot « district ». *Fenua*, terre, désigne à la fois une île – île haute ou atoll, dans les archipels – et une portion de terre dans une île haute, généralement délimitée par deux crêtes radiales et la section du littoral comprise entre ces deux crêtes. Cette portion correspond généralement à une unité politique interne soumise à l'autorité d'un *ari'i*, *ari'i rahi*, *ari'i nui* (grands *ari'i*), mots qu'on traduit par chef, grand-chef, prince, roi, cette unité étant elle-même dépendante d'une unité plus large correspondant à un ensemble de vallées, ou au contraire subdivisée en sous-unités déterminées par des vallées adjacentes ou secondaires, ou encore pièce d'une confédération d'unités mouvantes dans l'histoire.

Les plus grandes des îles de la Société : Tahiti, Raiatea, Huahine, Moorea sont organisées en confédérations antagonistes sous l'impulsion d'un leader, chef emblématique porteur de titres prestigieux, grand guerrier bien-né susceptible de recueillir à son profit le prestige d'un *ari'i* titulaire personnellement falot. Et le leadership de la confédération glisse ainsi de l'*ari'i* porteur des titres du grand *marae* Nuurua de Moorea à un guerrier moins titré mais plus efficace qui conquiert le nord et l'est de l'île, guerrier néanmoins bien situé dans la généalogie de l'une des deux lignées mythiques antagonistes des îles de la Société (1).

Dans un ordre qui n'est plus celui du symbole et de la représentation mais de la gestion quotidienne, ces unités, contenu humain *mata'eina'a* d'une surface physique *fenua*, sont fonctionnellement organisées par une hiérarchie des personnes et des rôles qui assure la reproduction matérielle du groupe :
— chefs censés descendre des esprits qui

(*) Groupe central du Territoire de Polynésie française. Les autres groupes sont les Tuamotu-Gambier, les Marquises et les Australes. Cet archipel, ainsi que les Tuamotu de l'Ouest et de façon plus atténuée les plus proches des îles Australes, est de langue et de culture tahitiennes, du nom de la principale île du Territoire. Le terme *ma'ohi* (indigènes) est aujourd'hui utilisé pour remplacer les expressions « tahitien », « polynésien » employées au sens de langue et de culture commune à cette aire.

1. Outre le recueil de traditions publié sous le nom de Teuira Henry, *Ancient Tahiti* traduit et publié en 1962 sous le titre *Tahiti aux temps anciens*, l'ouvrage de référence est la somme de Douglas Oliver (1974).

gouvernent le cosmos, porteurs de titres de *marae*, constructions lithiques censées servir de reposoirs aux dieux ; ils concentrent sur eux le prestige de leur communauté et en assurent le commandement dans la guerre et les entreprises collectives de construction (maisons, *marae*, pirogues de guerre) ;
— *ra'atira*, qui appartiennent à une strate en dessous des *ari'i* (chefs), qualifiés de chefs, propriétaires fonciers ou hommes libres et qui, à mon sens, doivent être entendus comme des sortes d'intendants responsables d'une portion du territoire de l'*ari'i* stimulant les activités de la communauté, levant et rassemblant les produits du tribut dû au chef, assurant la redistribution des produits rassemblés, contremaître des constructions collectives (de grandes maisons, de *marae*, de pirogues), des fabrication d'étoffes d'écorce (*tapa*)... (2)
— dépendants (manahune), producteurs, main-d'œuvre pour les travaux, auxiliaires des guerriers dans les conflits entre unités politiques.

Le schéma est tout relatif. Bien des éléments le rendent plus complexe :

- existence de spécialistes (*tahu'a*) religieux (*tahu'a pure*, spécialiste en prière appelé « prêtre »), chefs de pêche (*tahu'a tautai*), constructeurs de *marae* (*tahu'a marae*), de maison (*tahu'a fare*) ou de pirogue (*tahu'a va'a*) ;
- multiplication de rangs intermédiaires variables entre *ari'i* et *ra'atira* et en dessous du *manahune* ;
- incertitude quant aux rôles précis des *ra'atira* et des *manahune* selon les lieux, seul leur ordre hiérarchique demeurant inchangé, ceux-ci étant inférieurs à ceux-là.

Avec ces réserves, on a affaire à des chefferies structurées fondées sur le rôle éminent de leaders emblématiques ou effectifs, leur fonction de redistribution dans la communauté dont ils sont la tête et la réciprocité des avantages respectifs dans les rapports qu'il entretiennent avec leur peuple, prestations contre prestige, prestige du chef grâce aux prestations du peuple dans les constructions, la fête, la guerre, prestige de la communauté soutenu par les prestations d'hospitalité aux étrangers, de munificence, d'habilité et de succès guerriers fournis par le chef. On notera en passant que le leadership moderne repose dans les communautés des îles de la Société sur cette combinaison de la redistribution, de la réciprocité et du prestige.

Ce bel ordonnancement de chefferies structurées emboîtées les unes dans les autres en raison de la hiérarchie des chefs (*ari'i rahi* ou *ari'i nui, ari'i, ari'i ri'i*, chefs de clans, de lignages ou de maisonnées) et de l'emboîtement les unes dans les autres des communautés à la tête desquelles ils se trouvent (confédérations, districts ou *mata'eina'a, va'a mata'eina'a* appelés parfois clans, *'ati* dénommés lignages, maisonnées ou *'utuafare*) ne va pas sans interrogations susceptibles de le nuancer fortement.

1. — Les segments hiérarchiquement inférieurs sont incertains. On postule sur la foi de l'existence du terme et de sa correspondance à la réalité de ce niveau social dans d'autres sociétés polynésiennes ; l'existence aux îles de la Société de *'ati* qui correspondraient à ce que l'on appelle ailleurs des lignages. On postule aussi dans l'Ancien Tahiti l'existence de maisonnées sur la base des *'utuafare* actuelles bien que les grandes maisons appelées *fare pote'e* supposent l'existence de très grandes maisonnées, très lointaines des maisonnées actuelles. Enfin, l'on ne sait pas très bien ce que pouvaient être, à l'intérieur des *mata'eina'a*, les *va'a mata'eina'a*, que l'on traduit par le mot clan.

2. Les opinions exprimées ici et plus loin résultent des analyses sur l'ancienne société ma'ohi publiées in Robineau (1985).

2. — On exprime parfois la structure des sociétés polynésiennes en termes de ramages (3), clans endogames à l'intérieur desquels le classement des individus se fait par primogéniture, le cadet venant après l'aîné, le lignage cadet après le lignage aîné et l'aîné du lignage cadet immédiat après le dernier-né du lignage aîné. On obtient ainsi, toutes générations confondues, un classement hiérarchique continu du premier-né au dernier-né de tous les individus vivants, continuité qui contredit l'existence des classes sociales au sein de la société ; lesquelles renvoient à des ruptures, à des hétérogénéités du peuplement, à des opérations de guerre, de domination ou de soumission, générant des strates de dépendants ou, inversement, de dirigeants.

3. — L'organisation sociale des îles de la Société reposant sur la parenté, l'on a, sur la foi notamment des généalogies, souvent parlé de sociétés unilinéaires, principalement patrilinéaires avec toutefois l'affirmation d'une absence de rigidité du système pour expliquer les entorses à la patrilinéarité manifestées par certaines généalogies. Patrilinéarité modérée ou parenté indifférenciée avec une préférence pour le côté paternel ? La thèse de Paul Ottino consacrée à Rangiroa (4) montre la surdétermination nécessaire par la terre et la résidence dans le choix de la lignée – du père ou de la mère – pour l'affiliation familiale de l'individu. Elle souligne aussi que ce qui est en cause dans la parenté tahitienne, plus exactement ma'ohi, n'est pas l'individu mais le groupe collectif des frères et sœurs *'opu ho'e*, la filiation n'intervenant pas d'individu à individu mais de *'opu ho'e* à *'opu ho'e*. Que penser alors des descriptions de chefferies implicitement faisant appel au principe de « ramification » (c'est la traduction littérale du mot utilisé dans la littérature anglophone pour désigner le phénomène des « ramages »), descriptions qui raisonnent non sur des groupes tel le *'opu ho'e* mais sur des individus ? Mais au fait : le terrain qui servit à Ottino pour l'élaboration de sa théorie était lui aussi, comme d'ailleurs les récits qui concernent l'ancienne société tahitienne, mais inversement, socialement marqué. On n'avait pas affaire à des descendants d'*ari'i* mais peut-être de *ra'atira* ou de *manahune* : on n'a aucun élément pour affirmer si oui ou non la structure moderne de parenté de *hui ra'atira* (gens, citoyens) de l'atoll de Rangiroa de culture tahitienne (ma'ohi) avait des points communs avec celle qui prévalait à Tahiti aux temps anciens et si cette dernière était commune ou non aux différentes classes de la société.

4. — L'organisation ancienne des îles de la Société, du moins son organisation en unités politique représentées par des chefferies, reposait sur un territoire délimité avec précision, pour Tahiti et Moorea du moins, dans la tradition recueillie dans *Tahiti aux temps anciens*. Or ce caractère territorial est remis en question par au moins deux indices. Le premier est tiré de la monenclature des districts relevée dans les années 1840 par le capitaine Ribourt (1863) à Moorea qui localise à plusieurs endroits de l'île des annexes d'un même district et ouvre la porte à différentes hypothèses : migration de populations, transactions matrimoniales, chefferie en réseaux de lieux plutôt qu'en territoire cerné. Si l'on se souvient du lien étroit existant entre autorité politique et rattachement à un *marae*, peut-être faut-il considérer une unité politique telle qu'une chefferie comme un réseau de *marae* (affiliés éventuellement concurrents sur des sites proches) plutôt que comme un pré carré selon l'expression de Joël Bonnemaison : territoire circonscrit ou « espace réticulé » ? aurait-il ajouté.

3. De Raymond Firth (1936). Ce terme est notamment repris par M. Sahlins (1958).

4. Paul Ottino (1972), ouvrage fondamental d'anthropologie sociale sur le système familial et la parenté dans la société ma'ohi contemporaine.

Le second indice concerne la structure de Huahine dont les *mata'eina'a* anciens s'ordonnent à partir des *marae ari'i* tous regroupés à Maeva sur le lac Fauna-nui. Bien que la territorialité ne soit pas à exclure, on peut aussi faire l'hypothèse d'unités constituées par des réseaux de *marae* subordonnés par les pierres de fondation et leur titulaire au *marae ari'i* : « espace réticulé » ?

5. — Chefferie et communauté. Certaines légendes, telle celle de la vengeance de Maraa à la suite de l'atteinte portée à son honneur (Tahiti aux temps anciens), mettent en scène des communautés de district ou de sous-district sans qu'il soit fait, ne serait-ce qu'une fois, allusion à leur *ari'i* ou à son délégué, donnant à penser à leur inexistence. Ce constat de l'absence de la chefferie ancienne est à rapprocher d'autres thèmes développés dans le livre : l'arrivée du dieu à Tahiti ou encore *Tahiti Manahune*, le gouvernement de Tahiti par les *manahune*.

6. — Le phénomène arioi. Les Arioi sont dans l'Ancien Tahiti une sorte de confrérie à la fois religieuse et festive qui rassemble, sinon toute la société, du moins ses cadres et explicitement les ari'i et leur parenté. Dans une société au sein de laquelle la guerre constitue la compétition suprême, ils représentent, par leur immunité à se mouvoir au milieu des conflits, un espace de paix et un facteur de cohésion contradictoires avec la structure de chefferies et de communautés en compétition constituée par la société ma'ohi.

Cette brève revue des institutions tahitiennes anciennes met le doigt sur beaucoup d'incertitudes : concernant l'organisation pyramidale de la société, sa structuration en chefferies territoriales, le rôle central des chefs emblématiques, et ouvre la voie à d'autres lectures telles celles en réseaux de *marae*, espaces culturels, ou en confédérations de communautés. À cet égard, la richesse des organisations mélanésiennes en termes de réseaux et de routes d'alliances notamment, magistralement décrite pour le Vanuatu par Joël Bonnemaison, constitue, pour la réflexion à entreprendre vis-à-vis des institutions ma'ohi anciennes, un exemple stimulant. S'il ne fait pas de doute qu'à l'échelle du monde, une certaine parenté existe entre cultures mélanésiennes et polynésiennes, quoiqu'on ait pu écrire à ce propos autrefois, il est moins sûr que les sociétés polynésiennes puissent, par l'apparente rigueur prêtée par les scientifiques à leurs traits, servir de termes de comparaison pour l'analyse de leurs voisines mélanésiennes. Nous en avions parlé avec Joël lors du grand jour de la soutenance de sa thèse et convenu que le contraire pouvait être tout aussi vrai. C'est ce que j'ai voulu expliciter dans ce papier en hommage à J. Bonnemaison.

BIBLIOGRAPHIE

Firth (R.), 1936. *We the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. George Allen an Unwin, London.

Henry (T.), 1962. *Tahiti aux temps anciens*. Publ. Société des Océanistes, n° 1, Paris.

Oliver (D.), 1974. *Ancient Tahitian Society*. The University Press of Hawaii, Honolulu, 3 vol.

Ottino (P.), 1972. *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*. Cujas, Paris.

Ribourt (P.), 1863. « État de l'île Tahiti durant les années 1847-1848 ». *Annuaire de Tahiti*, Papeete : 302-324.

Robineau (Cl.), 1985. *Tradition et modernité aux îles de la Société*. Livre II : *Les Racines*. Orstom, Paris.

Sahlins (M.), 1958. *Social Stratification in Polynesia*. University of Washington Press, Seattle.

Haïti / Quisqueya : une île en deux morceaux

JEAN-MARIE THÉODAT

Les îles sont par nature des terres de rupture et d'isolement propices aux clivages. Telle est l'expérience des îles de la Caraïbe, où la disparition des autochtones, au XVIe siècle, donna l'occasion d'un repeuplement avec des populations d'origine européenne et africaine. Arrachées à leurs terreaux et à leurs traditions, transplantées dans un continent et des îles qui restaient encore à nommer, les cultures du Nouveau Monde se sont développées en se référant à leur passé perdu, soit pour le nier, soit pour le perpétuer. Cette négation ou cette perpétuation ont subi la double influence de l'éloignement et de la durée, de l'espace et du temps, pour aboutir à des réalités distinctes de la situation d'origine. Haïti et Quisqueya (ou République Dominicaine), nations créoles, nées de l'exil, de la déportation et du métissage, ont gardé l'une et l'autre la nostalgie d'un ailleurs qui nourrit leur identité.

Le drame de l'esclavage assigna de façon immuable aux Noirs et aux Blancs, comme s'il s'agissait d'une constante anthropologique, un statut inégal dans la construction de la société nouvelle ; il tissa la toile de fond des représentations collectives qui furent à l'origine des sentiments nationaux en gestation dans chaque île. Aussi, penser la nation à construire devint pour chaque groupe l'occasion de se situer par rapport à ce passé qui était également un ailleurs ; cela donna à l'entreprise, en dépit du métissage, un caractère presque fantasmatique. Dans le cas d'Haïti et de Quisqueya (les deux premiers pays indépendants de l'archipel des Antilles, rebelles à l'ordre esclavagiste et pionniers dans l'élaboration de stratégies de développement post-esclavagiste), la construction nationale prit la forme d'une oscillation entre deux tendances, l'une indigéniste tournée vers l'affirmation des spécificités locales (Haïti), l'autre universaliste prônant, en fait, la fidélité aux normes européennes (Quisqueya).

Les conditions historiques dans lesquelles les deux populations ont accédé à l'indépendance sont un autre élément déterminant de leur identité culturelle. L'insularité se double ici d'un isolement et d'une opposition à un voisin trop proche pour laisser indifférent.

En effet, Haïti s'est définie dès l'origine comme une nation nègre, par opposition à la France contre laquelle elle a dû se battre pour devenir libre. Par ailleurs, à l'origine de l'identité nationale dominicaine, il y eut d'abord le souci de se séparer de la République d'Haïti

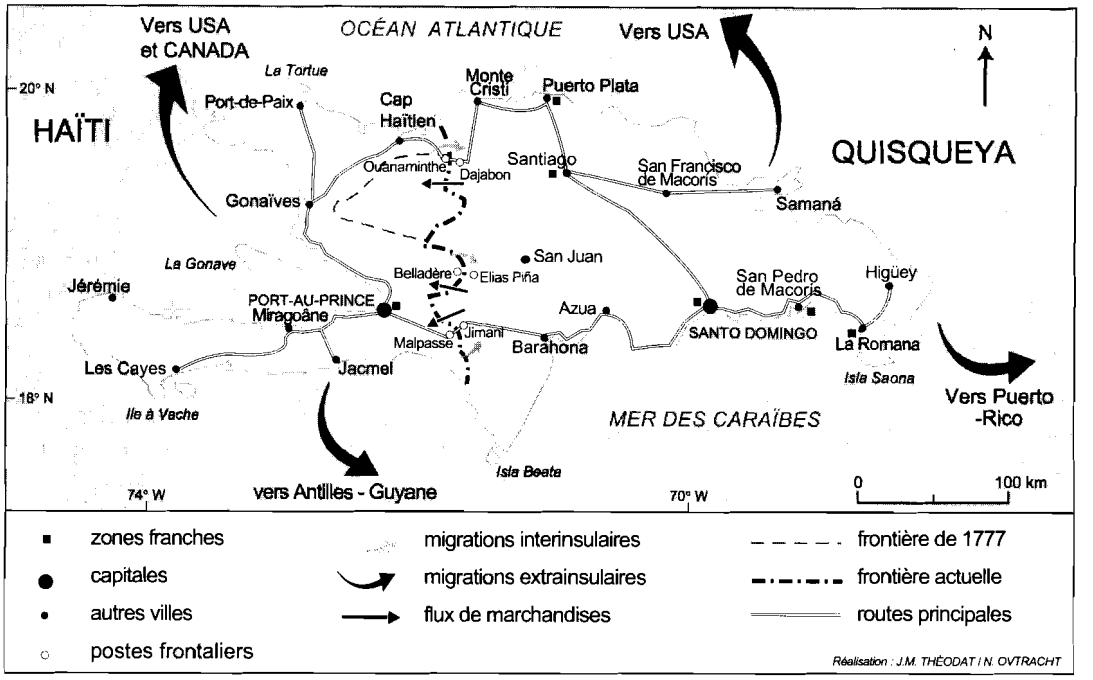
qui lui imposa sa domination de 1822 à 1844. Comme pour prendre le contre-pied de la survalorisation haïtienne de l'Afrique, la conscience collective dominicaine est plus attachée au souvenir de l'Espagne. Depuis le XIXe siècle, la différence s'est accentuée au point que la frontière qui les sépare est l'une des plus franches que l'on puisse trouver entre des formes d'organisation spatiales empruntant à des traditions différentes.

Ces deux pays se partagent une île commune, mais vivent comme s'ils étaient séparés par la mer. Cette situation est le résultat d'une évolution historique partagée et de la prégnance de la frontière qui opère à la manière d'un obstacle *naturel* entre les deux pays : les échanges transfrontaliers sont limités, les deux économies sont concurrentes et organisées selon des lignes de force tout à fait différentes, et les relations politiques entre la République d'Haïti et la República Dominicana, appellations officielles des deux pays, sont souvent acrimonieuses. Comment comprendre la profondeur de cette coupure entre deux pays que la nature et l'histoire semblaient devoir rapprocher ?

Il nous semble que les conditions historiques dans lesquelles se sont forgées ces deux nations expliquent en partie la pérennité de la frontière qui les sépare, la faiblesse de leurs échanges et leur méconnaissance mutuelle. Deux motifs semblent avoir présidé à cette différenciation profonde entre les deux cultures : la rémanence des effets de l'esclavage, d'une part, et l'aspiration à l'indépendance politique comme forme de relation avec le reste du monde, d'autre part. Dans ces deux domaines de la représentation collective, les populations haïtienne et dominicaine ont opéré des choix résolument divergents qui n'ont fait qu'approfondir leurs différences.

Les deux nations ont des traditions culturelles très distinctes, et pourtant, elles sont toutes deux issues de la rencontre de trois mondes : l'Europe, l'Amérique et l'Afrique. Mais dans la relation qui aboutit à la conception du monde créole des Antilles en général, et de ces deux pays en particulier, les origines n'ont pas une valeur égale. L'Europe, dans un pays comme dans l'autre, est créditée d'un coefficient culturel et intellectuel généralement plus élevé que les deux autres éléments du métissage : ce sont ses langues, ses religions, sa littérature, ses représentations qui prévalent encore dans la plupart des pays du Nouveau Monde. L'Afrique est un continent méconnu, une terre engloutie dont les langues, les noms, les rois, les coutumes, pour les déportés, ont sombré en bloc dans l'oubli à la faveur du déracinement que représentaient la traite et l'esclavage. Et pourtant elle résiste, en Haïti surtout, à travers le vaudou, la musique et certaines formes de sociabilité paysanne. Quant à l'Amérique des premiers jours, elle est rendue à ce point inaccessible par les ravages de la Conquête que les esprits imaginatifs la parent des plus beaux atours, en font un territoire idyllique, une utopie, un non-lieu dont l'équilibre éternel et la frugalité naturelle auraient été rompus par l'irruption fatale de l'*homme blanc*. Dans les manuels scolaires à l'usage des Haïtiens, les chefs arrawaks, le Cacique Caonabo et le Cacique Henri, qui furent respectivement le premier et le dernier des chefs indigènes à tenir tête aux Espagnols, sont honorés comme des héros nationaux, précurseurs de la révolte des esclaves. Et cette sollicitude n'est pas nouvelle, puisque c'est pour leur rendre un hommage sonore et durable que Dessalines, père de l'indépendance haïtienne, décida de reprendre le nom d'Haïti par lequel les premiers habitants, massacrés par les Espagnols, désignaient l'île.

De même, les Dominicains attribuent aux Taínos, terme qui désigne les premiers habitants de l'île, une place à part dans la genèse



Haïti / Quisqueya – Une île / deux nations

de leur nation. En 1884, la publication du roman *Enriquillo* par l'écrivain dominicain Jesus Manuel Galvàn nourrit l'idée que les Dominicains étaient, moralement, les dignes héritiers des premiers habitants de l'île.

L'Europe et l'Afrique sont fort éloignées des préoccupations quotidiennes des citoyens haïtiens et dominicains, pourtant c'est au niveau des représentations et des liens avec ces deux continents que les deux nations adoptent les attitudes les plus contrastées.

Haïti a fait de la référence à l'Afrique la pierre angulaire d'une identité qui se voulait bien différente de celle de la France. C'est par une cérémonie vaudoue que débuta le soulèvement général des esclaves, en 1791, sous la conduite d'un nommé *hougan* [1] Boukman. Et Dessalines se voulait le porte-parole de ceux-là dont les pères et les mères étaient restés en Afrique. Comme pour rappeler le lourd tribut des esclaves noirs à l'indépendance nationale, la statue du Marron inconnu qui symbolise leur martyr est devenue le symbole de la nation haïtienne. Le pays apparaît comme un morceau d'Afrique, resté fidèle aux traditions ancestrales à travers le vaudou, et qui maintient une tradition musicale vivante dont on ne trouve, dans les îles, d'équivalent qu'à Cuba. S'il semble difficile de parler de diaspora pour qualifier la relation entre les Haïtiens et l'Afrique, il y a dans l'acte fondateur de l'indépendance haïtienne un rejet de l'élément *blanc* identifié à l'ennemi, à l'oppresseur, rejet qui vaut rapprochement vers l'Afrique, et survalorisation de la composante noire de la culture.

1. Prêtre vaudou. Certains historiens mettent en doute la réalité historique de cet épisode, le ravalant au statut de mythe. Mais il s'agit du moins d'un mythe tenace qui est profondément enraciné dans la conscience collective haïtienne.

En revanche, la part de la culture qui relève de l'héritage européen est généralement occultée : en Haïti, certains intellectuels se sont plu, en dépit de l'évidente origine latine du créole, à démontrer que ce dernier était un mélange de langues africaines et européennes et que sa création relevait du génie propre d'une nation issue de l'esclavage et qui aurait forgé dans ses chaînes ce nouvel idiome pour bien marquer son refus d'utiliser la langue du maître. Cette attitude n'est pas dénuée de contradiction car on trouve également, chez l'élite intellectuelle du pays, un attachement aux lettres et au bon goût français, dont l'indépendance déjà ancienne n'a pas fait disparaître toutes les traces : c'est encore en français que se font la plupart des publications, et en français que s'échangent les lettres entre les particuliers, même si le créole est la langue vernaculaire.

Quant à la République dominicaine, ses représentations de l'Europe et de l'Afrique sont diamétralement opposées à celles de sa voisine, mais participent d'une même dialectique : entre la répulsion et le désir. En effet, historiquement, le pays a vécu comme la pointe avancée de la civilisation hispanique dans le Nouveau Monde, comme la terre où fut fondée la première cité, créée la première colonie européenne de l'Amérique. Le bilan de la colonisation européenne y est perçu comme globalement positif : extension de la chrétienté, puissance de l'empire, richesse matérielle, développement de la culture. La ville de Santo Domingo, construite en calcaire récifal, ceinte de murailles, avec ses couvents et ses églises, ses palais et ses patios, témoigne de la splendeur de l'art baroque transplanté dans le Nouveau Monde à la faveur de la Découverte. Il n'y a pas dans la conscience collective dominicaine de blessures liées au souvenir de l'esclavage. Et même si une part notable de la population dominicaine est mulâtre, le peuplement de la République dominicaine doit davantage à l'immigration qu'à la traite : noire ou blanche, cette immigration s'est inscrite dans la continuité de la culture hispanique, ce qui permet de souligner que la culture n'est pas une affaire d'hérédité, mais de choix, de fidélité à une profession de foi.

L'appel à l'Espagne, pour la recoloniser, et à l'immigration blanche, pour laver en quelque sorte le *sang* trop sombre de la population, fut un thème important de l'actualité politique dominicaine durant tout le XIXe siècle. Non que les Dominicains aient oublié les affres de la domination coloniale, mais il apparut très vite que l'émergence d'un sentiment national distinct avait beaucoup plus à craindre de la proximité d'Haïti que de l'occupation par une puissance de tutelle. La population, majoritairement libre, n'avait pas à craindre un éventuel rétablissement de l'esclavage ; l'appel à l'immigration blanche équivalait à un refus de l'immigration haïtienne : pour les autorités qui assistaient, impuissantes, à l'infiltration des Haïtiens à travers une frontière difficile à contrôler, l'installation d'immigrants blancs le long de la frontière entre les deux pays apparut, sous la dictature de Trujillo, comme un moyen efficace de peupler les confins du territoire et de tenir en lisière les voisins haïtiens.

Cela explique la politique migratoire diamétralement opposée adoptée par les deux pays : Haïti chercha à attirer la main-d'œuvre noire libre ou affranchie de l'Amérique du Nord, Quisqueya essaya d'attirer sur son territoire une partie du flot de migrants qui, à la fin du XIXe siècle et après la Seconde Guerre mondiale, se dirigeait de l'Europe en crise vers le Nouveau Monde. Mais le signe le plus manifeste de la fidélité à l'Espagne est symbolisé par l'héritage linguistique conservé intact en République dominicaine : il n'y eut pas de créolisation du castillan en Amérique, à l'inverse de ce qui se produisit avec le français ou l'anglais. Le dialogue de l'identité dominicaine avec la

culture espagnole, même s'il est parfois critique, s'effectue dans la même langue, ce qui marque la profondeur et le sens de l'identité hispanique de la République dominicaine. Cela explique qu'en 1992, le cinquième centenaire de la Découverte ait été commémoré avec faste sur les rives de l'Ozama, tandis que, dans la partie haïtienne, le souvenir de la Découverte est plus souvent associé à celui de la traite et de l'esclavage qui allaient s'ensuivre pour les Noirs.

Par ailleurs, s'étant trouvée isolée durablement des autres colonies de l'Espagne par son destin partagé avec Haïti, la colonie dominicaine s'est forgé une mentalité de résistance par rapport à tout ce qui venait de l'Ouest : par refus de se laisser coloniser par la France tout d'abord, par refus de l'union avec Haïti ensuite, lorsque le soulèvement des esclaves aboutit à l'indépendance de la partie occidentale de l'île. Il s'ensuit que la mentalité collective dominicaine est davantage celle d'un pays hispanique où les attaches avec l'Espagne sont magnifiées par rapport à l'héritage africain. Ce double mouvement d'affiliation à un ailleurs mythique et de rejet du voisin le plus proche est la marque typique de l'assimilation des influences extérieures et de leur utilisation dans la différenciation de l'île en deux nations.

Comment peut-il exister tant de différences entre deux cultures créoles ? « *Il est convenu d'appeler créolisation ce processus d'assimilation des éléments culturels issus de l'Ancien Monde. Ce processus est conditionné par une double contrainte : le faible niveau de culture des colons responsables de la composante européenne, et le traumatisme subi par les esclaves africains. C'est donc par des voies obliques, dans le contexte des relations maître-esclave, que s'est faite la transmission des valeurs, avec une tendance à dévaluer tout ce qui relevait de l'héritage africain, et une tendance inverse à surévaluer tout ce qui relevait du monde des Blancs. C'est un processus classique d'appropriation ou d'apprentissage des attributs culturels qui semblent consubstantiels au groupe qui détient le pouvoir et les richesses. La créolité est l'agrégat interactionnel ou transactionnel des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques et levantins (...) Pendant trois siècles, les îles et les pans de continent que ce phénomène a affecté, ont été de véritables forgeries d'une humanité nouvelle, celles où langues, races, religions, coutumes, manières d'être de toutes les faces du monde, se trouvèrent brutalement déterritorialisées, transplantées dans un environnement où elles durent réinventer la vie (...) Nous nous sommes forgés dans l'acceptation et le refus, donc dans le questionnement permanent, en toute familiarité avec les ambiguïtés les plus complexes, hors de toute réduction, de toute pureté, de tout appauvrissement. Notre Histoire est une tresse d'histoires* » (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1989 : 26).

Il semble cependant que malgré sa très grande porosité aux influences étrangères, la mentalité créole établit une hiérarchie de fait entre les différents matériaux empruntés, selon leur origine. Le métissage n'a pas fait disparaître la bipolarité entre les valeurs réputées noires et celles prétendues blanches. En ce sens, Haïti et Quisqueya n'échappent pas à leur destin d'île métisse où le privilège de la couleur a un sens symbolique, économique et politique, pour des raisons essentiellement historiques. Ce processus de créolisation n'a pas eu la même intensité dans les deux colonies : nulle part dans le Nouveau Monde l'espagnol ne s'est différencié au point de donner lieu à des créoles comme ceux issus du français ou de l'anglais : « *être espagnol, pour les habitants de Santo Domingo durant tout le XVIII^e siècle, c'était avant tout ne pas être français. La francité (lo francés) valait exaltation de l'anti-hispanité, ou du non-hispanique à tout le moins. Etre Dominicain, habiter à Santo Domingo, voulait dire être Espagnol, maintenir le caractère hispanique des coutumes et des pratiques religieuses fidèles au catholicisme formel le plus traditionnel qui se puisse imaginer* » (Moya Pons, 1977).

L'esclavage n'ayant pas eu la même importance dans la partie espagnole, le fort déséquilibre entre les Noirs et les Blancs, observable en Haïti, n'existait pas à l'est, où les Blancs étaient sensiblement plus nombreux, et où le besoin d'acculturer par la langue se faisait moins pressant. De plus, la politique d'affranchissement et d'assimilation menée par les autorités espagnoles semble avoir été plus libérale, moins regardante sur la couleur de la peau, ce qui a grandement facilité l'identification et la participation des Noirs à la culture dominante par rapport à ce qui se passait dans les plantations esclavagistes du pays voisin : « *L'Espagne nous a transmis tout ce qu'elle avait : sa langue, son architecture, sa religion, la manière de se vêtir et de manger, son art militaire et ses institutions juridiques et civiles, le bétail et même les chiens et les poules* » (Bosch, 1970 : 9).

En Haïti, le poids de l'esclavage avait créé le besoin d'une contre-culture face à la domination des maîtres, c'est ainsi sans doute que la religion et la musique ont pu servir de cadre à l'expression privilégiée de ce qui restait de l'héritage africain.

La frontière culturelle, perceptible entre les deux parties de l'île, participe d'un contexte plus large où l'on voit apparaître une différence très nette entre, d'une part, des pays comme Haïti et Cuba, où les héritages africains (respectivement fon et yoruba) ont gardé toute leur force (2), et d'autre part, ceux comme la République dominicaine et Puerto Rico, où le fond africain est moins riche et s'est transformé par des emprunts massifs au fond européen. Dans ces deux derniers pays, l'esclavage n'avait pas la même importance économique et sociale que dans les deux premiers. La *cuadrilla*, le *sarambo*, le *guarapo*, le *carabiné* dominicains sont plus proches du folklore ibérique qu'africain, même si les traces africaines sont évidentes dans certains aspects de la culture. Le *gaga* qui se pratique en Dominicanie (3) étant largement d'origine haïtienne permet de mesurer la différenciation subie par les cultes africains eux-mêmes depuis les premiers temps de l'esclavage (Paul, 1962).

La conséquence la plus durable de cet état d'esprit est de rattacher la mémoire collective dominicaine à un héritage *ibérique* considéré comme antérieur, supérieur et légitime, à tout ce qui vient plus tard : *nègre* et *français*, confondus dans un égal mépris. Les élites politiques dominicaines, où l'élément blanc domine, ont façonné, au fil du XIXe et du XXe siècle, une idéologie de *résistance* à la pression démographique, économique et militaire exercée par les Haïtiens sur la frontière commune. Et pour rendre crédible cette position, elles ont fait de l'opposition à Haïti un impératif premier, seul garant de l'intégrité de la patrie, de la pureté d'une identité fondée autant sur la couleur de la peau que sur le sentiment de partager une culture différente de celle du pays voisin.

BIBLIOGRAPHIE

Bernabé (J.), Chamoiseau (P.), Confiant (R.), 1989. *Éloge de la créolité*. Gallimard, Paris.

Bosch (J.), 1970. *Composición social dominicana, historia e interpretación*. Arte y Cine, Santo Domingo.

Moya Pons (F.), 1977. *Historia Colonial de Santo Domingo*. U.C.M.M., Santiago de los Caballeros.

Paul (E.), 1962. *Panorama du folklore haïtien (présence africaine en Haïti)*. Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.

2. À travers des rythmes (*rara, petro, yanvalou, cata, son, cosongo*, etc.) et des rites (cultes rendus aux *loa*, aux *santos*) très différenciés.

3. Terme utilisé par les Haïtiens pour désigner la République dominicaine.

Language, Space and Identity in Vanuatu

DARRELL TRYON

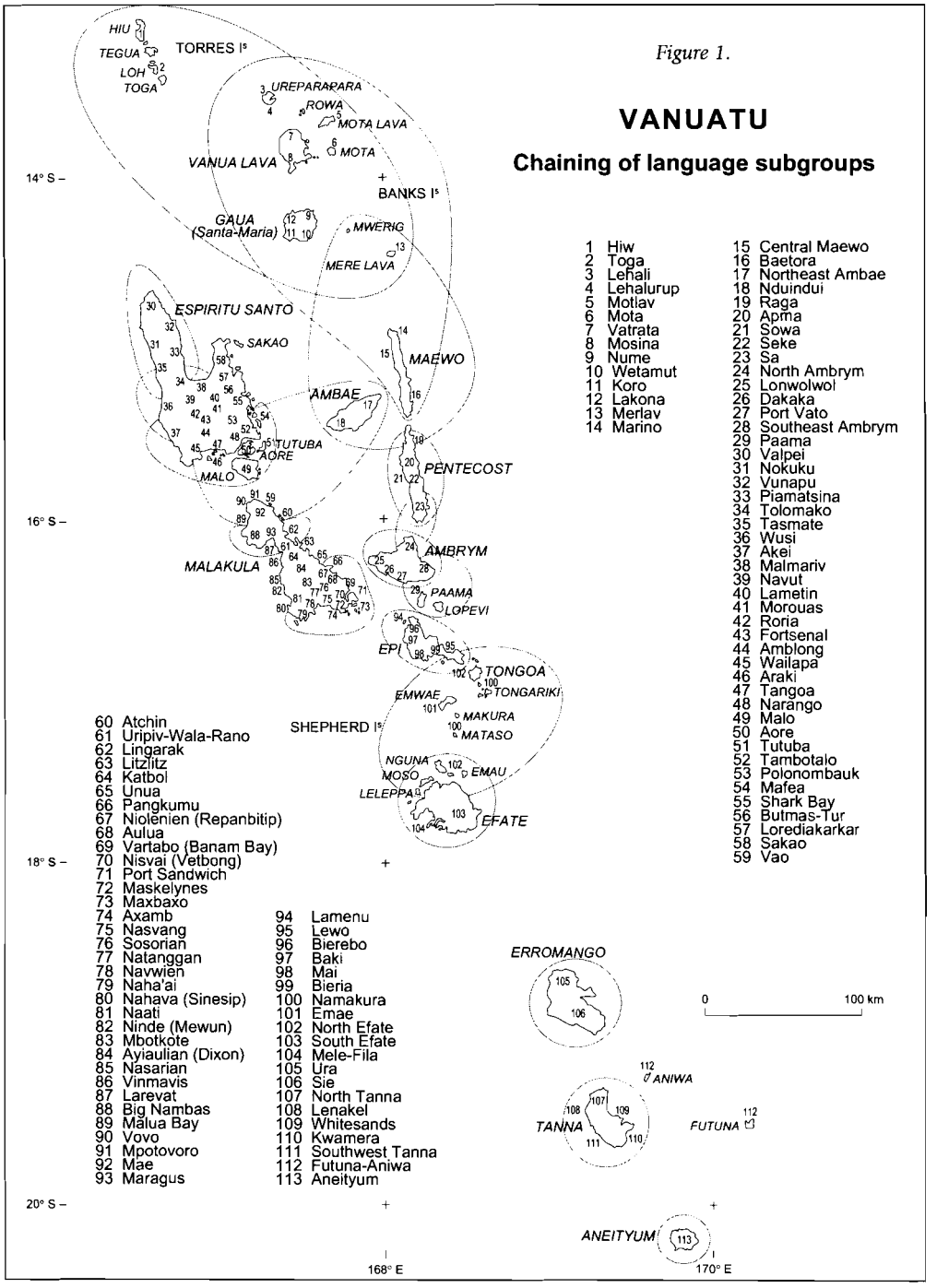
THE QUESTION OF REGIONAL GROUPINGS and identity in Vanuatu society has been central to the interests of geographers, linguists and anthropologists in the South Pacific from the late nineteenth century until the present. Among the leading contributors from the perspective of cultural geography was Joël Bonnemaison, from the time of his earliest work in Vanuatu from the late 1960s until his untimely death in 1997. Bonnemaison (1972, 1974, 1979, 1985, 1986, 1996) covered nearly all of the archipelago, with significant studies of regional groupings and identities in Maewo, Ambae and Pentecost in the north, in central Vanuatu, and especially in his classic study of Tanna society.

Bonnemaison's geographic interests found their linguistic complement in the work of the present writer, whose linguistic enquiries in Vanuatu began at the same time as Bonnemaison's. In fact, as a result of Tryon's (1976) classification of the languages of Vanuatu, a close personal and professional relationship developed, resulting in a number of joint projects, not the least of which was the series of interrelated articles which appeared in Vanuatu Océanie (Bonnemaison, Huffman, Kaufmann & Tryon, editors, 1996, 1997).

Looking at Vanuatu from a linguistic standpoint, there are 113 extant indigenous languages spoken today for a population of only 170,000 (Tryon, 1997). What does this mean in terms of linguistic space and identity? One might be tempted to think of a very fragmented society or set of societies with distinct and defensive boundaries. In some senses this is true, in that language is seen in Vanuatu as a kind of badge or emblem clearly demarcating one group or society from another. Ni-Vanuatu are alert to and fully cognisant of language similarities and differences, right down to the sub-dialect level. This language awareness is enhanced by the multilingual character of almost every Vanuatu society, where exogamous marriage is the norm, with the result that children grow up speaking the languages of both parents, and normally the languages of neighbouring areas (plus English or French, and the Melanesian pidgin Bislama).

This language awareness springs from another source, too, namely an awareness of the existence of chains of societies which amount to linguistic subgroups. These chains have striking cultural correlates. What are these

Figure 1.


VANUATU
Chaining of language subgroups
HIU
TEGUA
TORRES Is
LOH
TOGA
UREPARAPARA
ROWA
MOTA LAVA
MOTA
VANUA LAVA
BANKS Is
GAUA
(Santa-Maria)
MWERIG
MERE LAVA
ESPIRITU SANTO
SAKAO
MAEWO
AMBAE
TUTUBA
AORE
MALO
PENTECOST
AMBRYM
MALAKULA
PAAMA
LOPEVI
EPI
TONGOA
TONGARIKI
EMWAE
MAKURA
MATASO
SHEPHERD Is
NGUNA
MOSO
EMAU
LELEPPA
EFATE
ERROMANGO
ANIWA
TANNA
FUTUNA
ANEITYUM
14° S
16° S
18° S
20° S
168° E
170° E
0
100 km
1 Hiw
2 Toga
3 Lehali
4 Lehalurup
5 Motlav
6 Mota
7 Vatrata
8 Mosina
9 Nume
10 Wetamut
11 Koro
12 Lakona
13 Merlav
14 Marino
15 Central Maewo
16 Baetora
17 Northeast Ambae
18 Nduindui
19 Raga
20 Apma
21 Sowa
22 Seke
23 Sa
24 North Ambrym
25 Lonwolwol
26 Dakaka
27 Port Vato
28 Southeast Ambrym
29 Paama
30 Valpei
31 Nokuku
32 Vunapu
33 Piamatsina
34 Tolomako
35 Tasmate
36 Wusi
37 Akei
38 Malmariv
39 Navut
40 Lametin
41 Morouas
42 Roria
43 Fortsenal
44 Amblong
45 Wailapa
46 Araki
47 Tangoa
48 Narango
49 Malo
50 Aore
51 Tutuba
52 Tambotalo
53 Polonombauk
54 Mafea
55 Shark Bay
56 Butmas-Tur
57 Lorediakarkar
58 Sakao
59 Vao
60 Atchin
61 Uripiv-Wala-Rano
62 Lingarak
63 Litzlitz
64 Katbol
65 Unua
66 Pangkumu
67 Niolenien (Repanbitip)
68 Aulua
69 Vartabo (Banam Bay)
70 Nisvai (Vetbong)
71 Port Sandwich
72 Maskelynes
73 Maxbaxo
74 Axamb
75 Nasvang
76 Sosorian
77 Natanggan
78 Navwien
79 Naha'ai
80 Nahava (Sinesip)
81 Naati
82 Ninde (Mewun)
83 Mbotkote
84 Ayiaulian (Dixon)
85 Nasarian
86 Vinmavis
87 Larevat
88 Big Nambas
89 Malua Bay
90 Vovo
91 Mpotovoro
92 Mae
93 Maragus
94 Lamenu
95 Lewo
96 Bierebo
97 Baki
98 Mai
99 Bieria
100 Namakura
101 Emae
102 North Efate
103 South Efate
104 Mele-Fila
105 Ura
106 Sie
107 North Tanna
108 Lenakel
109 Whitesands
110 Kwamera
111 Southwest Tanna
112 Futuna-Aniwa
113 Aneityum

chains and how are they constituted? Put simply, languages often diversify by dialect differentiation, which occurs when a language has spread geographically so that it is spoken in more than one settlement. Evidence for dialect differentiation consists of innovations shared by all members of the group and/or innovations which link communalects in a chain or network. In a chain, language/dialect A shares one or two innovations with B, B with C, C with D, and so on. This situation arises because an innovation may arise in any communalect of the chain and spread to its neighbours, so that the geographical domains of the various innovations may overlap.

The term chain is commonly used to describe the situation where communalects have spread along a coastline, each most closely related to its neighbours on either side. The term network is normally used to describe the situation where communalects are scattered over a land area or archipelago, having neighbours on more than two sides and often sharing innovations with several of these.

In Vanuatu this chaining phenomenon is illustrated in Figure1.

In terms of identity and allegiance, ni-Vanuatu distinguish a number of levels which reflect linguistic and cultural realities. The primary level is obviously one's immediate family, clan and home village and/or nakamal, depending on which area of Vanuatu is being considered. However, there are higher levels recognised, and it is these levels which correspond to the chaining phenomenon described above. Thus, for example, Figure 1 shows that there is a language grouping, defined by the chaining mechanism just discussed (based on shared linguistic innovations), which includes all of the Torres and Banks Islands in the far north of Vanuatu. There is another which includes only the Banks Islands (Ureparapara, Mota Lava, Mota, Vanua Lava, Gaua, Mwerig and Mere Lava). Yet another links all of the Torres and Banks Islands together with Maewo. A fourth overlapping group links the southern Banks Islands (Mwerig and Mere Lava), Maewo, Ambae and north Pentecost. The overlapping chain phenomenon then extends west across to Santo and Malakula and south through Pentecost and Ambrym as far as Paama.

Each of these groupings has cultural and societal correlates. Thus, for example, the Banks and Torres Islands recognise a common culture hero, Qat. In terms of the graded society (*nimanggi*) which links all of north and central Vanuatu, the Banks and Torres group does not indulge in great pig-killing sacrifices as a prerequisite for rank-taking, but rather makes a much more modest use of pigs, compared to Ambae, Santo and Malakula. On the other hand, shell money is used extensively throughout the Banks and Torres for ceremonial and ritual purposes. It is hardly used at all outside this group. Ambae, Maewo and north Pentecost share a common culture hero also, namely Tagaro, whose home was reputedly Maewo. Ni-Vanuatu are very much aware of these larger groupings, within which there is often shared ritual (as for example between north-east Malakula and Ambae), trade and exchange of ritual goods.

Huffman (1997), Tryon (1997), and Bonnemaison (1979, 1985) discuss this phenomenon for northern and central Vanuatu, the main lines of which may be summarised as follows:

— shell money was traded, mainly for pigs, throughout the Banks and Torres Islands and between the Banks Islands and Maewo, Ambae and the north of Santo.

— pottery was traded from west Santo right around Santo and south via Malo and Vao, and along the east coast of Malakula and beyond, as far as Lamenu Island (Epi).

— pigs were traded between Malakula, Ambrym, Pentecost and Ambae, for grade-taking purposes and for the purchase of women.

— nambas, bark belts and plaited belts were traded for pigs between northern Malakula and Ambrym.

— mats were traded between Pentecost, Ambae, Malo and north Malakula.

— dye, especially red dye, was traded from south Santo to north Malakula.

— foodstuffs, especially yams and taro, were widely traded, especially between inland and coastal regions.

There were a number of major trading centres through which goods flowed. These included Rowa (for the Banks Islands), north-east Ambae (with Maewo and Pentecost), west Ambae (with Pentecost, Malo, Vao and east coast Malakula), Malo and Vao (probably the largest trading crossroads), west Ambrym and south-east Malakula, and Lamenu (Epi). Of course trading was not confined to an inter-island network. On the larger islands, especially Malakula and Santo, there were well-established trade networks. Bonnemaison (1974) has further documented intra-island trading for Ambae and Maewo.

While trade networks are better documented for the central and northern areas of Vanuatu, well-established networks also existed in the southern islands, between Efate and Erromango, and throughout the five southern islands (Erromango, Tanna, Futuna, Aniwa and Aneityum).

Returning to the theme of larger language subgroupings and their correlates in terms of common identity and allegiance in Vanuatu, while there are indeed chains of communities or social groups linked by overlapping sets of linguistic innovations (lexical and grammatical), there is fairly clearly a tripartite division of Vanuatu languages (and societies). The languages of Vanuatu are more closely related to one another internally than to any language group outside. The Vanuatu Subgroup of the Austronesian languages falls into three internal groupings, a Northern, a Central and a Southern Vanuatu group. The Northern and Central Vanuatu groups (all of the islands north of and including Efate) are more closely related to each other linguistically than they are to the Southern group (see Figure 2).

The Northern Vanuatu group includes all of the languages of the Banks and Torres Islands, Santo, Maewo, Ambae and the northern part of Pentecost. The Central Vanuatu group comprises the languages of central and southern Pentecost, Ambrym, Malakula, Paama, Epi, Efate and the Shepherd Islands). The Southern Vanuatu group consists of the languages of Erromango, Tanna and Aneityum.

It should be noted that there are three languages in Vanuatu which remain outside this higher level grouping. These are the three Polynesian Outlier languages spoken in Vanuatu, namely Futuna-Aniwa (in the south) and Mele-Fila and Emwae (spoken on Efate and in the Shepherd Islands just to the north). These languages belong to the Samoic-Outlier subgroup of the Polynesian languages (which in turn are members of the Central Pacific subgroup of the Oceanic languages).

Interestingly, the three major subgroups of Vanuatu languages correspond to three major cultural areas, recognised as such by many Ni-Vanuatu. There are many manifestations of overt cultural markers which serve as emblems of identity in each group, the most striking of which are:

— In the Northern subgroup (see Figure 2) traditional male dress consists of rectangular dyed woven mats, whereas in the Central and Southern Vanuatu subgroups, nambas (penis-wrappers) are worn (There is a transitional zone in central Pentecost).

— In the Northern subgroup, drums are horizontal, while in the Central Vanuatu subgroup, right down to Efate, the southern limit of the subgroup, they are upright. In the area cove-

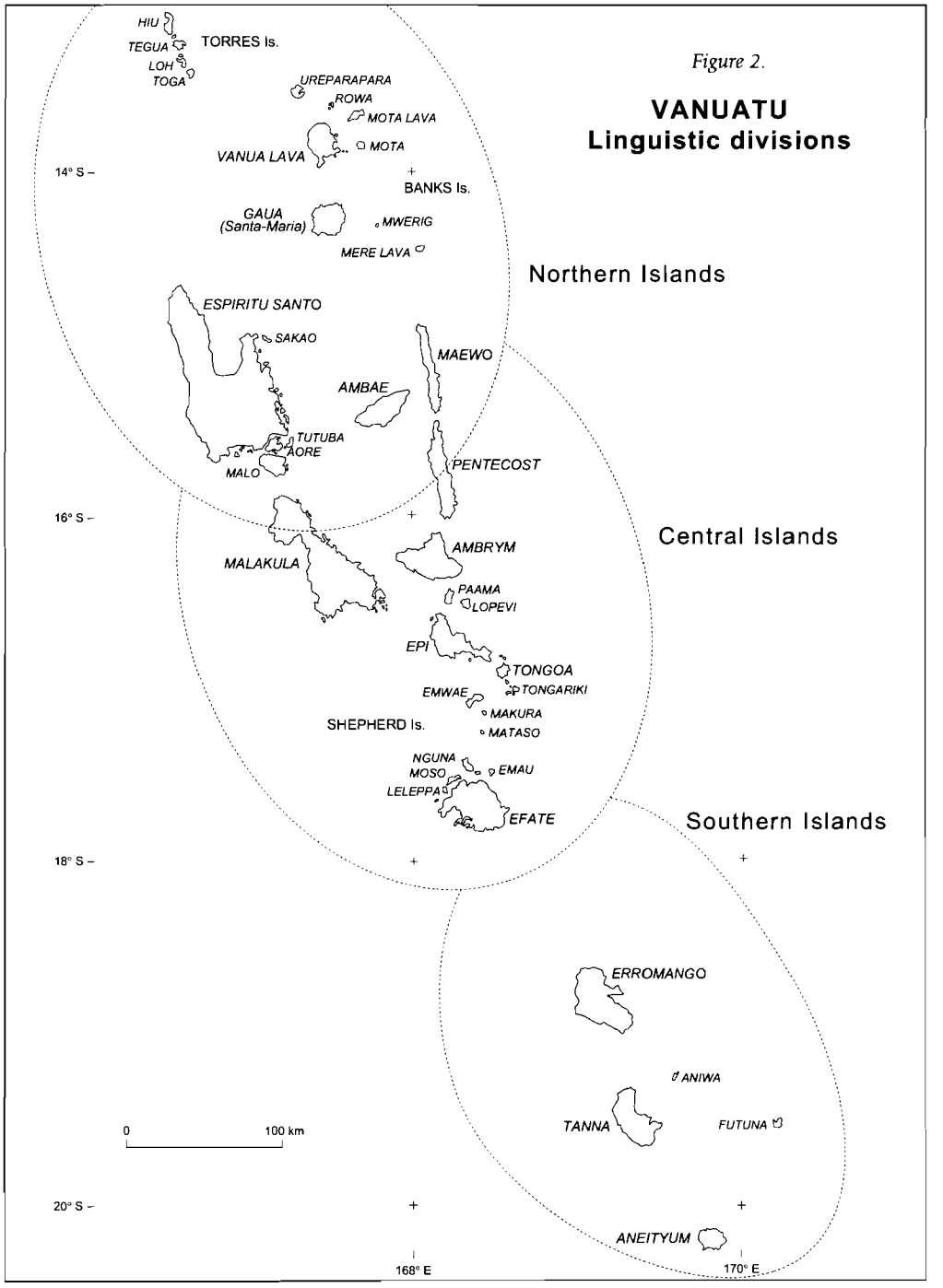


Figure 2.

VANUATU
Linguistic divisions

red by the Southern Vanuatu subgroup there are no slit-drums at all.

In addition, in the Northern subgroup the graded society (sukwe) is matrilineal, whereas in the Central area, where it is practised (everywhere except Efate and the Shepherd Islands), that society (nimanggi) is patrilineal.

It is evident, therefore, that in Vanuatu there are a number of different levels with regard to the use of geographical space and identity, which are recognised by all Ni-Vanuatu and which operate simultaneously, the level in focus at any given moment being determined by the political consideration in view.

This brings us to consider the impact of the languages of colonialism in Vanuatu, English and French, the identities which they create vis-à-vis identities based on traditional language and community divisions, and also the role of Bislama, an English-based pidgin, proclaimed as the national language in the Vanuatu constitution ; for these languages occupied a different geographical space and create quite different identities from those generated by language in traditional Vanuatu societies.

There has been until now, and still today, perhaps to a slightly lesser extent, a linguistic and religious nexus which in more recent times has had political ramifications. In the nineteenth century, first the Presbyterian and Anglican churches and later the Catholic church evangelised the greater part of what was then the New Hebrides, an Anglo-French condominium from 1906 until independence and the emergence of the Republic of Vanuatu in 1980.

There was no government schooling provided in Vanuatu until the 1960s, education (and, for the most part, health) being the exclusive province of the churches. The anglophone churches used English as the medium of instruction (Mota, a language of the Banks Islands, being used in the Anglican church from 1864 until 1931), while the Catholic church, which was established in Vanuatu only in 1887, used French in its mission schools. What in fact this created, was a dual society in which Presbyterians and Anglicans spoke English as well as local vernaculars, while products of the Catholic mission system spoke French. This set of identities, which transcended traditional language boundaries, was compounded with the development of politics and ultimate independence in the 1970s. For political parties at independence, and even at the present time in a more limited way, were aligned with linguistic and religious affiliations. The Vanuaaku Party consisted almost entirely of Anglophone Presbyterians and Anglicans, while what turned out to be the opposition party in the first governments after independence, the Union of Moderate Parties, was very largely Francophone. Considerable bitterness erupted between political parties as the Francophones, especially those employed in the various branches of the public service, were seen to be increasingly marginalised. This situation was not redressed until a Francophone party won government in 1991.

There is no question even today that being Anglophone or Francophone creates an identity, a group allegiance which in many cases cross-cuts traditional groupings, in spite of the fact that strenuous efforts have been made to develop common school curricula. However, this should not be viewed negatively. It is quite normal and fundamental, not just in Oceania, but worldwide, that the fact of speaking a certain language automatically creates a group identity for speakers of that particular language.

There is only one language in Vanuatu which is spoken nation-wide, namely Bislama, an English-based pidgin which developed in the nineteenth century, as a maritime, trade and plantation language which provided a common medium of expression in an area of the world characterised by a vast number of

different languages. It is this language which was declared a national language in the Vanuatu constitution, although it is not used as a language of education. The first Prime Minister of Vanuatu, Father Walter Lini, made every effort to use Bislama, especially on radio, to create a feeling of nationhood in Vanuatu. Bislama is still very much a spoken medium, and with the passage of time some feeling of common identity as a nation state has been engendered by its use in all situations throught the country, especially as Ni-Vanuatu have become much more aware of the world beyond their shores.

In conclusion, there are multiple and sometimes contradictory levels of space and identity, and therefore allegiance, predicated on language in Vanuatu today. Some of these reflect traditional societal groupings, while others reflect the colonial history of this former Anglo-French Condominium.

REFERENCES

Bonnemaison (J.), 1972. « Système de grades et différences régionales en Aoba ». *Cahiers Orstom, série Sciences humaines*, vol. IX, 1: 109-120.

Bonnemaison (J.), 1974. « Espaces et paysages agraires des Nouvelles-Hébrides ». *Journal de la Société des Océanistes*, 44-5: 163-232, 259-281.

Bonnemaison (J.), 1979. « Les voyages et l'enracinement: formes de fixation et de mobilité dans les sociétés traditionnelles des Nouvelles-Hébrides ». *L'Espace géographique*, 8(4) : 303-318.

Bonnemaison (J.), 1985. « Territorial control and mobility within Ni-Vanuatu societies ». In *Circulation in Population Movement: Substance and Concepts from the Melanesian Case*, M.Chapman and R.M. Prothero (eds.), Routledge & Kegan Paul, London: 57-59.

Bonnemaison (J.), 1986. *Les fondements d'une identité: territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu*. Travaux et Documents de l'Orstom n° 201, Paris, 2 volumes.

Bonnemaison (J.), Huffman (K.), Kaufmann (C.), Tryon (D.), 1996. *Vanuatu Océanie. Arts des îles de cendre et de corail*. Réunion des musées nationaux-Orstom, Paris.

Bonnemaison (J.), Huffman (K.), Kaufmann (C.), Tryon (D.), 1997. *Arts of Vanuatu*. Crawford House Press, Bathurst.

Huffman (K.W.), 1997. « Trading, cultural exchange and copyright: important aspects of Vanuatu arts ». In *Arts of Vanuatu*, Joël Bonnemaison, Kirk Huffman, Christian Kaufmann & Darrell Tryon (eds.), Crawford House Press, Bathurst: 182-194.

Tryon (D.), 1976. *The Languages of the New Hebrides: an internal classification*. Pacific Linguistics, Series C, n° 50, Canberra.

Tryon (D.), 1997. « Dialect chaining and the use of geographical space ». In: *Arts of Vanuatu*, Joël Bonnemaison, Kirk Huffman, Christian Kaufmann & Darrell Tryon (eds). Crawford House Press, Bathurst: 170-181.

Le multilinguisme au Vanuatu

Héritages emboîtés et recomposition d'une identité

MAUD LASSEUR

Le Vanuatu a vu le jour en 1980. Cet archipel mélanésien avait formé durant soixante-quatorze ans le Condominium franco-britannique des Nouvelles-Hébrides, expérimentation coloniale insolite née d'un compromis entre deux puissances rivales. En à peine un siècle, sur fond d'une formidable mosaïque vernaculaire, se sont greffées des langues, des religions, des structures sociales marquées par la dualité des modèles britannique et français. À cela s'ajoute, depuis deux décennies, la volonté de bâtir une véritable unité nationale, d'ores et déjà ébauchée par quelques fondations : langue véhiculaire officielle, administrations réunifiées, drapeau et hymne républicains. La jeune nation post-coloniale reste pourtant en quête d'une définition identitaire qui sache être le condensé d'un tel amoncellement culturel. Dans ce chapelet d'îles se pose ainsi, de manière prégnante, la question de l'acculturation, de la cohabitation spatiale et mentale des héritages.

Au sein des sociétés coutumières, où l'histoire est en constante réinvention, l'appropriation discriminatoire et canalisée d'éléments nouveaux n'implique pas un bouleversement concomitant. La nouveauté ne se substitue jamais à l'ancien ; elle s'y agrège dans une sorte de recomposition culturelle permanente. La géographie des langues illustre de manière exemplaire ce processus. Chaque génération d'idiomes – vernaculaires, européens, national – a été circonscrite à un espace bien défini et associée à des fonctions sociales précises ; l'ensemble forme un système dans lequel la complémentarité l'emporte sur la concurrence. Il en ressort un certain équilibre, mais cet équilibre est fragile, menaçant sans cesse de se disloquer au prix d'une simplification culturelle.

Langues et systèmes géographiques au Vanuatu

La langue est le signe du territoire. Elle conditionne l'expression des mythes qui forgent la culture du groupe et donnent corps à la société. Produit et outil de cohésion, elle s'ancre ainsi dans un espace objectivement cerné ; au-delà de la frontière linguistique, marge de l'intelligible, véritable rupture culturelle, vit l'étranger. Toutefois, la langue n'est pas le simple corollaire de la fermeture. Elle représente également un instrument d'alliance. Connaître le langage de l'autre, c'est pénétrer son monde, assurer l'échange et enrichir le patrimoine par l'innovation. De ces deux fonctions du parler naissent deux systèmes géographiques, celui

du territoire et celui du réseau, de *l'île* et de *l'archipel*.

Le socle mélanésien : des îles et des archipels

La population du Vanuatu, éclatée sur quelque soixante-dix îles, se répartit en une centaine de groupes vernaculaires pour à peine 165 000 habitants. Les langues locales, parlers maternels de la quasi-totalité des Ni-Vanuatu, constituent les vecteurs de communication à l'intérieur des sociétés rurales – qui réunissent plus des trois quarts des nationaux – et des « quartiers-îles », faubourgs urbains où se rassemblent spontanément les natifs d'une même région.

Malgré la densité linguistique – l'une des plus fortes au monde –, le cloisonnement insulaire et le repli apparent des communautés autour de leur micro-société locale, la géographie humaine ne semble guère traversée de barrières absolues. Les linguistes ont clairement mis en évidence l'existence de « chaînes linguistiques », qui permettent une intercompréhension relative de proche en proche, sur des étendues dépassant souvent le cadre de l'île (Tryon, 1976). Inversement, deux chaînes linguistiques tranchent parfois une même île en deux portions qui se tournent le dos. L'île est avant tout culturelle. La mer, quoique omniprésente, n'a jamais été un obstacle. Le plurilinguisme relève en outre d'une tradition ancienne, notamment imposée par les nombreux mariages entre voisins de langues différentes, qui favorisent des alliances porteuses de nouvelles complémentarités et de solidarités élargies. Tout village héberge des femmes venues d'ailleurs, vivant sur le territoire patrilocal dont elles manient la langue aussi parfaitement que leur propre parler maternel. La géographie des langues vernaculaires, à la fois puzzle et toile, rend finalement compte des fondements majeurs de l'organisation des territoires, marquée par la dialectique de l'ouverture et de la fermeture. Chaque entité linguistique forme une île qui, alternativement, se ferme et s'ouvre pour regarder vers son archipel.

Les greffes coloniales : bipolarisation et extension des réseaux

Tout au long du XXe siècle, la diffusion des langues et valeurs européennes a sensiblement modifié le paysage culturel ancestral, déjà troublé par les premiers contacts. Elle s'est accompagnée d'une acculturation poussée, changeante dans son contenu et son intensité suivant les motivations des acteurs qui y participaient : missionnaires-éducateurs à partir de la fin du XIXe siècle, enseignants laïques français et religieux britanniques avant l'indépendance puis Mélanésiens eux-mêmes, aujourd'hui assistés de coopérants et d'expatriés. Par ailleurs, la concurrence entre évangélisateurs catholiques et protestants et le dédoublement symptomatique, sous le condominium, de tous les services sociaux ont abouti à scinder la population entre une frange anglophone et une frange francophone. Cette distinction s'est perpétuée à la faveur du choix gouvernemental, après l'indépendance, pour le maintien d'un double système d'enseignement, l'un en anglais, l'autre en français. Les estimations actuelles partagent les nationaux entre 40 % d'anglophones et 22 % de francophones.

En dépit de tels bouleversements, l'expression géographique de cette pénétration duale se traduit par une sorte de réplique du modèle mélanésien, fondé sur l'atomisation des territoires et leur structuration en réseaux. La juxtaposition, dans presque toutes les îles, d'unités villageoises francophones et anglophones éclatées, tient à la course de vitesse qui s'est jouée entre missionnaires de confessions distinctes puis entre administrateurs britanniques et français pour la suprématie locale. La volonté de systématiquement freiner l'expansion de l'autre sur son propre terrain a engendré une abondance d'implantations religieuses et scolaires en situation de face-à-face. La double coloni-

sation semble bien avoir sauvé le Vanuatu de la centralisation éducative, c'est à dire d'une déterritorialisation des plus jeunes, puissant vecteur de déculturation (1). Mais, par leur ralliement à l'une ou l'autre institution villageoise, les Mélanésiens ont inévitablement pris part aux querelles et rivalités occidentales. Les réseaux « européens » épousaient souvent les chaînes d'alliance mélanésiennes, des groupes rivaux se tournant vers deux orientations linguistiques et religieuses distinctes pour mieux entériner leur division. Moulés dans un *patchwork* culturel ancien, les nouveaux ferments de divergence n'ont pu que s'épanouir et les cloisonnements s'enraciner. Parallèlement, les villages de chaque « camp » ont développé entre eux de nouvelles formes de relations. La fréquence des manifestations religieuses et l'existence de structures d'enseignement hiérarchisées, favorisant les regroupements régionaux épisodiques, ont permis l'épanouissement des contacts entre les membres épars de chacune des deux « familles » sous tutelle. Au total, les Mélanésiens sont parvenus à imposer leur système géographique aux nouveaux venus européens. En contrepartie, ceux-ci ont œuvré à substituer aux multiples chaînes d'alliance locales, deux réseaux dont l'antagonisme prenait ses sources bien loin du Pacifique. Il en a résulté l'importation des rivalités politiques européennes.

Le bichlamar, langue d'une nation virtuelle

L'existence d'une langue véhiculaire nationale vient encore compliquer cet exceptionnel tableau géo-linguistique. Le bichlamar, sorte de *lingua franca* répandue dans l'ensemble de la Mélanésie, constitue un système linguistique composite à forte base anglaise, diffusé depuis le milieu du XIXe siècle par l'intermédiaire des navires santaliers puis du trafic des « esclaves ». Bien que le bichlamar soit un jeune pidgin, son extension à l'ensemble de la population s'est faite de manière extrêmement rapide à la suite du rapatriement des esclaves employés sur les plantations du Queensland ou de Nouvelle-Calédonie. Parler exogène, sans racine territoriale véritable, il n'en forme pas moins une langue géographiquement mélanésienne et un outil d'échange connu de tous. Le bichlamar constitue l'unique parler qui ne divise pas. Il introduit dans l'architecture territoriale une cohérence nouvelle : symbole officiel et étendard de la jeune nation, il est seul susceptible de jouer le rôle d'instrument de l'unité effective.

L'utilisation du bichlamar se justifie dans un contexte de brassage des populations, notamment dans les villes ; il s'impose comme l'unique moyen de communication entre ceux qui n'ont ni le même parler vernaculaire, ni la même langue d'éducation. Là où le brassage est plus restreint, en particulier dans le monde rural, l'utilisation des idiomes vernaculaires suffit au quotidien, tandis que l'école locale demeure le domaine réservé de l'anglais ou du français. Le bichlamar fait donc d'abord figure de langue des centres de convergence. Dépassant l'île et l'archipel, il introduit le bloc-nation. Car, si le pidgin s'est défini dès l'origine comme une langue mélanésienne et par là « coutumière », en réaction à l'anglais et au français « étrangers », il n'est pas la langue *des* coutumes mais celle d'une culture nationale en création.

Langues et systèmes culturels

Ainsi, les Ni-Vanuatu disposent-ils d'une profusion de moyens d'expression. Mais tous n'ont pas la même signification ; ils ne sont pas porteurs des mêmes résonances historiques et, finalement, des mêmes choix socio-politiques. Chaque langue s'inscrit dans un complexe culturel particulier dont elle ne forme que

1. En 1995, les estimations officielles dénombrent encore plus de 400 écoles primaires et secondaires dans l'archipel, pour environ 41 000 élèves. En moyenne, on compte donc une centaine d'élèves par établissement...

l'un des éléments constitutifs. Au Vanuatu plus qu'ailleurs, le langage est l'emblème de l'identité.

La naissance des clivages modernes

La rencontre de plusieurs générations de langues, issues de berceaux géographiques endogènes ou exogènes, diffusées de manière discontinue dans l'archipel et attachées à des acteurs aux intentions politiques clairement différenciées, a longtemps suscité une confrontation identitaire nullement limitée à la seule opposition entre « langues mélanésiennes » et « langues coloniales ».

Au temps des missionnaires, l'anglais et le français se confondaient totalement avec la fonction religieuse, l'éducation étant à la charge exclusive des missions jusqu'à la seconde moitié du XXe siècle. Les pères et pasteurs occidentaux ont certes employé la contrainte pour convertir les païens, mais c'est parce que la religion a su se rendre séduisante qu'elle a pu véritablement s'imposer. Le contact avec les Européens permettait l'accès à des biens et des savoir-faire nouveaux ; leurs croyances, quant à elles, offraient un complément aux mythes cosmogoniques et eschatologiques coutumiers. Dans tous les cas, la rencontre des deux cultures apparaissait comme une promesse implicite de richesse renouvelée et d'alliance universelle. Cependant, la volonté de renforcer l'île en prolongeant l'archipel est rapidement apparue contradictoire. Dans nombre d'îles, les missionnaires, assistés des convertis les plus zélés, ont renforcé leur opération de déculturation, déplaçant les populations locales vers de grands villages chrétiens littoraux et s'acharnant à anéantir leurs pratiques coutumières. Catholiques et presbytériens ont de surcroît laissé libre cours à leurs propres rivalités, finissant par diviser les îles elles-mêmes. De cette période est née une double dissension, d'une part entre coutumiers et évangélisateurs, d'autre part entre catholiques et protestants.

Des langues politiques : l'île contre la nation

Le double antagonisme issu de l'époque coloniale a débouché, à la veille de l'indépendance, sur la création de deux partis politiques distincts, constitués sur la base de critères linguistiques. Les représentations attachées aux deux idiomes européens se sont enrichies, les qualificatifs de « francophone » et d'« anglophone » passant d'une connotation religieuse à une définition politique. À dire vrai, ces épithètes restent employées pour désigner des nationaux ne parlant parfois pas trois mots de langue européenne...

Dans les années soixante-dix, l'Angleterre avait pris position pour une indépendance immédiate – relayée par la tutelle officieuse de la voisine australienne –, estimant ses sujets prêts à assumer la direction du pays. La France souhaitait au contraire maintenir sa présence dans l'archipel et n'avait guère éduqué les francophones à leur futur rôle d'administrateurs ; le but de l'enseignement était de parvenir à égalité avec le niveau métropolitain, ce qui attachait la population aux compétences françaises et favorisait l'idée d'une éducation inaccomplie. Aussi, à la veille des premières élections, les francophones sentaient-ils poindre le danger de voir leurs homologues anglophones monopoliser la sphère du pouvoir, d'autant que ces derniers formaient une large majorité nationale et affichaient une certaine supériorité. Deux « partis linguistiques » avaient émergé de ces intérêts divergents. Le *Vanuaaku Pati* (VAP) incarnait à la fois l'idéologie tiers-mondiste de l'élite anglophone et les valeurs rigoureuses d'une population issue de l'enseignement confessionnel, favorable à un État fort et à la suppression du français comme langue d'enseignement. Face à lui, l'Union des partis modérés (UMP), porte-parole des « minorités », s'érigea autour de francophones catholiques et de mouvements néo-coutumiers hostiles au projet anglophone, centralisateur et homogénéisant. En 1980, la victoire du VAP

embrasa les îles, mettant à jour des dissensions jusque-là locales mais non moins profondes (Bonnemaison, 1997).

Plus qu'une localisation de la concurrence franco-britannique, la divergence politique, approfondie durant onze ans de gouvernement anglophone (1980-1991), reflétait l'antinomie de deux conceptions mélanésiennes. L'une d'elles associait l'indépendance à l'adoption de l'archétype occidental de la modernité, l'État-Nation ; l'autre se fondait sur une idée traditionnelle du pouvoir, multiple et d'essence locale. Ce fut l'affrontement entre l'île et la nation, entre *les* coutumes et *la* coutume. Cette période de guerre froide a paradoxalement montré combien les langues coloniales avaient été accaparées. Dans le conflit entre « tradition » et « modernité », les représentations liées aux idiomes endogènes et exogènes ont moins été confrontées que celles dont on a paré les deux langues européennes elles-mêmes, mises au service de rivalités locales tranchées.

Synthèse des traditions et des héritages. L'identité recomposée

Depuis l'arrivée au pouvoir, en 1991, d'un gouvernement bilingue (2), la structure sociale bipolaire semble s'estomper. Officiellement, anglophones et francophones se placent désormais sur un même plan en matière de compétence décisionnelle. Du même coup, la langue n'a plus valeur de symbole de revendication. La disparition des deux grands partis linguistiques atteste des bouleversements récents. Les minorités, unies au sein de l'UMP pour faire le poids face au grand parti anglophone, ont éclaté, ne reposant sur aucune idéologie commune ; l'ancienne majorité s'est également divisée. On assiste à présent à un morcellement extrême des partis, qui implique l'élaboration de coalitions éphémères. Or, celles-ci ne reposent plus sur le critère linguistique. Les communautés d'origine et les intérêts conjoncturels servent de base à la formation des partis et des ententes, au point que l'on pourrait voir, dans l'organisation nouvelle du champ politique, une récurrence de cette dialectique ancestrale de l'atomisation culturelle et de l'alliance nécessaire.

La valorisation du bilinguisme anglais-français a contribué à cette désintégration du dualisme social et politique historique. Ce qui avait constitué un handicap pour la communauté francophone, à savoir sa langue d'éducation, s'est mué en atout. Durant les onze années succédant à l'indépendance, qui ont vu l'expulsion des entreprises françaises et l'anglicisation du secteur public, l'apprentissage de l'anglais s'imposait à tous les francophones aspirant à trouver un emploi. D'ailleurs, la proximité linguistique entre bichlamar et anglais le facilitait (3). Les adultes bilingues, en majorité francophones « d'origine », s'avèrent désormais largement avantagés professionnellement, dans un contexte où le bilinguisme est érigé en institution. La conséquence de ce renversement s'exprime par le subit intérêt des anglophones pour le français et par la généralisation, au sein des programmes scolaires du secondaire, de l'enseignement des deux langues. Les clivages locaux, longtemps entretenus par l'humiliation ressentie des francophones et le souvenir des épisodes violents de l'indépendance, sont en passe de s'éteindre. Dans un pays souverain à la recherche d'alliés politiques et commerciaux, la pesante dualité des héritages européens devient en outre une opportunité d'accès à deux réseaux d'alliance de taille internationale. Le patrimoine linguis-

2. Les élections de 1991 ont vu la victoire de l'UMP qui, minoritaire, a dû s'allier aux anglophones pour former un gouvernement « bilingue ».

3. Le bichlamar, à forte composante anglaise et aux normes écrites non fixées, n'a cessé de s'angliciser, tant au niveau lexical que grammatical, depuis son implantation dans l'archipel.

tique est ainsi perçu par les élites gouvernementales comme une exception avantageuse, garante d'une plus large ouverture mais aussi d'une indépendance préservée par le jeu des équilibres géopolitiques. La langue reste l'outil d'un projet collectif, qui s'avère consensuel: construire une nation plurielle réconciliée, une « île » tirant sa puissance de ses potentialités d'échange. Le sort des langues coloniales – et surtout de leurs locuteurs – dépendra moins à l'avenir des fluctuations gouvernementales que de la pertinence des choix géopolitiques. À la constellation francophone de faire le poids face à la crue anglophone planétaire...

La question linguistique interne n'apparaît pas pour autant enterrée. La marche vers l'unité nationale s'accompagne de mutations identitaires et territoriales qui menacent inévitablement la diversité culturelle et, en premier lieu, l'existence des langues vernaculaires. La tendance à la dilution du cloisonnement traditionnel, sous l'effet des plus grandes facilités de communication et des nouvelles solidarités nationales, réduit l'utilité de ces parlers et remet en cause l'enracinement local. Les jeunes, de plus en plus mobiles, utilisent aujourd'hui quotidiennement le bichlamar, qui s'installe dans les villages et tend à devenir la langue maternelle d'un nombre croissant de citadins. Certains idiomes vernaculaires s'éteignent et, avec les mots, disparaissent les mythes et les rituels qu'ils signifiaient. Malgré la surpopulation croissante qui pousse à l'exode rural, les Anciens, tenants de la tradition, cherchent à maintenir les adolescents sur le territoire natal afin d'assurer la pérennité de la coutume. Mais ce mouvement de résistance risque de s'éteindre avec les aïeux. La nouvelle génération, imprégnée des critères d'une mode universelle et citadine diffusée par les médias (en bichlamar, anglais et français), se dégage inéluctablement de l'exigence des valeurs et de l'exiguïté des territoires locaux. Tout en restant attachés à leur secteur d'origine, les jeunes se définissent en tant que Ni-Vanuatu et inventent une « coutume nationale » teintée d'occidentalisation. Reste que, pour la première fois, les langues de tout âge semblent réconciliées.

Le Vanuatu moderne, qui découvre l'impératif unitaire, a finalement choisi de conjuguer sa coutume multiforme à son double legs colonial. Au quotidien, les Ni-Vanuatu jonglent avec les langues, passant d'un univers socioculturel à l'autre (village, école, église, centre citadin...) avec une stupéfiante facilité. Chaque tradition, chaque héritage possède ici son langage, et chaque langue dévoile un pan de l'identité du locuteur, des affinités culturelles et des stratégies politiques de sa communauté. Une telle abondance est une richesse immense qu'il faut s'attacher à préserver, ce que les autorités encouragent sans savoir pratiquement quelles mesures adopter. L'équilibre apparaît en effet comme le signe d'une acculturation « réussie » ; les Ni-Vanuatu se sentent tout à la fois fruit de leurs traditions et de leur histoire. La dévalorisation d'une seule branche de l'héritage exprimerait l'amorce d'une déculturation, mais est-il seulement possible de vivre avec autant de mots à l'époque de l'efficacité ?

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1997. *Les Fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu*, 2 t. Orstom, Paris.

Tryon (D.T.), 1976. *New Hebrides languages : an internal classification*. Pacific linguistics, series C, n° 50, A.N.U., Canberra.

Dans les flots de l'Ao-Shio Entre Japon et Corée : de l'îlot sacré à l'îlot disputé

PHILIPPE PELLETIER

« L'île a besoin d'alliance avec l'extérieur, tout en restant pour elle-même un centre du monde... »
Joël Bonnemaison, La sagesse des îles (1995)

L'Ao-shio ou « Courant bleu » est l'une des façons japonaises de nommer le « Courant de Tsushima ». Ce flux marin, qui provient du sud et longe le littoral occidental de Kyûshû (Japon), franchit les détroits de Corée et de Tsushima qui séparent la péninsule coréenne du « bloc centralinsulaire » japonais (1) (figure 1). Puis il s'engouffre dans la mer du Japon vers le nord-est pour finir, un millier de kilomètres plus au nord, dans les eaux froides de la mer d'Okhotsk.

L'Ao-shio est habituellement considéré comme une branche du Kuro-shio, le plus puissant courant marin du monde, qui provient du large des Philippines. Mais à la suite du précurseur Kitahara Tasaku (1870-1922), certains océanographes soulignent la différence des deux courants, comme la plus faible salinité de l'Ao-shio (taux de 34 pour mille en moyenne) dont ils attribuent l'origine aux eaux de la mer de Chine méridionale, via le détroit de Formose. Les dernières recherches montrent qu'il y a en fait une combinaison des deux courants, variable suivant la saison, et que l'apport du Kuro-shio est secondaire.

L'Ao-shio est un courant fort (2) et chaud (3). Il adoucit le climat et la biogéographie des régions qu'il traverse. On observe par exemple une remontée des coraux jusqu'au sud de l'île d'Iki au nord de Kyûshû. Mais ni ses flots turbu-

1. Ce néologisme de « bloc centralinsulaire » désigne les trois grandes îles historiquement centrales du Japon : Honshû, Kyûshû et Shikoku, ou Hondo, « la terre ». Les détroits de Corée et de Tsushima ont diverses appellations. Certains auteurs nomment le premier « détroit de Pusan », d'autres « détroit de Corée » l'ensemble des deux détroits. Par commodité et en référence à son importance géopolitique, culturelle et historique régulièrement soulignée, je dirai « le Détroit » pour désigner cet ensemble.

2. 19,3 cm/s et Q = 10^6 m^3/s en juillet dans le Détroit.
3. 10 °C en surface en janvier et 25 °C en août, à 37°5' N et 134°5' E, au nord-est des îles Oki, soit la latitude de Seoul ou de Sendai.

lents, ni la relative largeur du Détroit qui compte 160 kilomètres au plus étroit, n'ont empêché la circulation des végétaux, des animaux, des êtres humains, des marchandises et des idées entre le continent eurasiatique et l'archipel japonais après la constitution des détroits marins japonais issue de la dernière glaciation du Würm (moins 20 000 ans).

Parmi la pléiade d'îles de toutes tailles baignées par l'Ao-shio, deux îlots ont une renommée inversement proportionelle à leur petitesse et à leur vacuité : Okinoshima et Takeshima (en japonais) alias Tok-to (en coréen).

Okinoshima, l'île sacrée

Îlot de 0,69 km², Okinoshima forme un rectangle escarpé d'un kilomètre d'est en ouest, de cinq cent mètres du nord au sud et d'une circonférence de quatre kilomètres. Son sommet de basalte culmine à 243 mètres.

Okinoshima est placé au cœur du Détroit sur l'axe le plus court entre Hondo et la péninsule coréenne, tout en étant deux fois plus près du Japon. Par sa localisation presque à équidistance des golfes de Genkai et de Hibiki, des îles de Tsushima, Iki, Kyûshû et de l'extrémité occidentale de Honshû, il offre un point de passage stratégiquement bien situé.

Mais la navigation ancienne passait plus au sud, sur une route plus longue. Les techniques traditionnelles de navigation étant inégales, les flots puissants et les vents changeants, la traversée directe s'avérait difficile. Il fallait attendre les vents favorables, éviter les mauvaises saisons et choisir son moment : mois d'août avec des vents dominants de S-SE assez doux (3,3 m/s) pour aller vers la Corée ; mois de novembre avec des vents dominants de N-NO-NE pour aller vers le Japon. Le plus simple et le plus pratique était de naviguer d'île en île par le sud.

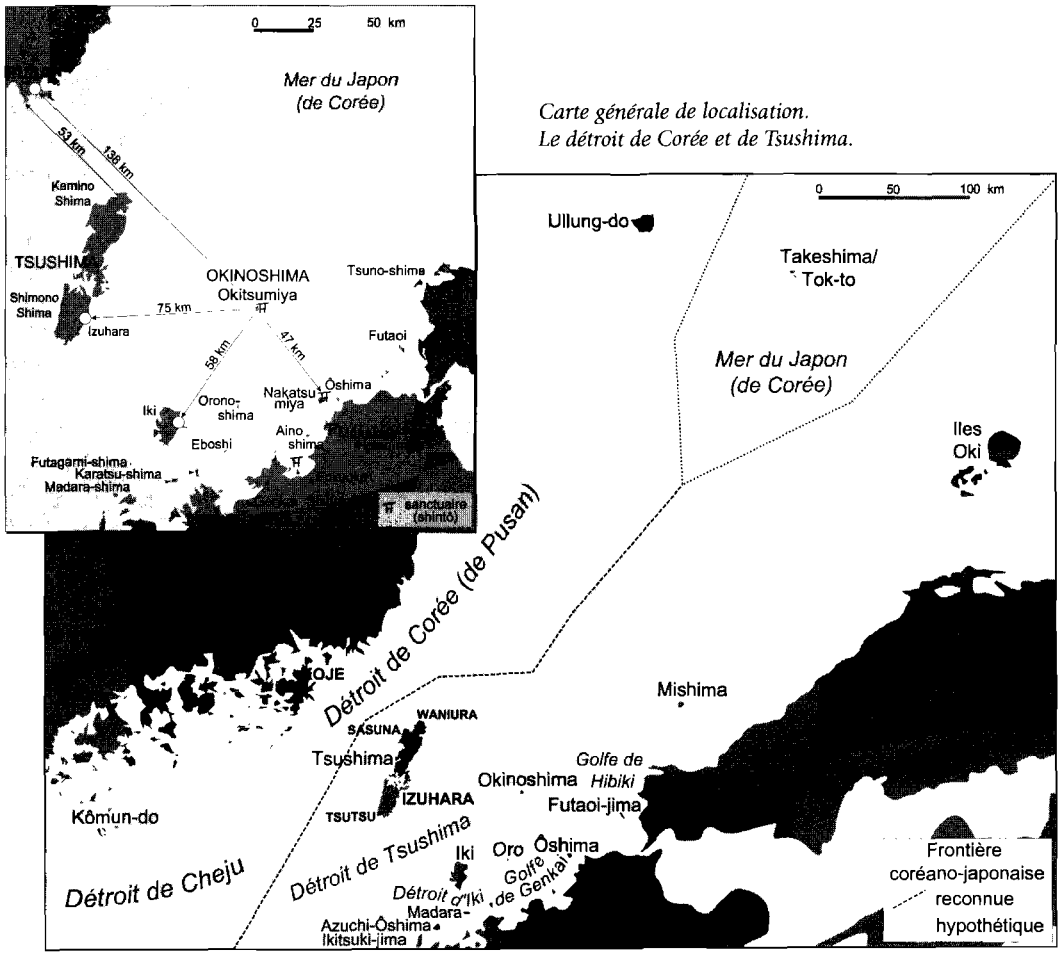
La route historique suivait donc le trajet suivant : Pusan, île de Tsushima, île d'Iki, île de Genkai-jima et port de Hakata (actuel Fukuoka), avec des variantes en direction de Kyûshû vers le port de Karatsu ou vers celui de Munakata via l'île d'Ainoshima. Les ambassades coréennes de l'époque moderne, au nombre de quatorze entre 1420 et 1764, empruntaient presque toutes le même axe : port de Pusan, port de Wani-ura au nord de Tsushima, d'Izuhara au sud de Tsushima, de Katsumoto sur Iki, les îles côtières d'Ainoshima et Jinoshima puis le port de Shimonoseki.

Mais il arrivait que des navires quittent la route et, entraînés par le courant, dérivent vers l'est ou que d'autres, plus audacieux, tentent la traversée directe. C'est probablement comme cela qu'Okinoshima a d'abord été fréquenté par les hommes. Les vestiges archéologiques, qui sont considérables (4), témoignent d'une importante fréquentation d'anciennes populations venues de la péninsule coréenne et de Hondo. La nature et l'évolution de ces vestiges montrent que les flux se sont insensiblement modifiés au cours de l'Antiquité, et avec eux le type d'occupation liée aux rites religieux. Car Okinoshima est une île sacrée depuis la nuit des temps.

Ces rites religieux se sont perfectionnés et japonisés en perdant de leurs caractéristiques coréennes primitives, à mesure que l'îlot est entré définitivement dans l'orbite politico-culturelle du royaume japonais.

On peut dégager quatre stades. Le premier, du IVe au Ve siècles AD, est centré sur le culte d'un mégalithe (*kyoseki*), au pied duquel on a exhumé de nombreux objets provenant de l'ancien royaume coréen de Silla (IVe-VIIe siècles) : selleries en bronze, fers. Il est significatif que cette première occupation humaine véritable

4. À tel point qu'on a surnommé l'îlot « le Shôsôin de la mer » (*umi no Shôsôin*), en référence au célèbre trésor de Nara.



Carte générale de localisation.
Le détroit de Corée et de Tsushima.

soit relativement tardive et qu'elle corresponde à la période Yayoi qui est caractérisée par l'introduction dans l'archipel japonais de la riziculture irriguée en provenance, selon la plus confirmée des hypothèses, du sud de la péninsule coréenne.

Pendant le deuxième stade, du Ve au VIIe siècles, se développe un culte situé dans une grotte sacrée. Les objets découverts sont de même origine, mais à fonction plus militaire, ce qui témoigne de la période belliqueuse que traversait le royaume de Yamato, en constitution sur Hondo, et de ses démêlés avec ses homologues de la péninsule coréenne.

Le troisième stade, du VIIe au VIIIe siècles, voit le culte s'exercer à moitié hors de la grotte, à moitié dedans. Les vestiges sont plutôt des poteries de type Kofun ou Nara.

Au cours du quatrième stade, à partir du VIIIe siècle, les objets sont de facture typiquement japonaise, comparable à ceux du Kinai (région de Ôsaka, Kyôto, Nara). Le culte s'exerce désormais en plein air et se constitue sous l'aspect qu'on lui connaît actuellement :

le culte de Munakata. C'est une version très élaborée du culte des montagnes sacrées (*shintaizan*), tout en restant archétypale car la petite île éloignée y remplace et précède la montagne.

L'organisation spatiale du culte des montagnes sacrées, vecteur important de la structuration socio-spatiale des milieux ruraux japonais, suit une ligne et trois points : plus on se rapproche des habitations et des rizières, plus les cérémonies se déroulent dans des constructions importantes. Le lieu de culte originel est situé au fond (*oku*), dans les profondeurs de la montagne ou de la mer, son architecture est minimaliste et sa fréquentation moindre. Ce n'est plus le lieu régulièrement fréquenté car il a cédé sa place au sanctuaire principal construit parmi les hommes et les femmes.

Dans le culte de Munakata, le sanctuaire principal, dénommé *Hetsu-miya* (le « Sanctuaire du port de la bordure »), est situé sur Kyûshû dans le bourg de Munakata, au lieu dit *Tajima*, « l'île de la rizière ». Cette appellation est doublement symptomatique car l'endroit n'est pas une île et la référence au riz consacre le triomphe de la nouvelle activité agricole. On y révère la divinité Ichikishimahime.

Le sanctuaire second, le *Nakatsu-miya*, ou « Sanctuaire du port du milieu », est situé dans l'île d'Ôshima (la « grande île »), qui se trouve à 10 km du rivage. On y révère la divinité Tagitsuhime (Takitsuhime). Grande de 7,5 km^2 et d'une circonférence de 13,9 km, Ôshima est peuplée de 983 habitants en 1990.

Le sanctuaire tiers, l'*Okitsu-miya*, ou « Sanctuaire du port lointain », est situé 49 km plus loin, dans l'îlot d'Okinoshima. On y révère la divinité Tagorihime.

Les « trois divinités de Munakata » (*Munakata sanjôgami*) sont toutes les trois des divinités de la mer. Leur culte est mentionné par les chroniques antiques du Kojiki (712) et du Nihonshoki (720) où elles sont présentées comme les filles de Susano-o et de la déesse solaire Amaterasu Ômikami, et donc comme les ancêtres de Jimmu, le premier empereur légendaire de la dynastie royale japonaise. C'est dire leur triple importance : sociologique, politique et stratégique. Car ces divinités de la mer, dont le culte est situé près des ports et sur les axes de navigation, sont considérées comme protectrices des routes maritimes, et vénérées comme telles ainsi que le mentionnent les chroniques. Elles affirment aussi la présence politique de la cour du Yamato dans ces contrées lointaines, et le marquage géopolitique de cette même cour vis-à-vis des voisins coréens. Tandis que Tsushima et Iki reçoivent à cette époque le titre de « pays-frontières » (*kokkyô*) et de « bordures » (*hen'yô*), ainsi que l'important statut d'« île » (*shima*) qui est comparable à celui de « pays » (*kuni*), avec ses hauts fonctionnaires et ses gardes afférents, Okinoshima est sans ambiguïté intégré dans le territoire de l'État japonais et jamais revendiqué par les royaumes coréens. L'îlot est surveillé de l'époque Nara jusqu'à Meiji (une dizaine de gardes sous les Tokugawa, à l'époque moderne).

Le sanctuaire d'Okinoshima est construit au sein de la laurisylve touffue qui couvre le versant sud-ouest de l'îlot montagneux. Normalement, il abrite l'« auguste corps divin » (goshintai) symbolisé par un objet qui renferme l'esprit divin, mais ici c'est l'île elle-même qui est objet divin, à l'image des montagnes sacrées comme Miwa-yama dans le bassin de Nara ou encore d'une autre île sacrée célèbre, Miyajima dans la mer Intérieure. L'île toute entière est donc « terre sacrée » (*seichi*).

Cette sacralisation précoce est logique pour des époques très anciennes où, pendant longtemps, la navigation des marins et des pêcheurs s'effectuait à vue, en fonction de repères bien visibles, à commencer par les sommets des montagnes (*yama-ate*). Généralement, le lien religieux entre le monde céleste et le monde humain, qui est formellement symbolisé par

la verticalité montagneuse, est assimilé à un caractère masculin et à un kami masculin. Mais, dans le cas d'Okinoshima, les conceptions socio-spatiales restent largement horizontales et féminines.

L'horizontalité rappelle les conceptions religieuses d'Okinawa et des Ryûkyû, où le large (*oki*), les profondeurs (*oku*) et l'horizon sont celles d'un mystérieux paradis : le monde des morts et des âmes des ancêtres (Niraikanai en Okinawa, Fudaraku sekai du littoral occidental de Kyûshû). Il y a d'ailleurs beaucoup d'autres îlots dénommés Okitsushima et considérés comme sacrés dans la région du Détroit, à Tsushima, Iki ou Karatsu.

À Okinoshima, la mer est considérée comme féminine, à cause de son inconstance et de ses fréquents changements. Cela rappelle les croyances du littoral oriental de la Corée, qui donne sur la tumultueuse mer du Japon, où chaque village prie traditionnellement une déesse de la mer, en général une jeune célibataire, contrairement au littoral occidental de la plus calme mer Jaune où les dieux de la mer sont plutôt masculins. Soulignons que de nos jours au Japon, d'après un questionnaire passé auprès de 397 collégiens par deux anthropologues, Hasegawa Kôichi et Hoshino Akira (1989), l'image de la mer est principalement masculine pour tous, à l'exception des collégiens et surtout des collégiennes d'Okinawa pour qui la mer est féminine.

Tandis que l'enceinte sacrée (*ibi*) du sanctuaire primitif, essentiellement féminine, conjugue habituellement des symboles mâles (un arbre en général, ou *ibigi*) et femelles, comme dans le mont Miwa, celle de l'île-montagne est essentiellement composée d'une grotte utérine et d'un mégalithe sacré (*ibishi*) considére comme *iwakura*, un lieu où l'on s'asseyait pour prier et à connotation féminine, comme à Okinoshima.

À cause de ce caractère féminin, les tabous qui entourent Okinoshima sont extrêmement stricts. Il n'est pas convenable, en effet, d'exciter la jalousie de la divinité ou de l'incommoder, ce qui se traduirait par une mer agitée nuisible à la navigation comme à la pêche. Il ne faut pas prononcer un mot sur l'île et à ses abords, d'où son surnom de *o-iwazu-sama* (« La Demoiselle où l'on ne dit rien »). Il est interdit d'emporter des branches ou des herbes. Les femmes sont strictement interdites d'accès (*nyonin kinsei*), encore aujourd'hui, et elles ne peuvent prier Okinoshima qu'à partir d'un lieu spécifique situé dans le Nakatsu-miya, sur l'île d'Ôshima. L'accès même des hommes, strictement régulé, nécessite de nos jours une autorisation spéciale. En cas d'accostage, il faut procéder à des ablutions (*misogi*) dans la crique d'entrée, et, auparavant, s'arrêter dans le Nakatsu-miya. La pêche alentour est toujours prohibée.

Les tabous d'Okinoshima ressemblent à ceux du Tendô, un shintô spécifique à Tsushima. Toutes ces croyances sont très proches de celles que l'on rencontre dans la péninsule coréenne. Le culte des mégalithes, que l'on retrouve un peu partout au Japon, est bien connu en Corée, où il existe encore. A l'origine, un grand rocher, au-dessus du sol et donc plus proche du monde céleste, faisait office d'autel. Dans le sanctuaire principal de Munakata, le Hetsu-miya, il existe, à côté du bâtiment principal et antérieurement à celui-ci, un groupe de pierres disposées en carré, appelé *himorogi*, *iwaza* ou *iwakura*. Lors de la fête principale, on y dépose des offrandes sur une pierre haute, entourée d'herbe et de cordes sacrées (*shimenawa*). Cet espace est strictement interdit d'accès en dehors de ce moment-là.

Takeshima/Tok-to, les îlots convoités

À quelques centaines de kilomètres au nord-est, au débouché du Détroit, se trouve une poignée d'îlots qui portent actuellement le nom de Take-shima (« L'île aux bambous » en japo-

nais) ou de Tok-to (« L'île isolée » en coréen) (5). Leur surface totale n'excède pas les 0,23 km². Situés dans la mer du Japon, un peu au sud du 38e parallèle, ils se trouvent à équidistance de la péninsule coréenne et de Honshû (230 kilomètres) et, vrai clin d'œil géopolitique de la géologie, également à équidistance des îles coréennes et japonaises les plus proches : à 145 kilomètres au sud-est d'Ullungdo et à 157 kilomètres au nord-ouest de l'archipel Oki.

Rocheux, escarpés, dénudés, inhospitaliers, les îlots Takeshima sont inhabités et ne servent que de havre pour les pêcheurs. Pratiquement pas d'eau potable, pas de richesses : seules offrent un intérêt matériel les eaux environnantes, qui sont très poissonneuses grâce à la rencontre des eaux chaudes de l'Ao-shio et des eaux froides du courant de Liman qui descend le long du littoral sibérien puis coréen, ainsi que leur situation stratégique, notamment sur la route des navires et des sous-marins qui vont du Détroit à Vladivostok.

Les îlots Takeshima / Tok-to sont âprement disputés par les États japonais et coréen. Le Japon les a administrativement incorporés le 15 février 1905, en pleine guerre russo-japonaise, quelques jours avant la bataille navale décisive de Tsushima. La Corée du Sud les a repris militairement en juillet 1954, dans la foulée agitée de la décolonisation et de la normalisation des relations nippo-coréennes. Pendant quelques années, les passions se sont tues mais elles se sont réveillées à l'occasion des échéances internationales qui réclament une délimitation stricte des Zones économiques exclusives (ZEE) de 200 milles (environ 370 km).

Ces ZEE, qui ont été définies par la Convention internationale du droit de la mer de 1982 (conférence dite de Montego Bay), sont entrées en vigueur le 16 novembre 1994. La Corée applique cette convention depuis le 28 février 1996 et le Japon depuis le 20 juillet 1996. Jusque là, l'État japonais avait évité, depuis sa reconnaissance du principe des ZEE en juillet 1977, de délimiter sa zone au voisinage de la Corée ou de la Chine, et, dans la mer du Japon, il s'était contenté d'exercer ses droits à l'est d'une ligne provisoire correspondant à la longitude 135° E.

L'appartenance territoriale de Takeshima/Tok-to va bien entendu conditionner la délimitation des ZEE sur de vastes espaces et, par conséquent, réduire ou augmenter considérablement les ressources halieutiques de chaque pays. Sachant que les navires japonais pêchent de plus en plus dans la ZEE japonaise, à cause de la réduction simultanée des zones étrangères et internationales via les ZEE ou les quotas, on comprend l'enjeu du problème. En outre, la pêche clandestine reste fréquente dans la mer du Japon, tant de la part des Japonais, surtout dans les années 1960-1970, que des Coréens, à partir des années 1980.

Les frictions se succèdent dès les débuts de l'année 1996, quand chaque État réitère sa revendication de Takeshima. L'armée coréenne lance ses chasseurs F-16 au-dessus des îlots et en reproduit la photo dans son livre blanc sur la défense publié en octobre 1997. Six mille pêcheurs japonais manifestent à Tôkyô le 28 février 1996. Le gouvernement japonais déplore l'annonce, par le gouvernement coréen en décembre 1996, des travaux de construction d'une jetée sur Takeshima. La presse et une partie de l'opinion s'enflamment.

De nouvelles négociations coréano-japonaises s'ouvrent en août 1996. La partie

5. Malgré la proximité phonétique, ces deux toponymes sont donc différents. *Tok* est une déformation dialectale du coréen *tol* qui signifie pierre. Le toponyme de *tolsóm* et son rendu sino-coréen *sók-to*, ou « île de pierre », apparaissent au XIXe siècle pour désigner ce qui semble être l'actuel Tok-to. Cela ne fait qu'ajouter aux confusions de toponymes et de localisations particulièrement nombreuses dans cette région, et que j'ai mentionnées (1997). Je remercie chaleureusement Alain Delissen pour ces précisions.

coréenne considère qu'il ne faut pas dissocier le dossier des accords de pêche du dossier Takeshima/Tok-to, tandis que la partie japonaise estime plus pragmatique de régler d'abord le premier avant le second. Mais les rencontres entre délégations ou hauts responsables, comme celles des ministres respectifs des Affaires étrangères, ou bien celle du premier ministre Hashimoto Ryûtarô et du précédent président coréen Kim Young-sam, à New York en juin 1997, ont beau se multiplier, les négociations sont régulièrement rompues.

Les rapports se durcissent quand le gouvernement japonais applique ses prérogatives dans ses eaux non contestées. Il arraisonne, en juin et juillet 1996, cinq navires de pêche coréens croisant entre l'île de Sado et la péninsule de Noto et leur inflige de lourdes amendes. Le gouvernement coréen proteste vigoureusement, arguant que l'accord de pêche nippo-coréen de juin 1965 reste en vigueur tant qu'un nouvel accord bilatéral n'a pas été signé ; il considère comme une victoire le jugement rendu par le tribunal japonais de Matsue estimant, sur cette base, que les arraisonnements des garde-côtes japonais ne sont pas fondés ; de son côté, le gouvernement japonais a fait appel.

À la fin de l'année 1997, les Japonais annoncent de surcroît qu'ils vont rompre unilatéralement l'accord de 1965, ce que les Coréens, alors en pleine campagne électorale, considèrent comme un coup bas. Le nouveau gouvernement coréen présidé par Kim Dae-Jung maintient la même position en janvier 1998, et, depuis, les choses sont restées en suspens dans un climat de tension jamais dissipé.

La solution sera difficile à trouver car chaque camp dispose d'arguments solides. Même si l'État coréen semble disposer d'un léger avantage historiographique, voire juridique, les documents anciens qu'il excipe se situent dans un contexte toponymique et historiographique confus, et qui ne résolvent pas la question de fond : à partir de quel moment mais aussi de quel critère une situation historique peut-elle fonder une légitimité, surtout quand l'espace disputé est fréquenté par les pêcheurs de chaque contrée ?

Okinoshima, l'île sacrée, quasiment intouchable, non visitée, sinon par des archéologues patentés ou des festivités agréées, symbolise la paix ou, plus exactement, le tabou. Takeshima/Tok-to, les îlots convoités, cristallisent les passions halieutiques, économiques, stratégiques et nationalistes. Quel prix sont prêts à mettre les uns et les autres pour quelques rochers dénudés et inhospitaliers perdus au milieu des flots de l'Ao-shio ?

Entre ces deux îlots d'Okinoshima et de Takeshima/Tok-to, les insulaires de Tsushima, la grande île du Détroit, apportent à cette question un élément de réponse. Héritant d'une longue tradition diplomatique et commerciale, remontant au XV^e^ siècle, qui les plaçait comme intermédiaires pacifiques entre les pouvoirs centraux coréens et japonais et qui leur permit même de gérer presque en commun les ressources halieutiques d'une île coréenne (Kyôbun-tô), leurs municipalités viennent en effet d'engager un renforcement des relations directes entre Tsushima et la Corée sur les plans économique, culturel et quasiment diplomatique. La municipalité d'Izuhara, la capitale de l'île, a engagé pour cela des interprètes et des enseignants coréens.

Si l'on en juge d'après les situations surinsulaires du détroit coréano-japonais, la sagesse des îles n'est géographiquement pas automatique car elle est non moins géographiquement passionnelle.

BIBLIOGRAPHIE

Hasegawa (K.), Hoshino (A.), 1989. « Engan kyojûsha (chûgakusei) no umi, fune, funenobori ni

taisuru shinri kôzô » (Structure psychologique de la mer, du bateau et de la navigation chez des habitants (collégiens du littoral). In Hashimoto S. (éd.), *Nihon no engan bunka* (La culture des littoraux du Japon), Kokon shôin, Tôkyô : 35-55.

Hori (N.), 1982. « Kûkan soshiki no genshokeitai ni kansuru ikkôsatsu - Ningen, shizen, kami » (Une réflexion sur les prototypes d'organisation spatiale - Homme, nature et dieux). In Chiiki - *sono bunka to shizen* (La région, culture et nature), Fukutake-shoten, Ôkayama : 569-612.

Kawazoe (S.), 1990. « Munakata-shi no taigai bôeki to Shikanojima no kaijin » (Le commerce extérieur des Munakata et les hommes de la mer de Shikanoshima). In Amino Yoshihiko, Ôbayashi Taryô, Tanigawa Ken'ichi, Miyata Noboru, Mori Kôichi (eds.), *Genkai nada no shimajima* (Les îles du golfe de Genkai. Shogakkan, Tôkyô : 279-310.

Kitami (T.), 1986. « Kaiyô to saishi » (Océan et cérémonies shintô). In Mori Kôichi (éd.) *Nihon no kodai 3, Umi wo koete no kôryû* (Le Japon antique, vol. 3, Les échanges traversant la mer). Chûôkôron-sha, Tôkyô : 335-363.

Li (R.), Zeng (Q.), Ji (Z.), Gun (D.) 1992. Numerical simulation for a northeastward flowing current from the area off the Eastern Hainan island to Tsugaru/Sôya strait. Contributions du « VIth Japan and east China Seas study workshop ». *La Mer*, n° 3-30, août 1992.

Nakamura (H.), 1994. *Kankoku Kyôbun-tô Nippon mura - Umi ni ukabu kyôsei no fûkei* (Un village japonais dans l'île coréenne de Kyôbun - un paysage collectif flottant dans la mer). Chûô Shinsho, n° 1181, Tôkyô : 204 p.

Ôbayashi (T.) 1991. Arbres, montagnes et mer - Symboles du « pays » et de la souveraineté dans le Japon antique. SFEJ, bulletin n° 2 : 6-20.

Ôji (T.), 1990. « Genkai-nada no bôeki to nôkô bunka no kôryû » (Le commerce du golfe de Genkai et les échanges de la civilisation agricole). In Amino Yoshihiko, Ôbayashi Taryô, Tanigawa Ken'ichi, Miyata Noboru, Mori Kôichi (eds.), *Genkai nada no shimajima* (Les îles du golfe de Genkai. Shogakkan, Tôkyô : 68-104.

Osa (S.), 1990. « Kosô-tô chôgyo kin'yaku » (Les interdictions de pêche dans les îles Kosô). In Amino Yoshihiko, Ôbayashi Taryô, Tanigawa Ken'ichi, Miyata Noboru, Mori Kôichi (eds.), *Genkai nada no shimajima*, Les îles du golfe de Genkai. Shogakkan, Tôkyô : 311-343.

Pelletier (Ph.) 1997. « Îles-frontières, territoires impossibles ? » *Études internationales*, XXVIII, 1, mars : 73-103.

Pelletier (Ph.), 1997. *La Japonésie. Géopolitique et géographie historique de la surinsularité au Japon.* CNRS, Paris : 398 p.

Rocher (A.), 1997. *Mythe et souveraineté au Japon.* Orientales, PUF, Paris : 360 p.

Sekine (Y.), 1989. « Kegare gainen kara mita engan » (Un littoral vu d'après les conceptions de la « pollution »). In Hashimoto S. (éd.), *Nihon no engan bunka* (La culture des littoraux du Japon), Kokon shôin, Tôkyô : 230-252.

Espaces de vie et conscience politique : le cas des Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie

JEAN-PIERRE DOUMENGE

Depuis que l'archipel néo-calédonien est inclus dans l'espace de souveraineté de la France, les Mélanésiens ont vu l'assise géographique de leur organisation sociale considérablement se modifier par suite de l'implantation de populations d'origine extérieure sur une partie importante de leur patrimoine foncier multiséculaire. Leur sentiment identitaire « d'originaires du pays » s'en est trouvé exacerbé (au cours de la période coloniale) et, rétroactivement, la perception de l'époque précédant la « prise de possession » des pays kanaks par la France (1853) s'en est trouvée magnifiée. Un tel processus n'est pas propre au monde mélanésien de Nouvelle-Calédonie ; il s'inscrit dans un double contexte océanien et mondial de rappel des valeurs traditionnelles de sociabilité, en contrepoint du brassage de valeurs souvent qualifiées d'« occidentales », en voie de diffusion à l'échelle de la planète, sous l'effet de puissants media de masse.

Pendant plusieurs décennies, l'intérêt collectif des Mélanésiens fut de recouvrer « les terroirs des ancêtres », base tout à la fois de l'alimentation, de l'équilibre psychique et des relations sociales. Les associations confessionnelles, les partis politiques relayèrent entre 1950 et 1980 cette volonté de récupération des « terres traditionnelles ». Lorsqu'intervint une « réforme foncière » on put croire le problème en voie de solution, les terres de colonisation mal utilisées ou en friche devant revenir aux groupes lignagers inscrits dans la tradition orale. En fait le début de solutionnement du problème foncier ne fit que dévoiler un problème plus grave, situé en arrière plan, celui de l'ambition des mandataires de la communauté mélanésienne à assumer une place prépondérante voire (pour certains) exclusive dans le gouvernement de la Nouvelle-Calédonie.

L'exemple des petits pays insulaires océaniens promus à l'indépendance, il y a dix à vingt ans (Vanuatu, Salomon, Fiji), a convaincu les responsables kanaks, dans leur plus grand nombre, au début des années quatre-vingt, de transformer radicalement le statut politique du territoire et, ce faisant, les conditions d'utilisation de leurs espaces de vie. Les événements violents de 1984, 1985 et 1988 ont accéléré l'évolution des mentalités locales en faveur d'une « Kanaky » fonctionnant comme un réseau de chefferies traditionnelles, tout en intégrant les préoccupations économiques du monde contemporain. L'exercice du pouvoir

dans deux des trois provinces (créées par la loi référendaire de novembre 1988) a relativisé la portée de certaines revendications en matière d'exercice de la souveraineté. Cet exercice a fait aussi apparaître de nouvelles lignes de clivage au sein du monde kanak.

La société mélanésienne se trouve en effet confrontée à une contradiction fondamentale : l'exercice d'un pouvoir unifié dans un contexte d'archipel où le « localisme insulaire » prend trop souvent le pas sur « l'intérêt général ». À l'instar de ses voisins mélanésiens, la Nouvelle-Calédonie des autochtones ou « Kanaky » est sans cesse soumise à la pression des particularismes correspondant aux aires traditionnelles de chefferies prestigieuses. Au-delà des rivalités locales fortes, une dualité d'intérêt se manifeste parfois entre les ressortissants des îles Loyauté (qui ont toujours bénéficié de l'intégralité de leur espace coutumier) et les gens de Grande Terre (qui ont souffert du « cantonnement »). Dès lors, le regroupement des différentes associations politiques militant pour l'accession à l'indépendance sous leadership mélanésien au sein d'un « front de libération nationale kanak socialiste » (FLNKS) s'est effectué dans le cadre d'une structure fédérative souple. Par ailleurs, il a toujours existé des indépendantistes hors du FLNKS et plus encore un tiers de l'électorat mélanésien hors de la cause indépendantiste (réprésenté par de nombreux élus), se ralliant à la politique du RPCR, le parti qui domine à l'échelle du territoire de la Nouvelle-Calédonie, depuis la fin des années soixante-dix. Au titre de cette diversité, il est même particulièrement significatif de noter que la province des îles Loyauté, qui n'a jamais accueilli de colonisation agricole ou minière, mais seulement une infrastructure légère administrative, est gérée depuis 1995 par une coalition d'indépendantistes, non inclus dans le FLNKS, et de Mélanésiens partisans du maintien du territoire dans l'aire de souveraineté de la République française.

Cette diversité inscrite sur le champ politique moderne est le reflet fidèle de la diversité socio-culturelle traditionnelle. On constate le même phénomène dans les archipels voisins, en particulier au Vanuatu. Dans tous les cas, le « patriotisme » local (l'identification à la terre de ses pères) y est fort et structurant. Lorsque les jeunes se trouvent vivre à Nouméa, Vila, Honiara, Suva ou Port Moresby, à grande distance des terres familiales, le lien vis-à-vis du village d'origine reste porteur de relations sociales majeures : la « colonie » urbanisée vit toujours à l'écoute de ceux restés au « pays », car le terroir ancestral reste un élément indispensable à l'identité de chacun. Cela ne signifie pas pour autant que le monde urbain, acclimaté par la colonisation européenne, soit un monde d'exil. La ville constitue un espace de vie qui implique en 1998 de plus en plus de Mélanésiens et qui n'a plus le caractère temporaire ou répulsif exprimé il y a vingt ou trente ans.

À Nouméa, les comportements ont aussi tendance à se diversifier : certaines familles pourvues de revenus substantiels vivent de manière comparable à leurs homologues d'origine européenne ou asiatique, dans des villas construites en matériaux de qualité. Les familles aux revenus modestes doivent souvent se tourner vers l'habitat social en grands immeubles. Pour tout Océanien, vivre en appartement constitue une contrainte désagréable, car mal adaptée au climat et au goût de chacun d'avoir une parure végétale confortable autour de son habitat. Un jardin fleuri dans les îles du Pacifique n'est pas un luxe mais une manière de bien « respirer », de s'épanouir. Les zones péri-urbaines coincées dans un tissu industriel, telles qu'on les découvre dans le nord-est de la presqu'île de Nouméa (à Montravel ou à Ducos) ne sont donc pas un idéal de vie. L'idéal de vie aux îles, c'est l'accès à un petit pavillon tel qu'on en rencontre en parcourant le quartier de Rivière Salée ou la banlieue de Koutio.

Les brassages socio-économiques et ethnoculturels s'y réalisent dans des conditions favorables dont on ne peut que souhaiter la plus grande diffusion.

Car l'équilibre socio-politique de la Nouvelle-Calédonie est largement fonction en 1998 de la bonne insertion des Mélanésiens en milieu urbain, c'est-à-dire pour l'essentiel dans la vaste agglomération centrée sur Nouméa (125 000 des 200 000 habitants que compte le territoire). À travers la multiplication des « squatters » sur les réserves foncières encore existantes en milieu urbain (propriétés privées ou terrains municipaux), s'affirme la volonté des Kanaks de ne plus vivre exclusivement d'horticulture au sein des territoires ruraux dénommés « réserves autochtones » (définies par l'administration à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle comme lieu de « cantonnement des populations indigènes »), mais de capter à leur profit une part de la manne distribuée par le « socio-système urbain ».

La demande de forte participation des « ressortissants » de la Nouvelle-Calédonie à la marche des Services publics est d'ailleurs une des priorités des accords politiques dits de Matignon (signés en 1988 entre le gouvernement français, les représentants du FLNKS et ceux du RPCR) : bien sûr cette demande ne se limite pas aux seuls Mélanésiens, mais le processus de formation accéléré mis en place a été conçu pour répondre, en priorité, à la volonté des jeunes Kanaks de participer à la gestion du territoire.

Cette volonté a trouvé un écho en tribu où on a réévalué la perception que l'on avait de l'espace minier. Longtemps jugés comme des marges territoriales, réserves de bois et de pierre, les massifs miniers sont vus à présent comme des sources de rente financière, d'où le discours en faveur de royalties qui s'est vulgarisé chez les responsables des collectivités coutumières.

Dans tous les cas, le maillage territorial précolonial reste la trame stable sur laquelle se plaquent les nouveaux espaces de vie des Mélanésiens, ce qui maintient une incompréhension avec les autres communautés (européenne, asiatiques ou polynésienne) pour lesquelles la Nouvelle-Calédonie constitue une « globalité indivisible », centrée sur Nouméa : pour les communautés d'origine allochtone, mises en place au cours de la seconde moitié du XIXe siècle et au cours des soixante-dix premières années du XXe siècle, le pouvoir et les activités se concentrent essentiellement en un seul lieu, à savoir la « capitale ». Dans le monde mélanésien, on prend au contraire largement appui sur le terroir familial (vallée, portion de vallée, île, portion d'île) pour bâtir un espace de vie qui inclut bien évidemment Nouméa et souvent de manière importante, mais pas comme le pôle unique de rayonnement et de pouvoir.

Ainsi s'explique la volonté des responsables du FLNKS (jamais démentie depuis la mise en place des provinces), de créer leur « propre capitale » avant de « reconquérir » l'ensemble du pays. Curieusement, ces responsables n'ont pas domicilié leur centre de rayonnement politique dans la région qui leur était pourtant toute acquise, la côte orientale de la Grande Terre, mais à Koné, bourg fondé par des colons européens, qui totalise moins de 4 000 habitants, malgré des infrastructures (vastes et par certains côtés disproportionnées et ostentatoires) créées depuis une dizaine d'années.

De même, aux îles Loyauté, le chef-lieu provincial a beaucoup de difficulté à se développer, car les particularismes insulaires sont tels qu'en bien des affaires économiques ou politiques, le « référant » reste Nouméa. Le trafic aérien interinsulaire montre chaque jour que le pouvoir de la capitale, au lieu de se démultiplier par la création de centres provinciaux d'équilibre (sur le schéma métropolitain où une dizaine de capitales régionales tentent

d'équilibrer le Grand Paris), se renforce par la volonté des ruraux de venir s'y installer, pour profiter au maximum des éléments de vie matérielle et intellectuelle qui y trouvent place. S'en est suivie la volonté, par les migrants mélanésiens de fraîche date, d'actes symboliques de « réappropriation coutumière » de la presqu'île de Nouméa, traditionnellement en marge de l'espace agricole de la chefferie de Dumbéa, car dépourvue de points d'eau.

La stratégie politique du FLNKS et de ses mandants s'adapte ainsi rapidement : la réappropriation de Nouméa répond à des exigences de la fin du XXe siècle et non à celles de 1800 ou 1850. Si le rapport démographique était favorable aux Mélanésiens (80 % de la population et non 43 % comme c'est actuellement le cas), elle s'imposerait dès 1998 en matière de développement global du territoire. Ce n'est pas le cas et une négociation doit donc rendre compatible la vision mélanésienne du développement et celle prévalant chez les populations allochtones. Bien évidemment, le contenu de la négociation ne fait pas l'objet par tous de la même évaluation, d'où des tensions permanentes entre tendances au sein du FLNKS : quelle indépendance pour quelle Calédonie / Kanaky ? Certains prônent la prééminence politique des « premiers occupants », d'autres accepteraient un « partage du pouvoir », pour autant que le « contentieux colonial » fût symboliquement clos par les mandataires du gouvernement français. Le préambule de l'accord intervenu entre le gouvernement, le FLNKS et le RPCR, le 21 avril 1998, donne une description précise des conséquences de la colonisation pour le monde mélanésien et exprime la nécessité d'une « pleine reconnaissance de l'identité kanak » pour « *la refondation d'un contrat social entre les communautés qui vivent en Nouvelle-Calédonie* » (1).

À l'heure où se révèle, un peu partout dans le monde, la mise en place « d'identités gigognes », on peut donc espérer pour l'archipel néo-calédonien, le maintien d'un point d'équilibre entre les préoccupations propres aux Mélanésiens et celles des groupes allochtones. Le phénomène de métissage qui se développe dans le cadre urbain depuis le début des années soixante-dix devrait faciliter la compréhension inter-ethnique, même si jusqu'à présent les métis de Nouvelle-Calédonie, à l'inverse de ceux de Tahiti, n'ont pas réussi à élaborer, au centre du champ social, une communauté culturelle « médiatrice » des conflits : l'adhésion des individus à une communauté pré-établie maintient son lot de réticences. De plus, si dans leur majorité, les Néo-Calédoniens sont à présent des urbains, encore faudrait-il que les ruraux (essentiellement mélanésiens) ne se sentent pas complétement « exclus du développement ». Le manque d'infrastructures urbaines hors du pôle nouméen, permet à certains de développer une analyse dichotomique extrêmement manichéenne de l'aménagement du territoire, renforçant le ressentiment des « laissés-pour-compte de la brousse et des îles ». L'espace provincial est encore trop récent (1988) pour être un facteur d'équilibre politique et social à la préeminence nouméenne. Mais cette utilité de la « province » n'est-elle pas dépassée à l'heure où plus des deux tiers des ressortissants de l'archipel ne conçoivent plus leur avenir qu'à la ville-capitale ? Peut-être est-ce pour cela qu'un « consensus » a pu être trouvé le 21 avril 1998 dans la définition d'un statut de large autonomie, valable de 15 à 20 ans, avant que la Nouvelle-Calédonie n'accède à la pleine souveraineté, si la majorité de ses ressortissants le souhaite. Ce délai peut laisser le temps soit de réaliser un véritable pôle d'équilibre urbain autour d'un nouveau complexe industriel dans le Nord de la Grande Terre, soit de « mélaniser » Nouméa, donc dans les deux cas de familiariser l'en-

1. Consulter la presse française des 22 et 23 avril 1998 pour le détail de l'accord signé le 21.

semble de la population du territoire au cadre et au rythme de vie urbains.

Comme la deuxième hypothèse semble la plus difficile à atteindre en l'état actuel des choses, les leaders kanaks dans leur majorité privilégient dans leur analyse l'organisation dans la plaine de Koné-Pouembout d'un centre urbain pourvu d'une unité métallurgique de capacité équivalente à celle déjà existant à Nouméa (l'usine de Doniambo produit annuellement environ 50 000 t de métal, depuis 1990). Ces leaders donnent ainsi l'impression de vouloir obtenir à l'identique ce que les « Blancs » ont réalisé depuis 1880 : bâtir leur fortune sur la transformation du minerai de nickel. C'est dans cette perspective que peut s'expliquer l'échange récent des massifs miniers de Koniambo et de Thiebaghi entre Eramet (propriétaire de l'usine de Doniambo) et la SMPS (postulant à l'usine en Province Nord). Pour réaliser son projet la SMPS, perçue comme le « bras économique » du FLNKS, ferait appel à la société nord-américaine Falconbridge.

Si au début des années soixante-dix, lors du dernier « boom » sur le nickel, le projet de localisation d'une usine métallurgique dans le Nord de la Grande-Terre représentait une nécessité en terme de bon équipement du territoire, en 1998 les justificatifs de création semblent moins pertinents : le Nord de la Grande-Terre a perdu beaucoup de ses jeunes et il n'est absolument pas certain qu'ils « reviennent au pays » travailler dans la métallurgie, alors que l'objectif de la plupart est de trouver un travail dans le secteur tertiaire. Par ailleurs, pour asseoir durablement une industrie lourde du type indiqué, l'existence d'une centre urbain d'au moins 15 000 habitants semble indispensable, mais reste à créer. Enfin, compte tenu des hauts salaires pratiqués en Nouvelle-Calédonie, l'usine prévue peut-elle être rentable en ayant recours aux seuls ressortissants du territoire ? Rien n'est moins sûr, d'où l'appel possible, si l'usine est construite, à de la main d'úuvre asiatique (Philippins, Indonésiens par exemple) acceptant de travailler dur pour de maigres salaires. Dans cette hypothèse, la législation du travail en cours devra être modifiée. La position très prudente exprimée début mai 1998 par le mandataire de Falconbridge en matière de rentabilité métallurgique fait en effet douter de la création d'une seconde unité de fusion de nickel dans le Nord du territoire.

Au vu des divers attendus évoqués, on peut en effet se demander si la volonté de dédoubler le lieu de production métallurgique de la Nouvelle-Calédonie est compatible avec les règles prévalant sur le marché mondial, règles qui poussent à la concentration sur un faible nombre de sites de grande capacité. Et puis, quel sera le revenu qui sera tiré du nickel en Nouvelle-Calédonie au début du XXIe siècle, lorsque la nouvelle unité de production canadienne sera totalement opérationnelle et lorsque la production russe sera à nouveau disponible en grande quantité ? Que fera en dernière instance, « l'opérateur » Falconbridge s'il trouve une meilleure rentabilité de son capital ailleurs qu'en Nouvelle-Calédonie ? Car la richesse du nickel dans ce territoire ne s'exprime que dans une conjoncture précise, forte demande internationale couplée à des difficultés des deux grands producteurs russe et canadien. La « bataille du nickel » n'est-elle pas perdue pour les Mélanésiens pro-FLNKS avant d'être menée à terme ?

Baser la représentation de son avenir sur la fortune ancienne des « Blancs » n'est peut-être pas la meilleure façon de réussir lorsqu'on est leader politique kanak. Le modèle à chercher n'est-il pas le développement d'une industrie du loisir organisée autour d'un aménagement « extensif » du territoire au plan touristique pour une clientèle provenant des pays asiatiques voisins (lorsqu'ils bénéficient d'un haut niveau de vie) ? Par ailleurs, n'y aurait-il pas matière, s'il y a encore une carte à jouer au plan métallurgique, à développer un partenariat avec

la Nouvelle-Zélande productrice à très bas prix de l'énergie électrique nécessaire à la fusion du minerai et à la production du métal ? Enfin pourquoi ne pas envisager de zone franche d'industries (pharmacie, cosmétique) ou de services (informatique) à haute valeur ajoutée sur le site de Népoui, proche de Koné ? Après tout, il y a sur ce plan des compétences disponibles dans le territoire. Evidemment encore faut-il qu'une confiance s'y exprime, ce qui est loin d'être le cas, tant les mentalités locales sont marquées par les « coups » financiers réalisés sans effort, depuis un siècle. En cela, la société de la Nouvelle-Calédonie dans son ensemble (incluant évidemment la communauté mélanésienne) n'a-t-elle pas un temps de retard dans l'analyse du monde contemporain, de ses règles et de ses contraintes ?

Au plan politique, des questions comparables à celles posées au plan économique subsistent. Glisser du statut de « territoire d'outre-mer » vers celui d'« État associé » tel qu'admis dans l'accord du 21 avril 1998 reçoit un très large assentiment en Nouvelle-Calédonie sans pour autant qu'un contenu précis ne soit donné à la formule souhaitée. Il serait pourtant indispensable, avant le vote référendaire prévu pour la fin de 1998, que les populations de l'archipel saisissent les conséquences à terme de l'évolution envisagée de leur cadre politique : en passant de « territoire » à « État », les ressortissants de la Nouvelle-Calédonie gagneront un droit permanent d'initiative, de choix ultime vis-à-vis de la France métropolitaine, mais cet atout pourrait très bien être perdu en 1999 lors de l'intégration totale de la Métropole à l'Union économique européenne. Comme dans le cas du franc CFA en Afrique, il est possible que le franc CFP ayant cours dans les territoires français du Pacifique perde sa convertibilité lors de l'absorption du franc (français) par l'euro. La logique voudrait alors que la Nouvelle-Calédonie joue sur des complémentarités de voisinage avec l'Australie, la Nouvelle-Zélande et les puissances asiatiques pour ne pas s'effondrer. Dans cette optique les milieux économiques calédoniens auront à développer des solidarités de zone. Encore faudrait-il que les puissances émergeantes d'Asie mettent rapidement de l'ordre dans leurs affaires, car point de prospérité en Asie maritime, point de salut en Nouvelle-Calédonie devenue maîtresse de son destin.

Si, sous la pression des leaders du FLNKS, les Néo-Calédoniens finissent par couper totalement leurs liens économiques et politiques avec la France, la prospérité actuelle (qui touche, faut-il le rappeler, 70 % de la population, toutes ethnies confondues) s'estompera. Dans un sens le caractère artificiel de la richesse locale disparaîtra, mais les jeunes générations grandies dans la facilité feront-elles l'effort d'augmenter leur volume de travail pour gagner leur vie et rebondir favorablement dans la compétition internationale ?

À l'heure de la « mondialisation » des échanges, il n'est donc pas facile pour un pays de trouver sa voie sans une multitude d'atouts et de partenaires. Par manque de références ethnoculturelles comparables, prises dans leur environnement océanien (car la situation n'a rien à voir avec celles prévalant en Papouasie-Nouvelle-Guinée, Salomon, Vanuatu, ni même à Fiji), les ressortissants de la Nouvelle-Calédonie doivent aujourd'hui construire un avenir original. Le prix à payer est simple : la reconnaissance croisée des différents groupes ethniques, la mise en commun des talents de chacun, l'élaboration d'une identité forcément composite, en se souvenant que la gestion de l'hétérogénéité a toujours été une chance pour une société ; d'où l'importance d'un contenu original à offrir lors du futur referendum, en particulier en matière de formation des jeunes générations, gage de stabilité dans l'avenir.

Contrôle de l'espace et identité culturelle au Samoa occidental

CHRISTIAN HUETZ DE LEMPS

L'archipel des Samoa, l'un des archipels les plus isolés du Pacifique Sud (même si les Polynésiens le situent au cœur de leur monde) constitue un exemple remarquable à la fois des évolutions insulaires dans leur diversité et de la volonté des populations de sauvegarder l'essentiel de leur identité sociale et culturelle. Situées à un peu moins de 3 000 km au NNE de la Nouvelle-Zélande, à quelque 3 700 km aussi bien de l'archipel hawaïen au nord-est que de l'Australie à l'ouest, les îles Samoa sont partagées en deux entités politiques héritées d'une histoire quelque peu chaotique depuis leur découverte par les Européens, au XVIIIe siècle (Roggeven en 1722 ; Bougainville en 1768 ; La Pérouse en 1787) : d'un côté, le Samoa occidental, successivement colonie allemande (1899-1915), puis sous la tutelle néo-zélandaise (1915-1962) avant de devenir le premier État indépendant du Pacifique tropical insulaire ; de l'autre, les petites Samoa américaines, territoire des États-Unis depuis 1899, doté aujourd'hui d'une assez large autonomie de gestion interne. Les deux entités diffèrent profondément par la taille, la population, comme par le niveau de vie et de revenus.

Par contre, elles ont en commun leur attachement à des structures spatiales et sociales constituant ce que les insulaires appellent le *fa'a samoa*, c'est-à-dire en gros la coutume au sens où l'entend Paul de Deckker[1]. On a là certainement un des exemples les plus remarquables à la fois du poids décisif des faits culturels et de l'importance des liens entre le spatial et le social.

1. Voir à ce propos le remarquable ouvrage de Paul de Deccker et Laurence Kuntz (1998).

1995	Superficie (km^2)	Population (nombre d'habitants)	Densité (hab./km^2)	PNB/hab. (US $)
Samoa occidental	2 842	170 000	60	970
Samoa américaines	197	48 000	243	8 100

La tradition samoane : enracinement territorial et rivalités socio-politiques

La société samoane traditionnelle était fondée sur une hiérachie socio-politique complexe reposant sur une assise territoriale dont elle était indissociable. La cellule de base, c'est la famille élargie – *'aiga* – qui réunit en général au moins quelques dizaines de personnes se référant à un nom et à un titre familial portés par celui qui a été choisi, au sein de ce groupe, comme étant le plus à même de le représenter, d'en défendre les intérêts à l'extérieur et d'en résoudre les problèmes à l'intérieur. Ce chef de famille, c'est le *matai* ; il a autorité (*pule*) notamment sur les terres familiales. L'*aiga* comprend non seulement les familles étroites vivant sur la terre et se référant à une souche commune, mais aussi éventuellement des adoptés, et aussi tous ceux, même éloignés géographiquement, qui peuvent se rattacher généalogiquement à l'un des *matai* ayant porté le titre familial. C'est cette base large – *'aiga potopoto* – qui choisit par élection le *matai*, incarnation du titre familial conservé normalement à vie et dont la transmission n'est donc pas à proprement parler héréditaire puisque le choix se fait sur des critères de personnalité, voire de services rendus au détenteur défunt et à l'*aiga*.

Par son titre, le *matai* contrôle les terres de l'*'aiga*, c'est à dire la parcelle du village où vivent les familles, et les terres de culture souvent dispersées dans le finage. Traditionnellement, le *matai* faisait les attributions en fonction des besoins de chaque membre de la famille et défendait devant le conseil du village les demandes de droits de défrichement sur les terres non encore attribuées. Sur le plan foncier, l'unité fondamentale est le village avec son territoire strictement délimité par celui de ses voisins et constitué en général d'une longue bande de terrain s'allongeant de la côte (où est normalement localisé le village proprement dit) jusqu'au sommet de la crête la plus proche. C'est à l'intérieur de ce territoire que se dispersent les terres des différentes *'aiga* formant la communauté villageoise et que subsistent des secteurs plus ou moins vastes non encore partagés ni défrichés. La gestion d'ensemble du village, tant dans ses aspects fonciers que sociaux, revient à un conseil de village (*fono*) qui réunit les différents *matai*, avec une hiérarchie qui est celle des titres de chacun d'entre eux et qui se matérialise, par exemple, dans les rites cérémoniels de la distribution du kava.

Mais au-delà de cette échelle du village où le foncier et le socio-politique sont étroitement liés, il y a toute une hiérarchisation très complexe des titres au niveau du district, de l'île et de l'État même, fondée sur l'histoire et les généalogies, avec une distinction supplémentaire entre les chefs de pouvoir (*ali'i*) et les chefs orateurs (*ulafale*) détenteurs de la connaissance des filiations et du passé honorifique des uns et des autres. Cette pyramide est couronnée par les quatre titres reconnus comme prééminents au niveau national – *malietoa, tupua, mata'afa et tuimaleali'ifano*, enjeux de rivalités et de luttes constantes pour le pouvoir qui ont marqué notamment toute l'histoire du XIXe siècle jusqu'à la colonisation.

La cohésion sociale aux différentes échelles était renforcée par l'existence d'associations villageoises pour les hommes n'ayant pas de titre (*'aumaga*), pour les jeunes filles et les veuves (*aualuma*), et par des pratiques de visites entre villages (*malaga*) marquées par l'échange de cadeaux, notamment de nattes finement tressées (*'ie toga*) et de nourriture. En contrepartie, il y avait aussi les multiples conflits allant des simples rivalités entre *matai* à l'intérieur d'un même village jusqu'aux conflits entre grands chefs pouvant dégénérer en guerre civiles.

Une empreinte coloniale superficielle

Après la découverte européenne des îles, la société samoane s'est trouvée confrontée pendant un siècle et demi à de multiples influences extérieures d'origines très diverses. Le fait remarquable et, dans une certaine mesure, l'originalité des Samoa, c'est que ces contacts, et même les quelque soixante années de domination étrangère, n'ont que très partiellement altéré les fondements culturels de la population indigène et laissé aux structures foncières coutumières l'essentiel des espaces insulaires. Certes, un élément nouveau et fondamental est venu s'intégrer dans le système samoan, bien avant la colonisation proprement dite, c'est la religion chrétienne, représentée d'abord par la London Missionary Society (John Williams, 1830), puis par les méthodistes venus de Tonga (1835), enfin par les catholiques (1845). Les Mormons ne vinrent d'Hawaï que beaucoup plus tard (1888). Certes, l'adoption du christianisme entraîna des transformations importantes tant dans le vêtement et la cuisine que dans les pratiques sexuelles et maritales, voire même dans le politique (condamnation de la guerre, abandon de la polygamie des chefs à orientation politique). Mais en même temps, les affiliations religieuses des différents villages, et à l'intérieur même des villages, suivirent les anciens clivages et rivalités traditionnelles, et la générosité à l'égard des Églises devint l'expression visible de la dignité et de la puissance de tel ou tel village ou de tel ou tel titre « nobiliaire ». Ceci se matérialisa par le développement concurrentiel des églises, souvent seul grand bâtiment en dur et placé au cœur même du village sur l'un des côtés de la place centrale. La vie religieuse fut ainsi intégrée au centre de la vie samoane mais, contrairement à d'autres archipels, la christianisation ne fut pas ressentie comme destructrice des fondements du *fa'a samoa*. Bien au contraire, la religion est devenue le pilier sur lequel repose la coutume, comme l'indique bien le préambule de la constitution du jeune État samoan né en 1962 : « *[...] les Samoa occidentales se doivent d'être un État indépendant fondé sur les principes chrétiens et les coutumes et traditions samoanes [...]* ».

Parallèlement à l'implantation des missions, d'autres Européens et Américains arrivèrent aux Samoa pour y développer des activités nouvelles (commerce, plantations, etc.) et se firent souvent les promoteurs des intérêts politiques et stratégiques des puissances coloniales dont ils étaient issus. On sait combien les rivalités entre Allemands, Anglais et Américains débouchèrent aux Samoa sur des imbroglios rendus inextricables par la complexité du jeu politique des grandes familles samoanes concurrentes pour la prééminence dans la hiérarchie et pour le pouvoir. On peut considérer que c'est le cyclone de 1889 qui, en détruisant dans la baie d'Apia les flottes des pays rivaux, calma les tensions et permit un partage de l'archipel (1899) sans heurt entre Allemands à l'ouest et Américains à l'est - plus petite partie de l'archipel, mais qui disposait à Tutuila de la magnifique baie de Pago Pago.

Sur le plan foncier, l'emprise croissante des puissances et notamment de l'Allemagne permit de clarifier une situation devenue difficile par la multiplication de transactions entre indigènes et Européens aboutissant à des transferts de propriété dans des conditions parfois douteuses. En particulier, la commission foncière qui se réunit entre 1891 et 1894 permit de ramener les revendications de terres par des étrangers de plus de 680 000 ha à moins de 55 000 ha (2). Il s'agit là du noyau essentiel des terres de culture, d'élevage ou de terrains à bâtir, en propriété privée ou devenues propriété d'État après la confiscation des avoirs alle-

2. 55 000 ha dont 30 350 ha attribués à des Allemands, 14 568 à des Anglais, 8 498 à des Américains et 526 à des Français. Voir Gilson (1970).

mands en 1915 (WSTEC) [3]. Cela laisse aux villages plus de 80 % de la surface agricole utile régis par le droit foncier coutumier. La colonisation allemande (1899-1915), notamment sous l'impulsion du gouverneur W. Solf, encouragea le développement de plantations sur les terres appropriées en facilitant l'importation de main-d'œuvre mélanésienne puis chinoise, mais fit aussi participer les Samoans au développement économique en imposant aux villages de planter des cocotiers et de fournir du coprah. Les difficultés politiques rencontrées par le colonisateur avec les grands chefs de la hiérachie samoane (« crises » de 1904-1905 et de 1908-1909) ne remirent pas en cause les structures fondamentales du *fa'a samoa*. Il en fut à peu près de même avec les Néo-Zélandais (mandatés comme puissance tutélaire de 1919 à 1962), malgré leurs maladresses qui aboutirent épisodiquement à des conflits (mouvement Mau, 1926-1936), voire à des drames (« massacre » de 1929). Ainsi, lorsque la Nouvelle-Zélande conduisit les Samoa occidentales vers l'indépendance (1962), le système samoan sortit de la période coloniale relativement indemne, et la constitution du jeune État prit le *fa'a samoa* comme référence fondamentale et les *matai*, détenteurs des titres familiaux, comme électeurs d'une assemblée nationale choisissant un premier ministre. La charge suprême de chef de l'État fut d'abord partagée entre deux membres des quatre familles dominantes dans la hiérarchie des titres nobiliaires puis, à la mort des deux titulaires, pourvue pour des périodes de cinq ans par un des membres de ces lignages élu par l'assemblée.

Le retour apparent au moment de l'indépendance à la primauté absolue des valeurs du *fa'a samoa* ne doit pas masquer qu'en réalité une évolution très profonde touche aujourd'hui l'archipel samoan au point d'en remettre en cause certains des équilibres fondamentaux.

L'identité samoane en péril ?

Depuis l'indépendance, en l'espace d'un peu plus d'une génération, un certain nombre de facteurs externes et internes ont transformé les bases de la société et de l'économie samoane [4]. D'abord, l'indépendance a marqué le démarrage d'une importante émigration des Samoans vers la Nouvelle-Zélande, notamment l'île du Nord, où s'est constituée une communauté de plusieurs dizaines de milliers d'habitants (60 000 en 1991) : Auckland compte plus de Samoans qu'Apia, la capitale du Samoa occidental ! Le ralentissement de l'émigration vers la Nouvelle-Zélande, lié aux difficultés économiques de ce pays et au mouvement de rejet vis-à-vis de la poursuite de l'émigration polynésienne, a été en partie compensé par le développement des départs – par le relais des Samoa américaines – vers les îles Hawaï [5] et le continent. En tout cas, ces communautés de la diaspora samoane ont conservé des relations intimes avec leur village d'origine et envoient des sommes considérables qui jouent un rôle essentiel dans le rééquilibrage de la balance des paiements de l'archipel. Même si le développement d'une deuxième génération de Samoans néo-zélandais, nés sur place, permet d'envisager un lent desserrement de liens restés extrêmement étroits au niveau de la première génération, bon nombre d'*'aiga* comptent maintenant un chiffre appréciable

3. La Western Samoa Trust Estate Corporation (WSTEC) est la société d'État qui a été chargée de gérer les propriétés confisquées aux ressortissants allemands après 1915.

4. Il y avait déjà des migrants samoans installés en Nouvelle-Zélande avant l'indépendance, généralement déjà éduqués et parlant anglais. Voir à propos de l'émigration samoane en Nouvelle-Zélande, les nombreux travaux de Cluny Macpherson (université d'Auckland).

5. Hawaï comprend depuis longtemps une communauté samoane, d'abord constituée de Mormons puis, après l'abandon de la base navale de Pago Pago, de travailleurs de l'arsenal et de leurs familles recasés à Pearl Harbor.

de membres outre-mer qui ont des perspectives et des ouvertures différentes de celles des Samoans restés au pays.

Cette émigration a permis ensuite de juguler pour un temps un phénomène caractéristique des Samoa comme des autres îles du Pacifique, une formidable explosion démographique commencée dans les années vingt après une longue période de recul (XIXe siècle) puis de stagnation (jusqu'en 1921) : 36 422 habitants en 1921, 84 909 en 1951, 146 627 en 1971 ! À partir de cette date, on constate que l'émigration absorbe l'essentiel du croît démographique de l'archipel puisqu'en dépit d'un bilan naturel encore élevé, la population des Samoa ne dépasse pas 161 298 habitants en 1991 – soit tout de même près du double de 1951 – d'où une pression sur le foncier qui s'accroît constamment et contribue à modifier l'approche coutumière du contrôle des terres, en parallèle avec la monétarisation croissante de l'économie villageoise. Longtemps, l'économie « moderne » des Samoa a reposé sur les plantations, notamment depuis l'indépendance sur les domaines de la WSTEC (cocotiers, cacaoyers, élevage) en constant déficit du fait d'une gestion étatique alliant incompétence et corruption – si du moins on se réfère à des critères occidentaux de *management*. On peut y ajouter un petit secteur touristique, concentré pour une large part à Apia, et des activités de commerces et de services, là aussi à Apia mais qui échappent en partie aux Samoans de souche : on trouve à Apia, comme dans le reste du pacifique insulaire, un actif commerce tenu par des Chinois et des métis. Par contre, dans les villages, le développement de la part commerciale de l'agriculture a modifié les comportements dans le sens d'un affaiblissement de la coutume. La production de bananes pour le marché néo-zélandais, de cacao et bien sûr de coprah, a entraîné notamment le défrichement de terres nouvelles qui sont le plus souvent restées propriété du défricheur et de ses héritiers directs. Sur les terres plus anciennement mises en valeur, les partages se font souvent de façon égalitaire entre les héritiers, avec parfois le maintien de quelques cocoteraies exploitées en commun (6). Surtout, il y a de plus en plus déconnexion entre le *matai*, le titre donnant en principe le pouvoir sur la terre, et le contrôle effectif de la terre. Ceci est lié en partie à l'évolution du système des *matai* lui-même : on a assisté depuis l'indépendance, et avec le pouvoir électoral dévolu aux *matai*, à une multiplication de leur nombre pour des raisons de clientélisme de la part des « grands » se disputant le pouvoir. Cela s'est fait soit par la création de nouveaux titres, soit par le morcellement d'un même titre entre plusieurs détenteurs. Aujourd'hui, on ne compte pas moins de 20 000 *matai* dont les titres ne s'appuient souvent sur aucune possession territoriale bien définie. Cela facilite la multiplication de litiges fonciers qui se terminent souvent devant la Land and Titles Court.

Quoi qu'il en soit, le système coutumier ainsi modifié dans le sens d'une individualisation progressive de la possession et de la mise en valeur des terres, tend de plus en plus à s'imposer et remet en cause certains aspects du *fa'a samoa*. Mais il est vrai, ce n'est ici qu'un aspect d'une tendance à l'individualisme dont on trouve aussi des manifestations croissantes chez certains jeunes qui récusent le système social traditionnel des communautés villageoises jugé oppressif (on est loin de « l'harmonie » imaginée par Margaret Mead). Le refuge est alors dans la ville, voire dans l'émigration et aussi dans l'adoption des modes de consommation et de jouissance de type « occidental », symbolisés aux yeux de certains par l'ouverture d'un restaurant Mac Donald au cœur d'Apia. L'application du droit coutumier au niveau du village pose de plus la question des rapports

6. Voir à ce propos l'excellente synthèse de J. Tim O'Meara (1987).

avec l'État moderne. On l'a bien vu récemment lorsque le conseil du village de Lona (NE d'Upolu) décida de faire exécuter en 1993 un individu de 42 ans jugé anti-social. Naturellement, l'État ne put cautionner ce crime et fit condamner les chefs à une petite amende tandis que les « exécuteurs » étaient poursuivis et plus sévèrement condamnés. Il y a ainsi une ambiguïté dans le rôle respectif des différents niveaux de pouvoir, dans la mesure notamment où l'État samoan n'a pas les moyens d'assurer la police au niveau local et doit donc s'en remettre largement aux autorités coutumières, c'est à dire aux *fono* villageois et aux *matai*.

Ainsi, au sein du monde océanien, l'archipel samoan est certainement celui où la sauvegarde de l'identité culturelle, de ses fondements socio-politiques et de son enracinement foncier ont toujours été l'un des soucis primordiaux d'une population profondément attachée au *fa'a samoa*. Paradoxalement, durant la période coloniale, ceci a été rendu plus facile tant par l'attitude du gouverneur W. Solf que par les maladresses ultérieures des Néo-Zélandais. En effet, W. Solf défendit toujours la primauté de la coutume à l'échelon du village, là où le système fonctionnait efficacement, et s'est attaqué seulement au niveau supérieur de la hiérarchie des chefs en cherchant à la remplacer ou plutôt à la surmonter d'une hiérarchie coloniale, avec le Kaiser au sommet de la pyramide. Il substituait ainsi à la partie la plus rétrograde de l'organisation traditionnelle – avec ses déchirements, conflits et guerres entre les quatre grandes familles se disputant le pouvoir – une monarchie unitaire beaucoup plus efficace pour assurer la transition entre tradition et modernité. Peut-être cette attitude de W. Solf explique-t-elle que nombre de Samoans évoquent avec moins d'acrimonie la période de la colonisation allemande que celle de la tutelle des Néo-Zélandais pétris de bonnes intentions mais « paternant » des Samoans dont ils ne comprenaient guère les réactions. Finalement, cette incompréhension joua elle aussi dans le sens d'un renforcement du « système samoan » en réaction contre les intrusions extérieures.

C'est donc un peu paradoxalement depuis l'indépendance que l'identité samoane s'est trouvée confrontée à des ferments de dissolution liés à l'ouverture inévitable du pays aux influences extérieures – tant par l'émigration que par la monétarisation de l'économie et par la mondialisation culturelle – et à ses conséquences dont la plus importante peut-être est le développement des comportements individualistes. La coutume samoane est ainsi contrainte à une évolution face à des influences externes et internes qu'il lui faut intégrer sous peine d'être désintégrée par elles. Elle est certes capable d'adaptation et elle l'a bien montré historiquement, de façon spectaculaire, en assimilant par exemple le christianisme devenu l'un des fondements du système politique et social de l'archipel (7). Mais aujourd'hui, la remise en cause par des valeurs nouvelles est peut-être à la fois plus insidieuse et plus profonde. Il n'est pour le comprendre que de se référer à l'évolution de la société samoane dans la partie de l'archipel sous contrôle politique et perfusion financière des États-Unis. L'idée que le *fa'a samoa* est à la croisée des chemins transparaît bien localement à travers les nombreux débats sur la nécessité de sauvegarder la tradition tout en intégrant la modernité. Pour l'observateur extérieur, la transformation des Samoa dans ce qui lui paraissait symboliser le mieux l'identité culturelle de l'archipel est flagrante : certes, le village samoan existe toujours dans sa réalité géographique mais, dans nombre de cas, les destructions considérables liées aux grands cyclones des années quatre vingt dix en ont altéré profondément le paysage architectural. Les magnifiques *fale* (maisons) traditionnels de forme

7. Voir à ce propos : Malama Meleisa (1992).

oblongue, aux parois de nattes mobiles et aux toits faits d'un empilement de palmes et d'autres végétaux, ont laissé la place à des cases rectangulaires couvertes de tôles ondulées plus résistantes, d'un entretien plus facile, mais ô combien moins « typiquement samoanes ». Cependant, cette transformation matérielle n'est pas nécessairement le signe d'un recul en profondeur de l'attachement à l'identité samoane, qui par ailleurs se recherche à travers la reprise de pratiques comme celle du tatouage – pas totalement exempte, il est vrai, d'ambiguïtés.

Mais seule une étude beaucoup plus approfondie, à l'échelle du village notamment, permettra de comprendre si les transformations sont assez fortes pour remettre en cause l'essence même du système social et spatial samoan, ou bien au contraire si les évolutions sont plus des adaptations de surface et permettent en fait la survie, voire la redéfinition d'une identité apparemment nouvelle mais dont les fondements resteraient conformes aux valeurs essentielles du *fa'a samoa*.

BIBLIOGRAPHIE

Deckker (P. de), Kuntz (L.), 1998. *La bataille de la coutume et ses enjeux pour le Pacifique Sud*. L'Harmattan, Paris.

Gilson (R. P.), 1970. *Samoa 1830 to 1900, The Politics of a Multicultural Community*. Oxford University Press, Melbourne.

O'Meara (J.T.), 1987. « Samoa, customary individualism ». In *Land Tenure in the Pacific*. Ron Crocombe editions, 3e ed., Univ. South Pacific, Suva, Fiji, 1987.

Meleisa (M.), 1992. *Change and Adaptations in Western Samoa*. Apia.



La coutume : idéologie de l'État océanien ?

PAUL DE DECKKER

JOËL BONNEMAISON avait été invité fin 1989 à participer à un colloque organisé par le Centre des Nations unies pour le développement régional de Nagoya au Japon. La manifestation, réunissant des universitaires et des experts pour le développement, tant de New York que de Nagoya, devait se tenir en janvier 1990 à Nuku'alofa, capitale du royaume de Tonga. Seul Français à y être invité et ne pouvant s'y rendre pour des raisons d'empêchement professionnel, Joël me proposa d'y aller à sa place.

Notre amitié mutuelle nous liait à Tonga ; nous avions œuvré avec d'autres pour l'élaboration d'un projet scientifique qui tenait à cœur aux autorités gouvernementales du Royaume, à savoir l'élaboration d'une histoire catholique mariste de l'archipel. Il s'agissait de contrebalancer la vision australasienne de l'implantation protestante britannique à Tonga, exclusivement présente dans les manuels scolaires utilisés dans les collèges de l'archipel. Le ministre de l'Éducation nationale, Langi Kavaliku, nous avait bien précisé à tous les deux qu'il souhaitait que les élèves puissent bénéficier d'une histoire complète des missions chrétiennes à Tonga et qu'il voulait ainsi remédier à l'inexistence de documents concernant les Maristes français. L'Orstom et le ministère des Affaires étrangères, sous l'impulsion de Joël, acceptèrent de jouer le jeu et le travail fut accompli par une jeune historienne qui en fit son doctorat d'histoire (Duriez-Toutain, 1995). Joël avait le sens de la formule. Il intitula le rapport qui convainquit le Quai d'Orsay du bien-fondé du projet : *Tonga ou jamais...*

Je proposai à Joël de rédiger en commun la communication qui devait être présentée à Nuku'alofa en janvier 1990 et d'en faire une présentation sous nos deux noms. On s'échangea des télécopies entre Paris et Bordeaux et on mit au point en quelques jours un texte intitulé : *State Needs and Stateless Societies in the Pacific Islands.*

L'idée essentielle de ce texte portait sur la nécessité pour les jeunes États-Nations d'Océanie de ne pas procéder à la manière occidentale pour le fonctionnement de leur appareil d'État. Au contraire, nous prônions le maintien des structures coutumières qui, depuis les temps immémoriaux, ont régi les communautés océaniennes. Nous préconisions donc, dans cette logique, de réduire au maximum la structure étatique du pouvoir exécutif et de renforcer la dimension coutumière mieux à même de prendre en compte les réalités de l'existence au quotidien des populations. Cette communication insistait sur l'importance

conjuguée du foncier et de la parenté pour l'identité océanienne autant que sur l'héritage de la colonisation occidentale qui mit en place les cadres rudimentaires d'une administration civile à l'occidentale. C'est elle que nous rendions responsable de l'irruption du fait politique et étatique en Océanie insulaire. Ceci n'a pas manqué de se renforcer lors de l'accession à l'indépendance constitutionnelle de chacun des territoires. Nous donnions des exemples, pour les trois aires culturelles océaniennes, portant sur l'incohérence de la gestion étatique dite moderne, tributaire du passé colonial tant pour l'organisation et le fonctionnement des jeunes États-Nations. Aurait-il pu en être différemment étant donné que les seuls modèles connus de l'élite autochtones des micro-États au moment de leur émergence à l'indépendance relevaient exclusivement des cadres administratifs à vocation nationale mis en place par leurs mentors coloniaux ? Nous évoquions aussi le rôle des élites océaniennes, formées dans des universités occidentales, partagées qu'elles sont entre la tradition et la modernité, entre le localisme et le nationalisme. Enfin, nous abordions la nature fédérale de la bureaucratie étatique en Mélanésie en indiquant qu'elle existe à un degré nettement moindre en Polynésie.

Par esprit de provocation intellectuelle et « nationaliste », nous évoquions dans cette communication les débats entre les Girondins et les Montagnards à l'époque de la Convention, à partir de 1792. Dans les entités insulaires du Pacifique où la notion d'État est peu intégrée dans les mentalités au bénéfice d'une identité villageoise, voire régionale ou provinciale, il nous paraissait à tous deux que la solution envisagée par les Montagnards, bien adaptée au *Pacific Way*, était la meilleure, tout d'abord pour des raisons de faible coût financier. En effet, les Montagnards préconisaient un service public le plus efficace possible et réduit à l'essentiel. L'autonomie des communautés locales était ainsi préservée. Joël et moi-même pensions aussi que l'application de ce modèle était le seul moyen pour forger une identité nationale, superposée aux identités régionales. Enfin, de notre point de vue, cette solution permettait une meilleure appréhension des problèmes liés au développement puisqu'elle tend à écarter les pressions locales et à dominer les intérêts locaux au bénéfice du bien-être national.

Les collègues et amis australiens, néo-zélandais et américains, présents à la conférence de Nuku'alofa, n'ont pas compris la nature de ce que nous évoquions dans cette communication et c'est à loisir que j'ai pu dire à Joël, dès mon retour dans l'Hexagone, les épithètes peu enjouées avec lesquelles nos amis communs avaient qualifié notre production commune... Par contre, les experts de New York, américains pour la plupart, me dirent combien ils appréciaient et partageaient le sens de notre réflexion. Elle fut d'ailleurs placée en première partie de l'ouvrage de l'ONU sous le titre *Issues in Nation-Building* (Newels, 1993 : 19-26).

Joël n'a jamais reçu son exemplaire de l'ouvrage et nous en avons parlé la matinée de travail que nous avons partagée la veille de sa disparition, reprenant tel ou tel aspect de notre construction théorique. Pour sa mémoire, j'entends poursuivre notre entretien ici avec la coutume comme Idéologie de l'État océanien.

La coutume est érigée au rang de principe constitutionnel par les textes fondamentaux organisant l'État en Océanie. Il en est de même, d'ailleurs, pour ce qui concerne la religion chrétienne. En témoignent, à titre d'exemples (1), les préambules des deux constitutions suivantes, d'abord celle de la république de Vanuatu,

Nous, peuple de Vanuatu,
Fiers de notre lutte pour la liberté,
Déterminés à protéger le fruit de cette lutte,
Chérissant notre diversité ethnique, linguistique et culturelle,

Sachant dans le même temps notre destin commun,
Proclamons ici la République, unie et libre,
de Vanuatu,
Fondée sur des valeurs traditionnelles mélanésiennes,
La Foi en Dieu et dans les principes chrétiens,
Et pour cette raison nous nous donnons
cette Constitution.

(Government Printer, 1980)

puis celle de la république des Samoa occidentales :

Au nom de Dieu, Le Tout Puissant, L'Amour Éternel,

Attendu que la Souveraineté de l'Univers appartient au seul Dieu Omniprésent, que l'autorité qui se doit d'être exercée par le peuple des Samoa occidentales en vertu des limites dictées par Son commandement est un héritage sacré ;

Attendu que les dirigeants des Samoa occidentales ont déclaré que les Samoa occidentales se doivent d'être un État indépendant, fondé sur les principes chrétiens et les coutumes et les traditions samoanes ;

Et attendu que la Convention Constitutionnelle représentant le peuple des Samoa occidentales a résolu de rédiger une Constitution pour l'État indépendant des Samoa occidentales ;

En vertu de laquelle l'État devrait exercer ses pouvoirs et son autorité par les représentants choisis du peuple ;

En vertu de laquelle devraient être pleinement garantis au peuple ses droits fondamentaux ;

En vertu de laquelle devrait être maintenue l'administration impartiale de la justice

Et en vertu de laquelle l'intégrité des Samoa occidentales, son indépendance et tous ses droits devraient être sauvegardés.

Dès lors à partir de ce jour, nous, Peuple des Samoa occidentales, par notre charte constitutionnelle, en ce vingt-huitième jour d'octobre 1960, adoptons, décrétons et nous donnons par la présente cette constitution.

(Goverment Printer, 1960)

La coutume est donc clairement revendiquée et elle fait partie intégrante du fonctionnement de cet État océanien. Lorsqu'eut lieu le référendum d'autodétermination aux Samoa occidentales sous l'égide de représentants de l'ONU en 1961, l'ensemble de la population en âge de voter exprima à l'unisson son aspiration à l'indépendance constitutionnelle. Dans le même temps, les Samoans entérinèrent un texte constitutionnel qui prévoyait que dorénavant seuls les *matai*, c'est-à-dire les détenteurs d'un titre coutumier, pourraient élire aux fonctions parlementaires d'autres *matai*. C'était entériner l'idée que seuls les chefs coutumiers avaient la capacité, c'est-à-dire la sagesse, de déterminer quels seraient les chefs coutumiers les plus aptes à gérer le pays. Dans cette société à emprise aristocratique, c'était aussi reconnaître la place, le rang de chacun en fonction ou non de la détention de titres coutumiers. Depuis, le référendum d'octobre 1990 a élargi le champ des électeurs à tous les Samoans âgés de plus de 21 ans, mais seuls les *matai* en titre ont la faculté d'être élus au parlement.

Il en est de même à Uvéa-Wallis où Joël s'était promis d'aller. Cette société à fondement aristocratique, divisée en *aliki* (aristocrate) et en *tua* (courbés) n'envoie, par le suffrage universel, à l'assemblée territoriale que des détenteurs du statut aristocratique. Aucun *tua*, actuellement, ne songerait d'ailleurs à briguer un mandat électif, ce serait contre nature. Dans ce royaume coutumier, l'évêque est de souche aristocratique tout comme le sénateur et le député de ce Territoire d'outre-mer français.

1. Donnons aussi, en passant, le préambule de la Constitution de Kiribati : « *Nous, peuple de Kiribati, reconnaissant Dieu comme le père tout Puissant dans lequel nous avons mis notre confiance, ainsi que notre foi dans la valeur durable de nos traditions et de notre héritage, nous accordons aujourd'hui cette Constitution établissant un État démocratique souverain* » ; celui des îles Salomon : « *Nous, le peuple des îles Salomon, fier de notre sagesse et des coutumes valables de nos ancêtres, conscient de notre héritage divers et commun, au fait de notre destin commun, établissons aujourd'hui, sou la main guidante de Dieu, l'État souverain démocratique des îles Salomon* ». In *Pacific Constitutions*, Volume 2, *Independent States of Melanesia and Micronesia*, Suva, University of the South Pacific, 1983, p. 422 pour Kiribati et p. 321 pour les Salomon.

À tous les échelons, du territoire et des villages, la coutume agit telle une toile de fond, indispensable au bon déroulement des rapports socio-politiques. La représentation de l'État français à Uvea-Wallis est confiée à un administrateur supérieur qui, ces dernières années, a rang de préfet. La tâche de « l'Adsup », comme on l'appelle à Wallis, doit être des plus ardues puisque l'on constate une étonnante rapidité du mouvement préfectoral dans cette île qui abrite quelque 10 000 habitants. Les sphères du pouvoir régalien, du pouvoir religieux, de la représentation parlementaire territoriale et nationale agissent en parallèle et en interdépendance complète. Les chefs coutumiers, qu'ils soient roi (*lavelua*), ministre (*aliki fau*) ou chef de district (*faipule*), les dirigeants politiques élus ou la hiérarchie ecclésiastique déclinent la répartition du pouvoir. Tantôt les uns optent pour le « vrai » pouvoir coutumier tandis que d'autres tenteront de doubler leur pouvoir de fait par un pouvoir légitimé par le résultat des urnes, s'ouvrant ainsi un champ de compétences supplémentaires grâce au jeu démocratique.

L'inverse peut se produire comme à Vanuatu où existent une forte emprise de la coutume au sein des sociétés à grades et à titres. Ainsi, par exemple, Maxime Carlot, élu aux fonctions de Premier ministre en décembre 1991, obtint quelques semaines plus tard le titre de Korman par la voie coutumière. Avant lui, George Kalkoa, élu président de la République, reçut le titre de Ati George Sokomanu. Le titre coutumier ici renforce l'assise et la légitimité du pouvoir politique.

En accédant à l'indépendance constitutionnelle, l'État océanien a aussi dû tenir compte des apports extérieurs, de la sphère traditionnelle et des exigences des populations concernées pour structurer son organisation institutionnelle. Voici ce qu'en disait le R.P. John Momis, rédacteur du rapport du Comité de la planification constitutionnelle, publié l'année précédant l'accession de la Papouasie-Nouvelle-Guinée à l'indépendance :

Quand les Européens se sont implantés en Papouasie-Nouvelle-Guinée, ils n'y ont pas trouvé un vide politique sur les rivages et les plaines, ni dans les montagnes et les vallées, de nos îles. Nos ancêtres vivaient et travaillaient en communautés – villages, hameaux, clans, tribus – avec leurs propres formes d'organisation sociale, appropriées à leurs besoins. Cependant, le colonialisme eut un impact important sur le caractère et le mode de vie de notre peuple. Il a créé de nouveaux besoins chez eux. Il a ignoré, s'est opposé ou a cherché à transformer nos formes traditionnelles d'organisation sociale sans consultation réelle avec notre peuple. Il nous a retiré notre autonomie et notre self-respect. La fière indépendance de nos communautés locales fut remplacée par la dépendance (...). Le pouvoir doit être rendu au peuple. Les services gouvernementaux doivent leur être accessibles. Les décisions doivent être prises par le peuple car elles impliquent quelque chose pour eux (...). Le présent système de gouvernement se doit dès lors d'être restructuré et le pouvoir doit être décentralisé de façon à ce que les énergies et les aspirations de notre peuple puissent jouer pleinement dans la promotion du développement de notre pays. (2)

Quelques semaines avant que la Papouasie-Nouvelle-Guinée n'accédât à l'indépendance, l'île de Bougainville, d'où le R.P. Momis est originaire, menaça de faire sécession. Il en fut de même avec deux autres provinces, celles de Papouasie et de la péninsule de la Gazelle. Pour endiguer ces troubles, le Premier ministre du futur État, Michael Somare, promit des amendements à la Constitution et l'adoption d'une loi organique instituant dans tous le pays des gouvernements provinciaux.

2. Constitutional Planning Committee (1974 : 10). Il est intéressant de noter que ce Comité de planification constitutionnelle était présidé par Michael Somare, et que c'est son vice-président, le révérend père mariste John Momis, originaire de Bougainville, qui en élabora la rédaction après avoir parcouru la Papouasie-Nouvelle-Guinée pour consulter la population. Catholicisme et provincialisme participaient pour lui de la même philosophie politique.

Ayant choisi d'opérer sous une forme unitaire et par la voie parlementaire, issue du modèle de Westminster, l'État de Papouasie-Nouvelle-Guinée est d'emblée confronté à un problème systémique : ses compétences étant mal définies, il provoque une compétition entre la sphère coutumière et la sphère juridique. Surgissent alors des blocages, des incompréhensions, des perturbations qui empêchent l'appareil d'État d'accomplir son rôle et les tâches qui lui sont dévolus.

Pour des raisons bien différentes, que Joël Bonnemaison a finement analysées dans sa thèse, le condominium des Nouvelles-Hébrides, au moment de devenir la république de Vanuatu, a connu un mouvement sécessionniste à Santo et à Tanna, réprimé par l'intervention de troupes militaires papoues. À défaut de parvenir à faire partager un sentiment nationaliste commun, le père Lini, Premier ministre de l'archipel, recourut à la dimension coutumière pour rassembler les composantes du nouvel État sous un même drapeau. Par l'intégration institutionnelle de la coutume, l'État pouvait être politiquement entendu (de Deckker, Kuntz, 1998).

La cooptation de la coutume par l'État et, réciproquement, la légitimation de l'État par la coutume relèvent donc d'une conciliation originale entre les valeurs traditionnelles et modernes. Il s'ensuit un système institutionnel dual. La légalisation de la coutume par l'inclusion de valeurs coutumières dans les institutions s'effectue au nom du respect des différences, des particularismes et procède de la reconnaissance de l'importance des forces vives traditionnelles au sein des populations.

L'épisode colonial a bien entendu perturbé les conditions de l'exercice politique et religieux et a également complexifié la donne juridique au lieu de la simplifier. En effet, les populations continuent de recourir aux voies classiques de résolution des conflits, mieux connues et plus aisées à manier que les institutions juridiques mises en place par les administrations coloniales. Cette dualité perdurera-t-elle ?

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1986. *Les fondements d'une identité. Territoire, Histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie). Essai de géographie culturelle. livre II, Tanna: les hommes lieux*. Orstom, Paris, 680 p.

Constitutional Planning Committee, 1974. *Final Report of the Constitutional Planning Committee*. 1ère partie. Port Moresby, PNG.

Deckker (P. de), Kuntz (L.),1998. *La bataille de la coutume et ses enjeux pour le Pacifique sud*. Coll. Mondes océaniens, L'Harmattan, Paris, 238 p.

Duriez-Toutain (C.), 1995. *Présence et perceptions maristes à Tonga 1840-1900*. Collection Îles et Archipels n° 22, CRET, Bordeaux, 280 p.

Government Printer, 1980. *Preamble to the National Constitution of the Republic of Vanuatu*. Port Vila.

Government Printer, 1960. *Preamble for the Constitution of the Independent State of Western Samoa*. Apia.

Newels (R.) (ed.), 1993. *Development and Planning in Small Island Nations of the Pacific*. United Nations Centre for Regional Development, Nagoya, 281 p.

Les temps de l'Océan : évolutions et interprétations de l'espace en Océanie

ÉLISE HUFFER

Ce tryptique a l'ambition de nous faire plonger au cœur de l'Océanie pour y découvrir comment les insulaires ont utilisé et interprété, jusqu'à nos jours, cet espace aquatique. Il examinera les expressions identitaires contemporaines régionales et nationales, telles la « *Pacific Way* », la « *Melanesian Way* », la « coutume », et le « *Faa Samoa* », dont regorgent le Pacifique, cela pour montrer comment les insulaires ont cherché à faire leur cet espace qui n'a de cesse de vouloir leur échapper. Toutes ces expressions symbolisent le besoin des Océaniens d'ancrer leurs traditions et leurs valeurs, même si celles-ci ne sont pas toujours anciennes ou « authentiques », dans un monde en mutation permanente.

Conquêtes et défaites océaniennes

Découverte il y a de cela plusieurs millénaires par les premiers occupants issus du Sud-Est Asiatique qui s'établirent dans la région par vagues successives (1), l'Océanie fut « redécouverte » par les explorateurs européens il y a quelques siècles seulement. S'ensuivirent diverses colonisations : celles des Pays-Bas, de l'Espagne, de l'Allemagne, ces dernières relativement éphémères mais toutes marquantes, ainsi que celle du Japon, tardive, courte mais intense. Advinrent surtout les colonisations française, britannique, américaine, néo-zélandaise, australienne, toujours présentes directement ou indirectement dans les îles. Puis vint la décolonisation (hormis pour quelques archipels) et avec elle, une nouvelle redécouverte de l'Océanie par les Océaniens eux-mêmes ; cependant celle-ci fut tempérée par l'ordre bipolaire de la guerre froide, auquel s'est depuis substituée l'apparente (2) quiétude économico-financière de cette fin de millénaire.

1. En l'état actuel des connaissances, on estime que le Pacifique occidental a été peuplé en deux étapes principales : la première migration en provenance d'Asie du Sud-Est a eu lieu il y a environ 50 000 ans et on en retrouve des traces en Papouasie Nouvelle-Guinée et aux îles Salomon. Le deuxième peuplement, dit austronésien, a eu lieu il y a environ 7 500 ans en provenance également de l'Asie du Sud-Est. Cette deuxième migration apporte avec elle la langue austronésienne, des techniques de navigation et d'horticulture, les chiens, les cochons, et les systèmes de pensée, de chefferies et les religions qui vont modeler la culture océanienne au cours des millénaires précédant l'arrivée des Européens. Le peuplement du Pacifique oriental passe par Fidji (3 500 ans avant l'époque actuelle (BP)), Tonga et Samoa (3 000 ans BP), Cook, Tahiti, etc. (2 000 ans BP). Voir Antheaume et Bonnemaison (1988).

Dans ces contextes très divers ont eu lieu des partages multiples et variés de l'Océanie, découlant en partie des comportements et des intérêts des occupants du sol, de leur histoire vécue et de leur imaginaire collectif.

Les ancêtres des Océaniens ont constitué des réseaux d'échange de personnes, d'animaux, d'objets et de marchandises, qui ont évolué dans le temps et à travers l'océan. Un vaste ensemble culturel dit « Lapita » s'est ainsi étendu des îles Salomon jusqu'aux Samoa au cours d'une période de deux millénaires, de quatre mille à deux mille ans avant l'époque actuelle ; cet ensemble s'étiole alors que la colonisation océanienne atteint les îles les plus orientales de l'océan (îles Cook, Tahiti, Hawaï). Peu après la conquête d'Aotearoa (3) par les navigateurs de la Polynésie orientale, l'Empire tongien se développe au cœur du Pacifique sud. Les traces de toutes ces colonisations, conquêtes, et échanges se retrouvent dans les noms de lieux réels et mythiques. Par exemple Uvea, que l'on retrouve à Tonga, Wallis et dans les îles Loyauté (Ouvéa) ; ou encore Pulotu, qui est connu, aux Samoa, à la fois comme « l'endroit à partir duquel les esprits quittent la terre » et comme celui – probablement Fiji – d'où sont venus les ancêtres des habitants de cet archipel.

Ces toponymes rappellent une histoire, des faits d'hommes, de femmes, de dieux et de déesses et leur rapport avec la nature. Les liens entre habitants de toutes ces îles, parfois oubliés avec le temps, sont parfois aussi conservés par le mythe. Le Pacifique ancien constitue un vaste ensemble, au sein duquel se font et se défont de multiples sous-ensembles, mais comme le démontrent les toponymes, d'un bout à l'autre de l'océan, l'Océanie est un espace austronésien.

Le changement ultime survient avec l'arrivée des Occidentaux. Les nouveaux colonisateurs transforment la région à leur image. Ils ignorent souvent les anciens noms d'îles et de lieux et les rebaptisent au fur et à mesure des découvertes, des conversions et des occupations. Les Océaniens sont classés ; ils deviennent « Micronésiens », « Polynésiens » et « Mélanésiens », ces derniers étant les plus redoutés. La mémoire des temps anciens s'endort ou s'efface sous l'emprise du christianisme et avec l'écriture. Les Océaniens se voient désormais dans le miroir que leur tendent les *palagi* (4). Certains d'entre eux luttent et des foyers de résistance culturelle se forment mais dans un isolement croissant, tandis que les échanges du passé sont abandonnés ou interdits.

L'appropriation du Pacifique par les Occidentaux est au départ désordonnée mais décisive. La France occupe les deux extrémités de l'océan, la Grande-Bretagne s'installe dans le centre, les États-Unis accaparent les Samoa orientales et Guam puis, après la Seconde Guerre mondiale, prennent pied dans la majeure partie de la Micronésie. La Nouvelle-Zélande et l'Australie établissent chacune leurs zones d'influence, la première en Polynésie et la seconde essentiellement en Mélanésie et particulièrement en Papouasie Nouvelle-Guinée. À l'issue de la guerre du Pacifique, l'Océanie est un « lac occidental ». Les insulaires, quant à eux, se relèvent peu à peu de la férule d'administrations autoritaires sinon répressives comme celles qui instaurent le Régime de l'Indigénat en Nouvelle-Calédonie et son équivalent à Fidji. Mais les « indigènes »

2. Malgré l'apparence de bien-être et de relative tranquillité, qui provient d'une aide internationale considérable, le Pacifique abrite désormais d'importantes poches de pauvreté et connait des inégalités croissantes.

3. *Aotearoa* est le nom maori de la Nouvelle-Zélande. Le mot signifie : « le pays du grand nuage blanc ».

4. *Palagi* est le terme courant employé à Fidji et dans certains pays polynésiens pour parler des Blancs. Il désigne « l'endoit où vivent les Blancs » (communication personnelle, Paul Geraghty).

ne sont pas encore citoyens des terres qu'ils occupent et, dans certains cas, les terres ne leur appartiennent même plus. Le juridisme biaisé des nouveaux colonisateurs leur échappe même si certains de leurs chefs acceptent de se mettre au service des autorités coloniales et prônent le *faa palagi* (5), la « manière des Blancs ».

Néanmoins la guerre a troublé la torpeur du monde colonial en brisant nombre de frontières physiques, morales et mentales. L'Océanie prend alors une nouvelle route.

Les routes océaniennes

Le système régional, initié par les puissances métropolitaines à la sortie de la Seconde Guerre mondiale avec l'établissement de la Commission du Pacifique Sud, trouve en effet un écho au sein de l'élite océanienne. La notion d'un réseau culturel, politique et économique n'est pas nouvelle dans la pensée insulaire qui se préoccupe peu des considérations stratégiques, lesquelles sont pourtant à la base de l'initiative occidentale en faveur du régionalisme. Les élites océaniennes se saisissent de l'idée régionale comme d'un passeport qui leur permettrait non seulement de renouer des liens entre eux, brisant ainsi les frontières artificielles de la colonisation européenne, mais aussi d'accéder au reste du monde.

Cette vision du régionalisme est illustrée dans le courant des années soixante-dix par l'expression « *Pacific Way* », ou la voie du Pacifique. Aujourd'hui déjà désuète, cette formule contient alors la fierté, l'optimisme et la volonté des dirigeants des jeunes pays, indépendants ou en voie d'indépendance, de prendre la parole. Elle symbolise un nouveau souffle, celui d'une colonisation qui arrive à son terme, et en même temps l'espoir d'un développement politique, économique et social autre que celui des continents africains et asiatiques. La voie du Pacifique ne va pas à l'encontre des puissances occidentales ; elle a plutôt l'ambition de permettre aux jeunes pays insulaires de parvenir à un niveau de vie comparable à celui des voisins australiens et néo-zélandais. Parallèlement, elle incarne les valeurs océaniennes que sont le dialogue, le respect, et surtout le consensus. Le modèle que la Pacific Way souhaite montrer au monde est harmonieux, aimable, et pragmatique. Cette voie nouvelle doit aussi permettre de fixer une identité pan-pacifique qui renvoie à un passé idéal durant lequel le Pacifique appartenait aux Océaniens.

Mais la *Pacific Way*, concept inventé par Sir Ratu Kamisese Mara de Fidji, ne rassemble pas l'Océanie toute entière. Aux yeux des Mélanésiens, elle évoque sans doute excessivement la domination polynésienne des affaires régionales. Les pays polynésiens, décolonisés pour la plupart les premiers, ont effectivement bénéficié d'un *a priori* moins défavorable à leur égard de la part des Européens, cela en raison de leur plus grande centralisation politique qui est facilitée par l'homogénéité culturelle de leur population. Moins affectés par la colonisation et plus perméables au concept d'État-nation, les pays polynésiens n'ont guère eu de mal à se dire « pays » et à assumer leur héritage. Ce n'est pas le cas de la Papouasie Nouvelle-Guinée, des Salomon et de Vanuatu, négligés par les puissances de tutelle puis devenus pays indépendants sans identité unificatrice et sans les infrastructures nécessaires pour créer, sur des îles parfois immenses et dans des archipels éclatés, des liens entre groupes, villages et îles dispersés sur des milliers de kilomètres.

Il fallait un concept nouveau, une identité nouvelle qui pût rassembler les populations de chaque pays mélanésien, et les pays mélanésiens entre eux. L'idée de Melanesian Way, prônée par Bernard Narokobi en Papouasie

5. *Faa palagi* en Samoan ou *vaka palagi* en Fidjien signifient « faire comme les Blancs ».

Nouvelle-Guinée, cherche à redonner confiance et fierté en prônant les valeurs culturelles communes aux Mélanésiens, telles que leur vision spirituelle et holistique du monde qui les entoure, et la permanence de leur civilisation à travers les âges : « *nous n'avons pas un an, nous ne sommes pas non plus âgés de 200 ans. Nous avons des milliers d'années. Les institutions modernes nous sont peut-être inconnues mais pas la force et la faiblesse des personnes humaines. Nous avons le droit et même le devoir de faire appel à la sagesse de nos ancêtres. Ensemble nous possédons une force maintes fois prouvée et une connaissance éprouvée par le temps* » (Narokobi, 1983). Cette philosophie se veut un vecteur de rassemblement face au défi que pose l'indépendance dans des pays où la diversité culturelle est illustrée par le nombre considérable de langues : « ... *Je suis convaincu que les Mélanésiens sont guidés par une unité spirituelle et culturelle. Malgré la diversité des pratiques culturelles dont [témoignent] les langues, nous sommes unis, et sommes différents des Asiatiques ou des Européens* » (Narokobi, 1983).

Ce message se veut également pan-mélanésien et s'appuie sur les anciens réseaux qui parcouraient cette aire culturelle pour inclure et séduire les « pays frères » : « *Les Mélanésiens de Papouasie Nouvelle-Guinée, d'Irian-Jaya, des îles Salomon, des îles Torres, de Vanuatu, de Nouvelle-Calédonie et de Fidji ont vécu et travaillé ensemble dans l'unité bien avant de rencontrer les Européens et les Asiatiques* » (Narokobi, 1983). Cette soif d'unité mélanésienne trouve un écho chez les dirigeants de Vanuatu, aux Salomon et parmi les Kanaks. Elle mène à la création en 1985 du « Groupe fer de lance » mélanésien qui réunit la Papouasie Nouvelle-Guinée, les Salomon, Vanuatu et le Front de libération national kanak et socialiste (6). À ses débuts, ce sous-ensemble régional affirme sa différence par rapport aux autres pays du Pacifique sur la base de son identité mélanésienne, mais il vise surtout à corriger l'équilibre régional dominé dans les années quatre-vingt par Fidji et ses alliés polynésiens. Ces derniers sont considérés comme trop complaisants à l'égard des puissances occidentales, notamment pour ce qui est des questions nucléaires, de la décolonisation du Pacifique et du néo-colonialisme.

Le repli océanien

Avec la fin de la Guerre froide et des grands débats idéologiques, l'enthousiasme suscité par la *Pacific Way* et la *Melanesian Way* s'atténue. De plus, les dirigeants océaniens ont changé ou vieilli et leur vision s'est modifiée. Les classes politique et bureaucratique se sont accrues alors que le sens du devoir et le principe d'éthique se sont amenuisés : « *les dirigeants ne sont plus ce qu'ils étaient* », entend-on dire aujourd'hui, et d'ailleurs nombre d'entre eux ont eu une formation limitée par rapport à leurs aînés des années soixante-dix.

Le développement économique devient prioritaire dans les discours mais l'augmentation rapide des budgets depuis les indépendances encourage diverses tentations malsaines. La gestion financière douteuse ne favorise guère l'amélioration des conditions de vie, tandis que le taux croissant d'urbanisation aggrave le chômage et contribue à l'augmentation de la pauvreté en ville.

Les réformes structurelles atteignent les pays du Pacifique qui, malgré le taux d'aide financière par habitant le plus élevé du monde, ne parviennent pas à faire progresser leur économie de façon satisfaisante. Nombre d'investissement dans les années soixante-dix et quatre-vingt n'ont guère été productifs, tandis que dans les années quatre-vingt-dix les investissements publics et privés atteignent, dans la plupart des pays, un niveau trop bas pour permettre d'absorber l'arrivée des jeunes sur le

6. Fidji a rejoint le Groupe fer de lance en 1996.

marché du travail. Les inégalités, comme ailleurs dans le monde, s'accroissent.

Dans ce contexte, le régionalisme est devenu un exercice pratique, nécessaire certes, mais aujourd'hui dénué de toute vision autre qu'économique. Le changement récent de nom de la Commission du Pacifique Sud en Communauté du Pacifique (à l'image de l'ancienne Communauté Européenne) ne devrait pas inspirer d'envolées lyriques sur l'identité régionale. Seuls quelques penseurs, dont en particulier Epeli Hau'ofa, directeur du tout nouveau Centre océanien d'Art et de la Culture à l'université du Pacifique Sud à Fidji, tentent d'avancer une vision neuve de la région, intégrant les réseaux anciens et nouveaux, et invitant tous les peuples, indigènes ou non, qui font partie de l'Océanie, à s'associer autour de cet héritage commun qu'est l'océan : « *Une identité régionale ancrée dans notre héritage commun qu'est l'océan ne signifie pas une affirmation de droits territoriaux régionaux exclusifs, car la même eau qui vient s'écraser sur nos rivages et les laver agit pareillement sur les côtes du Pacifique allant de l'Antarctique, de la Nouvelle-Zélande, de l'Australie, de l'Asie de l'Est et du Sud-Est, jusqu'aux Amériques... Tout comme la mer, qui est une réalité ouverte et mouvante, notre identité océanienne devrait transcender toutes les formes d'insularité pour devenir ouvertement curieuse, inventive et accueillante. Dans un sens métaphorique, l'océan qui nous a servi de voie navigable en nous transportant les uns vers les autres devrait aussi être notre route vers le reste du monde* » (Hau'ofa, 1998).

Cet idéal très ouvert et contemporain du Pacifique ne figure pas pour l'instant sur l'agenda des pays du Pacifique. Ces derniers sont plutôt préoccupés par leurs problèmes de gestion économique et par des considérations de politique interne. Ainsi les réunions et organisations régionales sont-elles de plus en plus ciblées sur des objectifs pratiques, tandis qu'au plan national les gouvernements tentent de maîtriser les influences extérieures et de réaffirmer les valeurs culturelles les plus rassurantes voire les plus rétrogrades.

La démocratie libérale, non sans raison, est assimilée au sytème capitaliste individualiste qui détruit les pratiques collectives et la vie communautaire. Mais les gouvernants, dans l'ensemble, s'attaquent plus volontiers aux principes démocratiques inscrits dans toutes les constitutions, qu'au mode de développement capitaliste (7). De nombreux gouvernements de la région s'opposent en effet à une plus grande démocratisation des sociétés océaniennes et s'interrogent sur le bien-fondé, pour leur pays, des valeurs libérales comme l'égalité et la liberté. Ces dernières sont accusées d'entraîner la dégradation des structures coutumières et d'engendrer le désordre social. C'est donc souvent contre le libéralisme politique que sont évoqués le *fa'a samoa*, le *vakaviti* (8), la « coutume », etc. Ces armes culturelles permettent aux autorités de contenir la critique en lui opposant des arguments dont il est difficile de disputer la légitimité morale, puisqu'ils sont censés incarner l'esprit samoan, fidjien, tongien ou ni-vanuatu.

De plus, les valeurs et les principes culturels qui sont contenus dans ces expressions ne sont pas bien définis, permettant à ceux qui les emploient de les modeler selon leurs besoins. Alors qu'ils devraient symboliser le partage, la cohésion, le dialogue, le consensus et la tolérance, ils sont employés contre la libre pensée et l'expression indépendante, surtout lorsque celles-ci critiquent l'injustice et demandent des comptes aux gouvernants. L'Église et Dieu, qui

7. Ce alors même que la croissance de la monétarisation exige un rôle actif et critique du citoyen pour enrayer la mauvaise gestion et la corruption.

8. Ces expressions signifient la « façon de faire » des Samoa, des Fidji etc. Comme le terme « coutume », elles n'ont pas de définition précise mais englobent tout ce qui concerne l'organisation sociale, politique et économique de ces pays.

font partie intégrante de la coutume de cette fin de XXe siècle, sont également invoqués pour justifier le *statu quo* dans lequel la classe politique et certains chefs s'enrichissent au détriment de la population.

Un nouvel espoir pourrait cependant naître d'une meilleure utilisation de la « coutume » ou du *fa'a samoa, vaka viti,* etc. Cela supposerait que les dirigeants océaniens se mettent à l'écoute des ruraux comme des citadins et facilitent le dialogue.

Récemment, au cours d'une entrevue à Vanuatu, un haut fonctionnaire responsable de la grande réforme administrative, politique, juridique et économique qui se déroule actuellement dans ce pays avec l'assistance financière de la Banque Asiatique de Développement, a baptisé « *Nakamal Way* » sa vision d'une nouvelle politique au Vanuatu. Le *Nakamal Way* puiserait sa légitimité dans la tradition de dialogue mélanésienne et s'attacherait à rassembler le pays en cultivant la participation active de toutes les composantes de la société : femmes, hommes, jeunes, chefs, Églises, secteur privé, organisations non-gouvernementales, secteur public et autres, dans le processus de réforme et de prise de décision. Cette volonté de rassemblement est un pas positif mais elle ne doit pas se résumer à un exercice ponctuel. La « culture du silence » qui afflige en ce moment les pays océaniens doit laisser place à un dialogue et un débat d'idées permanents et au consensus social, toutes pratiques qui répondent si bien à celles qui sont traditionnelles aux Océaniens.

BIBLIOGRAPHIE

Antheaume (B.), Bonnemaison (J.), 1988. *Atlas des îles et États du Pacifique.* GIP Reclus/Publisud, Paris.

Bonnemaison (J.), Freyss (J.) (eds), 1997. « Le Pacifique insulaire : nations, aides, espaces ». *Tiers Monde,* tome XXXVIII.

Geraghty (P.), 1993. « Pulotu, Polynesian Homeland ». *The Journal of the Polynesian Society,* vol. 102, n° 4, décembre 1993.

Gorecki (P.), 1988. « L'origine du peuplement de l'Océanie : encore énigmatique ». In Antheaume, B. et Bonnemaison, J. 1988, *Atlas des îles et États du Pacifique.* GIP Reclus/Publisud, Paris.

Hau'ofa (E.), 1998. *The Ocean in Us.* (à paraître dans Contemporary Pacific).

Howe (K.), Kiste (R.), Lal (B.) (eds), 1994. *Tides of History: The Pacific Islands in the Twentieth Century.* Allen and Unwin, New South Wales.

Huffer (E.), 1993. *Grands hommes et petites îles : La politique extérieure de Fidji, de Tonga et du Vanuatu.* Orstom, Paris.

Huffer (E.), Molisa (G.), à paraître. *Searching for the Nakamal Way : Governance in Vanuatu.*

Lawson (S.), 1997. *Cultural Traditions and Identity Politics : Some Implications For Democratic Governance in Asia and the Pacific.* Discussion Paper 97/4, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, Canberra.

Narokobi (B.), 1983. *The Melanesian Way.* University of Papua New Guinea et University of the South Pacific, Port Moresby et Suva.

Otto (T.), Thomas (N.) (eds.), 1997. « Narratives of Nation », in *The South Pacific,* Hardwood Academic Publishers, Amsterdam.

Vom (B.), Wermer *et al.* (eds), 1994. *New Politics in the Pacific.* Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, Suva.

CHAPITRE 4

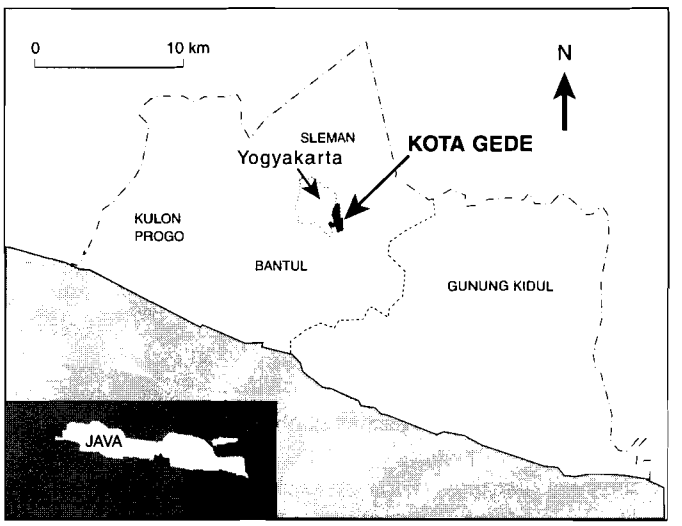
Le monde des villes

Kota Gede : le devenir identitaire d'un quartier périphérique historique de Yogyakarta (Indonésie)

JÉRÔME TADIÉ

YOGYAKARTA, ville de taille moyenne à l'échelle de l'Indonésie, est située au centre de Java à une vingtaine de kilomètres de l'océan Indien. Malgré son isolement des principaux axes commerciaux actuels, elle bénéficie cependant d'une aura particulière en tant qu'ancienne capitale du royaume de Mataram. C'est le principal centre culturel de Java. La ville est organisée autour du palais du sultan, le *kraton*, selon des axes cosmogoniques bien établis (les quatre points cardinaux, leurs quatre subdivisions et un axe vertical, immanent). Face à cette organisation de la ville en fonction du centre, apparaissent des quartiers avec leurs particularités et leurs atmosphères propres, que ce soient des quartiers commerciaux, artisanaux, résidentiels ou plus populaires.

Le quartier de Kota Gede se trouve à la limite sud-est de la ville, à la frontière de la municipalité. Ce quartier, réputé pour son artisanat de l'argent, a une histoire prestigieuse : fondé en 1577, il a été la première capitale du royaume de Mataram de 1588 à 1618 et revêt donc un caractère sacré. C'est la relation entre ces deux phénomènes identitaires – l'artisanat et la religion javanaise – et leur évolution que nous nous proposons d'étudier à travers leur ancrage dans un quartier comme Kota Gede. Ainsi se pose le problème des relations entre un quartier périphérique qui a sa propre histoire et le centre-ville représenté ici par le *kraton*.



Kota Gede dans le contexte yogyakartanais

Dès l'entrée de Kota Gede, on se trouve dans ce qui pourrait sembler être une petite ville javanaise. Après la circulation des grands axes de Yogyakarta et les régions d'urbanisation rapide encore tachetées de rizières, Kota Gede apparaît comme un quartier de caractère différent : de nombreux *becak* (cyclo-pousse), bicyclettes, *andong* (voitures à cheval) et motos, des groupes de gens assis au bord des rues, et une animation de plus en plus grande lorsque l'on se rapproche du marché. La rue s'y présente comme un lieu social, où l'on peut se retrouver et faire connaissance, tout en regardant les quelques touristes de passage. On trouve en fait plusieurs types d'atmosphères à Kota Gede, celle des rues principales avec les commerces du quartier et les magasins d'argenterie qui attirent les touristes, et celle des quartiers d'habitation en retrait des grandes rues, les *kampung*.

Le *kampung* se définit habituellement dans les villes comme un ensemble d'habitations, compris dans un même réseau routier, ayant une certaine unité, à la fois culturelle et spatiale (Guiness, 1986). Il se rapproche donc du sens rural qui désigne simplement le village et sa communauté. Il prend ainsi en compte unité sociale et spatiale. Si, de nos jours, ce terme est surtout utilisé pour faire référence aux zones les plus défavorisées et sous-intégrées et revêt même une acception péjorative - comme l'illustre l'expression *kampungan* qui pourrait avoir comme équivalent français le mot « plouc » -, cela n'a pas toujours été le cas. Originellement il désignait un ensemble fermé, et en particulier les cours, jardins et résidences entourés de murs des familles aisées. Ainsi, à Kota Gede où vivent des communautés plus denses, mais qui ne sont pas exclusivement populaires, les *kampung* forment-ils des ensembles distincts, recouvrant chacun une aire géographique propre, au sein de laquelle se manifeste une solidarité sociale. À Kota Gede, les habitants des rues principales sont également considérés comme partie prenante du *kampung* et on se réfère à leur habitation selon leur appartenance à tel ou tel *kampung* plutôt qu'au numéro de la rue.

Les *kampung* de Kota Gede revêtent d'autres caractères particuliers. Si l'on se promène dans un *kampung* de Yogyakarta, on verra surtout des maisons modestes, ouvertes sur des ruelles qui servent d'extension à l'habitation pour les diverses activités de ses habitants. À Kota Gede, c'est loin d'être le cas. Des quelques grands axes du quartier partent de nombreuses ruelles étroites qui se divisent en un labyrinthe de venelles, tournant souvent à angle droit en longeant les maisons, ce qui ne permet pas au premier venu de se repérer aisément. Le *kampung* prend ainsi une dimension singulière, du fait de l'originalité de son architecture. Les ruelles sont souvent bordées de longs murs qui ne permettent pas de voir l'intérieur des habitations, sauf lorsque surgissent des espaces plus dégagés, des petits jardins appelés *pekarangan*, où sont plantés quelques papayers et cocotiers. Les habitations sont de formes diverses et constituent quelques-uns des exemples les plus remarquables de l'architecture traditionnelle javanaise. Orientées selon une direction méridienne, ces maisons se distinguent par un arrangement des pièces en quatre parties dont une est recouverte par un grand auvent, le *pendopo*, et sert aux réceptions ainsi qu'aux spectacles du quartier.

Par son originalité, Kota Gede se distingue ainsi du reste de la ville : un mélange de formes architecturales - maisons traditionnelles, coloniales et modernes - qui va de pair avec une absence de ségrégation sociale, même si la hiérarchie sociale, comme dans le reste de Java, y paraît encore bien établie. Kota Gede se présente donc comme un quartier à part ; les héritages historiques que l'on y voit encore le soulignent.

Un quartier surnaturel

Kota Gede a été créé au XVIe siècle lors de la renaissance du royaume de Mataram. Celui-ci se présente comme le prolongement des royaumes et sultanats précédents : celui de Mojopahit à l'est de l'île, celui de Demak sur la côte nord ou celui de Pajang. La succession des dynasties, même si elle s'est opérée non sans heurts et guerres, a gardé une légitimité par les lignages et les systèmes d'adoption. Mataram se distingue cependant par sa situation au sein de plaines rizicoles parmi les plus riches de l'île (Lombard, 1990). Kota Gede en fut la première capitale, d'où un prestige dont témoigne encore à l'heure actuelle la présence des tombeaux des fondateurs du royaume et de leurs premiers successeurs.

Plusieurs mythes fondateurs du royaume auréolent ce qui n'est aujourd'hui qu'un simple quartier de Yogyakarta et lui donnent une dimension quasiment sacrée. Selon les *Chroniques de la terre de Java*, Kota Gede fut fondé par Ki Pamanahan, un des vassaux du sultan de Pajang. L'emplacement de la future ville lui fut révélé sur la route de Mataram lorsqu'il rencontra le Sunan Kali Jaga, l'un des neuf *wali* qui introduisirent l'islam à Java, et qui sont considérés de nos jours comme des saints. Celui-ci lui indiqua la localisation de la ville qu'il allait fonder : près d'un banian, arbre déjà traditionnellement sacré, que ce dernier avait planté. La fondation de Kota Gede se présente donc dès le début sous le signe d'un islam adapté aux croyances et aux pratiques locales, hindou-bouddhistes. Une autre légende illustre également le caractère sacré attribué à la ville de Kota Gede ainsi qu'à la dynastie de Mataram : lorsque le fils de Ki Pamanahan décida de prendre le pouvoir, il demanda le soutien de la Reine des mers du Sud, Nyai Lara Kidul, reine du monde parallèle des esprits. Cette dernière le lui accorda après que, par la méditation et l'ascèse, il se fut transporté en esprit dans son palais sous-marin. L'avènement de ce nouvel empire et la création de sa capitale, Kota Gede, étaient donc placés sous le signe de la religion musulmane, mais fortement teintée de croyances javanaises. Ce rôle particulier et cette identité sont en corrélation étroite avec son importance historique ou ont plutôt servi à la confirmer.

La ville n'a connu de véritable essor que lors de l'implantation du nouveau royaume de Mataram en ce lieu. Fondée vers 1577, ce n'est qu'en 1588 qu'elle est devenue capitale avec l'avènement au pouvoir du fils de Ki Pamanahan, Anhebai Suta Wijaya, sous le nom de Kiai Gede Agung Senopati Inggala, ou plus simplement Senopati. Le royaume s'étendit à l'est, jusqu'à Surabaya, sur les anciennes cités de la côte nord (les sultanats de tradition commerciale du Pasisir), et vers l'ouest jusqu'à l'actuel pays soundanais qu'il mit en valeur en ouvrant la forêt et en la cultivant. Ce qui n'est aujourd'hui que le quartier de Kota Gede était à l'époque considéré comme le centre, l'origine de ce monde javanais, comme la source d'un pouvoir divin qui regroupait tous les représentants des différentes régions sous sa domination. La grandeur de cette ville, déjà suggérée par son étymologie – Kota Gede signifie en javanais « grande ville » – provient donc de son importante fonction politique et religieuse en tant que centre du pouvoir, fonctions représentées, d'un point de vue spatial par le *kraton* et par la *Mesjid Agung*, la Grande Mosquée. Son importance tient également à ses fonctions commerciales et artisanales qui marquent l'environnement urbain.

L'importance de la fonction commerciale était soulignée par son autre appellation, Pasar Gede, qui signifie en javanais le « grand marché ». Les produits des campagnes étaient commercialisés dans la capitale. Avec l'installation de la cour et des nobles des provinces royales en ce lieu, et grâce aux surplus agricoles, s'est aussi développée une industrie ou plutôt

un artisanat, le travail des métaux, qui répondait aux besoins de la cour. Cette tradition, que l'on retrouve encore aujourd'hui, a été évoquée dans différents récits de voyages, tels que celui de Van Goens, de 1648 à 1652, et dans des études comme celles de Van Bevervoorde, en 1905, ou celle de H. J. Van Mook, en 1926. Ainsi, en relation avec sa base rurale, la dimension commerciale et artisanale n'était pas absente de Mataram et de sa capitale, Kota Gede.

Kota Gede resta la capitale du royaume de Mataram jusqu'en 1618, date à laquelle la cour s'installa à Karta, à environ cinq kilomètres au sud, dans ce qui est de nos jours son arrière-pays agricole. Après divers transferts successifs, ce n'est qu'en 1755 que la capitale s'installa à nouveau à proximité de Kota Gede, à Yogyakarta, lors d'une scission du royaume entre Pakubuwono II, souverain à Surakarta, et son frère, Mangkubumi, indigné de la compromission de celui-ci avec les Hollandais.

Durant cette période et jusqu'à nos jours, Kota Gede s'est maintenu en tant que petit noyau urbain au lieu de disparaître comme les autres capitales. Cette permanence montre bien l'importance et la signification culturelle de Kota Gede et de son cimetière où sont enterrés les fondateurs de cette nouvelle dynastie. Pour les Javanais, ces tombes, aujourd'hui encore, gardent un caractère sacré, d'où les nombreuses visites dont elles font l'objet. Ainsi, lors de la scission du royaume en 1755, alors que la responsabilité de l'administration du bourg était partagée en deux, la partie orientale revenant à Surakarta, et la partie occidentale et septentrionale revenant à Yogyakarta, les tombes étaient-elles gardées par des serviteurs des deux cours. De même, en 1825, lors de la guerre de Java contre l'occupant hollandais, Kota Gede fut épargné en raison de la présence de ce complexe funéraire. Ce n'est que lorsque Yogyakarta est devenu la capitale de l'Indonésie indépendante, après la Seconde Guerre mondiale, que Kota Gede a été inclus, il est vrai partiellement, dans les limites administratives de la ville, la *kotamadya*.

Ces différents héritages historiques et culturels rejaillissent encore à l'heure actuelle sur les habitants et sur les artisans en particulier. Mis à part le fait d'habiter un quartier qui a une forte signification symbolique, une partie des artisans légitiment leur activité en référence au service du royaume de Mataram. Ils font remonter leur métier à cette époque lointaine où leurs ancêtres devaient probablement être des *abdi dalem karya*, c'est-à-dire des artisans au service de la royauté, et donc au service du divin. L'artisanat est lui aussi entouré de légendes locales qui présentent les artisans comme dotés de facultés exceptionnelles : ils les auraient héritées de leurs ancêtres de façon mystique et acquises grâce à des révélations divines. Réaliser un objet pour la cour était un rite sacré. Les commerçants, de la même façon, auraient, selon certaines traditions, obtenu un savoir-faire de manière surnaturelle (Nakamura, 1983).

Kota Gede a donc longtemps gardé cette spécificité de bourg un peu à l'écart du centre urbain, qui en fait de nos jours un quartier, au sens fort du terme. Cette unité résulte de son histoire prestigieuse, du caractère quasiment sacré qu'il conserve aujourd'hui. Cependant, l'importance des traditions javanaises tend à y diminuer sous l'impulsion de la pratique de l'islam. Kota Gede est en effet devenu depuis le début du siècle un des bastions d'un mouvement réformiste de l'islam, la Muhammadiyah, qui prône la purification de la religion de toutes les pratiques locales non conformes au Coran et aux *Hadith*. Ainsi s'opposent, dans le quartier, mouvement islamique et pratiques traditionnelles, lieux saints, encore objet de culte (celui des rois ou bien celui de la reine des mers du Sud à qui l'on vient également faire des offrandes une fois par an à Kota Gede) et pratique réelle des gens : si la plupart, en effet, ne vont plus se recueillir sur ces tombes, il n'en

demeure pas moins que les croyances javanaises demeurent omniprésentes dans les esprits malgré l'implantation de la Muhammadiyah.

Cette ambivalence de l'identité du quartier transparaît également à travers l'artisanat qui y est pratiqué. Alors qu'à l'origine, cette activité avait un caractère sacré et participait de l'identité javanaise, elle semble prendre aujourd'hui une acception différente.

« Kota Perak », la ville de l'argent

Exception faite du cimetière et de ses abords, l'identité du quartier est très liée à ses activités artisanales. De nombreux toponymes sont là pour le rappeler : une des mosquées principales est la Mosquée d'Argent, des *kampung* portent le nom de métiers du métal tels que forgeron, artisan du cuivre, et l'une des rues principales celle du lieu où l'on réalise les objets en or.

La présence de l'artisanat d'argent se manifeste de plusieurs façons à Kota Gede. Les magasins, situés sur les voies d'accès au marché, à l'entrée du quartier et sur les axes principaux, en sont le premier témoin. Les plus grands d'entre eux ont des ateliers de fabrication, qui jouent surtout un rôle de vitrine. Ils sont placés de manière visible sur la rue ou bien, pour les plus importants, sont insérés dans l'espace d'exposition des magasins ; même s'ils sont en retrait, les employés y conduisent les clients. Ils se remarquent par une disposition bien plus ordonnée des différents stades de conception et de création des objets que dans les autres types d'ateliers, afin que le client comprenne immédiatement la méthode de fabrication, depuis la fonte du métal jusqu'à l'objet fini.

Quand on quitte les axes principaux pour rentrer dans les *kampung* de Kota Gede, c'est le côté industrieux du quartier qui frappe d'abord. Des martèlements se font entendre depuis l'intérieur des maisons, on entr'aperçoit de nombreux petits ateliers qui ont une organisation bien plus confuse. Ils ont été adaptés au tissu urbain préexistant par l'adjonction d'une pièce prise sur le lopin attenant, par la reconversion du *pendopo* par exemple, ou bien, plus simplement, en installant un espace de travail dans un recoin d'une pièce. Une relation étroite entre le quartier, son apparence, et l'activité artisanale qui fait sa renommée s'établit ainsi. Ce lien transparaît également à travers le rôle des entrepreneurs. De nombreuses grandes maisons traditionnelles ont été construites par des marchands et des artisans enrichis au XIX^e^ siècle. D'autres époques de prospérité, comme l'« âge d'argent », avant la Seconde Guerre mondiale, ont également laissé une trace. Durant cette période, les artisans représentaient une classe privilégiée, comparée à l'immense majorité des paysans. C'est à cette époque qu'a été construite la Mosquée d'Argent (*Masjid Perak*), grâce aux fonds réunis par les artisans (Nakamura, 1983).

L'organisation de l'activité semble d'abord privilégier les rapports familiaux, ce qui n'est pas sans rappeler la structure des entreprises chinoises qui mettent l'accent sur l'autosuffisance et les relations familiales. Les plus grands entrepreneurs ont ainsi été surnommés les Javanais chinois (Nakamura, 1983) : quelques familles monopolisent l'essentiel du commerce de l'argenterie et possèdent plusieurs magasins dans le quartier, qui appartiennent à différents membres de la famille. Dès qu'une commande importante arrive qui ne peut être exécutée par un seul magasin, elle est répartie de préférence entre ceux du clan familial.

Hors des cercles familiaux, les ouvriers et entrepreneurs interrogés font surtout confiance aux occupants du même groupe de maisons, du même *kampung*. Cela reflète bien l'importance du quartier pour ses habitants. C'est une sorte de milieu fermé où tous se connaissent, se surveillent et savent s'ils peuvent se faire confiance. Kota Gede est un milieu où il est aisé de trouver un partenaire. Dans ce contexte, bien des personnes nous ont avoué qu'elles ne

feraient pas d'affaires avec des inconnus, d'autant plus que le système de vente entre artisans et marchands repose sur le crédit. Les objets ne sont payés que lorsqu'ils ont été vendus. La structure familiale des entreprises et des affaires est ainsi doublée d'une structure communautaire qui s'exprime spatialement et non ethniquement comme pour les Chinois, le quartier étant composé quasi-exclusivement de Javanais d'origine.

La société de Kota Gede se présente comme une société solidaire. Dans un contexte d'entraide, se pose alors le problème commun à tous les commerçants : celui de faire des affaires sans nuire à son entourage. Dans le cas de Kota Gede ce problème est résolu de façon assez simple car les Indonésiens ne prisent pas les ornements et bijoux en argent ; ils leur préfèrent ceux en or. Quant aux services en argent, ils sont de toute façon trop chers pour la plupart des habitants ; ce n'est donc pas avec la communauté que les échanges se font, mais plutôt avec des clients étrangers à ce milieu : il s'agit des touristes de passage à Yogyakarta, ou des commandes officielles des grands organismes, ambassades ou palais présidentiel, par exemple. Les difficultés pour trouver des commandes, en temps de crise, peuvent cependant susciter quelques frustrations. Cela a été le cas en 1991-1992, lors de la guerre du Golfe et à partir de 1998 avec la crise économique et politique. Dans de tels contextes, à fortes contraintes économiques pour les entrepreneurs, les limites de la solidarité se dévoilent et elle apparaît plus comme un discours sur soi-même que comme une réalité.

L'artisanat laisse une grande empreinte sur la morphologie urbaine, à la fois par son omniprésence, par la spécialisation de certaines parties du quartier, mais aussi comme pratique ancestrale largement étendue au fait artisanal. L'évolution de la pratique de l'artisanat, qui était à l'origine un art de cour et qui est principalement destiné aux touristes, est révélatrice de la transformation de l'identité du quartier, que dénotait déjà l'influence de la Muhammadiyah. On assiste ici à l'adaptation d'une activité traditionnelle et du quartier qui l'abrite au monde moderne. Kota Gede ne participerait-il plus, dans de telles circonstances que d'une simple dynamique de quartier périphérique de Yogyakarta ?

BIBLIOGRAPHIE

Dahara Prize, 1991. *Babad Tanah Jawi, Kisah Kraton Blambangan Pajang [Chroniques de la terre de Java]*. Dahara Prize, Jakarta.

Bonneff (M.), 1985. « Le *Kauman* de Yogyakarta. Des fonctionnaires religieux convertis au réformisme et à l'esprit d'entreprise ». *Archipel*, n° 30 : 175-205.

Graaf (H. J.de), 1956. *De vijf gezantschapsreizen van Rijklof van Goens naar het hof van Mataram, 1648-1654*. M. Nijhoff, 'S-Gravenhage.

Guiness (P.), 1986. *Harmony and Hierarchy in a Javanese Kampung*. OUP, Singapour.

Koentjaraningrat, 1990. *Javanese Culture*. OUP, Singapour.

Lombard (D.), 1990. *Le Carrefour javanais, essai d'histoire globale*. EHESS, Paris.

Mulder (N.), 1994. *Individual and Society in Java. A Cultural Analysis*. UGM Press, Yogyakarta.

Nakamura (M.), 1983. *The Crescent Arises over the Banyan Tree ; a Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*. UGM Press, Yogyakarta.

Van Bevervoorde (W.F.E), 1904. *Monografie der Solosche enclaves Pasargede en Imagiri, gelegen in de Residentie Jogjakarta, tevens bevattende een beschrijving van de gelijknamige Jogjasche landschappen*. Jogjakarta.

Van Mook (H.J.), 1926. Koeta Gede. *Koloniaal Tijdschrift*, XV : 353-400.

La ville coloniale andine vue par le chroniqueur péruvien Guamán Poma

JEAN-PAUL DELER

Le volume est imposant avec ses quelque 1 179 feuillets (de 12 x 18 cm), dont 400 sont dessinés à la plume. Le manuscrit du codex péruvien illustré « *prímer nueva corónica i buen gobierno... compuesto por Don Phelipe Guamán Poma De Ayala* », découvert par Richard Pietschmann, en 1908, à la Bibliothèque royale de Copenhague, aurait été entrepris vers 1585 et rédigé au début du XVII[e] siècle, en 1613-1615, dans les Andes du Pérou. Le livre relate l'expérience de la première période coloniale d'un témoin indigène né vers 1535, c'est-à-dire au moment même où les Espagnols de Pizarre se lançaient à la conquête du monde andin. Revendiquant une origine princière inca par sa mère, Felipe Guamán Poma de Ayala est le fils d'un cacique (*curaca*) des Andes de Lucanas. Ayant passé une partie de son enfance à Cusco, alphabétisé et christianisé par son demi-frère cadet – ecclésiastique métis – il a exercé durant la seconde moitié du XVI[e] siècle les fonctions de *protector de indios* et de *teniente general de corregidor* (une charge bureaucratique coloniale) à Andamarca, dans ses Andes natales ; il accompagna aussi, dans leurs tournées d'inspection générale, des visiteurs ecclésiastiques comme Cristobal de Albomoz auxquels il servit sans doute d'interprète (Pease, 1969). Plus tard, il devait entreprendre deux voyages à Lima en vue de faire reconnaître ses droits et sa charge de cacique principal de Lucanas. Guamán Poma connaît donc pour l'avoir parcourue une partie des Andes de Huamanga et du littoral pacifique, entre Cusco et Lima (Porras Barrenechea, 1971). Fruit d'une enquête de quelque trente années, l'ouvrage de ce témoin oculaire apparaît à la fois comme « *une somme de connaissances, parfois fantaisistes, sur l'ancien régime inca, un pamphlet vigoureux contre les abus et les scandales coloniaux, une utopie proposant une réorganisation du Pérou* » (Bouvaist, 1995). Nous nous proposons d'aborder, à partir de ce document exceptionnel qui combine le texte et l'image, le regard que porte sur la ville coloniale ce chroniqueur amérindien, héritier de la tradition orale et des techniques pictographiques de ses ancêtres en même temps qu'écrivain, dans la lettre et la langue des vainqueurs espagnols, d'une version andine de « *la vision des vaincus* » (selon l'expression de l'historien mexicain Miguel León Portilla).

À Joël Bonnemaison, le Voyage inachevé...

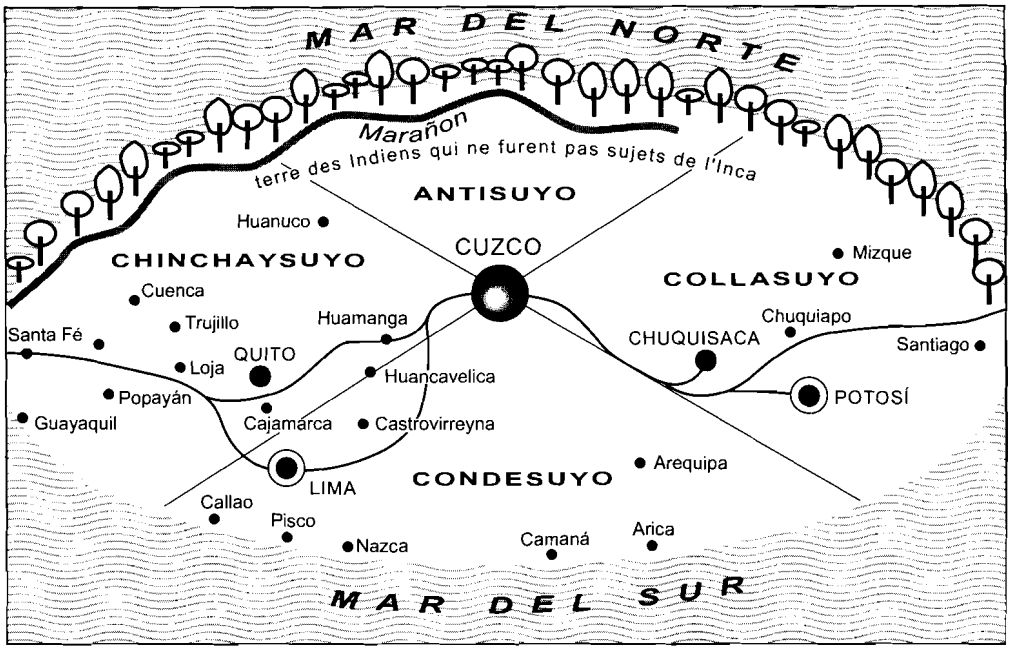


Figure 1. Schéma du Mapa mundi del Reino de las Indias.
Cusco est au centre de l'empire des quatre quartiers.
La frontière orientale, forestière et amazonienne, est clairement évoquée (f. 983 et 984)

Le corpus urbain dans la *Nueva Corónica*

Le manuscrit comporte deux parties : la *Nueva Corónica* (367 feuillets) traite du passé andin jusqu'à l'arrivée des Espagnols tandis que le *Buen Gobierno* (812 feuillets) évoque les événements postérieurs à la Conquête et fait une analyse critique de la colonisation et de la situation qu'elle imposait aux Indiens. L'importance du fait urbain, dont on sait la place dans l'entreprise coloniale hispano-américaine, ne pouvait échapper à Guamán Poma qui lui consacre une centaine de feuillets (entre 982 et 1093). Il s'agit d'un corpus constitué de trois éléments distincts : une mappemonde du Royaume des Indes (982 à 985), trente-huit « notices urbaines » (986 à 1072) et un itinéraire de Santafé de Bogotá à Santiago du Chili (1084 à 1093).

Mapa Mundi del Reino de las Indias

Reflet de l'univers mental de son auteur, cette carte offre une représentation moins géographique que symbolique [1] du Pérou dont Cusco, le « *nombril du monde* », reste le centre – alors que Lima était déjà la capitale viceroyale –, inscrit à la croisée des deux diagonales qui découpaient l'ancien empire des Incas, à l'image des divisions de la ville elle-

1. Le centre valorisé est à l'intersection de deux diagonales qui déterminent et hiérarchisent les positions dans l'espace ; la première signe une bipartition qui repose sur l'opposition entre le haut (+) et le bas (–) tandis que la seconde introduit la quadripartition avec le jeu complémentaire de l'opposition entre la droite (+) et la gauche (–) conceptuelles. De nombreuses compositions picturales de Guamán Poma renvoient à tout ou partie de cette symbolique des positions relatives.

même, en quatre quartiers (*suyo*) explicités par le document (Wachtel, 1971 ; Pease, 1992). Sur la carte, la localisation relative des villes les unes par rapport aux autres apparaît approximative, voire sérieusement erronée (Chuquiapo - La Paz - au sud de Chuquisaca ; Quito au sud de Loja) notamment pour le nord du Monde andin, elle donne cependant leur répartition selon les anciens quartiers de l'empire et signale le grand axe des cheminements terrestres qui conduisait de Santafé de Bogotá à Santiago du Chili. La représentation symbolique des villes (autres que Cusco), quant à elle, ne trahit pas la hiérarchie coloniale puisqu'elle souligne déjà l'importance majeure de Lima, capitale administrative nouvelle, et de Potosí, le grand centre minier, et distingue Quito et Chuquisaca, chefs-lieux d'Audience, dans l'ensemble du système urbain (figure 1).

Un inventaire en trente-huit « notices »

Les trente-huit notices, qui mettent toutes en vis-à-vis, pour chaque ville évoquée, un dessin et le texte correspondant, établissent un inventaire conséquent et représentatif du fait urbain dans cette partie du monde hispano-américain. On y retrouve l'essentiel du réseau avec les quatre grands types de villes assurant le contrôle et l'exploitation de l'espace colonial : les ports (Cartagena, Panamá, Guayaquil, Paita, Callao, Pisco ou Arica), les centres administratifs (Popayán, Quito, Lima, Ica, Cusco, Chuquisaca, Tucumán...), les cités minières (Conchucos, Huancavelica, Castrovirreyna, Potosí), les villes de surveillance de la frontière (Loja, Santiago, Paraguay [Asunción ?]...). Nous reviendrons sur l'image de la ville que proposent ces sortes de fiches, mais il convient de signaler l'existence d'une trente-neuvième notice (f. 938) relative à la cité du ciel qui offre une sorte de modèle que certains considèrent comme une rare référence d'auteur de cette époque à la cité céleste de Saint Augustin.

Un guide de voyage

Les dix feuillets qui décrivent le parcours conduisant de Santafé de Bogotá à Santiago du Chili constituent un document particulièrement remarquable. Ils offrent en effet un riche témoignage du passage qui s'opère alors, entre l'ancien réseau urbain autochtone et le nouveau réseau colonial, ainsi qu'une expression de leur combinaison avec ses superpositions et ses complémentarités. On y retrouve, pour l'essentiel, une représentation de la hiérarchie relative des fondations urbaines espagnoles - *ciudades* et *villas* - telle qu'elle apparaît dans les 38 « fiches », mais l'énumération des sites qui jalonnent chaque itinéraire entre deux cités coloniales renvoie explicitement à l'héritage d'un autre réseau, nettement préhispanique celui-là (cf. la plupart des toponymes), avec son cortège hiérarchisé de lieux centraux et de relais de poste de l'empire Inca (figure 2.3). On signalera cependant que ce deuxième réseau, pour incontestablement hérité qu'il soit dans son ensemble, n'avait pas échappé pour autant aux bouleversements locaux introduits soit par la politique coloniale de regroupement des populations rurales indigènes dans les réductions, soit par la recherche de sites urbains plus conformes aux habitudes espagnoles.

Le regard de Guamán Poma sur la ville

À partir de sa connaissance concrète d'un nombre limité de cités et des quelques informations qu'il pouvait avoir sur les autres, Guamán Poma, en dessinant l'image de la nouvelle culture urbaine (architecturale, religieuse, politique) introduite par les conquérants, exprime une vision indigène de la ville.

Portraits de villes ou vision archétypale

Le lecteur qui s'attendrait à trouver dans la série des trente-huit « fiches urbaines » une représentation proprement géographique de chacune des villes ainsi répertoriées, que ce soit

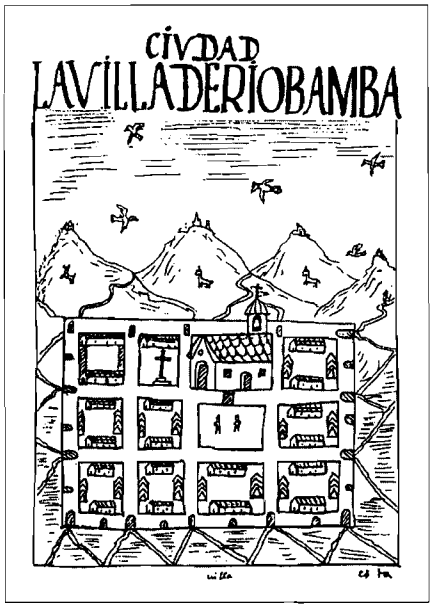
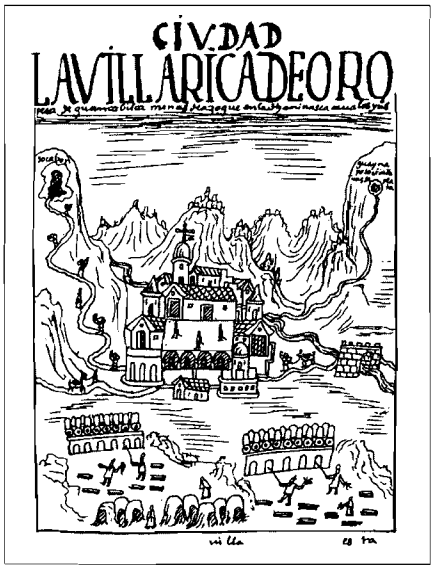


Figure 2.1. Riobamba, f. 995

Parmi les 38 représentations urbaines de Guamán Poma, c'est la seule qui montre l'usage du plan en échiquier. Proportions d'église, taille, allure et disposition des maisons semblent plutôt renvoyer au modèle colonial du village d'Indiens regroupés (pueblo de Indios) *ou réduction indigène.*

Figure 2.2. Huancavelica
(La villa rica de Oro), f. 1047

Représentation de la ville espagnole sous la forme du modèle archétypal de la place (au centre du dessin) entourée des bâtiments importants du pouvoir colonial. Lieu de production du mercure pour le traitement de l'argent du Potosí, Huancavelica est ici associée à une image de son environnement géographique minier (entrées de galeries, transport du minerai à dos de lama, fonderies) que l'auteur a dû connaître.



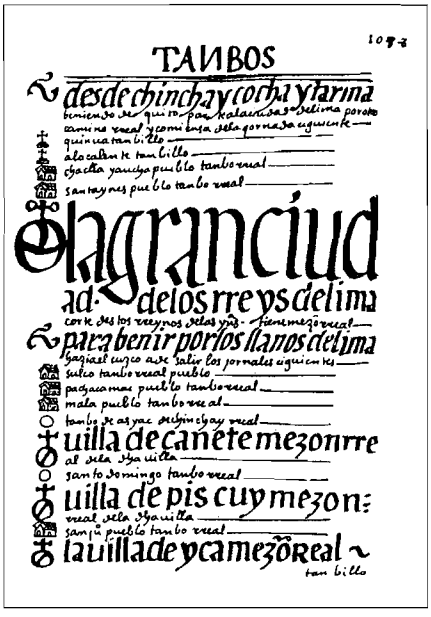


Figure 2.3. Autour de Lima, f. 1088
(extrait du « guide »)

Le document exprime la combinaison des deux réseaux colonial et autochtone, avec les niveaux de villes espagnoles (Lima, Cañete, Pisco, Ica) et la classification des bourgs intermédiaires avec leurs fonctions de relais hiérarchisés (tambo, tambillo). *Lima est ici qualifiée de « grande ville des Rois cour de ces Royaumes des Indes », alors que Cusco est qualifiée, plus loin, de « grande ville et capitale de ce Royaume cour royale des douze Rois Incas ».*

sous la forme d'un plan ou d'une carte de situation, risque d'être déçu. Guamán Poma se soucie peu, notamment, de la géométrie de l'échiquier urbain, de la régularité du tracé orthogonal des rues que mettent systématiquement en valeur les plans espagnols de l'époque (Cehopu, 1989, Musset, 1997). Cette géométrie du plan colonial - qui n'était d'ailleurs pas totalement étrangère à l'ordre urbain préhispanique - n'est explicitée, en effet, qu'une seule fois, dans la représentation de Riobamba (figure 2.1) où l'on observe que la disposition figurée des constructions, hormis l'église, semble procéder davantage du modèle d'organisation de la *kancha* (2) autochtone que de l'ordre bâti des parcelles dans l'îlot urbain espagnol. Cette absence de référence au maillage de la voierie urbaine pourrait inciter à ne retenir que l'apparente répétition conventionnelle, et à l'identique, des éléments d'un modèle comme celui de la cité céleste. Il convient d'aller au-delà, même si les représentations urbaines de Guamán Poma sont largement archétypales.

Pour exprimer, par exemple, l'importance des plus grandes villes du Pérou de ce début du XVII[e] siècle (Lima, Cusco, Potosí, Quito, Chuquisaca, Panama), qui selon d'autres sources comptaient alors de mille à plusieurs milliers d'habitants espagnols, le chroniqueur a opté pour une représentation qui montre que l'espace construit déborde du feuillet, alors que les centres secondaires, qui ne comptaient, au mieux, que quelques centaines d'Espagnols, sont représentés avec leur environnement extérieur. Certains détails semblent exprimer l'expérience personnelle de l'auteur dans quelques cas comme Lima, Ica, Huancavelica ou Castrovirreyna. Cependant, seule Cusco, la capitale impériale, a donné lieu à une représentation relativement riche et proche d'une réalité urbaine spécifique (3), attention qui ne saurait étonner de la part du chroniqueur indigène.

La nouvelle image de la ville

Selon l'architecte Ramón Gutiérrez, les représentations de la ville andine laissées par Guamán Poma constituent bien « *une synthèse de la pensée urbaine coloniale issue de la vision transculturée d'un indigène par tradition qui aurait tenté d'être espagnol dans sa culture* ».

Tous les dessins, mis à part le cas de Cusco historiquement plus complexe, soulignent systématiquement l'importance de la place carrée centrale, cœur et mesure de la ville coloniale, espace d'affirmation des nouveaux pouvoirs (figure 2.2) ; autour sont rassemblés les édifices civils et religieux, dominés par l'imposante masse architectonique de l'église principale. Les apports architecturaux hispaniques, les éléments du décor urbain sont aussi parfaitement identifiés, dans les domaines de la technique et des matériaux : utilisation de la voûte et de la coupole, présence de galeries à arcades, de portes et de fontaines monumentales, de tours et de clochers, couverture des bâtiments en pierre ou en tuiles...

Les commentaires qui accompagnent les dessins renvoient aussi à un modèle de discours sur la ville. Guamán Poma y fait généralement état de la qualité de l'environnement, de l'approvisionnement en produits alimentaires, de

2. La *kancha* est l'élément de base de l'urbanisme incaïque. Espace de forme généralement rectangulaire, la *kancha* est une cour fermée par un mur d'enceinte auquel sont adossées des constructions symétriquement disposées selon les axes du rectangle.

3. Le dessin montre notamment l'une des transformations majeures de la structure urbaine que fut la division par les Espagnols de la grande esplanade autochtone en trois places de dimensions plus européennes. Il exprime aussi les deux visages urbanistiques et architecturaux de la ville : espagnol, d'une part, avec « *les édifices à portiques, les tours renaissance, les places carrées* », indigène, d'autre part, avec « *les portes d'appareillage inca, les maisons de plan circulaire, les toits plats des petits édifices, l'appareillage des grands blocs taillés, la monumentalité de certaines constructions* » (Guttiérrez, 1993).

la beauté des églises et des couvents. Il souligne avec une certaine emphase l'existence d'une urbanité convenue, d'un ordre social policé où règne la justice ; de façon toute aussi convenue il évoque des citadins espagnols fidèles à la Couronne, au comportement très chrétien et charitable. Ce qu'il peut démentir sans frémir au détour de la phrase suivante, comme au sujet de Castrovirreyna, ville minière qu'il connaît, où les Espagnols sont « *très chrétiens, pleins de charité et d'amour du prochain bien qu'ils maltraitent les pauvres indiens et ne leur payent pas bien leurs journées ni ne leur donnent à manger et maltraitent les caciques...* » (f. 1046). La ville enfin est presque toujours reconnue et signalée comme le lieu où se côtoient Espagnols, Indiens, nègres et métis, un mélange qui n'a pas la faveur du chroniqueur (4).

Un signe du basculement du monde ?

Pour Guamán Poma, la continuité entre les réseaux urbains préhispanique et colonial ne fait pas de doute : « *toutes les villes, bourgs et villages fondés par les Rois incas (ont été) fondés par don Francisco Pizarro et don Diego de Almagro, capitaines et ambassadeurs du Roi Empereur don Carlos de glorieuse mémoire...* ». On sait que cette continuité, significative dans le cas andin, ne fut ni totale (cf. les espaces hors de l'empire inca, mais pas seulement) ni absolue (changements de sites), mais elle est symboliquement nécessaire dans la perspective du chroniqueur indigène.

Pourtant, derrière cette continuité affirmée, on peut aussi s'interroger sur l'expression possible d'une rupture du sens de la ville – parmi bien d'autres dont Guamán Poma s'est fait le témoin et l'insurgé. Une telle rupture pourrait bien se trouver introduite dans sa mise en scène de la ville, dans la façon dont il la montre. Plusieurs études ont montré le contenu symbolique de son langage graphique qui offre une sorte de résumé de la pensée andine et sa virulente critique des colonisateurs espagnols se traduit « *dans le texte visuel, en compositions spatiales qui forment un paradigme andin des valeurs de position* » fondé sur la division quadripartite et hiérarchisante de l'espace organisé autour d'un centre (Adorno, 1987). Dans toute l'œuvre dessinée du chroniqueur mettant en scène des personnages et des événements, la position au centre de l'image est ainsi valorisante (Bouvaist, 1995).

S'agissant de la ville, on connaît l'expression de cette valorisation dans le fait que les principales cités administratives de l'empire inca s'ordonnaient autour d'une grande place rectangulaire au milieu de laquelle s'élevait l'*usnu*, un édifice qui était à la fois temple principal et symbole majeur du pouvoir impérial (Bouchard, 1988). Cusco, nombril du monde, et l'Inca, source de toute légitimité, se trouvaient bien au centre de l'ordre traditionnel, et si Guamán Poma signale qu'« *il y avait un autre Cusco à Quito, et un autre à Tumi, et un autre à Guanuco et un autre à Hatuncolla et un autre dans les Charcas* », soit autant de répliques du centre impérial, celles-ci ne devenaient elles-mêmes centre qu'en présence de l'Inca.

Dans un tel contexte culturel, on peut légitimement s'interroger sur la représentation que donne Guamán Poma des villes coloniales, ces lieux des Espagnols par excellence, sur cette mise en scène systématique, au centre du dessin, de la place carrée, quintessence de l'urbanisme hispanique et lieu de référence du nouveau pouvoir. Ce lieu central ouvert, en effet, bien qu'il soit entouré des édifices du pouvoir civil et religieux, est en même temps, d'abord et intrinsèquement, un espace « vide » (5). Peut-on alors risquer l'hypothèse que Guamán Poma témoigne, dans l'insistance

4. Comme l'écrit Nathan Wachtel, « *la Conquête a créé une situation irréversible, et la cité idéale de Poma fait place aux Espagnols : mais une place à part, suivant une véritable ségrégation. Les Espagnols, avec leurs vices, vivront dans les villes ; les Indiens, sous le sage gouvernement de leurs* curaca, *perpétueront l'antique vertu des campagnes* ».

même de cette représentation graphique de la ville, du basculement du monde andin dans un temps désormais orphelin de la légitimité ancienne que ne saurait remplacer le nouveau pouvoir des Espagnols en sa manifestation urbaine ?

BIBLIOGRAPHIE

Adorno (R.), 1987. « Paradigmas perdidos : Guamán Poma examina la sociedad española colonial ». *In Sobre Waman Puma de Ayala*. Breve biblioteca de bolsillo n° 4, Hisbol, la Paz : 43-92.

Bouchard (J.-F.), 1988. *Architectures précolombiennes ; L'Amérique andine*. Éditions du Rocher, Paris, 124 p.

Bouvaist (A.), 1995. *Felipe Guamán Poma de Ayala : écriture et résistance indiennes dans le Pérou colonial*. Mémoire de Maîtrise, Département d'Histoire, Université Pierre Mendès-France, 138 p.

CEHOPU (Centro de Estudios Históricos de Obras Públicas y Urbanismo), 1989. *La Ciudad Hispanoamericana : El Sueño de un Orden*. Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, Madrid, 302 p.

Gutiérrez (R.), (dir.) 1993. *Pueblos de indios Otro urbanismo en la región andina*. Ediciones Abya-Ayala, Quito, 588 p.

Musset (A.), 1997. « De Séville à Lima : villes identiques ou villes en quête d'identité ? » *In Villes en parallèle*, n° 25. Laboratoire de Géographie Urbaine, Université de Paris X-Nanterre : 11-30.

Pease (F.), 1969. *Felipe Guamán Poma de Ayala ; Nueva Crónica y Buen Gobierno Selección* (Versión paleográfica y prólogo). Ediciones Casa de la Cultura del Perú, Lima, 105 p.

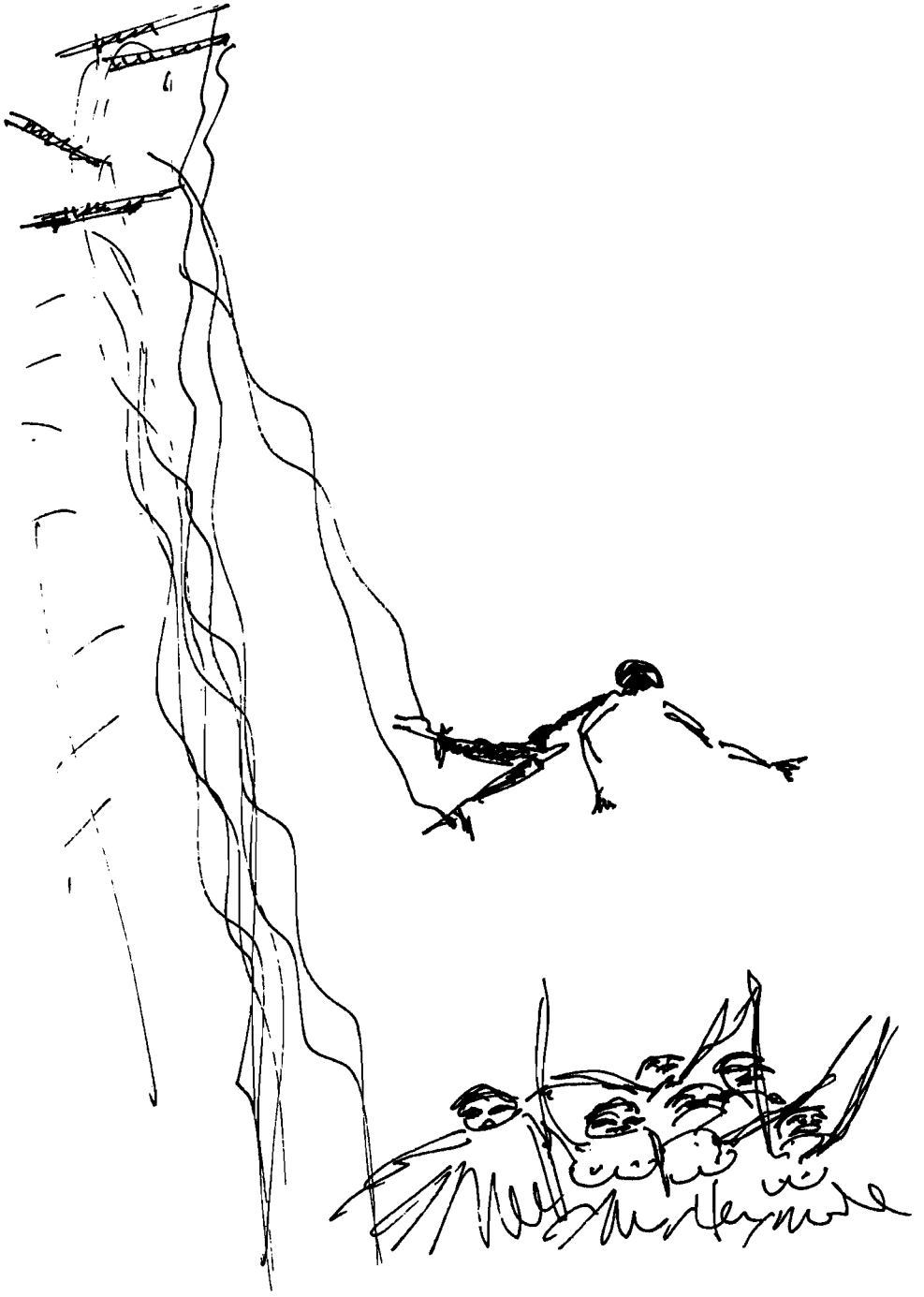
Pease (F.), 1992. *Perú Hombre e Historia II Entre el siglo XVI y el XVIII*. Ediciones Edubanco, Lima, 347 p.

Poma de Ayala, (F.G.), [1615 ?]. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Institut d'Ethnologie (édition fac-similé, 1936), Paris.

Porras (B.R.), 1971. *El cronista Huaman Poma de Ayala*. Editorial Bendezú, Lima, 144 p.

5. Même si l'auteur y fait figurer quelques citadins ordinaires, civils, militaires ou religieux.





Entre ville et communauté : Rehoboth (Namibie) ou le dilemme de l'ouverture et de l'identité

JEAN-LUC PIERMAY

La ville, lieu de rencontre de peuples et de cultures, est aussi lieu d'affirmation d'identités et d'exclusion. Ce rapport dialectique, que l'Occident redécouvre aujourd'hui avec force, est particulièrement puissant dans la ville africaine au sud du Sahara. Il le doit fondamentalement à l'existence de taux d'accroissement de la population urbaine qui comptent parmi les plus élevés du monde actuel (environ 5 % par an). Il le doit aussi à la nécessaire adaptation d'une population majoritairement pauvre à des villes pauvres. D'un côté, c'est en ville que l'on perçoit le mieux l'extraordinaire créativité d'une société qui s'invente et qui domestique son espace en le créant. De l'autre, c'est aussi en ville que les tensions et les frustrations sont les plus perceptibles et les plus vives, conflits pour l'accès à un sol, à un revenu ou à un pouvoir, c'est-à-dire à des ressources limitées.

Ce balancement entre ouverture et fermeture de la société urbaine est notamment sensible autour de la question, aux allures souvent paradoxales, des rapports entre autochtones et allochtones. Comment comprendre, en effet, que des groupes souvent très minoritaires puissent conserver en ville de fortes positions sur le plan foncier et sur le plan politique, pour la raison principale qu'ils sont autochtones ? Comment ces groupes assurent-ils leur reproduction identitaire ? Cette reproduction identitaire est-elle exclusive d'une ouverture sur l'extérieur et, sinon, comment se combinent ces comportements apparemment contradictoires ?

L'Afrique australe présente par rapport à ces questions une situation caricaturale. L'*apartheid* (« développement séparé ») a fait perdurer un discours passéiste, que l'on pourrait retrouver dans d'autres colonisations des deux premiers tiers de notre siècle. En prétendant figer les identités et les fixer par le droit tout en manipulant les pouvoirs, il a produit une grande diversité urbaine. Alors que, depuis la proclamation de l'indépendance de la Namibie (1990), est énoncé un discours unificateur de la nation, continuent de se juxtaposer des sous-systèmes urbains très différents. Comment ces sociétés urbaines vivent-elles la remise en cause des situations anciennes ? Exemple est pris d'une ville originale de 25 000 habitants environ, Rehoboth (Namibie), fief d'un groupe de métis, les Basters de Rehoboth, à travers l'enjeu majeur perçu par cette société : la préservation de ses prérogatives foncières.

Un peuple arc-bouté sur sa terre

La terre joue un rôle central dans l'identité baster. La connotation religieuse est très forte, à travers de nombreuses références bibliques. Ces « bâtards » de Boers de la province du Cap et de femmes de langue khoïsan sont issus d'une congrégation fondée en 1864 par un pasteur luthérien de la Société missionnaire rhénane. Soumis à la spoliation foncière par une colonisation boer en croissance, ils quittèrent quatre ans plus tard la province du Cap et effectuèrent vers le nord semi-aride un *trek* de plus de 1 000 kilomètres, véritable Exode au cours duquel ils adoptèrent une constitution (*Vaderlike Wette* ou Loi des Pères), toujours revendiquée aujourd'hui. Ils arrivèrent à ce qu'ils considèrent comme une véritable Terre Promise, conclurent une alliance avec les Nama autochtones, groupe de langue khoïsan, leur louèrent ou achetèrent la terre dans des circonstances assez obscures. Puis, de même qu'Isaac, ils nommèrent leur lieu d'accueil Rehoboth, nom biblique dont la signification est « Larges Espaces », reflet caractéristique des préoccupations d'un peuple frustré de ses terres. Cette épopée fondatrice de la « nation baster » reste très présente dans les mémoires ; elle est quasi rituellement rappelée à l'étranger qui prend contact aujourd'hui avec le groupe. C'est de cette époque que date la structuration politique du groupe, avec à sa tête un *Kaptein* flanqué de deux conseillers et d'un Parlement (*Raad*) de trois personnes.

Déjà, le *Vaderlike Wette* prévoyait des dispositions foncières. Elles ont été précisées par la suite, dans un sens qui renforçait le lien entre les membres de la communauté et la terre. Le jeune « citoyen de Rehoboth » ou « *Burger* » arrivant à l'âge adulte se voyait offrir une parcelle. Il ne pouvait par la suite en acquérir qu'une seule autre. Certes, le non-*Burger* pouvait également acquérir, par achat, une parcelle et une seule. Mais la vente et l'achat des parcelles requéraient l'autorisation du Parlement de Rehoboth. Le contrôle de la terre était ainsi bien maîtrisé. Par ailleurs, le *Gebiet* (District) de Rehoboth (14 000 km²) était constitué de fermes, entièrement aux mains de Basters à partir de 1976, mais aussi de vastes terres communautaires (environ 60 000 ha) situées en position centrale tout autour de la ville, propriété collective gérée par le *Kaptein* et son Parlement.

Cette communauté s'identifiant à travers sa terre a constamment vécu dans l'angoisse de la spoliation de celle-ci : par les Nama, par les Allemands qui colonisèrent le pays jusqu'à la Première Guerre mondiale, par les Sud-Africains qui en récupérèrent la tutelle puis le mandat. Aujourd'hui, c'est à l'encontre des Owambo, groupe originaire du nord de la Namibie et majoritaire dans le pays, que cette crainte se développe. Par un amalgame symptomatique mêlant puissants et pauvres dans une même dénonciation, ceux-ci sont à la fois accusés de confisquer l'État et d'essayer d'envahir par leur exode les villes du sud. La communauté n'eut de cesse de lutter pour la reconnaissance foncière, de la même manière qu'elle entendait se prémunir contre l'immigration et le métissage. Elle trouva dans les lois d'*apartheid* une heureuse sécurisation. En 1964, le rapport Odendaal accorda aux Basters un *homeland*, peu à peu doté d'institutions et d'un gouvernement autonome (1976). La fonction de *Kaptein*, supprimée depuis 1928, fut rétablie de même que le *Raad* ; des lois spécifiques furent promulguées, qui accordèrent un régime foncier spécial au *Gebiet*. Preuve de l'intérêt des Basters pour la terre, les fermiers ont requis les levés topographiques, certes assez sommaires, et les ont financés. Cas unique parmi les anciens *homelands* du pays, le District de Rehoboth est cadastré, et ceci entièrement (van den Heuvel, 1985). Comme les opérations ont été menées selon des règles sensiblement différentes du reste du pays, un bureau foncier est

implanté à Rehoboth, seul bureau de ce type extérieur à la capitale. Tout montre que la question foncière est structurante pour l'identité du groupe.

Imperceptiblement, la sécurisation par les lois d'*apartheid* changeait pourtant les données du problème. Ce qui n'était qu'une ethnie devenait un État ethnique, condamnant les non-Basters à n'être que des étrangers et liant la communauté des Basters au devenir de la ségrégation.

La rupture des certitudes

La situation relativement confortable du groupe des Basters pendant le régime sud-africain peut être vue au travers de sa remise en cause récente. Le groupe est peu nombreux à l'échelle namibienne : moins de 2 % de la population totale. À l'époque, reconnu légalement ainsi que tous les autres groupes métis comme un groupe intermédiaire entre Blancs et Noirs, il a su investir des positions intermédiaires dans la société. La réputation des Basters est grande comme artisans, notamment maçons ; ils sont aussi employés, sont nombreux dans la banque et dans les affaires juridiques. Ce n'est pas tant la fin de l'*apartheid* légal (à partir de 1977) que les bouleversements politiques et l'abandon officiel du principe d'une politique fondée sur la division communautaire, consécutifs à la proclamation de l'indépendance (1990), qui ont affaibli la position des Basters. Comme il se doit pour une personne placée en position d'intermédiaire, leur leader, le *Kaptein* Hans Diergaardt avait été un des protagonistes du processus de transition mené avant 1990 sous l'égide du gouvernement sud-africain. Mais la communauté des Basters se retrouva avec lui marginalisée dans le processus concurrent d'indépendance mené par la SWAPO (*South West Africa People's Organization*) avec l'appui des Nations unies, processus qui aboutit finalement à l'alliance réaliste de la majorité noire et de l'influente minorité blanche, détentrice du pouvoir économique.

L'abolition du Gouvernement autonome de Rehoboth, en 1990, révéla les faiblesses de la base économique de la ville, de son District et de la communauté. Les fermes, entièrement acquises aux Basters depuis 1976, souffrent d'un morcellement de fait doublé d'indivision de droit, résultant des dispositions spécifiques de la loi foncière locale. Souvent surexploitées, elles ont fini par être porteuses de charge symbolique plus que d'efficacité économique. L'essentiel des ressources du Gouvernement de Rehoboth (de l'ordre de 35 millions de rands par an), ville et District confondus, provenaient plutôt des mines de cuivre et de subventions du gouvernement sud-africain. Ces deux ressources ont aujourd'hui disparu, l'une au profit de l'État, l'autre définitivement. L'unique collectivité locale subsistante, la ville de Rehoboth, est dotée d'un budget annuel de 9 millions de dollars namibiens (1). Compte tenu d'une inflation qui fut forte, la chute est vertigineuse. Elle a été accompagnée de difficultés économiques graves, ponctuées par la fermeture d'entreprises, d'agences bancaires, de commerces, de la gare. Située à seulement 90 kilomètres de la capitale, Rehoboth compense cette situation difficile par l'envoi de nombreux navetteurs vers Windhoek (200 000 habitants) : 400 véhicules et 3 000 personnes font chaque jour le trajet.

La meilleure illustration de la difficulté du groupe à intégrer les nouvelles structures nationales peut être trouvée dans l'affaire des terres communautaires. La question de l'héritage de celles-ci suppose que soit résolue au préalable celle de l'identité du précédent propriétaire. Si celui-ci était la communauté des Basters, la question de l'héritage ne se pose pas, sauf à

1. Le dollar namibien a conservé jusqu'à aujourd'hui sa parité avec le rand sud-africain. 1 N$ = 1 R = 1 FF (juillet 1998).

déterminer la personnalité légale actuelle de la communauté. Mais celle-ci s'était tellement identifiée au gouvernement de Rehoboth qu'elle lui en avait confié la gestion. Comme le gouvernement namibien est l'héritier légal des institutions d'*apartheid* dissoutes, il a revendiqué les terres en question et en a ordonné le transfert à son nom. Le *Kaptein* s'est opposé vigoureusement à cette mesure. Soutenu, notamment financièrement, par une partie de la communauté, il a conduit pendant six ans une longue lutte juridique, d'abord auprès des instances nationales, ensuite auprès d'instances internationales. L'âpreté de la démarche peut surprendre, dans la mesure où le processus de décentralisation promettait à terme le transfert des terres, dénommées officiellement *townlands*, à la municipalité élue, dans une ville majoritairement baster. Ainsi, une communauté unie aurait été sûre de les contrôler. Mais la démarche ne cachait-elle pas, en réalité, la lutte pour le pouvoir au sein de la communauté et de la ville ?

La communauté des Basters est en effet très divisée. Bien que des opposants déclarés aient pu contribuer discrètement au financement de l'action judiciaire menée par le *Kaptein*, la position de celui-ci est loin d'être incontestée. À l'instar du gouvernement namibien, les partisans du parti au pouvoir (Swapo) ne voient en lui qu'un chef traditionnel, respectable mais non habilité à revendiquer des droits sur la ville ou sur la terre. Cette position, sans doute ultra minoritaire chez les Basters, est prépondérante chez les Noirs de la ville, notamment ceux qui ont subi la loi des Basters à l'époque de l'*apartheid*. Le *Kaptein* fait ensuite face à une virulente opposition de ceux que l'on pourrait appeler les « fondamentalistes ». Se réclamant du seul *Vaderlike Wette*, ils refusent la récupération de celui-ci par les lois de 1976, qu'ils ont rejetées à l'époque parce qu'elles accroissaient les pouvoirs du *Kaptein*. Aujourd'hui, ils ont beau jeu d'expliquer l'affaiblissement de la communauté par l'acceptation de cette législation. Une quatrième position est celle des tenants du *Town Council* sortant. Ces pragmatiques, soucieux de relancer l'activité économique locale, avaient été élus sur la liste d'opposition de la DTA (*Democratic Turnhalle Alliance*), parti auquel le *Kaptein* avait été affilié pendant la période de transition et qu'il avait quitté par la suite. Confrontés au statut politique incertain de Rehoboth, considérés avec méfiance par un pouvoir central d'un autre bord politique et vus comme des traîtres par le parti du *Kaptein*, ils manquent gravement de légitimité. Leur éviction au profit d'une improbable Association locale des contribuables (*Association of Rehoboth's Ratepayers*), lors des élections municipales de février 1998, confirme le contexte d'incertitude politique. Certes, une spectaculaire « réconciliation » a permis, en juin 1997, les retrouvailles entre le *Kaptein* Hans Diergaardt et le gouvernement namibien, quelques mois avant le décès du premier (février 1998). Mais si l'appartenance à la Namibie n'est plus aujourd'hui remise en question, le statut des terres communautaires – que revendiquent toujours les Basters – reste incertain, de même que la succession politique de Hans Diergaardt, puisque aucun mécanisme n'est unanimement accepté. La communauté des Basters peine à assurer sa reproduction identitaire.

L'impératif de gestion

Rehoboth est en attente. Elle fut en attente d'une prise de position de l'Afrique du Sud, au moment où, par crainte et par dépit, le *Kaptein* demanda le rattachement du District à ce pays. Elle fut en attente d'une décision de la part des instances judiciaires nationales, puis internationales. Elle est aujourd'hui en attente du dénouement du conflit foncier avec l'État ; en attente d'une clarification juridique, les textes spécifiques anciens n'ayant pas été abrogés ; en

attente désormais de la succession du *Kaptein* ; en attente, toujours, des investissements qui manquent cruellement depuis une dizaine d'années. Le point commun de la plupart de ces attentes, attentes de décisions et de politique, est qu'elles mettent presque toutes en jeu l'extérieur, situation paradoxale pour un peuple en quête de son identité.

Au préalable, Rehoboth est en quête de statut, c'est-à-dire de définitions. Les mots sont disputés, exprimant des visions différentes des réalités. L'agglomération est-elle une « ville », c'est-à-dire un lieu ouvert à tous, et notamment à la concurrence ? Est-elle un village où les droits sont ceux de la communauté, mieux encore un « *community farm* » si l'on veut coller à la culture d'un peuple qui se réfère plus à la ferme qu'au village ? Le vaste domaine qui entoure la ville correspond-il à un « *townland* », destiné à entrer dans le patrimoine de la collectivité locale, ou à des « terres communautaires », propriété inaliénable du groupe des Basters ? Une définition claire des espaces est en lien très direct avec les questions de société, de pouvoirs et d'agencement des pouvoirs. Les non-Basters sont-ils à Rehoboth des « citoyens namibiens » ou des « étrangers » ? Le *Kaptein* n'est-il qu'un « chef traditionnel » voué à la seule représentation des Basters ou a t-il vocation à avoir juridiction sur un territoire ? Le *Raad* doit-il être l'organe dirigeant de Rehoboth ou un simple conseil représentatif des intérêts de la communauté des Basters (Republic of Namibia, 1991) ?

Ensuite, Rehoboth est en attente d'une identification claire des enjeux. Le déclin de la ville n'est qu'en partie la conséquence du déclin économique des fermes et de l'arrêt des investissements étatiques. Les Basters eux-mêmes, pourtant si attachés à leur identité et au lieu, ne prennent pas leur ville en charge sur le plan économique. Même les investissements résidentiels stagnaient, jusqu'à ce que la perspective d'une évolution des règles urbanistiques dans un sens plus contraignant suscite des comportements d'anticipation, avec un début de remplissage des vastes « blocs » dont les parcelles ont été distribuées à l'époque du gouvernement autonome et restent encore vides. Même pour les Basters, Rehoboth fonctionne désormais comme un simple élément d'un système qui dépasse la ville et dont il faut définir les composants et leurs rôles. À Windhoek et aux autres villes namibiennes où ils travaillent et résident pour certains, l'activité économique et l'investissement ; à la ferme, les racines symboliques ; à Rehoboth, la mémoire collective. L'ancrage au lieu est peut-être d'autant plus postulé que les enjeux économiques sont déconnectés de celui-ci...

Au-delà des revendications politiques et des espoirs qu'elles peuvent susciter, la question est donc celle de la gestion, c'est-à-dire de la réponse des pouvoirs aux attentes antagoniques et souvent peu formulées des administrés. Cette réponse n'est pas facilitée par les incertitudes de la politique namibienne envers les collectivités locales urbaines issues des anciens *homelands*. Quel avenir promet-on en effet à Rehoboth ? Dans un premier temps, celui d'une mise aux normes foncières consistant en la confection de documents cadastraux plus précis et devant permettre une reconnaissance non plus seulement locale mais incontestable, notamment auprès des banques. Impliquant la levée de l'impôt foncier, ce système devrait donner à la collectivité les moyens d'équilibrer son budget et donc lui permettre de ne plus dépendre des subventions gouvernementales, en particulier pour la paye de ses agents. La promotion de la collectivité en municipalité pourrait alors être envisagée. Dans les deux cas, les hypothèques sont grandes. La première étape, dénommée « proclamation de la ville », implique la vente de nombreuses parcelles possédées par la collectivité à des particuliers qui souvent ne payent plus de loyers depuis plusieurs années et qui se sentent déjà proprié-

taires de fait. La seconde étape, ou « proclamation de la municipalité », suppose une administration efficace et efficiente, capable de recouvrer les taxes qui lui sont dues. Or, une culture du non-paiement, héritée chez les Noirs de la résistance à l'*apartheid*, de même que la faiblesse de l'administration locale, constituent des handicaps forts qui ne seront pas surmontés à court terme.

Ces remarques mettent en lumière le poids des désarticulations héritées d'un siècle d'*apartheid* de fait ou de droit. Mais ces désarticulations relèvent inévitablement d'une logique dialectique. C'est bien parce que les évolutions sociales et économiques menaçaient de faire changer, et qu'elles le faisaient effectivement, que des politiques communautaires inégalitaires ont tenté de figer et de ranger. Déjà en 1905, les autorités allemandes du sud-ouest africain légiféraient contre les mariages entre coloniaux et femmes basters, dont elles considéraient le nombre croissant comme préoccupant (Essner, 1994). L'originalité de la situation des Basters par rapport aux autres groupes dominés était que cette séparation était vécue comme sécurisante. Ce n'est qu'à Rehoboth, parmi les onze anciens *homelands*, que le souvenir des gouvernements locaux de l'époque reste vivace. Quoique intervenant à une échelle différente, celle du District, l'administration du *Kaptein* jouait le rôle d'une véritable collectivité locale. Entre celle-ci et l'actuel *Town Council*, la passation de témoin n'a pas eu lieu. Pire encore, dans la mesure où l'*apartheid* a créé des sociétés urbaines spécifiques selon les villes, l'expérience se transmet difficilement aujourd'hui d'une collectivité à l'autre. Cela complique et rend cruciale la nécessaire invention de collectif dont la société a besoin, que ce collectif agisse à l'échelle de l'agglomération ou au niveau local. Mais cette nécessaire invention de collectif joue aussi à l'échelle de la communauté des Basters elle-même. Qui pourrait soutenir que la société actuelle des Basters est encore en phase avec celle qu'ambitionnait de régir le *Vaderlike Wette* de 1868 ?

La question foncière est revendiquée par les dirigeants basters comme le fondement de la base économique de la communauté. Ce postulat de base doit être réexaminé. En première approche, apparaît plutôt l'aspect symbolique de la question foncière. Curieux autochtones – mais ce terme ne conserve t-il pas toujours une part de mystère et de ruse ? –, les Basters ne sont arrivés qu'en 1870 dans le lieu qu'ils considèrent aujourd'hui comme leur ; ils ont acheté leurs terres aux Nama qu'ils ont par la suite dominés et qui sont toujours présents. Mais ils ont su développer un enracinement plus efficace que leurs prédécesseurs, trop peu nombreux sur un espace trop vaste avec des moyens trop rudimentaires. Au moyen d'une appropriation consciente du sol, ils ont marqué cet espace sur le plan matériel. Ils l'ont aussi marqué sur le plan symbolique, par une sorte d'alliance primordiale de nature biblique, sans cesse rappelée puisque les dignitaires religieux président aux grands événements de la vie de la communauté, voire les organisent comme la « réconciliation » de 1997. Quoique les références religieuses ne soient pas les mêmes, on ne peut s'empêcher de faire des rapprochements avec de nombreux groupes négro-africains, pour lesquels l'alliance primordiale est fondamentale. On pourrait évoquer le cas des Lari, considérés comme les véritables autochtones actuels de Brazzaville alors qu'ils n'ont fait qu'acheter la terre au cours du XIXe siècle à des Teke moins conscients qu'eux de la valeur du sol (Sautter, 1954). La mise en parallèle peut être aussi faite avec les Luba, ces « Juifs du Congo » (Kinshasa) débrouillards, contraints de se réfugier dans leur région d'origine lors des passions nationalistes de 1960 et de créer une ville qui n'existait pas encore (Piermay, 1986). Chez les Luba également, une dynamique d'ouverture se combine à un fort sentiment d'identité et à une aspiration à l'ir-

rédentisme, le tout s'étant traduit dans les événements politiques récents entre le désir de prendre le pouvoir à Kinshasa et l'aspiration à l'autonomie à Mbuji-Mayi. La différence avec Rehoboth est la prise en charge par les Luba de leur ville (Mbuji-Mayi), ce qui rend plus crédible une éventuelle autonomisation de leur refuge, tandis que les Basters vivent depuis les origines dans une logique de protectorat.

C'est là que le postulat de base doit être réexaminé. Le couple Rehoboth (ville et District) -Windhoek exprime ainsi de manière caricaturale l'opposition entre lieux d'enracinement et centres d'articulation. Il l'exprime d'autant mieux que la faible distance permet de nombreuses complémentarités et de nombreux jeux et que les références de la grande majorité des Namibiens – Blancs compris mais pauvres exclus – sont à la ferme et non à la ville. Une certaine spécialisation des lieux répond ainsi en contrepoint à l'imbrication fonctionnelle de la société. Mais cette opposition dialectique est encore plus complexe, puisque chaque ville est à la fois lieu d'enracinement (du moins pour certains des citadins) et centre d'articulation, les rapports changeant non seulement entre les groupes mais aussi dans le temps, en fonction des masses d'argent disponibles, des modes de circulation de celui-ci, du recours différencié aux réseaux sociaux. C'est dans ce cadre que doit être replacé le lancinant conflit entre autochtonie et allochtonie, toujours prêt à resurgir mais non indépendant des enjeux globaux de la société. Rehoboth n'y échappe pas, avec la complication toujours possible d'une expression de revendications de la part des Nama jusque là exclus du débat. La question fondamentale est celle de la place des Basters à l'intérieur d'une société plus large, dans laquelle ils sont insérés depuis longtemps. Mais il faut distinguer dans ce débat la place de la communauté et celle des individus. La lutte pour le foncier est essentielle pour la reproduction de la communauté. Toutefois, malgré les compétences juridiques des Basters, malgré leur ouverture à la modernité, l'échec semble inévitable. Pourquoi ? L'échec ne vient-il pas du fait que les pouvoirs basters sont fortement associés depuis des années à la logique de l'État, à travers une participation au jeu politique et de manière plus profonde, à travers la reconnaissance cadastrale de leurs terres qui les fait dépendre des règles et des arbitrages d'en haut ? Contrairement aux chefs traditionnels des anciens *homelands* du nord, contrairement aux classiques prétentions coutumières autour des villes d'Afrique noire, le *Kaptein* n'a pu revendiquer jusqu'au bout une logique irréductible à celle de l'État, fondée sur le lien religieux et coutumier ; il a été obligé de se battre avec les armes de l'État, et il a perdu. La cohésion de la communauté a flanché dans le domaine qui, précisément, était le plus structurant pour elle.

À l'inverse, pour les individus basters, la lutte pour le foncier collectif constitue désormais un enjeu secondaire. Les réalités économiques sont ailleurs. À l'heure de l'*affirmative action* en faveur des Noirs qui furent longtemps les plus défavorisés, l'avenir des Basters n'est certainement plus dans une logique de protection sous la houlette des pouvoirs en place. L'orientation des individus vers le secteur privé apparaît inévitable. Deux scénarios existent. Le premier est un mouvement d'ethnicisation, c'est-à-dire de repli sur des positions que l'on croit assurées. L'autre est de faire fructifier dans la société namibienne le capital d'intermédiation que les Basters détiennent. Sans préjuger de l'évolution d'un rapport dialectique éminemment variable, le déclin récent de la ville de Rehoboth – là où l'institution communautaire est la plus présente – et la montée en puissance d'autres lieux sont le signe que les Basters en tant qu'individus sont conscients de cette deuxième possibilité et la vivent déjà.

BIBLIOGRAPHIE

Essner (C.), 1994. « Le statut très particulier des "Bâtards" de Rehoboth en Afrique allemande du sud-ouest, ou la peur du métissage ». *In* Riesz (J.), d'Almeida-Topor (H). *(eds.), Échanges franco-allemands sur l'Afrique* : 67-74.

van den Heuvel (P.A.L), 1985. « The survey and tenure of land in Rehoboth, South West Africa 1870-1984 ». *South african survey/Zuid-Afrikaanse opmetings-Tydschrift* : 4-19.

Piermay (J.-L.), 1984. « Naissance et évolution d'une ville post-coloniale : Mbuji-Mayi (Zaïre). Acteurs et enjeux fonciers ». *In* Crousse (B.), Le Bris (E.) Le Roy (E), *Espaces disputés en Afrique noire*. Karthala, Paris : 133-143.

Republic of Namibia, 1991. *Report by commission of inquiry into matters relating to chiefs, headmen and other traditional or tribal leaders*. Windhoek, 123 p.

Sautter (G.), 1954. « Le régime des terres et ses modifications récentes aux environs de Brazzaville et au Woleu N'Tem ». *Bulletin d'Études Centrafricaines*, 7-8 : 201-209.



Espace de contrôle, espaces de subversion : les townships sud-africains

MYRIAM HOUSSAY-HOLZSCHUCH

La pensée sud-africaine de l'espace a longtemps été marquée par le schéma manichéen de la frontière, de la séparation. À l'échelle du pays, cela a été marqué par la partition de l'espace national entre les *homelands* destinés aux Noirs et l'Afrique du Sud blanche. Localement, cette division se retrouve dans la morphologie des villes – véritable mise en scène de la distance sociale et raciale – et dans le modèle spatial du township. Apartheid et espace sont indissolublement liés : il s'agissait de définir les territoires et de les créer, par le discours et l'action politique (Houssay-Holzschuch, 1996).

La logique du discours de ségrégation, tel qu'il s'exprimait au niveau du township, est d'imposer aux Noirs une identité par le biais d'un espace. Le pouvoir les définit comme Africains – un quartier leur est donc réservé. On les veut ruraux – les *hostels*, casernes ouvrières réservées à des migrants séparés de leur famille, les empêchent de s'enraciner. On les veut soumis, l'espace est contrôlé. Pourtant, aussi complète que soit cette mainmise totalitaire sur l'espace noir, il sera à la fois l'un des outils et, sans doute, une première conquête de la résistance à l'apartheid – partielle et perpétuellement remise en cause jusqu'aux élections démocratiques de 1994. C'est cette compétition pour un même espace et sa transformation en territoire noir que je souhaite étudier ici.

L'urbanisme de contrôle social

Le township est d'abord le fruit d'une vision victorienne de la ville et de la race, caractérisée par une dualité permanente du discours que l'on retrouvera jusqu'aux derniers jours de l'apartheid. La ville est un phare de la civilisation, forcément blanche. Elle est en même temps lieu de corruption et de dégénérescence du corps social. Ce raisonnement, bien proche de l'équivalence des classes laborieuses et des classes dangereuses, se double de perspectives hygiénistes : les pauvres – et, en Afrique du Sud, les pauvres sont noirs ou métis – sont des agents pathogènes dans l'organisme urbain, non seulement sur le plan moral, mais aussi sur le plan épidémiologique. Leurs conditions de vie favorisent l'apparition de la maladie (peste bubonique au Cap en 1901, grippe de 1918), leur proximité fait craindre la contagion des beaux quartiers. Un véritable « *syndrome sanitaire* » (Swanson, 1977) se développe alors : il permettra d'instaurer la ségrégation résidentielle des Noirs dans les villes sud-africaines.

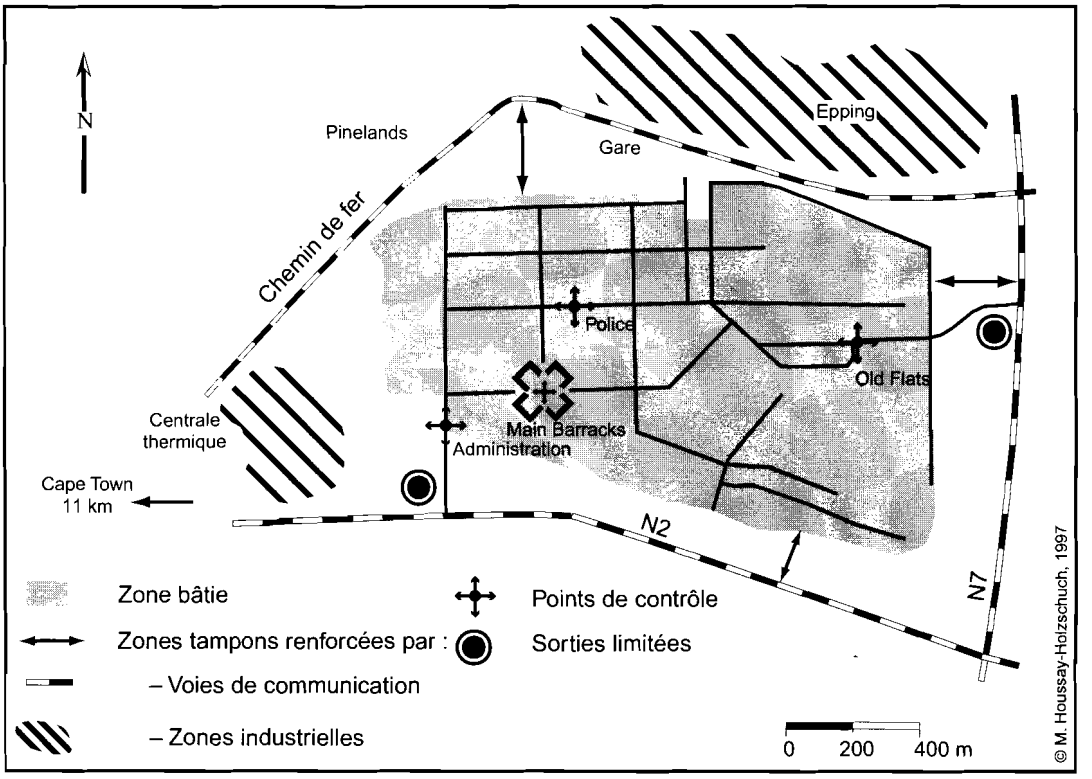


Figure 1. Langa, township noir du Cap, ou le territoire contrôlé.
Source : Houssay-Holzschuch, 1997.

En même temps, la mise en place de la ségrégation s'accompagne d'une réflexion sur les formes urbaines et sur le rôle de l'urbanisme. Là encore, la dualité du discours apparaît. Il s'agit à la fois de créer un cadre de vie agréable, moderne, et, dit-on, socialement recommandable, et de séparer la population noire en des quartiers facilement contrôlables. Des idées occidentales comme celle de la cité-jardin d'Ebenezer Howard ou celle de l'unité de voisinage seront adaptées à une volonté sécuritaire : c'est la naissance de l'urbanisme de contrôle social sud-africain (Houssay-Holzschuch, 1997 ; Robinson, 1990). La ville, milieu dangereux dans l'idéologie victorienne comme dans l'imaginaire afrikaner essentiellement rural (Salazar, 1989), doit s'assainir en se replongeant dans la campagne. Les quartiers résidentiels, séparés des autres par l'introduction du zonage, sont isolés du reste de la ville par des ceintures vertes.

Le pouvoir blanc de la ségrégation, puis de l'apartheid, les repoussera à plusieurs kilomètres et les transformera en véritables murailles horizontales d'une cité européenne sur la défensive. Les ceintures vertes deviendront des zones tampons, renforcées par d'autres éléments isolants (voies de chemin de fer, autoroutes, zones industrielles, rivières, etc., cf. figure 1).

À l'intérieur du township lui-même, l'urbanisme de contrôle social se lit encore comme à Langa. Le centre du township est investi par le pouvoir blanc, d'autant plus que les bâtiments administratifs (bureau du Superintendant) en sont immédiatement voisins. Un nombre limité d'entrées – deux dans ce cas – autorise la police à fermer le township en quelques minutes. Des points de contrôle permettent de tenir sous le feu d'un seul véhicule de police plusieurs rues à la fois. Le dessin des rues reproduit en plus petit celui du township : très peu d'entrées mènent dans des zones bien séparées les unes des autres, créant ainsi une multitude de micro-espaces.

Subversion politique et innovation sociale

Pourtant, dès les débuts de la ségrégation, cette géographie de la distance et de l'isolement va être mise à profit par les mouvements de résistance. De sa fondation à 1960, le Congrès national africain (*African National Congress* ou ANC) a prôné des méthodes non-violentes. Outre les pétitions, déclarations et autres lettres ouvertes, il a organisé un certain nombre de manifestations de masse s'appuyant sur la morphologie des townships. L'une des armes préférées de l'ANC comme des mouvements populaires spontanés (Lodge, 1983) était le boycott. Face à une compagnie de bus ayant le monopole des transports en commun pour le township, il suffisait de poster les militants dans la gare routière pour paralyser l'ensemble du système. D'autres boycotts, de magasins ou de produits particulièrement associés à l'apartheid, ont été efficaces : les quelques magasins blancs opérant dans le township étaient rapidement conduits à fermer ; des patrouilles de *comrades* de l'ANC parcouraient les zones tampons, surveillaient les points d'entrée et fouillaient les nouveaux arrivants.

À la fois stratégie et tactique, cette subversion politique de l'espace du township a atteint son paroxysme lors de la seconde moitié des années quatre-vingt. Les ordres de l'ANC étaient de rendre les townships ingouvernables pour le pouvoir blanc et d'y installer des structures sociales, politiques, judiciaires, etc. alternatives. Ces constructions de la ségrégation sont alors devenues, selon les termes de la propagande de l'ANC, les premières « *zones libres* » de l'espace sud-africain. De façon exemplaire, les townships étaient alors à la fois encerclés par les troupes gouvernementales, qui protégeaient la ville blanche et défendus par les *comrades* patrouillant dans les zones tampons. Ils étaient non seulement isolés du reste de la ville mais surtout s'isolaient eux-mêmes de l'espace de l'apartheid.

Dans ces citadelles, les forces de la résistance ont tenté de tester un certain nombre d'innovations sociales destinées, pensaient-ils, à remplacer celles de l'apartheid une fois la victoire acquise. Malgré bien des dérives violentes, certaines de ces structures méritent d'être citées, soit pour leur idéalisme, soit pour leur efficacité et leur pérennité. Les tribunaux populaires ou *people's courts* (Schärf, Ngcokoto, 1990) visaient à établir dans les townships une nouvelle moralité, en conformité avec les idéaux politiques de l'ANC ou du PAC (*Panafrican Congress*). S'inspirant de la justice de paix traditionnelle africaine, où plaignant et accusé viennent exposer leur cas devant le chef et les anciens, ces tribunaux jugeaient vols, cambriolages, bagarres, etc., concernant les habitants du township. Les condamnations étaient en général des travaux d'intérêt public, après lesquels le condamné reprenait sa place dans la communauté. Cependant, cette utopie sociale a rapidement sombré dans la violence et la lutte de factions.

Plus réalistes et encore d'actualité, les associations de résidents nommées *civics* ont mis en place pendant ces années quatre-vingt une véritable structure politique hiérarchisée et reconnue dans les townships (enquêtes de

terrain, 1996-97). Des comités de rue sont élus ; ils élisent à leur tour des représentants à un comité exécutif couvrant l'ensemble du township. Des assemblées générales de résidents sont convoquées régulièrement. Les élus locaux, de 1995 et 1996, sont soit des émanations de ces structures, soit obligés de se les concilier. Le dessin des rues, l'attention portée par les planificateurs aux unités de voisinage ont largement facilité la mise en place de ces structures.

De l'espace vécu à l'espace intériorisé

Le non-lieu du township a ainsi été utilisé à des fins politiques par ceux-là mêmes contre lesquels il avait été construit. Plus encore, il a été, selon l'expression de Salazar, transformé en *topos* par une série de pratiques sociales et spatiales (Salazar, 1989) : c'est l'espace vécu, l'espace du social qui a surtout été utilisé par la population noire pour pervertir l'urbanisme de contrôle.

Les habitants du township se sont peu à peu approprié leur espace. Certes, quelques lieux privilégiés aident à le structurer. Ils ont longtemps été soit illégaux, comme les *shebeens*, débits d'alcool, soit en marge du politique comme les écoles et les églises. Pourtant, ce qui caractérise l'espace vécu s'inscrit moins dans les lieux qu'au sein d'un réseau de relations extrêmement dense. Le nombre des associations – auxquelles un habitant sur deux appartient en moyenne dans les townships les plus anciens – et leur vitalité montrent non seulement la parfaite adaptation des habitants à un milieu urbain mais encore leur volonté de le vivre selon certaines normes et valeurs : ces associations d'entraide, qu'elles soient cercles d'épargne, associations à but religieux et charitable, etc., sont, pour les Noirs, une manière essentiellement africaine de vivre en société.

Pour positive que soit cette appropriation de l'espace du township, elle n'en pose pas moins problème. En effet, cet espace intensément vécu au rythme du social a été en même temps intériorisé. Le township, de modèle d'un urbanisme de ségrégation, est devenu, dans une Afrique du Sud démocratique, modèle urbain. À tout le moins, on peut craindre que la morphologie de la ville post-apartheid ne reflète celle imposée sous le régime politique précédent. Si une certaine inertie des formes spatiales est compréhensible, il faut souligner chez l'ensemble des acteurs une permanence des représentations de l'espace urbain. La ville est encore conçue comme une série de quartiers monofonctionnels, séparés les uns des autres par des zones tampons. Le centre ville est encore peu connu et peu parcouru par les habitants des townships, comme en témoigne la carte mentale de la figure 2.

Plus encore, les nouveaux quartiers construits par le gouvernement Mandela et répondant, au moins dans leur formes, à la demande des mal-logés des townships et des camps de squatters, reproduisent le modèle des townships. Il s'agit de quartiers purement résidentiels, faiblement équipés, d'habitat pavillonnaire individuel. Le rêve des habitants des townships est de posséder, dans des quartiers de ce type, une maison individuelle, construite au milieu de sa parcelle.

Ainsi, le type spatial du township est l'exemple même de l'urbanisme de contrôle social : il a été créé par le pouvoir blanc de la ségrégation, puis de l'apartheid pour séparer les populations noires du reste de la ville et assurer des impératifs sécuritaires. En même temps, cette géographie de la distance et de la peur était couverte d'un discours urbanistique idéaliste évoquant les bienfaits de la ville à la campagne ou des normes « civilisées » de construction. L'intelligence de la résistance anti-apartheid a cependant été de retourner contre le régime

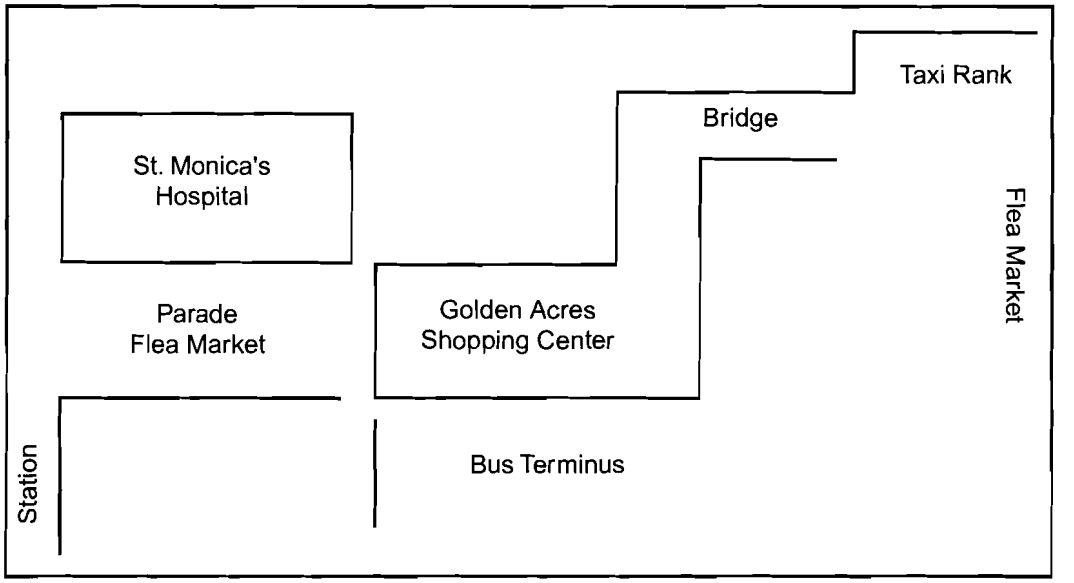


Figure 2. Carte mentale du centre de Cape Town dessinée par une femme de 41 ans, résidant dans le township noir de Gugulethu.

Source : Houssay-Holzschuch, 1997. Cette carte ne présente qu'un pâté de maison dans le centre, celui où se concentrent les moyens de transports en commun. Elle décrit des trajets piétonniers.

une partie de ses propres armes : cela a été vrai des formes spatiales comme de l'appel à la religion ou à la « civilisation ». Plus encore, le township, paysage imposé s'il en fut, a peu à peu été transformé par ses habitants en paysage assumé, en espace vécu. Il faut se féliciter de l'humanisation de ces lieux mais il semble que cette appropriation soit passée par une assimilation d'un certain modèle urbain : zonage extrême, habitat pavillonnaire, faible équipement des quartiers résidentiels, centre ville peu intégré à l'espace de vie des habitants des périphéries. En bref, le township sert encore aujourd'hui de norme aux représentations de la ville – ce qui remet en question l'évolution post-apartheid des villes sud-africaines.

BIBLIOGRAPHIE

Houssay-Holzschuch (M.), 1996. *Mythologies territoriales en Afrique du Sud, un essai de géographie culturelle*. Espaces et milieux, Presses du CNRS, Paris.

Houssay-Holzschuch (M.), 1997. *Le Territoire volé : une géographie culturelle des quartiers noirs de Cape Town*. Thèse Université de Paris IV-Sorbonne, Paris.

Le Grange (L.), 1985. *Working Class Housing, Cape Town 1890-1947 : Segregation and Township Formation*. Africa Seminar Paper. Centre for African Studies, University of Cape Town.

Lodge (T.), 1983. *Black Politics in South Africa since 1945*. Ravan Press, Johannesburg.

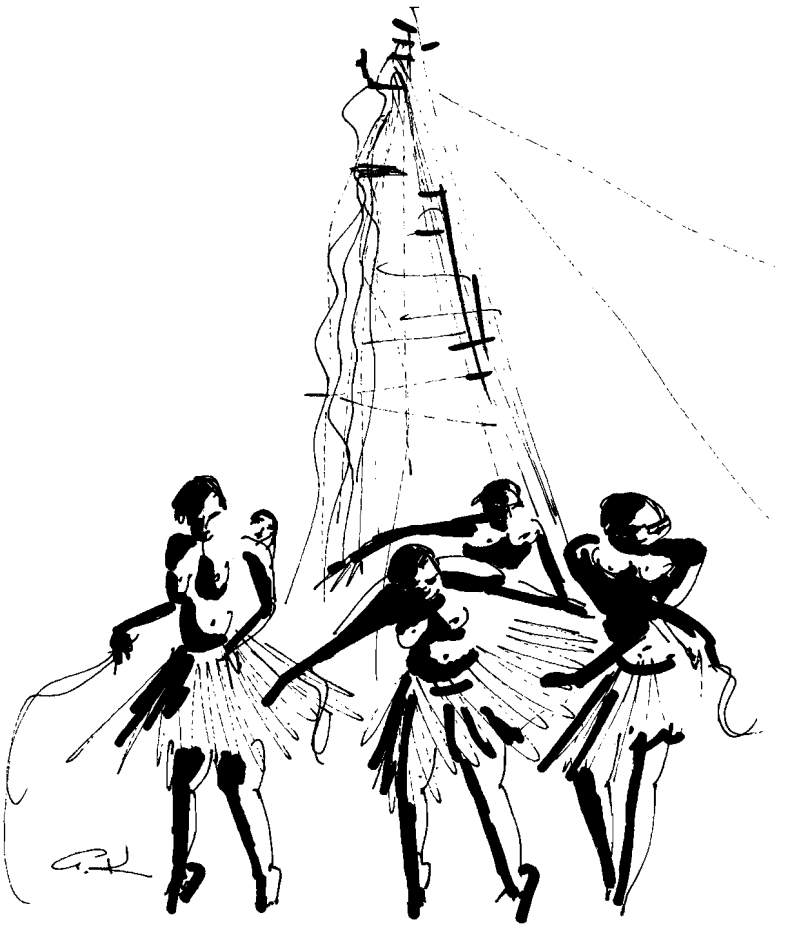
Robinson (J.D.), 1989. « "A Perfect System of Control" ? State Power and "Native Locations"

in South Africa ». *Environment and Planning, D : Society and Space*, vol. 8, décembre : 135-162.

Salazar (P.-J.), 1989. *L'intrigue raciale, essai de critique anthropologique : l'Afrique du Sud*. Sociologies au quotidien, Méridiens Klincksieck, Paris.

Schärf (W.), Ngcokoto (B.), 1990. « Images of Punishment in the People's Court of Cape Town, 1985-1987 : From Prefigurative Justice to Populist Violence ». *In* Hansson D., Du Toit A. (éds.), *Political Violence and the Struggle in South Africa*. Macmillan, London : 341-372.

Swanson (M.W.), 1977. « The Sanitation Syndrome : Bubonic Plague and Urban Native Policy in the Cape ». *Journal of African History*, vol. XVIII, n° 3.



Culture, société et espace : le cas de l'identité niçoise

GÉRARD-FRANÇOIS DUMONT

TANDIS QUE LES PROCESSUS DE MONDIALISATION se développent, et que cherche à s'affirmer une « Union européenne », se pose la question des identités locales. Elle est en fait passablement brouillée par les irréductibles aléas et subtilités de toute définition identitaire. Même si le thème a bonne presse, la renaissance des identités locales étant soit associée à l'idée de démocratie locale, soit à des représentations du bonheur dans des communautés naturelles, demeure une interrogation : qu'est-ce qu'une identité locale ? La relativité de la définition et la diversité de la signification du local rendent difficile une lecture globale des identités qui y renvoient, qui la déclinent, à la fois territorialement et historiquement. Aussi, plutôt que de chercher une réponse pour un examen théorique, il semble intéressant de prendre une illustration : celle de l'identité niçoise.

Approcher ce qui contribue à dessiner les contours de l'identité niçoise, entendue comme un processus dynamique de définition d'un pan du lien social en terres niçoises, nécessite une réflexion à plusieurs niveaux, parmi lesquels les principes de l'*invention* de cette identité et les étapes de sa *construction*, la gestion et la compréhension de son *actualité*, ainsi que son *efficacité* sociale et la *légitimité* de son expression.

Présence et invention de l'identité niçoise

Penser l'actualité de l'identité niçoise, c'est finalement chercher à établir tous ceux, savants, politiques et anonymes, qui ont travaillé, au cours des siècles, à fonder l'authenticité historique de l'identité niçoise. Il convient de suivre l'acteur local moderne qui va « créer » l'identité niçoise en replaçant toujours celle-ci dans une ethno-histoire, c'est-à-dire en lui donnant une épaisseur historique. Il s'agit de partir à la recherche du travail d'invention de cette identité.

Dans une perspective universitaire, l'ouvrage *Histoire de l'identité niçoise* (Barelli, Rocca, 1995) semble le premier à tenter d'expliciter en tant que telle cette identité et à lui donner les moyens d'offrir, dans une mise en perspective historique vaste, le fil d'une histoire locale sociale et politique.

En juin 1997, la municipalité de Nice organisait les premiers *États généraux de l'identité niçoise*, répondant ainsi aux attentes de certaines

associations culturelles qui, avançant cette notion, en exigeaient sa reconnaissance. Une Charte identitaire, approuvée tout à la fois par les partenaires culturels et institutionnels, en est surgie. Elle prévoit, outre la mise en place d'une labellisation de la gastronomie niçoise, un programme de signalétique du cœur historique de la Cité – le vieux Nice – ainsi que la production d'outils multimédias en langue niçoise pouvant tout à la fois servir à la formation initiale des élèves et à la formation continue des habitants de Nice. La Charte identitaire et ses projets forment un ensemble de prises de paroles symboliques ou techniques qui tendent à actualiser aujourd'hui l'idée d'une identité niçoise dont les éléments constitutifs méritent publicité et préservation. Puisque cette identité niçoise fait parler d'elle dans l'espace public local, elle se doit d'être interrogée, afin de saisir les étapes de sa construction historique.

Il y a une histoire de l'invention de l'identité niçoise, mais il ne faut pas se méprendre. Le terme « invention » ne signifie nullement « fabrication ». Il conduit à mettre en relief deux processus, à la base de toute dynamique de construction identitaire née de la confrontation d'un individu à un groupe et de l'agrégation de ces confrontations envisagées « pour soi » par les individus en situation d'interaction. Comme toute identité locale, nationale, ou autre (Dumont, 1997), l'identité niçoise relève simultanément d'un processus de « découverte » de l'épaisseur sociale d'un groupe et d'un processus de « création » d'effets de réalité instituant cette identité comme pôle d'identification culturelle et/ou de politique légitime.

La construction de l'identité niçoise telle qu'elle se présente aujourd'hui est le fruit d'une sédimentation d'expériences historiques reconstruites comme étant constitutives d'une « communauté imaginaire », au sens pertinent où l'emploie Benedict Anderson (1993), porteuse d'une identité propre.

Les étapes géographiques et historiques de la construction identitaire

Territoire, histoire et identité

Le premier de ces noyaux renvoie à l'appropriation d'un territoire spécifique. Lorsqu'un espace est disponible, l'individu doit en faire la conquête pour se l'approprier. En lui appliquant les pratiques du groupe social, il le transforme en territoire. L'espace est alors finalisé et devient enjeu de pouvoir. Agencé prioritairement par et pour la mise en place de rapports de sociabilité, il construit et donne à voir autant qu'il instrumentalise l'identité. La configuration naturelle n'est toutefois pas absente des facteurs favorisants, et l'espace niçois possède ses caractéristiques propres. Il est totalement localisé dans l'arc alpin mais ce n'est pas qu'un espace montagneux. La présence de la Méditerranée lui donne une façade maritime. À l'inverse des espaces situés à l'ouest, son réseau hydrographique est indépendant du Rhône. Il s'agit d'un territoire fait de vallées reliées par des cols et dont une seule débouche sur une plaine alluviale, passant de l'altitude 3 000 m à l'altitude 0 m en 50 km. La vie sociale qui s'y organisait originellement était particulière, avec un peuplement de vallées par des tribus celto-ligures, les Salyens. L'arrivée de peuples méditerranéens, comme les Grecs qui fondent la colonie Nikaïa, n'influencera que très peu la vie des Ecdiniens (vallée de la Tinée), des Vésubianiens (vallée de la Vésubie), des Vediantiens (site de Nice), des Nemeturiens (Haute vallée du Var) et des Oratelliens (Vallée de la Bévéra). Les échanges inter-tribus sont quasi-inexistants, sauf quelques rares relations sociales établies suivant le seul axe de pénétration aisée, la vallée du Paillon. Avec la conquête puis l'organisation romaine viennent se dessiner les premiers éléments-traces d'une

prise de conscience identitaire liée à l'appropriation de l'espace. Les mouvements de troupes, les relations entre le centre de la garnison Cemenelum et les postes militaires, puis entre les propriétés distribuées aux vétérans de l'armée romaine, la renommée de la ville de Berthemont où l'Impératrice Salonina viendra prendre les eaux... tout ceci concourt à l'identification d'un territoire, qui n'est pas encore à proprement parler identification (même partielle) à un territoire. Puis les conditions matérielles évoluent ; une agriculture rationnelle se met en place, deux routes sont tracées vers Vence et Barcelonnette, et la voie Julia place Cemenelum entre l'Espagne et l'Italie. Cela permet la reproduction de la communauté dans un lieu de sociabilité stabilisé où s'exerce un pouvoir. Autant de premiers traits qui devaient servir de proto-éléments de constitution d'un communauté en « comté ».

Le second des noyaux susceptibles d'offrir un cadre d'intelligibilité sociale à l'identité niçoise renvoie à une armature historique propre, repérable objectivement mais reconstruite comme telle. C'est sur plusieurs dates et événements que va s'établir le rapport au passé permettant d'écrire – ou de réécrire – l'histoire du « comté de Nice », prouvant ainsi la permanence de la communauté dans le temps. Les épreuves dont elle sera actrice, et souvent victime, au cours des siècles, serviront à légitimer la volonté des défenseurs de l'identité niçoise de vouloir changer la place qu'occupe la communauté dans les rapports avec les pouvoirs successifs.

La longue période qui voit le déclin de Rome et la naissance du Comté de Provence a pour conséquence directe un déplacement des centres de pouvoir concernant le tout nouveau Pays niçois : le pouvoir seigneurial, en butte aux luttes intestines et aux contraintes d'alliance qui préfigurent la politique européenne, laisse peu à peu sa place au pouvoir ecclésiastique, plus proche dans le cadre espace/social. Le monastère de Saint-Pons devient centre de décision : face à lui, et souvent dans l'adversité, se met en place le pouvoir communal au profit duquel l'évêque va se dessaisir de ses prérogatives.

La commune de Nice, avec ses consuls nommés pour la première fois en 1144, représente une manifestation administrative identitaire. Elle va construire des pratiques internes et des relations, notamment avec les autres communes, qui feront naître une conscience : celle d'appartenir à un groupe culturel défini, qui se construira désormais dans les épreuves de l'Histoire. Le nouvel espace niçois se positionne au travers des relations, internes et externes : par les vallées du Paillon, de l'Estéron, de la Tinée, de la Vésubie et de la Roya, l'espace niçois commerce et donc s'organise en Vigueries de Nice, Puget-Théniers, Val de Lantosque et Barcelonnette. La présence du fleuve Var, difficilement franchissable, celle d'un Mercantour où le col de Fenestre n'est pas souvent praticable et celle d'une façade maritime sur laquelle se trouve un formidable port naturel, que l'on va aménager dès 1295, marquent à la fois des limites mais aussi des ensembles extérieurs avec lesquels l'espace niçois entretient des relations.

De la guerre civile en Provence, née du destin hors du commun de la Reine Jeanne, l'espace niçois va tirer l'amère expérience de ne pouvoir influer sur son propre destin : les prétendants au trône de la Reine de Naples, comtesse de Provence et de Forcalquier décédée en 1382, ont des préoccupations plus lointaines : la famille d'Anjou a des visées sur Naples et les Duras ont leur regard tourné vers le trône de Hongrie. L'avenir de Nice apparaît alors comme une conséquence du destin de la Provence.

Rien de surprenant dès lors à ce que les responsables profitent de la possibilité qui leur est offerte en 1388 de se choisir un protecteur : ce choix administratif, qui n'est toutefois que celui qui consiste à choisir un nouveau maître,

n'en reste pas moins le signe d'une volonté d'affirmer une identité politique. Ce concours de circonstances, cet « accident » de l'Histoire, sur lesquels les Niçois n'ont eu que très peu de prise, va induire la construction dans le futur de ce qu'il conviendra de qualifier culturellement de pays Niçois. C'est l'émergence politique de l'identité niçoise. Le 28 septembre 1388, la dédition de Nice à la Maison de Savoie pose la première pierre de cinq siècles d'histoire commune avec les descendants de Humbert-Blanche-main, seigneurs de Chambéry.

Tout au long de cette période, Nice va construire son identité. La désignation explicite du dominant – la Maison de Savoie, qui deviendra Royaume de Piémont-Sardaigne, et ensuite la France, après l'annexion « organisée » à l'empire de Napoléon III en 1860 – va permettre la valorisation d'une différence. Cette dernière génère alors l'organisation de groupes politiques qui s'efforcent de rassembler en même temps qu'ils ont la volonté de se distinguer des autres groupes, sur la base d'une spécificité « niçoise ». Ainsi naîtront des partis qualifiés de « nissart », parfois même de « séparatistes », et qui feront surtout entendre leurs voix au moment des campagnes électorales : « *Nice a vaincu, pas la Nice des Pietri, mais la Nice des Segurane et des Garibaldi... Nice a voté à l'unanimité pour Garibaldi, donc Nice est séparatiste, Nice ne reconnaît pas l'infamie de 1860* », déclarait le sénateur Di Foresta à la suite des élections de 1871. Nice envoie alors à la Chambre des Députés trois représentants séparatistes sur les quatre postes à pourvoir, dont Garibaldi, figure emblématique de la résistance à l'oppression dans toutes ses formes. Ces propensions séparatistes n'eurent pas la pérennité qui ferait d'elles une forte caractéristique du positionnement de l'espace public local niçois vis-à-vis de l'État français. Ces organisations politiques, après la Première Guerre mondiale, virent leur audience décroître dès les premières décennies de ce siècle, pour devenir très marginale.

La suite de la construction du noyau historique s'écrit en fonction des rapports entre un pouvoir centralisateur et un territoire désormais intégré dans l'espace administratif français, l'enclave niçoise se trouvant dès lors aux prises avec le travail identitaire de l'État. Mais si les loyautés de l'acteur local se redessinent progressivement, le groupe d'appartenance national devenant le groupe de référence prédominant, l'identité locale ne disparaît pas pour autant (Weber, 1983 ; Perès, 1994). Des mécanismes de défense contre la « *sauvagisation des identités périphériques* » (Coulon, 1994) engagée par l'État pour assurer la pérennité de la communauté nationale et son intégration à celle-ci, se mettent en œuvre. Ils prennent place sur le terrain culturel sans mobiliser pour autant le registre du séparatisme politique, contrairement à ce qui a pu se dessiner de façon connexe à l'expression des identités corse et basque.

Les résistances à l'érosion culturelle et la revitalisation d'une ethno-histoire

L'un des caractères les plus saillants de l'État contemporain est d'être une puissance identitaire, même s'il n'en n'a pas toujours été ainsi dans d'autres contextes historiques. L'État moderne est un pourvoyeur d'identité qui s'érige en « communauté ». Il tend à promouvoir un sentiment d'appartenance qui se veut dominant. Il en formule le récit en des mythes et des rites. Il se dote d'un droit qui vise à définir les normes et les codes de comportements, et en cela représente une mise en ordre et une administration de l'identité. Il décide de la légitimité ou de l'illégitimité des formes d'assignation identitaire, il a vocation à conférer l'identité suprême et à contrôler l'expression publique des autres. L'instrument principal de l'intégration de la population niçoise sera l'Éducation nationale. Les enseignants, véri-

tables représentants du pouvoir central, ont la charge de mettre en avant et en évidence une identité, l'identité nationale (Déloye, 1994 ; Ozouf, 1984). Néanmoins, préfigurant les aspirations actuelles, certains auront la sagesse de ne pas opposer les deux sensibilités. Ils montreront ainsi, et peut-être avant l'heure, que se vouloir Niçois n'excluait pas l'appartenance à un espace identitaire national (Martin, 1992). Il se construit ainsi progressivement une mobilisation culturelle qui ne conduit pas à une mobilisation politique. Il est vrai que, dans le cadre national, les individus du pays niçois ont eu des possibilités d'ascension sociale.

Cela étant, l'appartenance locale ne cesse de s'exprimer dans des circonstances diverses et des domaines variés. Il arrive parfois de piquer l'orgueil national par un certain élitisme local, tel que l'ont fait par exemple les troupes alpines et leurs sections d'éclaireurs skieurs en rappelant qu'ils ont été « *les seuls à avoir été invaincus en 1940* ! ». Tout un jeu autour de la charge affective des traits culturels s'est, au fil du XX^e^ siècle, mis en place. Ces traits sont relatifs à des pratiques largement partagées. Ils touchent à tout ce qui est relatif aux sens : nourriture et boissons, langage du corps et parure, odeurs et parfums, musique et langue. Pouvait-on songer à nier l'existence d'une gastronomie spécifiquement niçoise dans laquelle se reconnaissent de si nombreuses familles, envisageait-on de se passer de cette merveilleuse odeur d'agrumes ou du spectacle chatoyant des véritables parures des boutiquières niçoises ? De la même façon, les croyances sont les fournisseurs de matériaux identitaires : légendes communes des villages du Haut Pays Niçois, dictons et pouvoirs surnaturels supposés dans l'approche de la maladie et des épidémies, traditions et coutumes « ancestrales », rites et célébrations, comme celle de l'héroïne niçoise Catarina Segurana, sont toujours là. En outre, la langue vient offrir à l'identité niçoise une assise d'importance.

L'assise linguistique et les voix de la quête identitaire

La langue niçoise est sans conteste l'élément trace et force de l'identité niçoise. Elle est, parmi tous les traits culturels, ce que l'on pourrait appeler le principe « mytho-moteur » le plus actif de l'identité niçoise, notamment pour l'extérieur. Le nissart est non seulement le vecteur de traditions culinaires, musicales, festives, mais il travaille aussi à se constituer comme une langue à part entière, enseignée à tous les niveaux scolaires et remise à l'ordre du jour de la presse quotidienne régionale sous la poussée de l'activité du milieu associatif dont l'écho symbolique se pérennise s'il ne s'étend pas.

Un patrimoine nissart sous haute surveillance

Langue historique d'un Comté au cours des siècles, dont cinq dans le cadre d'une Maison de Savoie qui en autorisera son emploi administratif dans les rapports de police ou de justice, langue de résistance aux troupes révolutionnaires de l'invasion de 1792 et qui commandera aux exécutions des « bleus » au Saut des Français, mais toujours langue héritière du bas latin et langue des troubadours, l'idiome nissart traversera les vicissitudes historiques des rattachements imposés et des occupations forcées. Avec la perte, ou tout du moins la diminution d'une pratique sociale et familiale, rendue nécessaire par l'obligation d'insertion dans une nouvelle communauté dont les décideurs sont étrangers à l'espace niçois, se fait jour le besoin d'un apprentissage universitaire de la langue. Au début des années cinquante, la loi républicaine Deixonne, portée par un gouvernement qui n'a plus de crainte pour la cohésion de la Nation, permet alors l'organisation des enseignements de langues régionales, et donc du nissart. Les premiers enseignants sont très souvent – fait remarquable – des personnels du service public ayant

conservé intactes toutes leurs attaches culturelles. Les infrastructures mettent du temps à s'installer, l'importance accordée par les politiques variant au fil des législatures. Plus récemment, du ministre socialiste Jack Lang qui parle des « langues de France », au ministre centriste François Bayrou qui ouvre une session du Parlement de Pau par un discours en béarnais, les fortunes des langues régionales sont diverses, autant que leur profil respectif. En effet, contrairement à l'exemple du corse, soutenu par un mouvement revendicatif violent, et à celui de l'alsacien, dont la forme écrite n'est que l'allemand, le nissart ne revendique d'autre support ou modèle que lui-même. Son développement se fait depuis un demi-siècle dans le cadre institutionnel, et en fonction des dispositifs officiels. Bien que les gouvernements français n'aient pas appuyé la Charte européenne des langues régionales, ouverte à la signature en novembre 1992, par crainte des obligations en résultant, l'existence même de cette Charte offre un référent conduisant à encourager le patrimoine linguistique.

Le cadre spatial de la revendication identitaire

Territoire héritier d'une tradition historique de « marche », l'espace niçois semble, à l'évidence, avoir un rôle à jouer dans la stratégie européenne. À la croisée de l'arc alpin (Dumont, 1998) et de l'arc méditerranéen, sa spécificité de lieu de passage – et donc d'accueil – en fait un interlocuteur incontournable dans les relations méditerranéennes. L'espace provençal auquel le relie une culture d'oc commune, mais aussi ses liens avec le Piémont avec lequel il a partagé des siècles d'histoire font de l'espace niçois un centre relationnel. Sa sensibilité linguistique, et donc culturelle, sa connaissance des systèmes méditerranéens et nord-italiens lui donnent une position de premier plan. Encore faut-il que cette spécificité soit l'objet d'une reconnaissance établie.

La revendication identitaire niçoise semble par ailleurs se dessiner – du moins pour partie – comme un moyen de lutte contre l'« hégémonie » de la Provence voisine dans un processus de construction cumulative de l'identité (Percheron, 1993). L'identité niçoise tend en effet aujourd'hui à se conforter comme une identité volontairement sub-régionale, comme l'élément-trace d'une résistance légitime au processus qui consiste à « imposer » des identités en adéquation avec les découpages administratifs. L'identité niçoise se revendique, par la voix de ses défenseurs, d'un autre processus que celui qui essaie de faire émerger dans le paysage des référents de la conscience collective l'identité « Provence-Alpes-Côte d'Azur », l'identité « picarde » ou bien encore l'identité « Région Centre » (Dupoirier, Schajer, 1994) .

À quelque niveau que ce soit – ici celui de la préservation comme patrimoine vivant d'une spécificité culturelle faisant désormais à part entière partie de la culture française – le discours identitaire est toujours susceptible de critiques. L'hypothèse du repli identitaire ne pouvant nullement être attestée en ce qui concerne le cadre d'expression de l'identité niçoise, il s'agit de chercher ailleurs la critique sociologiquement infondée. Ceux qui nient la réalité identitaire niçoise évoquent l'hypothèse d'un discours identitaire qui ne correspondrait à aucune réalité sociale, plaident la non-cause d'une identité niçoise qui ne serait qu'une narration, qu'un « texte à déconstruire », une douce mais trompeuse « métaphore », un artifice sub-national non dangereux mais passablement méta-républicain. L'identité niçoise est bien un processus discursif, mais elle n'est pas que cela puisqu'elle continue à faire sens pour les individus. Ceci seul justifierait qu'elle soit objet de recherche et d'attention politique. En outre, il est clair que la géographie, l'histoire et ses acteurs régionaux décideront de son avenir de même qu'ils l'ont fait naître.

BIBLIOGRAPHIE

Anderson (B.), 1993. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme.* La Découverte, Paris (*Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983).

Barelli (H.), Rocca (R.), 1995. *Histoire de l'identité niçoise.* Serre Editeur, Nice.

Coulon (C.), 1994. « État et identités. In D.C. Martin (dir.) », *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?* Presses de la FNSP, Paris.

Déloye (Y.), 1994. *École et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy : controverses.* Presses de la FNSP, Paris.

Dumont (G.-F.), 1998. *L'Arc alpin.* Economica, Paris.

Dumont (G.-F.), 1997. *L'Identité européenne.* Éditions du C.R.D.P., Nice.

Dupoirier (E.), Schajer (H.D.), 1994. L'identité régionale. Problèmes théoriques, perspectives politiques. *In L'identité politique,* C.U.R.A.P.P.-C.R.I.S.P.A., PUF, Paris.

Martin (D.C.), 1992. « Le choix d'identité ». *Revue française de science politique,* vol. 6, n° 42.

Ozouf (M.), 1984. *L'École de la France. Essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement.* Gallimard, Paris.

Percheron (A.), 1993. « Le local dans les têtes ». *In* A. Mabileau (dir.), *À la recherche du local.* L'Harmattan, Paris.

Perès (H.), 1994. « Le village dans la nation française sous la Troisième République. Une configuration cumulative de l'identité ». In D.C. Martin (dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?* Presses de la FNSP, Paris.

Weber (E.), 1983. *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale (1870-1914).* Fayard, Paris.



Comment peut-on être kurde à Istanbul aujourd'hui ? Esquisse d'ethnogéographie urbaine

JEAN-FRANÇOIS PEROUSE

Si les « fondements de l'identité » kurde sont déjà délicats à analyser au Kurdistan même, qu'en est-il à Istanbul, une des métropoles vers lesquelles ont afflué et affluent encore des personnes identifiées comme kurdes (1) ? Pour tenter d'apporter quelques éléments de réponse à cette question sensible, nous nous appuierons sur deux postulats. D'une part, il est impossible et vain de dénombrer les Kurdes d'Istanbul, dans la mesure où il n'existe pas de « population kurde » clairement isolable et distincte d'une (non moins individualisable) « population turque » ; d'autre part, l'identité kurde (et déjà le singulier nous gêne, du fait de la pluralité de ses expressions) n'est pas donnée *a priori* : elle est l'objet de reconstructions et de négociations, individuelles ou collectives, et reste fonction du contexte socio-politique. Ceci admis, Istanbul nous apparaît comme un espace privilégié, voire un laboratoire des (re)constructions identitaires kurdes, en raison de son ouverture à l'Europe – notamment par le truchement des émigrés, prompts à s'interroger sur leurs identités –, et de l'anonymat ainsi que de la relative liberté d'expression et d'interaction que permet son immensité peu contrôlable.

Le contexte du renouveau : une ancienne présence de fait, mais récemment réactivée

L'intensification des migrations kurdes vers Istanbul : de nouvelles sollicitations identitaires ?

Indépendamment de toute évaluation quantitative de la « présence kurde » (comme si celle-ci pouvait être figée, circonscrite), un fait est sûr : Istanbul connaît depuis 1990 une accélération de l'immigration en provenance du « sud-est anatolien » (périphrase géographique couramment utilisée pour désigner les départements à fort peuplement kurde), qui a pour effet de rendre plus visibles et fréquentes les manifestations, volontaires ou non, des différences identitaires kurdes. Des enquêtes réali-

1. Identifiées, c'est-à-dire s'auto-désignant ou désignées, voire stigmatisées comme « kurdes ». Contrairement à certaines allégations convenues en Europe occidentale, l'adjectif « kurde » pour qualifier une personne *n'est pas tabou à Istanbul* ; il est fréquemment utilisé et revêt en fait, selon le contexte, des connotations très variables. Même dans le discours public, officiel, il est désormais employé, mais on lui préfère encore souvent les périphrases et euphémismes suivants : « de l'est » ou « de la région ».

sées (2) dans les mairies de quartier d'arrondissements périphériques d'Istanbul, mairies auprès desquelles les nouveaux arrivants sont tenus de se faire enregistrer après leur installation, nous ont permis de nous rendre compte de l'intensification de cet afflux, liée à la détérioration des conditions de vie au Kurdistan. Autrement dit, en raison des troubles et des violences dont il est le théâtre, le « sud-est » paraît en passe de devenir le principal bassin migratoire de la métropole turque, supplantant les bassins jusque-là prédominants : à savoir les départements riverains de la mer Noire et ceux du centre-est anatolien. Par exemple, dans l'arrondissement d'Altînova (3) (lointaine périphérie asiatique de l'aire urbaine stambouliote), plus de la moitié des transactions foncières (ventes de terrains) effectuées ces cinq dernières années se sont faites au profit d'acheteurs natifs du sud-est, parfois qualifiés de « colonisateurs », par certains « autochtones ». Donc « l'irruption kurde » à Istanbul se traduit aussi par des investissements croissants – il ne s'agit pas seulement d'une immigration de la misère – et par une intensification des mobilités entre Istanbul et le Kurdistan. Pour autant, contrairement à ce que certains auteurs prétendent, s'il n'existe pas de « quartier kurde » aisément individualisable, sinon homogène, les migrants récents ont tendance à s'implanter dans les arrondissements périphériques comme Ümraniye, Gaziosmanopacha, Esenler, Pendik, Alibeykoÿ, Sarîyer ou Avcilar. Mais les stratégies d'installation font intervenir des niveaux d'identité beaucoup plus fins (village ou arrondissement, voire département de provenance, réseaux religieux, famille élargie) que le trop simpliste clivage Turcs/Kurdes.

Une visibilité et des sonorités banalisées ?

Dans ce contexte, les femmes et les enfants font figure de « marqueurs identitaires ». En effet, une des expressions les plus visibles de la présence kurde, produit de l'immigration accrue, est le port distinctif de la coiffe kurde (fin tissu blanc ou noir, épousant la forme de la tête, et frangé de petites perles transparentes souvent jaunes (4)) par les femmes mariées. Cette coiffe permet, assez commodément et sûrement, d'identifier la provenance des familles. On peut même faire l'hypothèse que dans le contexte du grand brassage stambouliote, ces coiffes sont plus systématiquement portées que dans les régions d'origine ; comme si spontanément (ou sciemment) la différence d'avec les populations environnantes était cultivée, sinon forcée.

L'autre indice manifeste, ce sont les enfants de la rue ; enfants non scolarisés qui se livrent à de menus travaux : vente de fleurs dans les bars et restaurants, nettoyage de véhicules, portage... Le métier de cireur de chaussure *(boyadji)* semble être dorénavant monopolisé par ces enfants du sud-est : pourchassés par les polices municipales ou la police nationale, beaucoup de ces enfants sont sans logis (ils sont estimés à plus de 6 000 (5)). S'interpellant dans un sabir kurdo-turc, ils vivent en petites bandes mobiles.

Quant aux migrants adultes (et mâles), si on les rencontre encore comme portefaix – métier traditionnellement, depuis le XIXe siècle au moins, monopolisé par les Kurdes – près des grands marchés, c'est surtout dans le bâtiment, la confection et le petit commerce ambulant *(isportadji)* qu'ils sont en nombre. Dans certains quartiers, de véritables marchés infor-

2. Par nous-même, en janvier 1996, janvier-février 1997 et février 1998.

3. Dépendant du département de Yalova (lui-même ancien arrondissement du département d'Istanbul).

4. Les femmes plus âgées portent aussi un serre-tête épais, de toile bicolore, qui sert à tenir la coiffe.

5. Entre 6 et 10 000, selon la « Société pour les enfants de la rue », qui s'efforce depuis peu de venir en aide à ces jeunes délaissés.

mels du travail journalier se tiennent, où les migrants kurdes attendent l'embaucheur-maquignon. Celui-ci, souvent kurde lui-même, les emploie en toute illégalité, comme manœuvres sur un chantier ou comme manutentionnaires à tout faire. Ici, la commune kurdicité (ou identité kurde), sur laquelle est entièrement fondée la relation de travail, n'empêche en rien l'exploitation.

Par ailleurs, du fait de cette immigration et de la suppression d'interdits dérisoires (portant précisément sur l'usage du kurde en public) en avril 1991, il est très fréquent d'entendre parler kurde dans certaines rues d'Istanbul. D'entendre *des* langues kurdes devrions-nous dire, dans la mesure où au moins deux parlers kurdes bien distincts sont désormais ouvertement usités : le zaza (ou dîmilki ou kurmandji) et le kurmantch (ou kîrdachki). Le tabou a été levé, et on constate même une évidente jubilation, teintée d'une volonté de distinction chez certains locuteurs, à recourir à ces langues longtemps prohibées. Aussi, avec ce souci de « faire la différence » s'opère un changement dans le « mode d'être » kurde : d'un mode passif, la transition se fait vers un mode plus actif.

L'éclosion des discours et des pratiques identitaires kurdes : de l'individu au groupe

L'émancipation des discours individuels

Depuis le début des années quatre-vingt-dix, Istanbul vit une inflation des discours identitaires kurdes, que les autorités ne peuvent ni vraiment juguler, ni réguler ou détourner. Effectivement, au détour d'une conversation de rue avec un inconnu – dans le contexte d'une rencontre fortuite –, la mention « je suis kurde » s'est banalisée, et ne relève plus de l'aveu grave, murmuré sur le mode de la confidence risquée ou sur le ton de l'apitoiement, en direction d'un interlocuteur étranger supposé complaisant et compréhensif. Par là, Istanbul se distingue du reste de la Turquie (et surtout des villes de l'est), où ce type d'assertion peut encore causer quelques sérieux ennuis à celui qui la profère. Mais à quoi bon se dire kurde, c'est-à-dire sombrer dans l'évidence tout en courant encore un risque, à Diyarbakir ?

Mais que peut signifier « être kurde » ?

Si l'on s'en tient toujours à la situation d'une rencontre fortuite, l'identité kurde, une fois posée, est avant tout décrite sur le mode « culturel ». Autrement dit, s'affirmer kurde à Istanbul c'est d'abord affirmer son appartenance à un autre « système culturel » que le système turc officiel et dominant. C'est refuser l'acculturation, et c'est assurer, ordonner son existence individuelle et sociale autour de ce système kurde, de préférence. Ce « système », d'ailleurs, est fait de références à une famille de langues distincte de celle de la langue turque, à un passé singulier (en voie de redécouverte) et à des pratiques sociales spécifiques et discriminantes. Aussi, la « kurdicité » à Istanbul n'est-elle généralement vécue ni sur le mode ethno-racial de la différence biologique, ni sur un mode franchement politique. Et si une *ethnie kurde* est maintenant reconnue comme différente de la turque dans des publications tolérées (Kirisci, 1997), elle est souvent réduite à sa dimension linguistique et folklorique.

La délicate politisation de l'identité

L'expression politique de l'identité demeure encore contrainte et donc indirecte. S'il existe, dans le champ politique turc, un parti connu comme le « parti kurde admis » (quoique très surveillé et souvent inquiété) – le Hadep –, ce parti ne porte dans son intitulé aucune référence explicite au fait kurde. Dans sa dénomination officielle, il recourt donc aussi à la périphrase (« Parti du peuple et de la démocratie »). Fondé en mai 1994, à la suite de la dissolution d'un parti qui remplissait alors la

délicate fonction médiatrice qu'il assure aujourd'hui (le DEP), il dispose à Istanbul d'une audience importante. Seuls des partis interdits (donc clandestins), dont les membres peuplent les prisons d'Istanbul (Ümraniye, Kasimpacha, Metris...), font une référence explicite à la kurdicité, considérée par les autorités comme une inadmissible atteinte à l'intégrité de l'État.

L'affirmation biaisée : sociétés, fondations et partis

Ne pouvant s'exprimer encore ouvertement au plan politique, la kurdicité emprunte des biais multiples pour avoir « droit de cité » à Istanbul. D'abord, tous les partis constitués et reconnus disposent de leur « groupe kurde » interne qui n'est pas formalisé, mais dont l'existence de fait n'en est pas moins admise de tous (c'était très net pour le parti dit « islamiste », très récemment dissous). De même, les confréries religieuses *(tarikat)* peuvent aussi, officieusement, être des espaces d'expression de la différence kurde : c'est le cas de la mouvance nourdjou, dont le fondateur – Bediüzzaman – était natif de Bitlis, au Kurdistan.

Mais il s'opère surtout un investissement multiforme de la société civile assez remarquable, qui exige une habile exploitation de tous les vides et opportunités juridiques. Parmi ces structures de substitution qu'autorise le droit turc, on peut citer « l'Association des droits de l'homme de Turquie », fondée en 1986, dont la plupart des militants sont kurdes, comme si le combat pour le respect des droits de l'homme en Turquie passait de fait prioritairement par la « question kurde ». Si cette association reconnue en Europe a du mal à exister au Kurdistan – où ses antennes sont périodiquement fermées et victimes de descentes de police, de perquisitions et de pressions diverses –, son centre névralgique est incontestablement à Istanbul (dans l'arrondissement de Beyoglu). Parallèlement, l'association « Mazlum-Der », de création plus récente, s'occupe plus spécifiquement des personnes chassées du Kurdistan et qui échouent sans ressource à Istanbul. Les fondations, quant à elles, se sont aussi multipliées. Leurs noms sont plus ou moins explicites : une des plus actives en direction des Kurdes s'intitule « Association pour la recherche sur les questions sociales » (Tosav).

Un réseau de base est méconnu : ce sont les « associations culturelles et d'entraide ». Très nombreuses, surtout dans les quartiers récemment apparus où sévissent chômage, sous-emploi et indigence, ces sociétés ont un rôle-clé dans la *veille* ou *le réveil identitaire* kurde. En effet, organisées généralement autour d'un « salon de thé » où les hommes se retrouvent, discutent et jouent (de longues heures parfois), ces « sociétés » ont toutes une base régionaliste, voire localiste. À l'échelle de l'unité de voisinage, elles regroupent et maintiennent en contact étroit les migrants provenant d'un même département, d'un même arrondissement ou d'un même village. Si les « sociétés » kurdes ne s'annoncent pas comme kurdes, les géonymes qui figurent sur l'enseigne suffisent à les identifier.

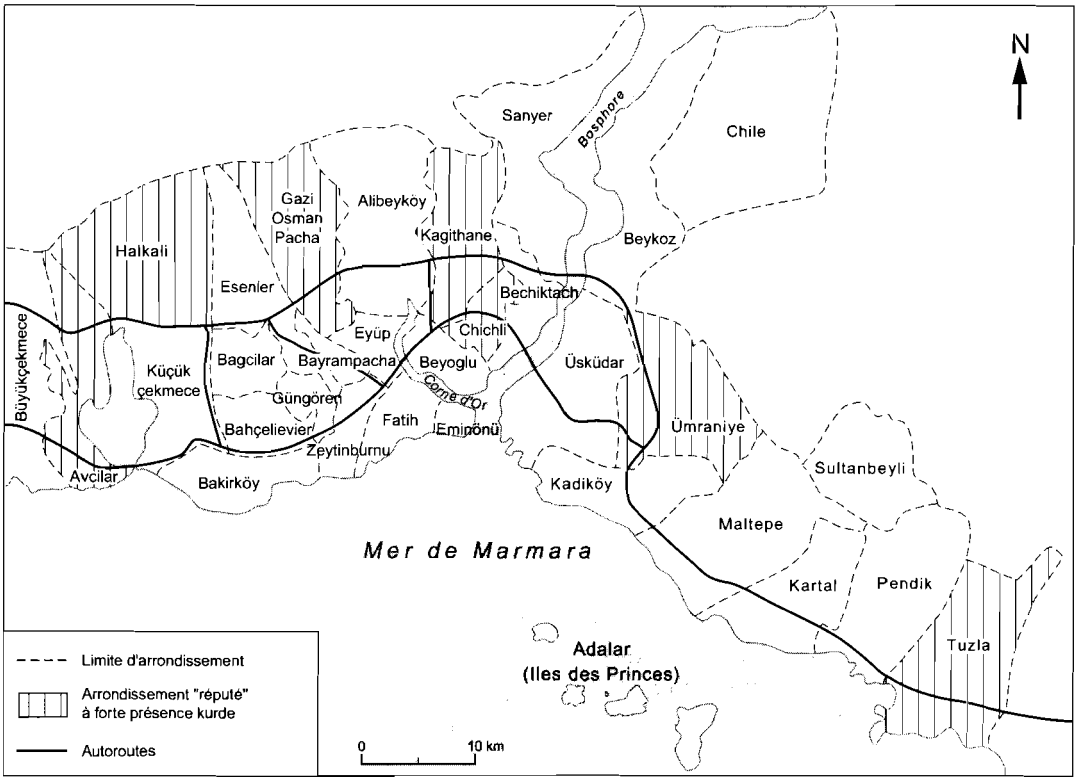
Le renouveau identitaire kurde à Istanbul met donc à profit de nombreuses voies indirectes. Il prend aussi un tour plus ouvert.

Être kurde activement, grâce à une « infrastructure » culturelle, diversifiée, en pleine construction

Ce qui frappe à présent à Istanbul, c'est la multiplication des lieux s'affichant comme *kurdes*, sans ambiguïté, et l'expérimentation de modes d'être kurde plus directs et officiels.

Des tentatives contrariées : les cours privés de langue kurde et l'Institut kurde

En Turquie, la première fondation légale à user du terme « kurde » dans sa dénomination offi-



Les arrondissements d'Istanbul et la « présence kurde »

cielle a été enregistrée à Istanbul en avril 1997 : il s'agit de la « Fondation pour la culture kurde et la recherche » (*Kürt-Kav* (6)). Il est intéressant de souligner l'importance du terme *culture* : l'enjeu de l'être kurde semble toujours ne pouvoir être formulé de façon tolérable par le pouvoir qu'en termes culturels. Depuis sa création, la fondation, qui a son siège dans l'arrondissement anciennement cosmopolite de Beyoglu, n'est pas encore vraiment entrée en activité : des déboires juridiques dus à une offensive des ministères de l'Intérieur et de l'Éducation l'empêchent de réaliser ce pour quoi elle a été créée. Cependant, si les cours de kurde dans l'enseignement public semblent encore peu imaginables, la voie du privé semble ouverte. Quant à l'Institut kurde d'Istanbul (c'est son nom officiel !), il existe depuis 1997, et s'est fixé pour priorité de réhabiliter les langues kurdes par l'édition de textes littéraires et de dictionnaires.

Le réseau du Mezopotamya Kültür Merkezi *(MKM) : le folklore d'abord ?*

Parmi les nouveaux moteurs du renouveau identitaire kurde, on doit souligner l'importance du « Centre de Culture Mésopotamienne » (soit *Navenda Çanda Mezopotamya*, en kurde). Fondé à Istanbul en 1991, ce centre

6. Soit, en kurde kurmandç : *Weqfa Lêkolin û Canda Kurd.*

dispose à présent de plusieurs antennes dans la ville, et même dans l'ensemble du pays (mais celles-ci sont périodiquement fermées). Étrangement, « Mésopotamie (7) » est l'euphémisme très usité en Turquie pour signifier Kurdistan. Dans les locaux du MKM, on trouve à la fois une librairie/café, où l'on peut consulter livres, revues et journaux (en toutes langues) en buvant un thé, une salle de réunion, une salle de conférence ou d'exposition et une salle de concert et de répétition. Une des activités principales du MKM réside dans les cours de danse et de musique du « pays » (*i.e.* le Kurdistan) ; chaque soir, au son de la *zurna*, du *davul*, du *saz* ou du *def* (8), des jeunes y chantent et y répètent des danses que beaucoup, (pour être nés en exil, à Istanbul) n'ont même jamais dansées au pays.

En outre, le MKM, qui publie une revue mensuelle en kurde, *Jiyana Rewsen* (« vie lumineuse »), s'emploie à réintroduire et à promouvoir les fêtes présentées comme « typiquement kurdes » : au nouvel an (*newroz*, ou « nouveau jour ») fêté le 21 mars, se sont ajoutés Xidrelez (les 5 et 6 mai), Kosegelî (les 20-30 mai), Vartîvar (le 15 juillet) et Mihricân le 31 août... Beaucoup de ces fêtes d'origine rurale sont introduites à Istanbul, et comme exhumées, (ré)adaptées et réinterprétées par des générations qui ne les ont souvent jamais célébrées. De même, par son logo, le MKM participe à la vulgarisation du nouvel imaginaire chromatique kurde, les fameuses trois « couleurs » constitutives du drapeau (re)créé : le jaune, le vert et le rouge. Désormais, l'usage de ces trois couleurs par un individu, sous forme de bandeau dans les cheveux ou de mouchoir, signe clairement l'affirmation active de sa kurdicité.

La presse et les maisons d'édition : la sortie de la clandestinité ?

S'il n'existe ouvertement qu'un quotidien d'information pro-kurde en langue turque, *Ülke Gündem* (9), il existe en revanche une multitude de revues hebdomadaires et mensuelles, entièrement ou partiellement en langue kurde, mais à caractère essentiellement culturel (littérature et arts). Parmi les principales, toutes éditées à Istanbul, on peut citer *Dersim*, publié par l'« Association d'entraide et de soutien social de Tunceli » depuis 1996, de façon très discontinue (théoriquement, un numéro tous les deux mois, mais les deux premiers numéros ont été saisis sur ordre du Tribunal de la Sécurité d'État), *Jiyana nû* (ou « nouvelle vie »), *Newroz*, *Welatê Me* (« notre patrie »), *Ronahi* (« lumière ») ou *Azadiya Welat* (« patrie libre »), tous les cinq hebdomadaires bilingues. On mettra à part *Özgür Halk* (ou « peuple libre »), un mensuel fondé en 1990, dont les liens avec la guérilla du PKK semblent évidents, mais qui parvient néanmoins à être encore publié et diffusé semi-ouvertement, en tout cas à Istanbul.

Par la vitalité stupéfiante de ses maisons d'édition (on en compte plus de soixante faisant une grande place à la « question kurde » dans leur catalogue), au fonctionnement plus ou moins professionnel, Istanbul est en

7. Il existe d'ailleurs une nouvelle fondation (créée à Beyoglu fin 1996) qui se réfère aussi à ce territoire antique : la « Fondation pour la culture mésopotamienne » (*Mezopotamya Kültür Vakfi*, en turc), qui connaît encore des déboires avec la justice turque...

8. *Zurna* : instrument à vent (à anche) ; *davul* : grosse percussion à peau que l'on frappe avec un maillet ; *saz* : instrument à quatre fois deux cordes (à pincer), au long manche et à la caisse bombée, s'apparentant au *tanbur*. C'est un des emblèmes de la musique populaire centre et est-anatolienne ; *def* (ou *tef*) : tambour plat au diamètre large et à timbre.

9. Qui est l'avatar d'une multitude de précédents titres, tous fermés par les autorités turques : citons entre autres titres éteint, *Yeni Ülke*, *Özgür Ülke* et *Özgür Gündem*. Le siège de ce dernier a d'ailleurs été plastiqué dans des circonstances suspectes en 1992.

Turquie le principal centre de réélaboration du patrimoine historique kurde. Mises à part les traductions d'ouvrages d'auteurs occidentaux et les études de Kurdes de l'extérieur (d'Europe, essentiellement), ces maisons d'édition s'efforcent de rendre accessibles des documents d'archives et de publier des études de première main qui permettent une sorte de réappropriation et de reconstruction d'un passé, jusque-là occulté ou caricaturé par l'histoire turque officielle. Les éditions Berfin, par exemple, s'emploient à publier une « mythologie kurde » (en plusieurs tomes) et les éditions Hasat, à publier la traduction turque du *Sherefnâme*, texte fondateur de l'histoire kurde, datant de la fin du XVI^e^ siècle. Toutes ces maisons d'édition publient partiellement en langues kurdes.

Parallèlement, il existe une édition musicale spécialisée dans la production de cassettes de musiques et de chants kurdes. Encore produites quasi clandestinement et vendues sous le manteau il y a quatre ou cinq ans, ces cassettes sont maintenant distribuées ouvertement à Istanbul. Cependant, en ce qui concerne les radios privées, on peut parler d'une difficile émergence. De fait, ce n'est que récemment (à partir de 1993) qu'Istanbul a connu un début de libéralisation des ondes hertziennes, ayant entraîné l'apparition de radios privées, encore très surveillées. Certaines de ces radios, sans le dire explicitement, représentent des mouvances kurdes et diffusent de la musique et de la poésie dans les diverses langues kurdes. Enfin, il est plus aisé de capter MED-TV – le canal télévisé kurde qui émet de Londres depuis mai 1995 – à Istanbul, qu'à l'est du pays, où les destructions d'antennes paraboliques par la police restent monnaie courante. Dans les nouveaux rituels identitaires privés, la réception quotidienne de MED-TV s'est imposée comme un moment crucial.

Enfin, il est à noter que pour la presse (écrite ou orale) comme pour l'édition kurde, un quartier se distingue, celui de Cagaloglu, dans l'arrondissement central d'Eminönü. Les lieux de diffusion se situent en revanche dans les arrondissements centraux mieux équipés (Aksaray, Beyoglu, Kadiköy...) et qui possèdent des librairies offrant un choix parfois étonnant (on y trouve des revues et des ouvrages très engagés, dont la diffusion partout ailleurs en Turquie est inconcevable).

Cependant, il faut le souligner, ces nouveaux modes d'être kurde à Istanbul sont des plus diversifiés, voire contradictoires. Les divers moyens et facilités nouvellement disponibles ne sont pas utilisés uniformément. Aussi, l'identité kurde reconquise devrait-elle être déclinée en fonction de nombreuses variables : le niveau socio-économique, le lieu d'habitation, le lieu de travail, l'appartenance religieuse, l'exacte provenance géographique, l'intensité des liens avec sa communauté d'origine, les engagements politiques...

C'est pourquoi, pour ceux des migrants kurdes dont les conditions de vie sont les plus difficiles, Istanbul peut n'être vécu que comme une nécessaire étape – un moindre mal –, en attendant le départ vers l'Europe où, croient-ils, ils pourront enfin pleinement vivre leur identité kurde...

Pour conclure, il est relativement plus aisé d'être kurde (au sens, actif, de la construction et de la pratique identitaire) à Istanbul qu'à Diyarbakîr (la « capitale » du Kurdistan turc) et plus facile aussi de l'être dans les arrondissements centraux, comme étudiant, que dans les périphéries moins équipées, comme manœuvre du bâtiment. Dans cette « fabrique identitaire » qu'est Istanbul, les Kurdes commencent donc à prendre une place à part entière aux côtés, entre autres, des Lazes (Pontiques de langue caucasienne), des

Balkaniques et des Caucasiens. Pour schématiser le processus en cours, on est passé en quelques années de l'*être kurde* « sans le savoir » ou « honteux et refoulé », à l'*être kurde* clandestin, puis à l'*être kurde* revendiqué, positif (et parfois même radical). Istanbul fait figure d'espace relativement propice à l'affirmation, en premier lieu culturelle, des identités kurdes. Ainsi, le processus de reconstruction identitaire actuellement à l'œuvre exploite-t-il à la fois le gigantisme métropolitain « qui rend plus libre », la proximité symbolique et physique de l'Europe, l'ouverture sur le monde extérieur et l'abondance des moyens d'expression et de communication désormais disponibles. On assiste même à une réinvention des référents identitaires, maintenant soigneusement distingués de ceux des « Turcs », parfois renvoyés à une irréductible (et artificielle) altérité.

BIBLIOGRAPHIE

Cuche (D.) 1996. *La notion de culture dans les sciences sociales.* Coll Repères, La Découverte, Paris, 124 p.

Kirisci (K.), Winrow (G.M.), 1997. *La question kurde. Origine et développement.* Tarih Vakfi Yurt Yay, Istanbul.

Perouse (J.-F.), 1997. « Aux marges de la métropole stambouliote : les quartiers Nord de Gaziosmanpacha, entre varoch et batikent ». *Cahiers d'Étude de la Méditerranée Orientale et du Monde Turco-Iranien,* CERI/FNSP, n° 24 : 122-162.

Retaillé (D.), 1996. « Ethnogéographie : naturalisation des formes socio-spatiales ». *In* Claval P., Singaravelou, *Ethnogéographies.* L'Harmattan, Paris : 7-35.

Yavari-D'Hellencourt (N.), 1997. « Immigration et construction identitaire en milieu péri-urbain à Téhéran : Eslâm-Shahr ». *Cahiers d'étude de la Méditérranée orientale et du monde turco-iranien,* CERI/FNSP, n° 24, juil.-déc. : 184-206.



Les hommes non-lieux : enracinement culturel des jeunes dans l'espace urbain d'Honiara (îles Salomon)

CHRISTINE JOURDAN

JE ME RAPPELLE CLAIREMENT la remarque incisive que me fit un jour Joël Bonnemaison, alors que nous prenions l'apéritif sur la terrasse de sa maison, dans cette Gascogne qu'il aimait tant. « *Tu ne pourras comprendre réellement la spécificité d'Honiara* », me dit-il, « *que lorsque tu auras vu Port-Vila* ». C'était en partie cela le génie de Joël, de pouvoir dire négligemment, d'un air de ne pas y toucher, mais avec un éclair de malice dans les yeux, des choses importantes. Cette critique, gentiment amenée, était en même temps le conseil d'un ami et d'un aîné.

C'est en pensant à cette remarque, qui m'avait à l'époque tant piquée, que j'ai fait mon premier voyage à Port-Vila, en octobre 1997. Un pélerinage de l'amitié, en quelque sorte, mais aussi une façon de tenir la promesse que je lui avais faite alors d'élargir ma vision du Pacifique. En voyant Vila, j'ai compris toute l'importance de la réflexion de Joël. Le contraste qui existe entre ces deux villes mélanésiennes est frappant. D'un côté, Port-Vila, jolie petite ville du Vanuatu, proprette mais vide, et d'où les Ni-Vanuatu semblent être absents. De l'autre, Honiara, grouillante de monde, sale, bruyante, mais bien vivante, et où les Salomonais, particulièrement les jeunes, continuent d'imprimer leur marque. C'est en souvenir de cet apérifif heureux pris sous le soleil de Gascogne que je décris ici comment les jeunes Salamonais parviennent à se faire leur place au soleil d'Honiara.

Dans la ville d'Honiara, capitale des îles Salomon, traînent de nombreux jeunes, garçons et filles, hommes et femmes, dont la caractéristique première est d'être au chômage : certains ont perdu leur emploi, d'autres ont abandonné l'école, d'autres enfin attendent le départ du bateau qui les ramènera au village. Alternant entre l'emploi et le chômage, entre l'espoir et le désespoir, ces jeunes sans futur frôlent bien souvent la délinquance. Personnages hauts en couleur, ils sont connus à Honiara sous le nom de « Masta Liu » (1).

1. « Liu » est un mot originaire du nord de l'île de Malaita. Il signifie *déambuler, traîner sans but*. Incorporé au pidgin, le mot est soit un nom, soit un verbe, et conserve le même champ sémantique. Utilisé comme nom, il fait référence aux gens qui n'ont pas de travail et traînent en ville à ne rien faire. En pidgin, le pluriel n'est pas marqué sur les noms : l'usage que je fais du mot « Liu » dans cet article respecte cette règle. Récemment le mot a été associé au nom « masta », utilisé comme qualificatif, renforçant ainsi le stéréotype de paresse qui est associé en pidgin au mot « Liu ».

Le phénomène des « Masta Liu » n'est pas nouveau : il y a des « Liu » en ville depuis que cette dernière a commencé à attirer des Salomonais sans pouvoir leur offrir de travail. Mais ce n'est que récemment que les « Masta Liu » sont devenus un phénomène culturel : les gens parlent d'eux comme d'un groupe à part ; des chansons sont écrites sur eux ; un stéréotype des « Masta Liu » se développe. Les « Liu » forment un segment important de la population, non seulement à cause de leur nombre qui augmente rapidement, mais en raison aussi de l'influence qu'ils ont sur le développement de la culture urbaine d'Honiara. Leur mode de vie, leur façon de s'habiller, leurs goûts en matière de musique et de films, leur vision du monde, tout cela donne une direction particulière au changement social à Honiara. Même si ces jeunes ont été repoussés aux limites de la vie économique urbaine, les réponses qu'ils apportent à cette marginalisation mettent en avant la prise de position culturelle comme moyen d'appropriation de l'identité et de l'espace urbains. Sur la scène urbaine, créativité et juxtaposition culturelles sont partout. Contrairement à ce que l'on peut observer dans le centre ville de Port-Vila, d'où les jeunes Ni-Vanuatu semble curieusement absents, les jeunes d'Honiara ont pris possession du cœur de la ville.

À l'instar des « hommes- flottants » de Tanna (Bonnemaison, 1987) qui quittent leur village, les « Masta Liu » remettent en question une forme d'identité générée par la relation au territoire. Ils s'opposent aux « hommes-lieux » pour qui la terre (le terroir) est synonyme d'identité, et dont le pouvoir dérive du contrôle qu'ils ont de la Coutume. Dans cette opposition dramatique qu'il avait établie entre les « hommes-flottants » et les « hommes-lieux » de l'île de Tanna (Vanuatu), J. Bonnemaison ne cachait pas l'admiration qu'il avait pour ces derniers. Mais il était allé plus loin : il les avait idéalisés. Les « hommes-lieux » étaient des hommes purs, empreints de leur tradition, existant par elle et pour elle sur une terre qui, seule, pouvait donner un sens à la vie. L'espace géographique qui précède l'espace culturel de la Coutume imprégnait les « hommes-lieux » de pureté et leur donnait une légitimité culturelle que n'avaient pas les « hommes-flottants ». Par certains côtés, les « Masta Liu » d'Honiara ressemblent beaucoup aux « hommes-flottants » de Tanna : ils partagent avec eux une volonté de déracinement qui leur permet de chercher dans l'espace urbain, ou ailleurs, les bases nouvelles d'une identité libérée de l'arrimage à la terre et des contraintes de la Coutume (Jourdan, 1994 ; Jourdan et Philibert, 1994).

Honiara : du déracinement à l'enracinement

Honiara (population d'environ 70 000 personnes), capitale des îles Salomon, a été construite sur ce qui restait de la base de l'armée américaine, après la bataille de Guadalcanal, pendant la Seconde Guerre mondiale. Les Salomon étaient alors un Protectorat britannique, et Honiara un port typiquement colonial. Son rôle principal était de servir de plaque tournante aux biens et marchandises qui entraient et sortaient du Protectorat et d'orchestrer les mouvements de main-d'œuvre entre les différentes régions de l'archipel. L'écologie sociale de la ville reflétait les rapports coloniaux : les Européens (surtout Anglais et Australiens) occupaient les postes les plus prestigieux et lucratifs, alors que la population mélanésienne était cantonnée à des travaux mal payés et sans avenir. Au fur et à mesure que l'archipel s'acheminait vers l'indépendance (1978), les Salomonais devinrent plus présents dans l'organisation sociale de la ville et leur influence se fit sentir. Cela fut facilité par l'augmentation du niveau d'éducation de la population, par l'amélioration des

moyens de communication et par l'accès à l'économie de marché.

Au début du développement de la ville, vivre à Honiara semblait être une prérogative presqu'exclusivement masculine : les hommes jeunes y venaient à la recherche d'un travail salarié. En partant sur les bateaux qui recrutaient de la main-d'œuvre autour de l'archipel, et en signant des contrats de travail sur les plantations d'une durée de deux ans, les hommes laissaient derrière eux leurs femmes et leurs enfants, mais, plus important encore, la vie culturelle du village. Ils découvraient le monde des plantations, où les baraquements exclusivement peuplés d'hommes recréaient l'atmosphère de la maison des hommes laissée au village. Sur le chemin du retour, ils s'arrêtaient à Honiara pour faire le plein de provisions ou pour trouver du travail supplémentaire. Là, ils découvraient d'autres hommes, venus directement en ville, et qui avaient du mal à survivre économiquement. La vie était difficile, caractérisée plus souvent par le désespoir que par la joie, et les témoignages que j'ai recueillis font état de solitude, d'ennui et de découragement.

Une fois qu'ils avaient quitté le village, il était très difficile pour ces hommes d'y retourner sans avoir acquis le minimum de biens ou d'argent qui leur permettrait de garder la tête haute. Mais les bas salaires rendaient cela impossible. Alors ces hommes restaient en ville, avec l'espoir de trouver ne serait-ce que la plus petite somme d'argent qui sauverait leur honneur. Quand ils y parvenaient, ils pouvaient alors retourner au village, et comme leurs ancêtres l'avaient fait autrefois en revenant du Queensland, ils pouvaient raconter des histoires remplies d'aventures qui augmenteraient et consolideraient leur statut aux yeux des villageois.

Les « Masta Liu » d'aujourd'hui ne sont pas très différents de ce qu'ils étaient autrefois, à cela près qu'ils sont en général plus jeunes que les « Liu » des années soixante, et que cette appellation s'applique maintenant autant aux femmes qu'aux hommes. Certains d'entre eux sont nés en ville et n'ont de la culture du village qu'une connaissance d'occasion. La majorité d'entre eux arrivent directement du village. Les « Liu » ne forment pas un groupe homogène : âge, groupe ethnique (la plupart des soixante-quatre groupes ethniques du pays sont représentés en ville), niveau d'éducation, rivalités ethniques (devenant de plus en plus problématiques pour la paix urbaine), et degrés d'expérience du monde « Liu », sont autant de facteurs de diversité. En général, les « Liu » sont des jeunes célibataires (surtout des hommes), âgés de 15 à 25 ans, des jeunes gens, dotés ou non d'un diplôme de fin d'études, mais sans qualification professionnelle, arrivent à Honiara, attirés par les « lumières de la ville », animés du désir de tout voir, de tout essayer, et avec l'espoir de gagner la modique somme d'argent qui leur permettra de rester en ville ou de retourner au village la tête haute.

Le rêve désenchanté

Les études sur l'exode rural n'ont jamais tenu suffisamment compte du rôle que jouait l'imagination humaine dans la migration des gens vers les villes. Elle tient certainement un rôle important ici. Ce que J. Bonnemaison (1985, 1986, 1987, 1997) qualifie de déracinement est vécu par les « Masta Liu » comme l'occasion de vivre des expériences nouvelles, et de faire partie d'un monde culturel très différent de celui du village. Loin d'être perçu négativement, le déracinement est porteur d'espoir ; il réaffirme l'autodermination de l'individu face à un ordre social qui l'occulte. Vécu comme un rite de passage, le déracinement permet l'entrée dans la vie d'adulte (Panoff, 1978). Pour les « Masta Liu », ce déracinement procure une ivresse de liberté et offre des possibilités innombrables, leur faisant oublier l'état continuel de

pauvreté dans lequel ils vivent. On peut les voir alors déambuler sans but, ensembles animés de jeunes arpentant la ville par groupes de 4 à 10 individus, bloquant les trottoirs, se tenant la main deux par deux. Ils s'arrêtent devant les vitrines de tous les magasins qui sont sur leur chemin, curieux de voir cette marchandise qui les étonne et leur fait envie, mais inquiets de se faire chasser par les gardes de sécurité. Ils rêvent devant les affiches de tous les mini-cinémas, discutant bruyamment le sujet possible du film, sans avoir même le billet de $ 2.00 qui leur permettrait d'y entrer. Ils fixent, pendant des heures, le matériel électronique que proposent certaines vitrines de magasins chinois ; on peut voir dans leur regard les rêves qu'ils échafaudent.

Les groupes de garçons se moquent gentiment des filles « Liu » qui rient nerveusement en les voyant, ravies et confuses à la fois, d'être l'objet d'autant d'attention. On sent qu'un courant de séduction passe dans l'air quand les groupes se croisent, et qu'il n'en faudrait pas beaucoup pour que des couples se forment. Nombreuses sont les jeunes filles qui s'émerveillent de la liberté dont elles jouissent en ville, de la possibilité d'aller se promener avec leurs amies sans avoir à rendre de compte, de parler aux garçons en toute impunité. Elles apprécient particulièrement le fait d'échapper aux travaux horticoles qui meurtrissent leurs dos et qui remplissent leurs journées quand elles sont au village. Tous les « Liu », garçons et filles, disent que la vie est facile à Honiara, et qu'ils se reposent quand ils y viennent. Certains ajoutent que l'extrême pauvreté qu'ils connaissent en ville leur semble préférable à la vie ennuyeuse et physiquement dure qu'ils ont au village.

Mais plus que l'ennui, ce à quoi les jeunes veulent échapper est l'omniprésence de la Coutume et le contrôle qu'ils subissent de la part de leurs aînés et de leur famille : contrôle sur le travail, sur la vie sociale, sur les mariages (par l'intermédiaire de la compensation matrimoniale), sur la richesse (par le système d'échange réciproque obligatoire), etc. Au village, les jeunes sont gâtés de bien des façons, mais on les forme à assumer très tôt les responsabilités domestiques et sociales qui sont le tissu de la vie villageoise. Même si ce mode de vie a du charme, aux yeux de certains, les valeurs qu'il véhicule néanmoins mettent l'accent sur l'importance de la communauté et des liens sociaux, et sur l'insertion précoce des jeunes au sein des réseaux sociaux coutumiers.

Aux yeux des jeunes, ces liens sont très contraignants. Ils les maintiennent dans une relation au territoire qu'ils trouvent étouffante et dont ils essaient de se libérer. Loin d'être un déracinement, le voyage vers la ville est libérateur car il offre d'autres routes identitaires. Loin des obligations coutumières, les jeunes doivent leur autonomie financière et culturelle à leur habileté à respecter juste ce qu'il faut des règles coutumières pour pouvoir conserver le gîte et le couvert. Pour beaucoup de jeunes, certains aspects de la Coutume sont devenus les instruments de leur survie en ville. Leur stratégie, partagée par nombre d'entre eux, n'est pas d'enfreindre les règles coutumières mais plutôt de privilégier celles qui peuvent être lues en termes urbains. Ce faisant, ils préservent un début d'autonomie culturelle tout en apaisant l'anxiété que les aînés ressentent face à un comportement souvent jugé peu orthodoxe. L'autonomie culturelle existe tant que les aînés l'acceptent, mais n'est pas présente dans tous les aspects de la coutume. Les jeunes « Liu » identifient rapidement les volets de la culture avec lesquels ils peuvent jouer en toute impunité, et ceux avec lesquels il faut composer plus formellement.

Les membres de la génération plus âgée acceptent sans sourciller les expressions identitaires symboliques des jeunes, comme le code vestimentaire, par exemple, que les « Liu » aiment afficher. Habillés très souvent de vieux

vêtements abîmés et sales (parce qu'ils n'ont que ceux-là), les « Liu » sont aisément reconnaissables. Certains superposent plusieurs couches de vieux vêtements par bravade. D'autres, inspirés par les films de Rambo qu'ils ont vus au cinéma, portent des bandanas autour de leurs fronts et des faux pantalons de l'armée. D'autres encore, familiers avec la musique *reggae* des Caraïbes et la culture *rastafarienne*, coiffent leurs cheveux en long *dreadlocks* qui leur tombent dans le dos. Les jeunes « Liu » apprécient particulièrement les aspects de la culture populaire, créée localement ou importée de l'Occident ou des pays voisins. Bien qu'elle soit récente, cette nouvelle tradition culturelle a captivé très rapidement l'imagination des jeunes citadins. Matchs de football et concerts de rocks, T-shirts et vidéos, défilés et posters, boîtes de nuit et liberté sexuelle, vêtements et coiffures à la mode, mots nouveaux et nouveau langage du corps sont autant de facteurs qui rendent le monde culturel urbain encore plus complexe.

Les hommes non-lieux

Dans ce monde social nouveau qu'est la ville d'Honiara, les jeunes ont un avantage certain sur les aînés qui, pour la plupart, adhèrent encore à des réseaux de signification centrés sur le village, et pour lesquels le village représente encore le cadre de référence de nombreuses activités urbaines, pratiques ou symboliques. Les jeunes citadins élevés en ville ne sont pas insérés, au même titre que leurs parents, dans le monde de la tradition villageoise : les normes culturelles qui organisent la vie du village et débordent jusqu'en ville sont plus souples pour eux, précisément parce qu'il n'existe pas encore de normes culturelles proprement urbaines qui deviendraient l'enjeu symbolique d'un segment ou d'un autre de la population urbaine. Les jeunes sont donc « libres » d'apporter des changements, ou de pousser plus loin ceux qui ont été faits par leurs parents. Cette création représente les premiers jalons d'un enracinement urbain.

Comme je l'ai montré ailleurs (Jourdan, 1996), les Salomonais ne font pas que consommer passivement la culture multinationale : ils appliquent leur touche créatrice aux phénomènes culturels occidentaux dont ils sont bombardés et, dans le mouvement, transforment ou rejettent les aspects de la tradition qu'ils jugent difficilement conciliables avec la vie urbaine. Pour la plupart, les éléments de la culture populaire occidentale ne sont pas perçus comme « dangereux » pour la pérennité de la « tradition » : parce que cette culture populaire n'est associée à aucun groupe ethnique en particulier et semble culturellement neutre. C'est une sorte de culture générique qui transcende les différences entre les générations et les groupes ethniques. Les jeunes « Liu » se plaisent à jouer avec ces nouveaux systèmes de sens qui leur donnent plus de latitude : pour se créer une place au soleil urbain, ils s'approprient les nouveaux symboles et redéfinissent la tradition.

Joël Bonnemaison voyait dans l'enracinement au territoire la garantie de l'identité culturelle. Lui-même, homme de terroir, partageait avec les hommes de Tanna une connivence de « terrien » qui lui faisait percevoir toute l'importance du lieu dans la construction identitaire, et celle des routes dans la construction sociale. « *Le territoire mélanésien est littéralement ponctué de ces lieux porteurs d'identité. Ce sont autant de môles stables que relie les uns aux autres l'univers fluide des routes. Mais si les hommes s'attachent à des lieux, la parenté et l'alliance se déterminent par les routes* » (Bonnemaison, 1997 : 520). L'enracinement des jeunes « Liu » dans l'espace urbain d'Honiara est à la fois semblable et différent. Il passe, certes, par la création de réseaux sociaux qui ne reposent pas sur une relation à la terre, mais il ne rejette pas pour autant tous les éléments de la

Coutume. Les relations d'alliance demeurent essentielles à la vie sociale urbaine mais elles ne sont pas négociées en fonction d'un espace géographique. En ville, l'appropriation de l'espace géographique passe par l'appropriation d'un espace culturel qui rendra possible l'enracinement.

Le mode de vie des « Liu » est souvent associé par le grand public au désoeuvrement, à la paresse, au manque d'argent et à la passivité. Ce stéréotype des « Masta Liu » est apparu vers la fin des années quatre-vingt et a fait l'objet d'une chanson qui devint très populaire et eut pour effet de cristalliser le phénomène des « Masta Liu » dans la conscience collective du pays, en même temps que de diffuser les tensions qui existaient entre les « Liu » et leurs familles. Je reproduis cette chanson ici dans la langue originale, le pidgin, accompagnée de la traduction que j'en ai faite.

Le thème central de cette chanson est le chômage, la pauvreté, l'absence d'amour, l'absence d'espoir et l'impression d'échec personnel. L'aspect le plus intéressant est que les sans-emplois sont devenus un phénomène culturel dont les gens parlent avec humour. Mais la situation est plus complexe que cela. Il y a un côté sombre à la vie des « Masta Liu » que la chanson éclipse totalement, et qui met en avant des valeurs telles que le machisme, l'arrogance, la brutalité, la paresse et l'agressivité autant que le panache, la bravoure, l'indépendance et le courage. Mousquetaires locaux, les « Liu » se battront pour défendre leurs droits : mais ils n'hésiteront pas à menacer, attaquer ou battre quiconque leur déplaît. C'est un stéréotype dangereux qui séduit beaucoup de jeunes et auquel nombre d'entre eux se mesurent : un vol réussi, un saccage de magasin ou un meurtre accompli selon les règles coutumières (même si le coupable est appréhendé ensuite), une bagarre de rue, pour l'honneur, entre deux groupes ethniques différents, tout cela appartient au type d'actes asociaux dont certains « Liu » sont fiers. En même temps, des valeurs socialement plus acceptables aux yeux de la communauté d'Honiara, telles que le courage, la générosité, la responsabilité, font aussi partie du stéréotype, et permettent à un jeune, tout autant que les précédentes, d'acquérir une réputation. Mais la frontière avec la délinquance est dangereusement proche, et beaucoup de citadins n'hésitent pas à accuser les « Liu » de tous les maux de la vie sociale urbaine. Malgré cela, l'attitude générale envers les « Liu » est faite de bonhommie et de patience. Cette indulgence se reflète dans la façon dont les locuteurs du pidgin utilisent le mot « Liu ». On traitera de « Liu », en plaisantant, quelqu'un que l'on veut taquiner pour sa paresse du jour, son inactivité (même temporaire) ou son arrogance : « Barava man liu nao » ! (C'est un vrai « Liu »), dira-t-on en riant.

Les « Liu » profitent de l'indulgence des adultes en même temps qu'il tirent avantage de l'idéal d'harmonie socio-culturelle qui prévaut. Repoussant toujours plus loin les limites de l'acceptable, les jeunes redéfinissent les règles de leur relation aux adultes. Ce faisant, ils créent un déséquilibre dans la balance du pouvoir culturel et forcent les adultes à entrer dans un système de relations culturelles qui remet en question la légitimité de ces derniers. Les jeunes sont en position de force parce que le flux culturel qui caractérise actuellement la vie d'Honiara laisse la Tradition et la Coutume *in limbo*.

Et pourtant, même si le rapport à la terre n'est plus le moteur identitaire de la vie des jeunes citadins, ils n'en sont pas pour autant des hommes-flottants. Ils sont des « hommes non-lieux », c'est-à-dire des hommes dont l'identité culturelle ne naît pas d'un rapport organique à la terre, mais plutôt d'un rapport

« MASTA LIU »

I.
No garem selen
Wakabaot long rod
Evri pipol no laekem mi
Kolem mi bulsit man
Kolem mi pua man ;
Evriwea insaet Honiara
Trae askem wok plant kampani,
Evriwan talem « Sore, iangman ».
Hed go daon, nomoa smael,
Ating mi on fo olsem nao.

Refrain
« Masta Liu », « Masta Liu »
Nomoa mani, no garem eniting,
«Masta Liu», « Masta Liu »
Kanse nao, mi man fo olsem nao.

II.
Frenim gel fo wan wiki nomoa
Askem hem « mi laek maritim iu »
Askem mi « wea nao iu wok ? »
Hem no wandem mi taem mi se :
Mi nomoa waka bikos mi « Masta Liu ».
Nomoa waka, nomoa lavu
Bat mi no wari nomoa
Bae mi singin spesol samting
Blo mifala pipol no garem waka.

Refrain
Gagim nao !
« Masta Liu », « Masta Liu »
Hem no man nating man save had waka
« Masta Liu », « Masta Liu »
Samtaem hem laki man»

LE ROI DE LA « TRAÎNAILLE »

I.
Je n'ai pas d'argent
Je me promène sur la route
Personne ne m'aime
On dit que je suis un vaurien,
On dit que je suis pauvre ;
Partout à Honiara
Je demande du travail, à l'usine, au bureau,
Tout le monde me dit : « Désolé, jeune homme ».
Alors je penche la tête, mon sourire disparaît,
Je pense que c'est mon destin.

Refrain
Je suis le roi de la « traînaille », le roi de la « traînaille »
Je n'ai pas d'argent, je n'ai rien du tout
Je suis le roi de la « traînaille », le roi de la « traînaille »
Je n'en sais rien, ce doit être mon destin.

II.
J'ai eu une petite amie pendant une semaine
Je lui ai dit « je veux t'épouser »
Elle m'a dit « qu'est-ce que tu fais comme travail ? »
Elle n'a plus voulu de moi quand je lui ai dit :
Je ne travaille pas parce que je suis le roi de la « traînaille ».
Pas de travail, pas d'amour
Mais je ne m'en fais pas
Je chanterai une chanson spéciale
Celle des gens comme moi qui n'ont pas de travail.

Refrain
Allons-y !
Je suis le roi de la « traînaille », le roi de la « traînaille »
Il n'est pas rien celui qui travaille fort.
Je suis le roi de la « traînaille », le roi de la « traînaille »
Quelquefois c'est un homme heureux.

social basé sur l'appropriation symbolique. Dans cette communauté urbaine en rapide changement, les normes culturelles rigides et claires qui étaient celles du village laissent la place à des pratiques individuelles et collectives fondées sur la négociation des identités, des espaces et des rôles. Rapidement, les hommes non-lieux coupent leurs racines, se font une place dans l'espace urbain. En prenant le contrôle culturel de cet espace, les jeunes hommes non-lieux d'Honiara jettent les bases d'une légitimité culturelle proprement urbaine qui se pose en regard de la définition identitaire des hommes-lieux, qu'ils soient de Tanna ou d'ailleurs. La boucle est bouclée. Ces hommes non-lieux se créent une nouvelle Coutume et, ce faisant, redisent l'histoire des humains, des arbres et des pirogues, qui, au cours de l'histoire, renaissent ni tout à fait les mêmes, ni tout à fait différents, mais empreints de la certitude que leur état d'humain tient à leur Coutume.

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1986. *L'arbre et la pirogue. Fondements d'une identité : territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie). Livre 1.* Travaux et documents de l'Orstom, n° 201, Paris.

Bonnemaison (J.), 1987. *Tanna : les hommes- lieux et les hommes-flottants. Fondements d'une identité : territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie). Livre 2.* Travaux et documents de l'Orstom, n° 201, Paris.

Bonnemaison (J.), 1997. *Les gens des lieux. Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna.* Orstom, Paris.

Jourdan (Ch.), Philibert (J.-M.), 1994. « Urbi et orbi : construction identitaire et cultures urbaines en Mélanésie ». *Journal de la Société des océanistes,* vol. 99 : 159-166

Jourdan (Ch.), 1995. « Masta Liu ». *In* Vered Amit-Talai and Helena Wulff (eds.), *Youth Cultures : A cross-cultural perspective.* Routledge, London : 202-222.

Jourdan (Ch.), 1996. « Where have all the cultures gone ». *In.* J. Friedman and J. Carrier (eds.) *Melanesian Modernities.* Lund University Press, Lund.

Panoff (M.), 1978. « Mariage, divorce et régime de filiation en Nouvelle-Bretagne ». *Revue française de sociologie,* vol. XIX : 479-496.

Chaud show et froid à Libreville

Consommation alimentaire et culture urbaine

ROLAND POURTIER

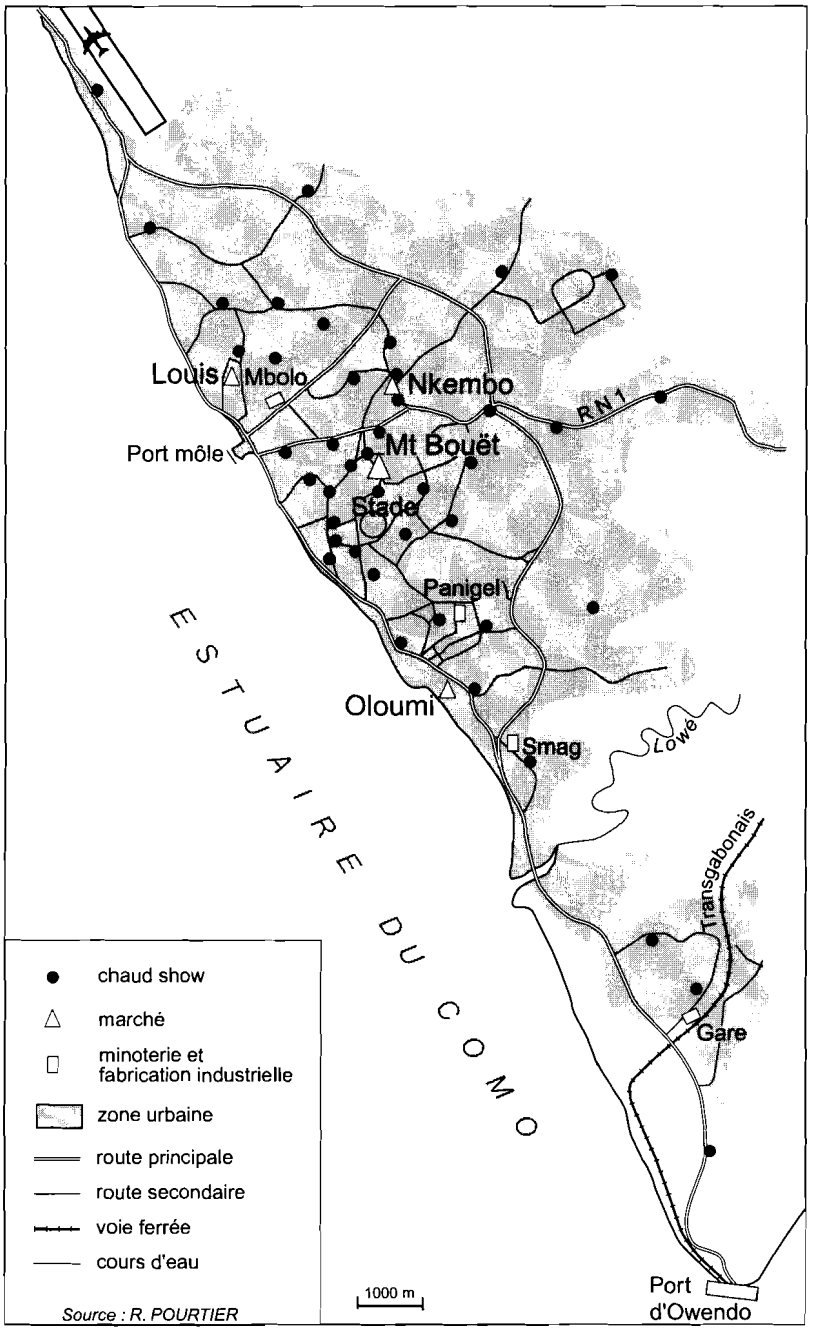
On connaît l'adage « *der Mensch ist was er ißt* » (l'homme est ce qu'il mange). Au-delà du jeu de mot qu'autorise la formulation allemande, il rappelle l'importance de l'alimentation dans la conformation, physique assurément, mentale probablement, de l'individu. Chaud-froid, cru-cuit et autres manières de table, de boire et manger, influent considérablement sur la sociabilité, l'inculturation à tel ou tel savoir-vivre incluant la commensalité. On a beaucoup glosé sur les changements « d'habitude alimentaire » consécutifs à l'urbanisation des pays en développement. Celle-ci est particulièrement spectaculaire en Afrique noire. La croissance urbaine y bat tous les records, le Gabon détenant le record absolu : le taux d'urbanisation de cet « émirat équatorial », propulsé sur la voie des mutations accélérées par le pétrole, a fait un bond de moins de 20 % en 1960 à 73 % au recensement de 1993. Le passage à la ville entraîne de profonds changements dans les comportements, notamment alimentaires, provoquant des modifications corporelles significatives. Les enfants des nouvelles générations citadines dépassent d'une ou deux têtes leurs parents originaires du village. Autre observation – étayée par des mesures comparatives auprès de villageoises et de lycéennes de Libreville – l'urbanisation allonge et décambre les femmes : conséquence de l'abandon, en milieu urbain, du portage dorsal des paniers qui est, au village, le lot de la quotidienneté féminine. Ville extrême par son niveau élevé de consommation et d'extraversion économique, Libreville a poussé très loin l'évolution des pratiques d'alimentation. Le pain, en particulier, y occupe une place plus importante dans la diète citadine que dans le reste de l'Afrique d'héritage culturel français. Depuis la fin des années quatre-vingt, le paysage urbain est ponctué de kiosques à l'enseigne des « Chaud Show ». Rien de plus simple que d'acheter baguette croustillante et croissant chaud dans un de ces points de vente, parmi la cinquantaine répartis dans tous les quartiers de la capitale gabonaise. La révolution du froid n'offre pas une lisibilité aussi immédiate. Certes, il y a foule le matin au port-môle pour acheter du poisson frais ou surgelé. Les rayons de produits surgelés ont d'ailleurs pris une grande importance dans les magasins d'alimentation, de l'hypermarché Mbolo (copie conforme des commerces de distribution français) aux supérettes de quartier, ou autour du marché central de Mont-Bouët. Les résultats d'une enquête budget-consommation (DGSE, 1992) ont permis de mesurer l'ampleur de la diffusion du froid : plus de 60 % des ménages

librevillois sont équipés d'un réfrigérateur (comprenant en général un compartiment congélation). Dans une ville où neuf foyers sur dix ont accès à l'électricité, la conservation des aliments par le froid n'est plus, comme dans les années soixante-dix, réservée à une élite.

La baguette et le bâton

Les aliments de base traditionnels au Gabon comprennent manioc et banane plantain, et dans une moindre proportion taro et igname. Si la préparation du manioc en farine n'est pas inconnue, notamment parmi les populations côtières, elle demeure plutôt rare, à la différence de l'Afrique occidentale et de son *gary*, ou de l'*attiéké* ivoirien. Le conditionnement le plus courant de la racine de manioc consiste en pâte cuite roulée dans des feuilles, le « bâton de manioc » ou *chikwangue*. L'incapacité de la paysannerie gabonaise à répondre aux besoins du marché librevillois (Pourtier, 1989) – l'approvisionnement en produits vivriers africains dépend dans une large mesure des apports du Cameroun – a favorisé la consommation de pain : la baguette s'est partiellement substituée au bâton, au point que dans de nombreuses familles, les enfants, habitués dès leur plus jeune âge au goût du pain, éprouvent des répugnances vis-à-vis du manioc. Dans une étude sur le marché de Mont-Bouët, la consommation annuelle de pain à Libreville était estimée à 50 kg par habitant (SCIC-AMO/BCEOM, 1992). D'autres enquêtes ont abouti à des valeurs moins élevées (Hourtal, 1993) sans pour autant détrôner le pain de son premier rang parmi les aliments de base, devant le riz, la banane plantain et le manioc. L'activité de meunerie et la vente de farine confirment la place éminente tenue par le pain. La SMAG (Société meunière et avicole du Gabon), filiale du groupe SOMDIAA (1), écrase 400 000 quintaux de blé et vend environ 30 000 tonnes de farine par an : quatre fois plus qu'en 1970. Son activité de boulangerie à Libreville dépasse les 5 000 tonnes de pain annuels, à quoi s'ajoute la production d'autres sociétés de panification. Dès le début des années quatre-vingt on pouvait acheter son pain à n'importe quelle heure du jour et de la nuit à la Boulangerie de l'Estuaire. En 1987, une filiale de la SMAG, Panigel, a lancé les « Chaud Show » : préparation et précuisson de la pâte dans l'unité industrielle d'Oloumi, livraison par camion frigorifique du produit surgelé aux kiosques. Ces derniers étaient équipés de congélateurs et de fours à micro-onde afin d'offrir à la clientèle pain frais et viennoiserie à longueur de journée, chose d'autant plus appréciée que sous un climat équatorial saturé d'humidité, le pain perd rapidement de sa fraîcheur et devient mou au bout de deux heures. Les « Chaud Show » ont connu un vif succès. En 1993, 55 implantations étaient répertoriées à Libreville, la plupart dans le centre ville, à proximité des lieux de travail. Tenus presqu'exclusivement par des jeunes filles – considérées comme une main-d'œuvre plus fiable et responsable – les kiosques d'un module type de 20 m², ouverts de 6 h à 20 h, proposent aussi des produits laitiers (yaourt) et des boissons gazeuses « sucrées », ou de quoi préparer des sandwichs. Ils sont devenus des points de rencontre des écoliers qui y font escale sur le chemin de l'école (une baisse des ventes de 15 % à 20 % pendant les congés scolaires d'été a été observée), et d'une clientèle de salariés se satisfaisant d'un pain-beurre pour déjeuner. Les embouteillages, de plus en plus nombreux aux heures de pointe dans une ville où 20 % des habitants possèdent une automobile, dissuadent beaucoup de Librevillois de regagner leur domicile lors de la pause de demi-journée :

1. SOMDIAA : Société multinationale de distribution alimentaire et avicole.



Les « Chaud Show » à Libreville.

c'est une clientèle captive pour une restauration rapide et peu onéreuse. Deux facteurs liés à la situation gabonaise ont fortement contribué à généraliser l'usage du pain : le caractère aléatoire de l'approvisionnement de Libreville en produits vivriers locaux d'une part (Magrin, 1994), la place croissante des femmes dans le travail salarié d'autre part ; le temps leur manque pour les préparations culinaires traditionnelles, toujours longues et donc de plus en plus réservées aux dimanches et aux fêtes. Les « Chaud Show » avec 20 000 baguettes vendues quotidiennement n'occupent pas seules le créneau : quelques privés gabonais ont investi dans une « grignote » ou autre « Gabon fast food ». Les Maliens, le groupe de commerçants africains le plus nombreux, ne sont pas non plus en reste pour la vente de pains et de sandwichs. L'engouement pour le pain tient à sa simplicité d'utilisation et à son faible coût. De 1984 à 1994, son prix de vente est resté inchangé : 90 francs CFA la baguette de 200 grammes. Suite à la dévaluation du franc CFA en janvier 1994 il est passé à 125 francs, soit une augmentation relativement modérée grâce aux subventions de l'État. La dévaluation s'est davantage répercutée sur les coûts de fabrication, ce qui a notamment conduit Panigel à modifier sa stratégie et à abandonner la précuisson du pain et le micro-onde, procédé trop coûteux : depuis lors, les « Chaud Show » ont été mis en gérance et ne sont plus que des points de vente du pain fabriqué industriellement à l'usine d'Oloumi. Quant à la consommation, elle n'a subi qu'une assez faible diminution. Il est toujours très fréquent, dans les familles aux revenus modestes, que le repas du soir, principalement celui des enfants, se résume à un morceau de pain trempé dans un bol de nescafé blanchi d'un peu de lait concentré. La substitution – partielle – du pain (et du riz) aux aliments locaux pèse sur les importations et accroît la dépendance alimentaire. Le contre-choc pétrolier de 1986 a montré les risques d'une telle situation et encouragé la recherche de nouvelles formules, non pas d'autosuffisance mais de réduction de la dépendance, en favorisant la production vivrière péri-urbaine. Ainsi est né l'Igad, Institut gabonais d'appui au développement, sur le modèle expérimenté à Brazzaville par Agricongo (2). Une de ses ambitions est de produire un manioc aussi attrayant et simple d'utilisation que le pain, et d'en conditionner les bâtons pour les mettre en vente dans de véritables « boulangeries à manioc ». La belle réussite de l'*attiéké*, désormais revendiqué comme plat « national » ivoirien, permet de penser que cette démarche n'est pas totalement utopique, pour peu que la *chikwangue* soit culturellement valorisée.

Froid et gestion du temps

Le plaisir du pain chaud n'a d'égal que celui d'une boisson fraîche. Le Gabon qui détient le record africain de consommation de bière par habitant (et de bien d'autres boissons alcoolisées : le champagne n'y a-t-il pas été baptisé « jus d'okoumé » ?) est depuis longtemps équipé pour servir « Régab » ou « Castel » à la température désirée. Il suffit d'un réfrigérateur pour s'improviser débit de boissons : il en fleurit d'abondance dans tous les quartiers populaires. Ces lieux n'ont pas l'aura des « maquis » d'Abidjan ou des *nganda* de Kinshasa. On dira « bar » le plus souvent, mais le mot ne sied pas pour désigner les innombrables points de vente informelle que la fragmentation du froid a multipliés et qui se composent seulement de quelques casiers de bière autour d'un frigo. La banalisation des produits congelés contribue à généraliser la restauration rapide. On trouve aujourd'hui fréquemment, dans les marchés spontanés de quartiers, des étals proposant du « coupé-coupé ». Ces petits bouts de bœuf

2. Agricongo et Igad font partie du groupe Agri-sud dont l'objectif est de favoriser l'agriculture vivrière péri-urbaine.

grillés au charbon de bois proviennent des expéditions européennes de « capa » congelé : les bas morceaux de caparaçon, dont l'exportation bénéficie d'importantes subventions, arrivent à des prix défiant toute concurrence. De même, les poulets et les cuisses de dinde tiennent une place de choix dans la restauration de rue. « Coupé-coupé » ou cuisse de volaille présentent l'avantage de la simplicité et de la rapidité de préparation, avantage considérable sur les plats préparés traditionnels, généralement bouillis et en sauce, que des femmes proposent le midi à proximité des lieux de travail. Ce sont aussi des raisons pratiques liées au gain de temps et d'argent qui expliquent l'importance prise par le froid domestique. Les ménagères, surtout celles qui exercent une activité professionnelle, ont vite compris l'intérêt du froid, non seulement pour le stockage de viandes et de poissons congelés achetés bon marché, mais aussi pour la conservation de produits locaux frais, tels que légumes et feuilles qui entrent dans de nombreuses préparations culinaires. Les aliments se corrompent rapidement dans la chaude humidité équatoriale, ce qui rend d'autant plus appréciable la réfrigération, seul moyen d'empêcher moisissure et pourriture.

Ni chaud ni froid

Le débat sur la dépendance alimentaire est souvent biaisé par des prises de position *a priori* et des cristallisations autour de quelques produits emblématiques tel que le pain. Il est vrai que cet héritage colonial, autant culturel qu'économique, entretient un lien de dépendance car, à la différence des autres grandes céréales, le blé ne peut être cultivé en milieu équatorial. Il y a longtemps que le manioc d'Amazonie a été acclimaté et profondément intégré aux pratiques agricoles et alimentaires des peuples de la forêt africaine qui ont oublié son origine étrangère. La diffusion du maïs s'effectue spontanément mais assez lentement. La riziculture pratiquée dans le cadre de la coopération chinoise est restée un corps étranger à la société gabonaise bien qu'aucun obstacle écologique n'empêche sa diffusion, mais la présence d'une forte minorité ouest-africaine en ville contribue à généraliser l'usage du riz. En réalité, le régime alimentaire des Librevillois est un régime mixte associant produits dits « locaux » – bien que provenant, dans une forte proportion, du Cameroun – et produits importés. L'urbanisation s'est accompagnée d'une diversification et d'un enrichissement de la consommation qu'a naturellement favorisé le niveau de revenus relativement élevé (5 000 $ de PNB par habitant). Interrogés, les Librevillois se disent tout autant attachés au pain qu'au manioc ou au plantain, et alternent sans problème viande congelée importée et viande de brousse : tout dépend de l'état du marché, des arrivages, des variations saisonnières. Cette consommation mixte est à l'image d'une société urbaine ouverte qui, depuis des générations, se construit sur la trame d'un métissage culturel.

BIBLIOGRAPHIE

DGSE, Direction générale de la statistique et des études économiques, 1992. *Cellule Enquête Budget Consommation, Recueil de données n° 2, décembre.*

Hourtal (D.), 1993. *La consommation alimentaire et l'approvisionnement des ménages à Libreville (Gabon).* Mémoire de maîtrise, Paris I.

Magrin (G.) 1994. *L'approvisionnement vivrier de Libreville (Gabon).* Mémoire de maîtrise, Paris I.

Pourtier (R.), 1989. *Le Gabon.* Tome II, *État et développement.* L'Harmattan, Paris.

SCIC-AMO/BCEOM, 1992. *Marché de Mont Bouët. Étude de factibilité d'un projet de réhabilitation.*

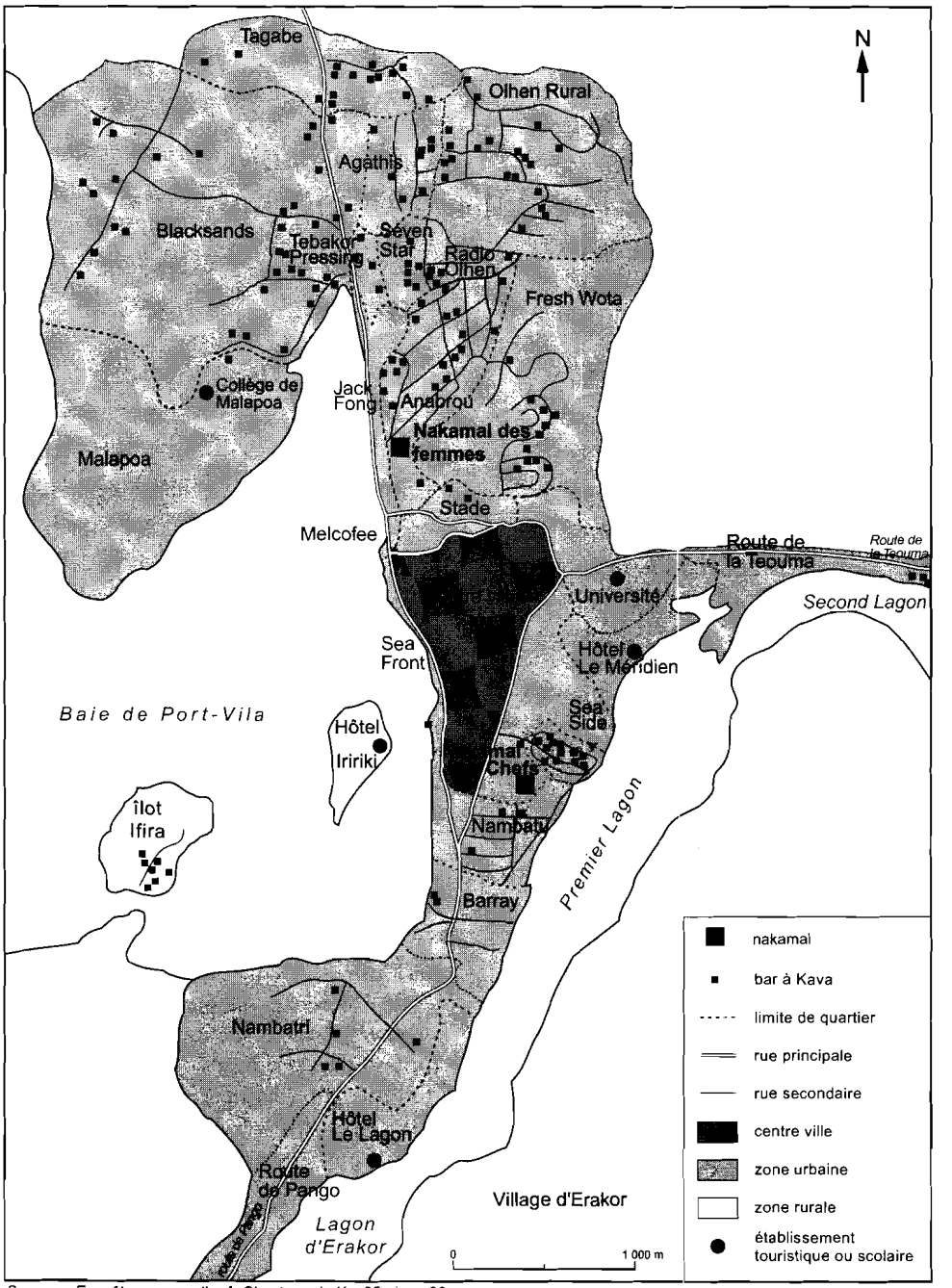
Le kava est entré dans la ville, de Port-Vila à Nouméa

ANNABEL CHANTERAUD, GILBERT DAVID

Le kava de la tradition, le kava de l'indépendance

Le kava est un arbuste de la famille des poivriers (*Piper methysticum* Forst.), cultivé en Océanie depuis 2 500 ans. Les racines, écrasées ou râpées, sont malaxées à de l'eau, puis pressées pour en extraire un breuvage épais, marron ou verdâtre, également appelé « kava ». À dose normale, le kava produit une agréable sensation de bien-être physique et moral, sans entraîner d'accoutumance. À l'époque précoloniale, le kava était consommé dans la majorité des îles formant actuellement le Vanuatu lors de cérémonies spirituelles ou coutumières. Au XIXe siècle, par mesure d'hygiène, mais aussi pour des raisons religieuses, les missionnaires presbytériens ont interdit sa consommation, jusqu'à l'éradication totale de la plante dans certaines îles.

En 1980, l'accession du Vanuatu à l'indépendance est marquée par de graves troubles politiques, notamment les tentatives de sécession de trois îles du pays (Santo, Mallicolo et Tanna), qui cristallisent l'opposition entre le Vanuaaku Pati (VAP) – parti des anglophones, dans leur grande majorité partisans de la souveraineté – et l'alliance des francophones et des coutumiers, représentant la structure traditionnelle du pays, et craignant l'hégémonie idéologique et politique du VAP, dirigé par le pasteur W. Lini (Charpentier, 1982 ; Bonnemaison, 1986). L'intervention des forces armées de Papouasie Nouvelle-Guinée rétablit l'ordre mais laisse les « vaincus de l'indépendance » en proie à l'humiliation et à la rancœur. Pour W. Lini, premier Premier Ministre du Vanuatu, une telle situation ne peut perdurer sans compromettre la mise en place du socialisme mélanésien, doctrine alliant principes chrétiens et valeurs culturelles traditionnelles, dont il entend faire du Vanuatu le modèle océanien (Huffer, 1993 ; David, 1997). L'heure de la réconciliation nationale a donc sonné et le kava va en devenir le symbole. Promu « boisson nationale », sa consommation est encouragée par le nouveau gouvernement, bien que l'Église presbytérienne et la plupart des petites Églises protestantes, qui supportent le VAP, continuent de l'interdire. Toute délégation étrangère en visite officielle à Port-Vila, capitale du pays, doit désormais se plier à la cérémonie du kava. Au-delà de ce geste d'ouverture envers les francophones et les coutumiers, le gouvernement consacre l'arrivée de la boisson traditionnelle et rurale dans le monde urbain, héritage de la colonisation, qu'elle va contribuer à « océaniser » en lui apportant une nouvelle dimension



Sources : Enquête personnelle, A. Chanteraud, déc. 95 - janv. 96.

Répartition spatiale des nakamal *à Port-Vila en 1996*

culturelle. Ainsi, le kava serait un des ferments de l'émergence d'une urbanité océanienne et d'une structuration spécifique de l'espace urbain, hypothèse que nous étaierons à partir des exemples de Port-Vila et de Luganville au Vanuatu et de Nouméa en Nouvelle-Calédonie.

Les *nakamal* dans la ville

Port-Vila et Luganville

En 1957, Port-Vila comme Luganville comptaient chacune moins de 1 500 habitants, dont 85 % de population allochtone (Benett, 1957). Port-Vila, siège du Condominium franco-britannique, vivait au rythme des deux Hauts-Commissariats « frères » et « ennemis », tandis que Luganville, où s'était installée l'armée américaine lors de la bataille de Guadalcanal, tentait de faire revivre les infrastructures abandonnées dès la fin des années quarante. L'une comme l'autre doivent leur essor à une succession de circonstances naturelles et économiques qui ont poussé les gens des îles à venir chercher du travail en ville. En 1979, les Mélanésiens forment 70 % de la population urbaine, mais la plupart d'entre eux se sont installés récemment et n'ont aucune culture urbaine. En 1980, quand Walter Lini accède au pouvoir, le pays demeure rural à 86,5 %.

Tous les efforts du nouveau gouvernement pour bâtir l'économie du pays vont porter sur les zones rurales qui concentrent les forces vives de la nation et d'où doivent émerger la renaissance mélanésienne, puis le socialisme mélanésien (David, *op. cit.*). À l'opposé, la ville, notamment Port-Vila, reste pour W. Lini l'émanation de la colonisation et du capitalisme international qui tendent à pervertir les valeurs traditionnelles et chrétiennes du peuple vanuatais. Dès lors, il était essentiel de transformer le tissu urbain, de l'océaniser pour mieux l'intégrer à l'espace national, mélanésien et rural. Le kava, qui jusqu'alors n'était bu qu'en milieu rural, va être un des instruments de cette politique et le *nakamal*, la maison où les hommes des îles du nord se réunissent et boivent leur kava, transposé en ville, va rapidement devenir pour les habitants de Port-Vila et de Luganville un lieu familier, géosymbole rappelant la fraternité de la communauté villageoise, qui désormais borne l'espace urbain.

Avant 1984, il n'existait que quatre *nakamal* à Port-Vila (Lamboll, 1988). Deux ans plus tard, on en comptait trente-huit (Lebot et Cabalion, 1986), en 1990, trois fois plus (Mangnall, 1990), pour un total de 162 à la fin de notre comptage, en janvier 1996, soit un débit de boisson pour 190 habitants. Le « taux de pénétration » des *nakamal* dans la population urbaine est sensiblement plus faible à Luganville, avec un *nakamal* pour 280 habitants. Mais l'expansion de la consommation du kava en ville est un phénomène beaucoup plus tardif qu'à Port-Vila. Sur la période 1991-1996, le nombre de *nakamal* a plus que triplé à Luganville alors que la croissance n'était que de 15 % à Port-Vila. À la fin de l'année 1996, les planteurs de la province de Penama [1] ont augmenté le prix du kilo de kava vert de 160-180 vatus [2] à 200 vatus, rendant plus difficile l'approvisionnement des petits *nakamal*. En tenant compte des répercussions de cette augmentation, nous pensons que le nombre des débits de kava va diminuer à Port-Vila et atteindre un ratio de l'ordre d'un établissement pour 250 ou 260 habitants, équivalent à celui de Luganville.

À Port-Vila, les premiers *nakamal* se sont implantés dans les quartiers de Seaside, proche du centre administratif de la ville, et de Tagabé, à la périphérie nord, non loin de l'aéroport. Depuis, ils ont essaimé dans l'ensemble de la

1. Le découpage du Vanuatu en six provinces date de 1994. La province de Penama regroupe les îles de Pentecôte, Ambae et Maewo. En 1993, cette région produisait à elle seule 70 % du kava du Vanuatu.
2. Le vatu est la monnaie locale, elle équivaut à environ 1 $ des États-Unis.

ville. Seuls les quartiers des deux hôtels internationaux, les campus du centre universitaire et du collège anglophone de Malapoa, ainsi que le quartier sud de la route de Pango n'en possèdent aucun.

Les plus grandes concentrations de *nakamal* correspondent aux quartiers centraux de la périphérie nord de la capitale qui occupent une position d'interface entre les quartiers, plus proches du centre, où s'est déversé l'exode rural de la fin des années soixante-dix et du début des années quatre-vingt, et les nouveaux quartiers accueillant les migrants fraîchement arrivés. À Luganville, la dispersion des *nakamal* est beaucoup plus faible qu'à Port-Vila. Sur les 14 quartiers que compte la ville, 7 n'en possèdent aucun. La consommation de kava se concentre essentiellement dans le quartier de Chapuis, à la sortie nord-est de la ville, et dans le « vieux quartier », plus central, de la Sarakata, densément peuplé. Avec respectivement 17 et 8 établissements, ces deux quartiers abritent les deux tiers des 37 *nakamal* de Luganville.

Nouméa

Le kava n'a jamais été cultivé en Nouvelle-Calédonie ; il semble donc paradoxal que ce breuvage soit consommé à Nouméa. En fait, il s'agit d'un processus de diffusion d'une innovation d'ordre culturel, favorisée par la proximité géographique du Vanuatu. Ce sont des immigrés vanuatais qui, en 1986, ont introduit la consommation du kava en Nouvelle-Calédonie. Jusqu'en 1990, celle-ci est restée circonscrite à cette population et à un groupe de plus en plus étoffé d'Européens, récemment installés à Nouméa après un séjour de quelques années à Port-Vila où ils avaient été initiés au kava. De la rencontre de ces deux populations consommatrices naquit le besoin d'un lieu de consommation ouvert au public, qui se concrétisa entre 1986 et 1990 par l'ouverture à Nouméa de 4 *nakamal* à kava, gérés par un métis et trois Vanuatais, et situés en périphérie de la ville (Ducos et seconde vallée du Tir), dans des quartiers à forte composante océanienne.

La fréquentation de ces établissements s'amplifiant, on a assisté en 1990 et 1991 à plusieurs tentatives d'implantation dans le centre de Nouméa et à l'arrivée de nouveaux acteurs, un Polynésien métropolitain et une femme, dans le commerce du kava. Deux ans seulement après la signature des Accords de Matignon qui avaient ramené la paix civile sur le Territoire, cette intrusion d'un symbole du mode de vie océanien au cœur de la cité fut mal accueillie par les Nouméens, pour qui le kava était totalement inconnu ou assimilé à un stupéfiant illicite.

Ce n'est qu'à partir de 1994 que l'on peut véritablement parler de « pénétration » des *nakamal* dans la capitale calédonienne. Parallèlement à l'ouverture de petits bars à kava, localisés dans les quartiers populaires de la périphérie et dans les squats de la ville en pleine extension (Dussy, 1997), on assiste à l'émergence de *nakamal* de grande taille, fréquentés par une clientèle plutôt d'origine européenne, et situés sur les principaux axes routiers de Nouméa, jusqu'au cœur de la ville lorsque les disponibilités foncières l'autorisent. Fin 1994, il y avait 16 bars à kava à Nouméa, 7 dans les communes limitrophes, 4 en province nord et 2 à Lifou. Trois ans plus tard, leur nombre est de 30 dans le grand Nouméa et de 35 sur l'ensemble du Territoire. On est désormais bien loin du modèle de consommation pratiqué de manière traditionnelle au Vanuatu : le kava fait de plus en plus d'adeptes, de nouvelles pratiques commerciales apparaissent, telles les grandes enseignes publicitaires en bordure de route ; les bars à kava ne se cachent plus et sont même devenus un lieu de rendez-vous « branché », pouvant recevoir quotidiennement une centaine de personnes, comme celui situé face à la mer dans le quartier de l'Anse-Vata, où s'organise le tourisme balnéaire.

Le génie du lieu

Que ce soit à Port-Vila, à Luganville ou à Nouméa, la structure formelle du *nakamal* n'a guère d'importance, si ce n'est pour le législateur qui le considère comme un lieu de consommation public devant respecter les normes en vigueur. Que l'on boive le kava dans un *nakamal* des îles du nord du Vanuatu ou sous un banian de Tanna, dans le sud du pays, l'atmosphère est la même : obscurité, aspect rudimentaire du lieu, calme et respect des autres. En ville, les Vanuatais retrouvent ce lieu hors du temps, ce refuge où tout semble immobile et où l'on ne bouge qu'avec lenteur et en silence. Il y a de la nostalgie à partager les émotions de ses ancêtres, des siècles plus tard, dans un monde où l'électricité et le gaz ont remplacé la lumière et la chaleur du feu, où les bruits de toutes sortes nous entourent et où le confort nous endort. Même à Luganville, où depuis deux ans, pour des raisons d'hygiène et d'espace, la province impose un même plan de construction à tous les bars à kava, cette atmosphère s'impose.

Si l'on interroge le consommateur nouméen sur ce qu'il y a de plus important dans un *nakamal*, il citera l'atmosphère et le cadre de consommation, juste avant les gens et le kava, alors que le Vanuatais s'attachera d'abord aux personnes et à la qualité du breuvage. Il ne faut pas se méprendre sur ces résultats à première vue contradictoires. Au Vanuatu, le cadre demeure essentiel, il l'est tellement qu'on l'oublie... Où qu'il boive, le Vanuatais retrouvera le même dénuement, le même manque de confort ; où qu'il aille à Port-Vila, il s'assoira sur une pierre ou sur une planche, comme dans le *nakamal* de son village. C'est ce style dépouillé, cette simplicité qui fait du *nakamal* urbain le trait d'union entre la ville et les îles, entre aujourd'hui et hier. Pour les hommes du Vanuatu, qu'ils soient ou non originaires d'une île où l'on buvait le kava, le *nakamal* est un repère culturel. En ville, quand ils s'y retrouvent, les hommes partagent le souvenir des soirées villageoises et, grâce aux effets du breuvage, ils redécouvrent les valeurs de la proxémie (3).

À Nouméa, la population consommant du kava est beaucoup plus diversifiée qu'au Vanuatu ; cette diversification s'amplifie d'ailleurs avec la croissance de la taille des bars à kava, et le cadre est bien souvent l'unique lien entre les consommateurs. Qu'il boive son kava sur une plage, sous le préau d'une maison en dur, dans une case en bambou, ou qu'il n'ait d'autres possibilités que de le boire dans une cabane en bois recouverte de tôles ondulées, le consommateur se laisse séduire par les constantes qui caractérisent cet espace de consommation. Il est plongé dans un passé effectif ou imaginaire, un univers perdu ou oublié où la prégnance de la nature à l'état brut réveille des émotions qu'il n'attendait plus. Le ciel, les étoiles, la fraîcheur de la nuit apaisent les tensions, inspirent et nourrissent les sens. Les souvenirs des soirées en tribu ressurgissent chez le Kanak ; l'envie de nature et d'exotisme sont comblés chez le Calédonien ou l'Européen, qui, l'espace d'un instant, conforte ses aspirations écologistes et culturelles et devient Océanien.

S'il y a encore quelques mois, à Nouméa, on pouvait boire son kava en souliers vernis sans craindre de les salir, ou s'asseoir autour d'un salon de jardin, sous un parasol en fin d'après-midi, en se gavant de gâteaux secs, aujourd'hui, ces lieux disparaissent ou sont délaissés. On ne va pas au *nakamal* comme on va au salon de thé, et on ne boit pas son kava comme on boit son pastis. Le rapport à l'autre n'est pas le même. Ni manières, ni éclats de voix ne sont les bienvenus, la convivialité est

3. Selon M. Maffesoli (1988), la proxémie est un concept symbolique qui exprime le partage d'expériences interindividuelles agréables dans un espace restreint.

empreinte d'écoute, de neutralité et de respect. Aujourd'hui donc, à Nouméa, les nouveaux *nakamal* s'uniformisent, se débarrassent de leurs sièges en skaï, de leurs tables rondes, de leur carrelage, de leurs chapes en ciment, de leurs lumières tamisées, voire de leurs plantes vertes ; c'est comme si les tenanciers des bars à kava cherchaient à initier petit à petit le consommateur au rite du kava, en lui faisant prendre conscience de cette singularité architectonique nécessaire qu'est la nudité du décor. Toutefois, les dimensions de plus en plus vastes des *nakamal* représentent une puissante contrainte à la réalisation de l'étape suivante sur la route initiatique du kava que constitue la découverte de l'autre.

Au début du « phénomène kava », il y a environ cinq ans, à Nouméa, les *nakamal* étaient le seul lieu où des personnes des différentes communautés, de toutes classes sociales, de toutes origines, pouvaient se côtoyer le soir. La taille réduite du lieu rapprochait les consommateurs et, la magie du kava opérant, des liens se tissaient. Aujourd'hui, le fait que ce lieu accueille toujours une grande diversité de gens n'est pas remis en question, mais il semble malgré tout qu'avec l'avènement des grands *nakamal*, la magie du lieu n'opère plus de la même façon. Ces endroits offrent l'avantage d'être faciles d'accès et sont agrémentés d'un parking, mais ne se saluent plus en entrant que les membres de petits groupes qui s'installent chaque soir à la même place ou sous le même arbre. Malgré l'accueil du serveur, il semble que les valeurs en relation avec la proxémie s'estompent et qu'une ségrégation, consciente ou non, soit en train de naître. Cette transformation est sans doute due au succès grandissant du kava en Nouvelle-Calédonie, à la campagne médiatique sur les vertus de la racine, aux interrogations que suscitent chez le consommateur les sachets de poudre vendus dans les grands magasins... Phénomène nouveau, phénomène de mode qui attire aujourd'hui plus de curieux, de snobs, qu'à ses débuts, où se cacher pour boire était presque une nécessité. Ce sont les valeurs du kava qui ne semblent pas comprises par les nouveaux consommateurs : l'écoute, l'ouverture, le respect d'autrui qui font partie du code de bonne conduite de l'adepte du kava. Ce code qui fait que l'on peut avoir ou non accès, à un niveau ou à un autre, à la culture mélanésienne, qui fait que ce lieu de passage prend ou non la valeur d'un territoire. Toutefois, si fausses notes et superficialité des rapports humains il y a, il n'en reste pas moins que cette superficialité agit en profondeur. Au delà des différences et des divergences qui l'opposent à son voisin, le buveur de kava souhaite ne pas porter atteinte à cet ordre nouveau, qu'il ne retrouve nulle par ailleurs, cet ordre qui l'englobe, le dépasse et le sécurise tout à la fois. Face au monde moderne et aux grandes questions politiques de l'époque, le *nakamal* est un havre de paix, un sanctuaire où il se sent bien et qu'il entend donc préserver.

Le nouveau territoire urbain

Cette alchimie complexe d'émotions liées à des survivances du passé, à la prégnance de la nature, à la proximité des gens et aux effets du kava, ne peut se produire ailleurs qu'au *nakamal*. Au Vanuatu, la consommation de kava est l'activité favorite des hommes le soir venu. Aujourd'hui, tout le monde boit, et boit quotidiennement : 62 % des hommes de la capitale se rendent dans un bar à kava 5 fois par semaine, à tel point que 1996 fut l'année de tous les records : 6 000 tonnes de kava vert ont été bues au Vanuatu, dont le tiers par le marché urbain de Luganville et de Port-Vila où vivent un peu moins de 25 % de la population du pays. En 1990, la consommation nationale de kava était de 2 000 tonnes alors qu'elle était d'environ 250 tonnes en 1986. Plus qu'hier encore, les hommes du pays élisent domicile

en ces lieux de consommation. Même les jeunes femmes hésitent moins que leurs aînées à venir goûter l'ambiance dans les grands *nakamal* à kava de la ville, ceux où l'on peut fréquenter des étrangers.

La question n'est plus tout à fait pourquoi l'on va au *nakamal* mais tend à devenir pourquoi l'on boit du kava. Par ordre d'importance décroissante, les consommateurs cherchent à se détendre, à oublier leurs problèmes et à rencontrer des gens ; la Coutume et les vertus médicinales du breuvage ne sont pas oubliées, mais reléguées loin derrière. Au kava des années quatre-vingt, succède celui des années quatre-vingt-dix, celui de la génération urbaine qui découvre les inconvénients de la ville, qui a des préoccupations individuelles et qui partage mieux ses doutes et ses inquiétudes avec ses collègues de travail ou son cercle d'amis qu'avec sa famille ou sa communauté. Le kava aidant, les problèmes s'envolent. On se sent bien, on prend plaisir à être ensemble, à échanger des idées, des espoirs, on plaisante, on rit aussi, et on rêve... À Port-Vila, il n'y a quasiment plus de *nakamal* traditionnels, où seuls se retrouvent des hommes d'une même origine. Certes, on se présente encore comme étant de Tanna, de Pentecôte ou de Tongoa mais plus parce que la dureté des conditions de vie impose une vie communautaire et par respect des origines, que pour avoir réfléchi à sa nouvelle identité... Après plusieurs années de vie citadine, on oublie sa langue maternelle, on n'est plus l'homme d'une seule communauté, on se découvre d'autres liens, politiques, culturels, de travail ou de loisirs, qui structurent la société urbaine suivant d'autres affinités que la simple appartenance ethnique. De plus, quand on travaille, on prend goût à l'indépendance financière, on change de mentalité, on aspire à un nouveau mode de vie. Les membres de ces nouvelles tribus urbaines (Maffesoli, 1988) se retrouvent sur un autre territoire, ils fréquentent un autre *nakamal* que celui du cousin, un *nakamal* où ils partagent de nouvelles émotions...

Jadis, en brousse, on appartenait à une place de danse et c'est là qu'on buvait le kava. À Port-Vila, de nos jours, on n'a pas de *nakamal* attitré, seulement 25 % des consommateurs disent être fidèles à un lieu de consommation. Certes, la proximité du domicile fait qu'on se replie d'abord sur les *nakamal* de quartiers, ceux d'un membre de la famille ; mais, si l'occasion se présente, si une voiture va en ville ou si un collègue nous invite après le travail, on profitera de la situation pour aller découvrir de nouveaux horizons. Se tisse ainsi, en dehors de l'espace familier entourant l'habitation et le lieu de travail, un nouvel espace vécu urbain, axé sur les *nakamal*. On va et on s'arrête là où le kava nous emporte, c'est le réseau des relations et le rythme des opportunités qui décident.

D'un point de vue démographique, avec respectivement 95 % et 89 % d'habitants de nationalité vanuataise, Luganville et Port-Vila sont devenues des villes mélanésiennes. Leur structure urbaine s'est également océanisée : partout, il existe des zones d'habitats précaires : d'anciennes maisons coloniales, en bordure du centre ville, des cabanes disséminées dans les quartiers plus périphériques et parfois des maisons traditionnelles avec leurs mini-jardins vivriers (Memestan, 1996). Quant aux *nakamal*, lieux de rencontre où s'affirme un nouveau tissu social, de plus en plus découplés des zones rurales, ils constituent un réseau essentiel de cette structuration des nouvelles villes mélanésiennes. Il y a environ dix ans, le kava est entré dans la ville et lui a insufflé sa propre urbanité...

BIBLIOGRAPHIE

Bennett (J.-M), 1957. *Vila and Santo : New Hebridean towns*. Géographical Studies, Sydney, vol. IV.

Bonnemaison (J.), 1986. *L'arbre et la pirogue : les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*. Travaux et documents n° 201 (1), Orstom, Paris 540 p.

Chanteraud (A.), 1994. *L'émergence du kava en Nouvelle-Calédonie, du fait social au phénomène culturel*. Mémoire de D.E.A, U.F.P., Nouméa, 110 p.

Charpentier (J.M.), 1982. « La francophonie en Mélanésie, extension et avenir ». *Anthropologie et Société*, 6 (2), Québec : 107-206.

David (G.), 1997. « L'indépendance d'un micro-État, le pari du Vanuatu ». *Tiers Monde*, t. XXXVIII, n° 149 : 121-138.

Dussy (D.), 1997. « Les squats de Nouméa, des occupations océaniennes spontanées à la conquête symbolique de la ville en Nouvelle-Calédonie ». *Journal de la Société des Océanistes*, 103 (2) : 275-287.

Huffer (E.), 1993. *Grands hommes et petites îles : la politique extérieure de Fidji, de Tonga et de Vanuatu*. Etudes et Thèses Orstom, Paris, 306 p.

Lebot (V.), Cabalion (P.), 1986. « *Les kavas de Vanuatu, cultivars* de Piper methysticum Forst ». *Travaux et Documents* n° 205, Orstom, Paris, 234 p.

Lamboll (R.), 1988. *Kava in Vanuatu : the advent of a cash crop*. Department of Agriculture, Vanuatu, 29 p.

Maffesoli (M.), 1988. *Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Méridiens, Klincksieck, Paris, 283 p.

Mangnall (K.), 1990. « A new direction : Vanuatu changes course a decade later ». *Pacific Islands Monthly*, September, Aukland : 18-21.

Memestan, J.F., 1996, *Les squats dans la commune urbaine de Port-Vila (Vanuatu), l'exemple du quartier d'Anabrou*. Mémoire de Licence d'Histoire-Géographie, U.F.P. : 55 p.



CHAPITRE 5

Le développement est un exotisme

Le charme discret du *pekarangan*

Importance écologique, économique, sociale et culturelle des jardins d'habitation à Java

JEAN-LUC MAURER

Depuis l'année dernière, l'Indonésie est dans une très mauvaise situation économique, sociale et politique. Pourtant, jusqu'en juillet 1997, ce pays passait pour l'un des plus spectaculaires exemples de réussite des trente dernières années en matière de développement. En raison d'un certain nombre de dérives regrettables du régime en place, les progrès accomplis avec peine depuis la fin des années soixante viennent donc d'être largement anéantis en l'espace de quelques mois. La part des choses devant être faite, il n'en reste pas moins vrai que le bilan de la politique de développement suivie de 1967 à 1997 est globalement positif.

Parmi le large éventail des politiques sectorielles qui ont participé au succès indonésien, celle mise en oeuvre dans le domaine du développement agricole et rural a été déterminante (Maurer 1986) [1]. Cette politique de modernisation agricole a surtout consisté à appliquer une stratégie de « révolution verte » aux régions rizicoles les plus intensives et densément peuplées de l'archipel comme Java (Maurer, 1985, 1993, 1997). Les résultats enregistrés sont remarquables puisque la production nationale de riz a triplé depuis la fin des années soixante, permettant ainsi d'assurer jusqu'à récemment [2] l'autosuffisance alimentaire d'une population indonésienne qui a doublé dans l'intervalle. Par ailleurs, ce boom rizicole a contribué à une augmentation générale des revenus et de la demande en milieu rural et a favorisé la diversification de l'économie ainsi

1. Le fait de citer cet ouvrage me permet de relater les circonstances particulières de ma rencontre avec notre ami Joël Bonnemaison. Ayant un intérêt personnel pour Madagascar, cette partie africaine du monde Malais, et pour les îles du Pacifique Sud, de par mes attaches familiales avec la Polynésie, je le connaissais déjà à travers ses publications scientifiques. Ensuite nous nous sommes longtemps fréquentés par personne interposée, ayant un ami commun, le Dr Denis Meslin, vivant aujourd'hui à Tahiti, qui avait séjourné sous notre toit à Java en 1973 et que Martine et lui avaient connu au Vanuatu en 1978. Toutefois, la première relation de travail concrète mais toujours indirecte entre nous s'est établie quand Joël a rédigé, depuis Canberra où il était alors en poste, une note de lecture très élogieuse intitulée « La révolution verte à Java » à propos de mon ouvrage, publiée en 1987 dans les *Cahiers des Sciences Humaines*. Ce n'est qu'en 1990 que nous nous sommes enfin rencontrés à Paris, quand Joël m'a demandé de siéger au sein du Conseil du département Sud de l'Orstom. Je connaissais déjà ses remarquables qualités scientifiques, mais c'est dans ce cadre que j'ai pu apprécier ses grandes qualités humaines. Un lien réel d'amitié s'est alors développé sur la base de cette longue relation professionnelle virtuelle.

2. En 1997, les conséquences désastreuses d'El Niño, à l'origine de la pire sécheresse traversée par le pays depuis l'indépendance, risquent de se solder par un nouveau recours massif aux importations de riz en 1998.

qu'une forte baisse de la pauvreté dans les campagnes. Toutefois, même si l'enjeu majeur du développement rural s'est bien joué dans la rizière irriguée (*sawah*) à Java, d'autres éléments du système écologique ou du tissu économique ont eu un rôle important dans ce processus de changement socio-économique. C'est tout particulièrement le cas du *pekarangan*, le jardin de cultures associées qui entoure d'habitude les habitations rurales javanaises, dont l'apport a trop souvent été négligé par la recherche économique et les politiques agricoles. Dans cet article, nous nous proposons justement de contribuer à réparer en partie cette négligence.

Avant tout, il s'agira de cerner les contours de cette forme d'exploitation agricole originale qu'est le *pekarangan* javanais et d'en préciser la pertinence écologique, tant pour le maintien de la fertilité des sols que pour la sauvegarde de la biodiversité, dans une île peu étendue et très densément peuplée. Puis, sur le plan économique, nous montrerons l'importance cruciale de ces jardins dans la production et dans la consommation des villages ainsi que pour le budget des ménages ruraux dans une campagne javanaise où l'accès à la rizière est fort restreint et où la pauvreté reste encore très répandue. Enfin, pour nous rapprocher au plus près du thème de cet ouvrage en l'honneur de Joël Bonnemaison, et en ayant présent à l'esprit son analyse fascinante des jardins horticoles de Tanna (Bonnemaison, 1987 : 203-221), nous essayerons aussi de définir le rôle social et culturel de cette forme d'organisation de l'espace rural très bien adaptée aux besoins d'une paysannerie encore très attachée aux rituels, aux symboles et à la magie.

Pertinence écologique du *pekarangan*

Quand on survole Java, on ne voit pas vraiment de villages. La présence de ces derniers est en effet indiquée par les bosquets de végétation très denses qui parsèment les rizières et sous lesquels se dissimulent les habitations villageoises. Sur terre, on s'aperçoit en pénétrant dans un hameau villageois que ces bosquets sont formés par la végétation des jardins qui entourent chaque maison. Ce sont ces jardins que les paysans javanais appellent leur *pekarangan*. Du temps des Hollandais, on appelait ces jardins *erfcultuur*, c'est-à-dire « culture en enclos ». Les quelques auteurs ayant publié sur le sujet depuis l'indépendance on traduit le mot *pekarangan* de diverses façons : *garden culture* (Pelzer, 1948), *mixed garden* (Terra, 1954), *house garden* (Stoler, 1978) et *home garden* (Soemarwoto *et al.*, 1976). Nous retiendrons cette dernière terminologie, que l'on a traduite par « jardin d'habitation », car elle reflète bien le fait qu'il s'agit à la fois d'un espace où la famille habite et où le ménage produit et consomme. En fait, comme le note cet auteur, le *pekarangan* est « *un système écologique d'interactions entre l'homme, les plantes, les animaux, le sol et l'eau* » (Soemarwoto *et. al.*, 1976 : 193). C'est à Java Central que la pratique de ces jardins d'habitation est la plus répandue et intensive.

Le *pekarangan* javanais se caractérise essentiellement par la très grande diversité des cultures qui y sont pratiquées. Il n'est pas rare de trouver une cinquantaine d'espèces végétales différentes dans un jardin d'habitation de 500 m^2, près de 200 dans un seul hameau et plus de 500 dans certains villages (Soemarwoto *et al.*, 1976 : 193-194). L'éventail des espèces cultivées va des herbes à usage culinaire ou médicinal jusqu'aux grands arbres fruitiers, en passant par quelques cultures vivrières annuelles et une multitude de plantes alimentaires ou ornementales. Une des principales

caractéristiques écologiques du *pekarangan* est sa structure à trois étages de végétation (Pelzer, 1948 : 43-44) : le premier à ras du sol, constitué de nombreuses herbacées et légumineuses tolérant l'ombre, le second à mi-hauteur, où l'on retrouve des tubercules comme le manioc et des arbustes tels que le bananier et le papayer, le troisième recouvrant l'ensemble, qui est en général dominé par la cime des cocotiers et des arbres fruitiers du type manguier. Cette structure de canopée close, qui reproduit celle de la forêt tropicale, protège la terre à la fois de la chaleur du soleil et de la violence des pluies, réduisant ainsi fortement l'érosion des sols et la croissance des mauvaises herbes. Cela se voit bien dans certaines régions plus arides, où les hameaux villageois apparaissent comme des oasis de verdure dans un univers caillouteux et désolé. Par ailleurs, les jardins d'habitation sont aussi le lieu où l'on élève la volaille et le bétail, poules ou canards y divaguant librement, chèvres et moutons ou bovins (buffles d'eau et vaches *bengala)* y étant nourris en stabulation. C'est donc là que sont produits le compost et le fumier utilisés dans la rizière. Enfin, le *pekarangan* fournit du bois de feu ou de construction et une partie du fourrage pour les animaux. Bref, il s'agit bien d'un véritable agro-écosystème intégré.

Ce système est très ancien puisque l'on en retrouve une image datant du IXe siècle sur le Borobudur. Plus tard, le premier Occidental à décrire attentivement l'île soulignera l'importance des jardins dans l'écosystème local (Raffles, 1817). En revanche, le colonisateur néerlandais, surtout intéressé dès son intrusion à développer les principaux produits agricoles d'exportation de Java (poivre, café, indigo, canne à sucre) au profit de la métropole, n'y accordera guère d'attention jusqu'à la fin du XIXe siècle. Seule la paupérisation de la population, résultant du « système des cultures » pratiqué à partir de 1830, amènera la recherche agronomique coloniale à y consacrer quelques rares études qui en montreront tout l'intérêt agro-écologique et socio-économique. Du point de vue écologique, le *pekarangan* constitue en effet, de par sa grande diversité, une forme très stable et adaptée de mise en valeur de l'espace dans le monde tropical humide. Sa structure et ses caractéristiques en font une véritable « forêt récoltable », sorte de reproduction miniaturisée et aménagée du milieu végétal des origines. On peut d'ailleurs le considérer comme l'ancêtre naturel des systèmes agroforestiers modernes élaborés de nos jours pour tenter de mettre en place un développement agricole durable et respectueux de la biodiversité dans les régions de forêt équatoriale. En outre, du fait des conditions climatiques ambiantes, on peut récolter toute l'année dans ce jardin tropical puisque certains arbres ou plantes produisent continuellement et que la production des autres s'échelonne régulièrement sur l'ensemble du cycle agricole. Enfin, tout est utilisable et rien n'est gaspillé dans le *pekarangan*, exemple parfait de la « civilisation du végétal » décrite par Pierre Gourou (1948).

Importance économique du *pekarangan*

Les jardins d'habitation occupent 1,6 million d'hectares à Java, c'est à dire environ 17 % de la surface agricole disponible, dans une île qui couvre environ 132 000 km^2 et comptait en 1998 une population de près de 120 millions d'habitants, soit une densité moyenne de plus de 900 hab./km^2. La place relative du *pekarangan* semble avoir peu varié au cours du siècle, malgré l'urbanisation croissante des dernières décennies qui a plutôt tendance à « manger » le *sawah*. Toutefois, d'un village à l'autre, le pourcentage de la superficie totale occupée par les jardins peut varier entre 15 % et 75 % (Stoler, 1978 : 86). Ainsi, dans les quatre villages des environs de Yogyakarta étudiés par nos soins, et dont les densités moyennes de population s'échelonnaient déjà

en 1972 de 800 hab./km² à 2 500 hab./km², le *pekarangan* occupait entre 28 % et 69 % de l'espace (Maurer, 1986). Cela donne une première idée de la place des jardins dans l'économie villageoise. Mais plus fondamental encore est le fait que le *pekarangan* est beaucoup plus équitablement distribué que le *sawah* à Java. En effet, bien que les structures foncières javanaises soient plutôt égalitaires, il est fréquent, vu l'énorme pression démographique évoquée plus haut, que plus de la moitié des familles d'un village n'ait pas accès à la rizière, alors que la plupart d'entre elles disposent en général d'une parcelle de jardin autour de leur maison. Entre 86 % et 95 % des ménages étaient ainsi propriétaires de *pekarangan* dans les quatre villages évoqués plus haut. Certes, neuf sur dix détenaient moins d'un quart d'hectare de jardin, la plupart tournant même plutôt autour de 1 000 m². Toutefois, une telle superficie est loin d'être négligeable et leur permettait de couvrir une part importante de leurs besoins nutritionnels tout en leur procurant une partie substantielle de leurs revenus économiques.

D'un point de vue économique, Terra a estimé dans son étude classique de 1937 que la production des jardins représentait en moyenne 20 % du revenu des ménages, alors que seulement 8 % des coûts totaux de l'exploitation agricole et 7 % du travail familial leur étaient consacrés (Soemarwoto *et. al.*, 1976 : 195). Dans la rationalité économique de subsistance propre à la paysannerie traditionnelle, qui privilégie en général la productivité du travail par rapport à la maximisation du gain (Scott, 1976), le *pekarangan* est donc très profitable. Il recèle en effet toujours quelque chose à récolter pour consommer ou vendre. Sur le plan nutritionnel, il a été estimé que la production des jardins pouvait représenter plus de 40 % des calories et 30 % des protéines entrant dans la ration journalière d'une famille rurale javanaise (Stoler, 1978 : 87). L'apport est significatif en termes de vitamines A ou C (fruits) et d'éléments minéraux (légumineuses). En outre, les racines et les herbes ou feuilles que l'on y trouve sont à la base de la fabrication des potions médicinales (*jamu*), très populaires à Java pour prévenir ou soigner toutes sortes de maux. Pour résumer, tout ce qui n'est pas consommé est commercialisé, le *pekarangan* constituant à cet égard une réserve de sécurité dans laquelle on peut puiser chaque jour un peu, au gré de ses besoins, notamment au moment de la soudure, pour vendre sur le marché local fruits, légumes, tubercules, oeufs ou viande et acheter le riz nécessaire à la consommation alimentaire de base du ménage ou d'autres biens de première nécessité. Cette véritable épargne en nature, sur pied ou sur pattes, qui peuple le jardin d'habitation fait donc l'objet d'une subtile stratégie de minimisation des risques encourus face aux catastrophes naturelles ou aux maladies qui peuvent ravager la rizière. Et ce type de stratégie est encore plus important pour les familles les plus pauvres, celles qui n'ont pas de *sawah* et qui ne disposent, outre leur force de travail, que de leur parcelle de *pekarangan* pour survivre. Dans son étude approfondie de 1973, Stoler a ainsi montré que le jardin d'habitation est la plus importante source de revenus pour les familles les plus pauvres (Stoler, 1978 : 98-99). Il arrive même que le *pekarangan* rapporte plus que le *sawah*, comme cela a été mis en évidence dans l'analyse économique détaillée de villages où la production de sucre de cocotier était alors très rentable (Penny and Singarimbun, 1973) (3).

3. Comme notre ami Joël, ces deux remarquables chercheurs ont aussi tous deux disparu trop tôt, David Penny, un des pionniers des études sur la pauvreté rurale indonésienne en octobre 1983, et Masri Singarimbun, fondateur de l'Institut de démographie de Yogyakarta et l'un des pères du planning familial de son pays, en septembre 1997.

Sur cette base, il devient encore plus intriguant de comprendre pourquoi le *pekarangan* n'a pas fait l'objet de plus d'attention de la part des chercheurs en sciences économiques et sociales qui ont choisi Java comme objet d'étude depuis le début des années cinquante. Tous étaient en effet peu ou prou en quête d'éléments permettant d'expliquer pourquoi les campagnes javanaises avaient été capables d'absorber de telles densités humaines sans rupture malthusienne notoire et comment il était possible d'y initier une dynamique de développement agricole et rural capable de réduire la grande pauvreté de la paysannerie. Mais ils avaient également tous été fortement influencés par le travail de Clifford Geertz, premier à avoir renoué avec la tradition des études rurales en Indonésie après l'indépendance du pays. Or, ce dernier, bien que faisant véritablement oeuvre de pionnier, avait centré son analyse de l'involution agricole javanaise sur la rizière en tant qu'élément majeur de l'écosystème (Geertz, 1963). Séduits par le brio de sa thèse, tous les chercheurs qui lui ont succédé sur le terrain au début des années soixante-dix se sont concentrés sur le *sawah* pour y vérifier ses hypothèses. Ils ont vite compris que, loin d'involuer, la société paysanne javanaise était non seulement en évolution rapide sous l'effet de la politique de modernisation rizicole mise en place par le gouvernement (Maurer, 1986), mais avait également beaucoup changé dans les décennies précédentes (White, 1983). Cherchant à comprendre comment il s'était fourvoyé de la sorte, ils réalisèrent que pour saisir la dynamique complexe du développement rural à Java, il fallait regarder au delà du *sawah*, en intégrant en particulier le rôle du *pekarangan* dans l'analyse, et même cesser de se cantonner à la seule agriculture, en considérant aussi les activités non-agricoles de l'économie villageoise et les relations villes-campagnes dans leur champ d'étude. Les jardins d'habitation ont alors retrouvé, notamment à travers les travaux de Stoler ou de Penny et Singarimbun, l'importance que leur avaient accordée auparavant Terra ou Pelzer. Puis, avec l'irruption des préoccupations environnementales et les espoirs soulevés par l'agroforesterie pour promouvoir un développement durable et moins inéquitable dans les régions tropicales humides les plus pauvres, des scientifiques comme Soemarwoto et d'autres les ont définitivement réhabilités. Il reste toutefois encore beaucoup à faire pour que le potentiel de développement économique du *pekarangan* mis en évidence par les chercheurs se traduise dans la politique agricole du gouvernement indonésien.

Fonction sociale et culturelle du *pekarangan*

En tant que vestige symbolique de la forêt tropicale qui recouvrait pratiquement toute l'île jusqu'au début du XIX^e^ siècle, on peut considérer que le *pekarangan* occupe une place assez particulière dans les représentations mentales des Javanais. En effet, depuis l'avènement au VIII^e^ siècle des royaumes agraires indianisés fondant leur prospérité sur le contrôle hydraulique et l'extension des clairières rizicoles, la forêt est considérée à Java comme « *un domaine de sauvagerie qu'il faut à tout prix détruire et domestiquer* » (Lombard, 1974 : 476) (4). La préférence obsessionnelle que la culture javanaise accorde à la recherche et au maintien de l'harmonie se traduit par une grande admiration pour la beauté sereine et ordonnée des rizières irriguées et une égale aversion pour le désordre confus et inquiétant de la forêt, clas-

4. Perte aussi grande pour le monde scientifique français que celle de Joël, Denys Lombard, directeur de l'École française d'Extrême-Orient et fondateur de la revue *Archipel*, est aussi mort subitement en janvier 1998. Comme lui, il avait accompli pour sa thèse d'État un monumental chef-d'œuvre de plus de 1 000 pages qui a été publié en 1990 par l'EHESS avec pour titre : *Le carrefour javanais. Essai d'histoire globale.*

sique « *opposition de l'espace défriché, cultivé, assagi et de l'espace sauvage, primitif, dangereux* » (Lombard, 1974 : 478). Dans cette vision du monde, le *sawah*, casier champêtre de forme géométrique cultivé depuis des siècles avec une rigueur millimétrique et constituant le summum du raffinement en matière d'artificialisation agricole, est le domaine de la déesse du riz Dewi Sri et des génies bienfaisants. À l'inverse, la sylve tropicale, impénétrable et chaotique, est un monde redoutable dont il faut se tenir à l'écart car y sévissent des esprits maléfiques, des monstres sanguinaires, des animaux sauvages et des miasmes mortels. Mais elle recèle aussi d'importantes richesses dont l'homme ne peut se passer pour se nourrir ou se soigner. Entre la forêt primitive et la rizière civilisée, le paysan javanais a donc créé autour de sa maison un jardin cultivé qui est la reproduction harmonieuse et ordonnée d'un univers forestier apprivoisé, dont les espèces utiles ont été sélectionnées pour répondre à ses besoins. C'est aussi sous la fraîcheur de son *pekarangan* qu'il se protège du soleil aux heures les plus chaudes du jour et se repose le soir du labeur harassant des *sawah*, en écoutant le chant des oiseaux qui roucoulent du haut des mâts où sont hissées leurs cages en osier.

Car avant même d'être l'espace de production intensive décrit plus haut, le jardin d'habitation est le lieu où la famille rurale javanaise érige sa demeure. Ces maisons, dont la taille et le style sont signes de prestige, abritent en règle générale une famille nucléaire. Les plus belles d'entre elles, appelées *joglo*, dont la poutraison est souvent en bois de teck, sont dotées d'un toit en tuiles à trois plans inclinés, de murs en bambou tressés et d'un pavillon frontal connu sous le nom de *pendopo*. Comme partout ailleurs en Asie du Sud-Est, la maison javanaise traditionnelle est un site rituel construit selon des normes symboliques bien précises. La plus importante de ces normes consiste à ériger la maison autour d'une structure centrale fermée et sombre (*dalem*) de trois pièces, dont celle du milieu (*senthong tengah*), légèrement surélevée, contient le lit matrimonial (Waterson, 1990 : 186-187). Elle est dédiée à la déesse du riz Dewi Sri, garante de la fertilité et de la prospérité familiale. Cette pièce centrale et recluse est d'ailleurs le domaine des femmes, par opposition au pavillon ouvert sur l'extérieur qui est celui des hommes. C'est devant cette pièce que les jeunes époux sont assis pendant la cérémonie rituelle du mariage. C'est aussi là que les femmes donnent naissance à leurs enfants, en règle générale avec l'aide d'une accoucheuse traditionnelle (*dukun bayi*). Alors, le *pekarangan* se voit investi de sa fonction symbolique la plus sacrée. Une fois l'enfant né, et avant de lui couper le cordon ombilical, l'accoucheuse attend en effet la descente du placenta, qui est considéré comme le jumeau surnaturel du bébé. Séparant le placenta avec un rasoir en bambou, elle va ensuite l'enterrer dans le jardin, selon un rituel établi, habituellement juste à droite de la porte d'entrée, en prononçant la formule magique destinée à apaiser l'esprit de cet être surnaturel et l'inciter à protéger le nouveau né (Koentjaraningrat, 1985). Le jardin d'habitation est donc le cimetière de tous les frères et soeurs symboliques de la progéniture d'une famille javanaise.

À l'intérieur d'un hameau javanais, les jardins ne sont jamais clos par des barrières ou des haies, mais ouverts sur la maison des voisins avec lesquels l'interaction est permanente. Une bonne partie des relations sociales et économiques sont en effet basées dans les campagnes de Java sur le principe de l'entraide réciproque (*gotong royong*) qui implique que l'on ne se coupe pas de la vue des autres villageois. La vie sociale d'un village est très complexe et contraignante et, jusqu'à l'âge où ils ne sont pas en mesure de respecter toutes les règles de sociabilité requises, les enfants sont d'ailleurs qualifiés de « pas encore

Javanais » (*durung Jawa*). Il est évident que cette solidarité villageoise doit être entretenue et reconstruite en permanence par des manifestations collectives qui prennent habituellement place sous le *pendopo* de la maison ou dans le *pekarangan* qui l'entoure. C'est notamment le cas pour les *slametan*, repas rituels organisés pour toutes sortes d'occasions ponctuant la vie familiale et sociale des Javanais. En général organisé le soir, dans la pièce frontale, un *slametan* regroupe exclusivement les hommes, ceux de la famille et un certain nombre de leurs amis, voisins ou connaissances. Il a essentiellement pour objectif de recréer les liens de solidarité, en entretenant une atmosphère calme et harmonieuse dans laquelle les sentiments d'agressivité ou de jalousie envers les autres sont absents. En fait, il s'agit une nouvelle fois de renforcer la sacro-sainte harmonie au sein de la communauté. Rien ne peut y être plus propice que d'organiser, pendant le mois qui suit la récolte des rizières, dans le *pekarangan* d'un notable, une représentation de *wayang kulit*, le théâtre d'ombres si cher à tous les Javanais. Ce spectacle fascinant, qui dure du crépuscule jusqu'à l'aube, réunit alors tous les villageois, riches et pauvres, venus écouter en communion le *dalang* vénéré raconter, au son de la musique envoûtante du *gamelan*, l'implacable destinée des personnages de la mythologie religieuse javanaise. Dans la nuit moite de Java, les jardins villageois deviennent en de telles occasions des lieux magiques imprégnés d'une atmosphère mystique qui touche le coeur et influence l'esprit.

Tout à la fois système agro-écologique équilibré, dont la diversité est éminemment favorable au développement durable, et unité de production intensive jouant un rôle économique majeur dans la stratégie de consommation et de commercialisation des ménages ruraux, le jardin d'habitation javanais est donc aussi un lieu résidentiel qui revêt une grande importance culturelle dans le cycle de vie familial et où se déroulent certaines des principales manifestations communautaires visant à entretenir l'harmonie de la société villageoise. Trop longtemps négligé par la recherche agro-économique, il offre dans la période difficile que traverse depuis peu l'Indonésie un fort potentiel pour la création de revenus et la réduction de la pauvreté rurale à Java (5). Souhaitons que cet article, rédigé à la mémoire d'un homme qui savait voir derrière l'apparence des choses, donne l'envie à de jeunes chercheurs de percer plus avant le charme discret du *pekarangan*.

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1987. *Les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*. Livre II, *Tanna : les hommes lieux*. Travaux et Documents n° 201, Orstom, Paris : 680 p.

Geertz (C.), 1963. *Agricultural Involution. The Processes of Ecological Change in Indonesia*. University of California Press, Berkeley, 176 p.

Gourou (P.), 1948. « La civilisation du végétal ». *Indonesie*, vol 1, n° 5 : 385-396.

Koentjaraningrat, 1985. *Javanese Culture*. Oxford University Press, Singapore, 550 p.

Lombard (D.), 1974. « La vision de la forêt à Java (Indonésie) ». *Études Rurales*, n° 53-56 : 473-485.

Maurer (J.), 1985. « La mutation de l'agriculture indonésienne ». *Études Rurales*, n° 99-100 : 87-113.

Maurer (J.), 1986. *Modernisation agricole, développement économique et changement social. Le riz, la terre et l'homme à Java*. PUF, Paris, 323 p.

5. Le *pekarangan* ne sera pas de trop pour contribuer à l'absorption des centaines de milliers de gens dont l'emploi a été supprimé en ville par les entreprises industrielles en faillite et qui vont se replier sur les campagnes en 1998.

Maurer (J.), 1993. « L'Ordre Nouveau et le monde rural indonésien ». *Archipel*, n° 46 : 131-152.

Maurer (J.), 1997. « Indonesian Agriculture in Prospect and Retrospect ». In Claude Aubert, Gilbert Étienne et Jean-Luc Maurer (Eds), *Feeding Asia in the Next Century*. Itinéraires, n° 46, IUED, Geneva : 49-64.

Pelzer (K.), 1948. *Pioneer Settlement in the Asiatic Tropics. Studies in Land Utilization and Agricultural Colonization in Southeastern Asia*. American Geographical Society, New York, 290 p.

Penny (D.), Masri (S.), 1973. *Population and Poverty in Rural Java. Some Economic Arithmetics from Sriharjo*. Department of Agricultural Economics, Cornell University, Ithaca, 115 p.

Raffles (T-S.), 1817. *The History of Java*. Oxford University Press, Kuala Lumpur, Reprint 1988, 2 volumes, 479 + 288 p.

Scott (J.), 1976. *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press, New Haven and London, 246 p.

Soemarwoto (O.), Idjah (S.), Karyono, Soekartadiredja (E.-M.), Ramlan (A.), 1975. « The Javanese Home-garden as an Integrated Agro-Ecosystem ». *Science for Better Environment*, Science Council of Japan, Tokyo : 193-197.

Stoler (A.), 1978. « Garden Use and Household Economy in Rural Java ». *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, vol. XIV, n° 2 : 85-101.

Terra (G.J.A.), 1954. « Mixed Garden Horticulture in Java ». *Malayan Journal of Tropical Geography*, vol. III : 33-43.

Waterson (R.), 1990. *The Living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Oxford University Press, Singapore, 263 p.

White (B.), 1983. « Agricultural Involution and its Critics : Twenty Years After ». *Journal of Concerned Asian Scholars*, vol. XV, n° 2 : 18-31.



La culture du taro à l'ouest de Santo

ANNIE WALTER ET FABIENNE TZERIKIANTZ

Le taro (*Colocasia esculenta*) est une plante à tubercule alimentaire, originaire d'une région située entre le Bangladesh et le nord-ouest de l'Asie du Sud-Est (Matthews, 1990 ; Ivancic et Lebot, 1998). À partir de là, elle a diffusé vers l'Asie, l'Indonésie, la Papouasie Nouvelle-Guinée et le Nord de l'Australie où elle fut probablement exploitée il y a au moins 9 000 ans (Yen, 1989 ; Jones & Meehan, 1989 ; Kirch, 1994 ; Spriggs, 1997). Il présente deux formes, l'une diploïde appellée *dasheen* (*Colocasia esculenta* var. *esculenta*) que l'on trouve majoritairement en Océanie et l'autre triploïde appelée *edoe* (*Colocasia esculenta* var. *antiquorum*) que l'on rencontre plutôt en Inde et Asie du Sud-Est. À Santo, île située dans le Nord de Vanuatu (Mélanésie), on rencontre donc essentiellement des *dasheen*.

Le taro se cultive en culture pluviale ou en culture irriguée, cette dernière pouvant présenter plusieures types allant du jardin inondé, où la plante est simplement repiquée dans le lit d'un petit ruisseau, jusqu'aux casiers inondés retenus par des murets de pierres et couvrant parfois plus d'un hectare. Le choix d'une technique de culture donnée et la durée de vie de ces jardins répondent aussi bien aux contraintes physiques de l'environnement qu'à des habitudes culturelles.

En effet, chaque société de Vanuatu fonde sa subsistance sur un ou deux tubercules de base (igname ou taro ainsi que, plus récemment, manioc ou macabo (1)) et sur des choix techniques dans la façon de les cultiver. Il n'est pas dans notre propos de rediscuter dans ces pages les raisons pour lesquelles une société choisit l'un plutôt que l'autre de ces tubercules, ce sujet ayant été abordé par d'autres auteurs (Bonnemaison, 1991 ; 1996a ; 1996b). Par contre, nous aimerions illustrer, à partir d'un exemple précis (la culture du taro dans l'Ouest de Santo), la façon dont des facteurs historiques, environnementaux et culturels peuvent jouer dans les transformations de certaines pratiques agraires.

Après avoir relaté les différentes façons de cultiver le taro à Santo, en suivant ce que nous apprennent la tradition orale et les premiers récits des voyageurs, nous essayerons de situer la place qu'occupe la culture de ce tubercule au sein de la société d'Elia (bourgade située sur la côte ouest de l'île) et les transformations que cette culture subit.

1. Igname : *Dioscorea* spp ; Macabo : *Xanthosoma sagitifolium*.

Mouvements de population et culture du taro

L'inventaire, la description ou l'origine des différents types d'irrigation utilisés pour la culture intensive du taro ont été bien étudiés dans la littérature (Yen, 1990 ; Vargo et Ferentinos, 1991 ; Kirch et Lepofsky, 1993 ; Kirch, 1994 ; Spriggs, 1991 et 1996 ; pour ne citer que ceux-là). Nous en rappelons brièvement la typologie admise. On distingue la culture en fosse (*pit*), commune en Micronésie et sur les atolls ; le drainage de zones marécageuses (*swampland*), fréquent en Papouasie Nouvelle-Guinée ; l'inondation simple (*flooding*), où les plants de taro sont directement placés dans le lit d'une rivière peu profonde, artificiellement élargie par endroits ; la culture en billons entourés d'un lacis de drains (*island bed*), observée en Papouasie Nouvelle-Guinée, à Wallis et aux îles Cook ; et la culture en casiers irrigués (*pond-field*) des Salomon à la Polynésie. Il existe enfin un mode particulier d'irrigation en rigoles (*furrow*) qui ne se rencontre qu'à Aneytium au sud de Vanuatu.

À Santo, le taro est cultivé en culture pluviale, en jardins inondés et en casiers irrigués. Toutefois, la distribution géographique de ces différentes techniques n'est pas homogène et ne l'a sans doute jamais été. La culture pluviale sur brûlis est la technique la plus répandue, les jardins situés en zone de montagne ou en zone humide associant parfois d'autres espèces comestibles aux taros. Elle est pratiquée par toutes les sociétés de Santo, en complément d'un autre mode de culture.

La culture en jardins inondés est aussi largement répandue, soit en mode de culture principale, comme dans le sud de l'île, soit en association à d'autres techniques. Ce type de culture, qui reproduit assez fidèlement l'environnement naturel de l'espèce, ne présente pas d'aménagements importants. Les plants de taro sont simplement enfoncés dans les boues molles du lit des petits ruisseaux, le long des berges humides des rivières ou dans de petits bassins naturels, grossièrement aménagés. Les crues ne pouvant pas être contrôlées, le risque de voir toute la récolte emportée par les eaux est élevé. Toutefois, la multiplicité des parcelles, toutes de petite taille, réduit globalement les risques de destruction de la totalité des récoltes. La culture en jardins inondés présente des avantages pour des sociétés mobiles à l'habitat dispersé et à la démographie faible. En cas de guerre, par exemple, ces petits groupes fuyaient en emportant les jeunes taros promptement arrachés puis ils les replantaient dans un ruisseau proche du nouveau lieu de résidence. Il est évident que ce mode de culture extensif ne peut être intensifié et atteint très vite une limite de production, insuffisante pour nourrir des groupes importants.

Le jardin en casiers irrigués rappelle la rizière du Sud-Est asiatique. Des terrasses sont aménagées puis divisées en casiers. L'eau est acheminée par un canal (creusé au sol ou aérien) à partir d'un barrage placé dans le lit d'une rivière principale, puis passe d'un casier à l'autre selon un débit régulier et relativement faible. Les dimensions variables de chaque terrasse et de chaque casier dépendent des données topographiques. Les crues sont partiellement contrôlées mais, inversement, aucun recours n'est possible pour sauver une récolte insuffisamment irriguée par une rivière au flux maigre, en période de grande sécheresse.

Selon la tradition orale, la culture irriguée du taro en casiers inondés fut autrefois le propre des sociétés anciennement installées à l'embouchure du Jourdan, le long des rivières Apuna, Raovi et Taval, ainsi que sur les littoraux au nord du cap Cumberland et jusqu'à Tasmate. Plus au sud et plus à l'est, le seul mode d'irrigation autrefois pratiqué concernait le jardin inondé. Les grands ensembles fossiles qui peuvent être observés actuellement sur les pentes des montagnes centrales auraient été

adoptés quelque temps avant l'arrivée des Européens puis abandonnés au cours des grands mouvements de population qui accompagnèrent les débuts de la christianisation. Aujourd'hui, les plus grands ensembles hydrauliques se rencontrent à Hokua, à l'extrême nord du cap Cumberland, à Nokuku, Wasalea, Tasmate puis Elia. L'aménagement et la maintenance de ces grands ensembles sont encore assurés par des populations principalement issues de régions où, traditionnellement et apparemment bien avant l'arrivée des premiers Européens, le taro était cultivé en casiers irrigués. Alors qu'elles sont installées sur le littoral ouest, ces populations ont simplement perpétué les modes de culture de leurs ancêtres. Mais avaient-elles d'autres choix ?

La côte ouest de Santo est composée de sols peu fertiles aux reliefs escarpés, dont les falaises, exposées aux vents et à la sécheresse, subissent une forte érosion. Ce littoral plutôt hostile, soumis à un climat sec, est ponctué de vallées alluviales aux sols plus fertiles, lieux d'implantation humaine privilégiés. Si la culture de l'igname fut jadis pratiquée, et continue partiellement à l'être, sur ces pentes abruptes mais bien ensoleillées, la culture du taro n'est possible qu'en irrigation. Les vastes tarodières irriguées de la côte ouest doivent donc leur existence à la conjonction de contraintes physiques (nécessité d'une culture irriguée), de facteurs culturels (savoir-faire particulier d'un peuple du taro irrigué) et de raisons historiques (migration de ce peuple sur la côte ouest).

En fait, comme le notait l'une d'entre nous (F. Tzerikiantz), les peuples actuels de la côte ouest, lorsqu'ils vivaient autrefois dans les montagnes intérieures, exploitaient un territoire qui s'étendait jusqu'au bord de mer où ils s'approvisionnaient en sel, en poissons et en coquillages. En se déplaçant vers le rivage, ces sociétés ont tout naturellement suivi les rivières à proximité desquelles elles vivaient déjà et qui délimitaient le territoire où elles avaient le droit de cultiver, vivre et chasser. En observant l'emplacement des jardins d'ignames ou de taros pluviaux ouverts durant les années 1995-1996 et 1997, Tzerikiantz constate que les habitants des côtes se déplacent à présent peu à peu vers l'intérieur des terres, toujours en suivant les grandes rivières qui les ont vus descendre. On peut se demander si ce n'est pas pour cultiver le taro en irrigation que ces peuples restent près des rivières. Mais quelle est donc la place qu'occupe actuellement la culture irriguée du taro dans le système de subsistance de ces populations ?

Sevu : un système d'agriculture intensif

Placée aux marges de l'aire d'expansion traditionnelle des cultivateurs de taro en casiers inondés, Elia abrite actuellement 105 personnes réparties dans de petites localités de part et d'autre du village principal, toutes situées entre deux rivières, la Vunaro et la Vokei. Actuellement, onze tarodières en activité sont alimentées par les eaux de la Vunaro et neuf tarodières par les eaux de la Vokei. Ces dernières sont assez petites et principalement situées à moins de cent mètres d'altitude. Exploitées dans les années cinquante et soixante, à une époque où la population actuelle d'Elia vivait plus au nord, elles sont progressivement remises en état par la jeune génération. Le débit de la Vokei semble difficile à contrôler et les épisodes de crues excessives ou au contraire de sécheresse aiguë, détruisant les récoltes, sont fréquents. La rivière Vunaro, par contre, a un débit plus stable et la vallée qu'elle inonde se prête bien à la culture du taro.

Les habitants d'Elia ont aménagé, au total, 16 800 m^2 de terrasses irriguées, toutes dévolues à la culture intensive du taro. On peut donc admettre, très approximativement, que chaque personne dispose d'au moins 160 m^2 de surface irriguée. La densité moyenne des

taros dans l'ensemble des tarodières étant de 18 000 taros/ha et le poids moyen d'un taro récolté dans la région étant de 1,25 kg, on peut donc estimer que chaque personne peut produire 360 kg/an de taro (sans compter les rejets qui sont eux aussi consommés).

Près de la moitié des terres irriguées sont situées à Sevu (8 500 m²), de loin la plus vaste tarodière du système actuel. Sevu, à 140 mètres d'altitude, fut entièrement créée par le grand chef Molsese, bien avant l'arrivée des Européens. Abandonnée, elle fut ensuite réutilisée aux débuts de la christianisation, des années vingt jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, par les premiers convertis. Ceux-ci, regroupés en gros villages autour des missions, agrandirent la tarodière. Ces regroupements inhabituels de population favorisèrent le développement du paludisme et leur contact avec les populations occidentales qui abordaient sur le littoral provoqua la diffusion de nouveaux germes. Une série d'épidémies entraîna l'effondrement démographique du village, bientôt suivi de l'abandon de la tarodière. Quelques bassins furent réouverts en 1959 par un dénommé Pui. Des cocotiers furent alors plantés sur les murets ainsi que sur ceux de toute la zone fossile non réutilisée. L'ensemble (taro et cocotiers) fut exploité jusqu'en 1982, date à laquelle Pui décéda. Ses descendants décidèrent d'assécher les casiers, de dédier l'espace à la seule exploitation du coprah et d'ouvrir de nouveaux casiers dans la zone fossile, en utilisant le même canal d'irrigation. En 1998, soit 16 ans plus tard, ces casiers sont toujours en activité et la tarodière se présente maintenant comme un système agroforestier intensif permettant l'exploitation de plusieurs espèces végétales.

Les casiers, dont la taille varie de 10 m² à 700 m², sont irrigués par l'ancien canal creusé au sol, large de un mètre environ et profond de 60 à 80 cm. Leur ouverture s'est faite progressivement d'année en année, selon les stratégies de culture des horticulteurs. La première année, deux d'entre eux remirent en fonction 1 400 m² de terrasses. Dans les années suivantes, ils ouvrirent de nouveaux casiers et d'autres horticulteurs se joignirent à eux. Actuellement huit horticulteurs se partagent Sevu et cultivent environ 900 m² de terrasses chacun. Le fait de cultiver ensemble au sein d'une même tarodière dépend des liens de parenté mais aussi de stratégies d'alliance subtiles et provisoires. En fonction de ses besoins (agrandissement de sa famille ou abandon d'une autre tarodière), chacun tente de nouer des liens avec d'autres horticulteurs pour remettre en fonction d'anciens casiers, pour entretenir une tarodière à laquelle il est attaché ou pour avoir accès à des terres qui ne lui appartiennent pas. Le réseau d'alliance est activé de façon à augmenter l'importance d'une tarodière donnée qui apparaît alors comme un pôle destiné à atteindre une grande renommée aux temps actuels et dans le futur. La tradition orale retiendra alors la mémoire du lieu et celle de son propriétaire.

La récolte et la mise en culture des casiers se fait régulièrement tout au long de l'année. Les huit horticulteurs qui exploitent Sevu cultivent 38 clones différents de taro, sur les 69 répertoriés dans la région. Certains mélangent les clones au sein d'un même casier, dans une recherche esthétique destinée elle aussi à augmenter la renommée du lieu. D'autres préfèrent au contraire les dissocier, dans le même souci esthétique. Mais on sépare toujours suffisamment les clones identiques, de façon à minimiser les risques pathogènes. Pour la même raison, les horticulteurs affirment que les différentes tarodières doivent être séparées par des aires de forêt protectrices. Quoiqu'il en soit, le potentiel de rendement de Sevu, égal à environ 30 tonnes à l'hectare, semble être maintenu grâce à un excellent état sanitaire.

Les surfaces inondées sont séparées et soutenues par des murets hauts de vingt à quatre-vingts centimètres environ, larges de cinquante

centimètres à un mètre vingt et constitués de terre retenue par des troncs d'arbres, des bambous superposés ou des pierres. L'ensemble représente une surface d'environ 2 500 m², potentiellement disponible pour la culture des plantes maraîchères. Les casiers sont cultivés pendant deux à trois ans. On y plante des choux des îles (*Abelmoshus manihot*), des fougères comestibles (*Diplazium proliferum*), des feuilles de *Polyscias* sp., *Pseuderanthemum* sp., *Graptophylum* sp., des buissons de piments et de crotons qui demeurent de longues années, des pieds de maïs, de canne à sucre, d'aubergine, de concombre, de tomate, de cives. Toutes ces plantes aux feuillages colorés ou aux fruits rouges, violets et jaunes, agrémentent la tarodière de mille couleurs, conférant au lieu une impression d'abondance, de richesse et de gaité. Les horticulteurs, d'ailleurs, font remarquer au visiteur, bien que très discrètement, la beauté de cet ensemble dominé par les rouges et les verts. Enfin, des pieds de kava (2) (*Piper methysticum*) sont régulièrement disposés sur les murets anciens. L'avantage est double: cultiver le kava, ce qui dans ces régions n'est possible qu'en irrigation, et soutenir les murets par les réseaux racinaires de la plante.

La tarodière de Sevu, ainsi que toutes les tarodières situées à moins de 200 mètres d'altitude, est surplombée d'une véritable cocoteraie au sein de laquelle des arbres fruitiers ont été également plantés. La densité des cocotiers de Sevu, exploités pour le coprah et l'alimentation, est estimée à 177 arbres par hectare, soit légèrement moins que la densité normale d'une cocoteraie. Les plantules des espèces arborées sont placées sur les murets des tarodières. L'humidité permanente du lieu, l'ombrage que procurent les feuilles de taro adultes et les cultures maraîchères permettent à ces petites plantules de se développer dans des conditions optimum. Dès qu'elles ont atteint une taille adéquate, elles sont repiquées ailleurs ou tout simplement définitivement laissées en place. Ainsi, on note une densité de 25 arbres à pain à l'hectare et de nombreux velliers (*Barringtonia* sp.), des *Citrus* (mandarinier et limier), des papayers, des pometiers (*Pometia pinnata*), des avocatiers, des corossoliers et autres annonacées. Les grands arbres, comme les manguiers (*Mangifera indica*), sont disposés autour de la tarodière de façon à ne pas gêner par leur ombrage la croissance des tubercules.

Ainsi, la tarodière de Sevu permet de cultiver une trentaine d'espèces alimentaires sur un espace restreint, assurant la production de l'éventail complet des plantes nécessaires à une alimentation équilibrée. Tant que le débit de l'eau le permet, la tarodière est utilisée en périodes continues de vingt à vingt-cinq ans, sans rotation. Au-delà, les tarodières furent toujours abandonnées pour des raisons d'ordre historique ou environnementales.

Les groupes de population migrent pour des raisons politiques (guerres, christianisation et choix d'un autre mode de vie par exemple) ou pour des raisons d'ordre économique (migration vers les côtes pour exploiter les cocotiers ; déplacement quand les jardins annexes d'igname ou de taro pluvial deviennent trop éloignés).

Il semble aussi que la tarodière soit généralement, sinon systématiquement, abandonnée à la mort de son propriétaire, c'est-à-dire de celui qui possède la terre sur laquelle elle est installée, qui a ouvert ou réactivé le canal d'irrigation, et qui a ouvert les premiers bassins.

Enfin, des événements d'ordre climatique peuvent survenir et contraindre les horticulteurs à abandonner une tarodière: cyclone, glissement de terrain, déviation du lit de la rivière à la suite d'un tremblement de terre.

Durant la période d'exploitation il ne semble pas y avoir de rotation des cultures. Par contre, nous avons noté l'existence de nom-

2. On extrait de la racine rapée de cette plante une boisson calmante que les hommes boivent entre eux le soir.

breuses pratiques destinées à améliorer ou à maintenir la fertilité. Les boues sales sont nettoyées autour de chaque trou après l'arrachage d'un taro, puis systématiquement dans tout le casier tous les deux à trois ans. De la terre fraîche, recueillie aux alentours, est ajoutée au casier de temps en temps. Enfin, des sucs de plantes sont régulièrement versés dans l'eau d'irrigation. Outre l'apport de matières organiques, ces préparations végétales fournissent des produits fertilisants ou antiparasitaires. Une étude a montré que la fertilité des sols et le rendement des casiers anciens (14 ans) étaient identiques à ceux des plus jeunes. Il est probable que l'eau autant que le sol apportent au taro les éléments dont il a besoin.

Entre mer et montagne, le long des rivières, les peuples de l'ouest de Santo cultivent donc le taro depuis des siècles. Exploité d'abord en petits jardins inondés, ou au sein de bassins naturels à peine aménagés, le taro fut ensuite cultivé dans les casiers en eaux de vastes tarodières irriguées. Le temps d'exploitation de ces ensembles est d'une vingtaine d'années avant qu'ils soient délaissés au profit d'une autre tarodière. Les vastes ensembles fossiles qui peuvent être observés n'ont, bien sûr, jamais été exploités dans leur totalité à la même époque.

À l'heure actuelle, ces systèmes irrigués sont parmi les plus sophistiqués et les plus intensifs que l'on connaisse. Ils ne nécessitent pas, comme on a pu le dire souvent, une nombreuse main-d'œuvre pour être organisés puis maintenus. Toutefois, il est indispensable que la population qu'ils nourrissent soit relativement stable géographiquement et suffisamment importante démographiquement.

Chacun possède des casiers dans deux ou trois ensembles irrigués différents et produit ainsi un peu plus de la moitié des tubercules nécessaires à l'alimentation de la famille, l'autre moitié étant fournie par les ignames saisonnières, le manioc ou le macabo (*Xanthosoma sagitifolium*). Suivant l'emplacement choisi pour les jardins d'igname de l'année ou pour les jardins de manioc et de macabo, telle ou telle tarodière est privilégiée. Il existe ainsi une stratégie subtile entre les lieux de production des différents tubercules et entre les différents producteurs. Sur ces stratégies se surimposent des événements extérieurs (aléas historiques, désastre naturel ou impératif économique) qui contraignent parfois à l'abandon d'un jardin irrigué.

Les sociétés humaines s'établissent pour quelques générations en un point choisi du territoire qui est le leur et qu'elles continuent à exploiter, peu ou prou, dans sa totalité. Qu'en sera-t-il de l'avenir, alors que la modernisation se déploie avec son cortège d'effets néfastes mais aussi de solutions appropriées ?

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1991. « Le taro-Roi, une horticulture d'abondance dans l'archipel du Vanuatu (Mélanésie) ». *In* Hommage à Jean Delvert, *Aspects du monde tropical et asiatique*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne : 305-315.

Bonnemaison (J.), 1996a. *Gens de pirogue et gens de la terre. Les fondements géographiques d'une identité ; L'archipel du Vanuatu, Essai de géographie culturelle*, Livre 1. Orstom, Paris.

Bonnemaison (J.), 1996b. « Gens du taro, gens de l'igname ». *In* Julien *et al.* (eds), *Mémoire de pierre, mémoire d'homme: tradition et archéologie en Océanie*, Hommage à José Garanger. Publication de La Sorbonne, Paris : 389-404.

Ivancic (A.), Lebot (V.), 1998. *Taro* (Colocasia esculenta) ; *A Manual on genetics and breeding*. Tansao, Technical Paper n° 1, Cirad, 178 p.

Jones (R.), Meehan (B.), 1989. « Plant foods of the Gidjingali : ethnographic and archaeological perspectives from northern Australia on tuber and seed exploitation ». *In* Harris (D.R.),

Hillman (G.C.) (eds), *Foraging and Farming, the evolution of plant exploitation*. One World Archaeology, Unwin Hyman, London : 120-135.

Kirch (P.V.), 1994. *The wet and the dry, irrigation and agricultural intensification in Polynesia*. The university of Chicago press, Chicago, 385 p.

Kirch (P.V.), Lepofsky (D.), 1993. « Polynesian irrigation : archaeological and linguistic evidence for origins and development ». *Asian perspectives*, 32 (2) : 183-204.

Matthew (P.), 1990. *The origins, dispersal and domestication of taro*. Ph.D., Australian National University, Canberra, Australia.

Spriggs (M.J.), 1991. *The past, present and futur of traditional taro irrigation in the Pacific*. Melanesian Studies Resource Centre (Melanesian manuscript series, n° 135), La Jolla.

Spriggs (M.J.) 1996. « La culture d'irrigation du taro au Vanuatu ». *In Vanuatu, Océanie, arts des îles de cendre et de corail*, Réunion des musées nationaux-Orstom, Paris : 94-97.

Spriggs (M.J.), 1997. *The island Melanesians. The peoples of South-East Asia and the Pacific*. Blackwell Publishers Ltd, Cambridge, 326 p.

Vargo (A.), Ferentinos (L.), 1991. *A rapid rural appraisal of taro production systems in Micronesia, Hawai'i and American Samoa*. Pacific Agricultural dev. Office, University of Hawai'i, Honolulu, HI.

Yen (D.E.), 1982. « The history of cultivated plants ». *In* R.J. May & H. Nelson (eds), *Melanesia : beyond diversity*, vol. 1. Research School of Pacific Studies, ANU, Canberra : 281-295.

Yen (D.E.), 1990. « Environment, agriculture, and the colonisation of the Pacific », *In* Yen et Mummery (eds), *Pacific Production systems*. Occasional papers in Prehistory 18, Canberra, Australian National University.



Profession « kavaculteur » : nouveau bâtisseur de la ruralité vanuataise

PATRICIA SIMÉONI

LA POPULATION CATHOLIQUE de l'île de Pentecôte commémore, du 17 au 22 mai 1998, le centenaire de l'installation des premiers missionnaires. Un siècle d'évangélisation, sa progression laborieuse, sa victoire sur les diables et les diableries de la brousse païenne, est mis en scène par des danses traditionnelles. À Melsisi, les tournois de football et de volley-ball se sont déroulés la semaine précédant les festivités religieuses et coutumières. Chaque fin d'après-midi, les hachoirs à viande et les pilons broient en grande quantité les racines du kava pour commercialiser, le soir venu au kava-bar, une boisson devenue très populaire dans tout l'archipel, et satisfaire les attentes d'une clientèle qui a provisoirement quintuplé, sur le site de la mission par le regroupement des catholiques vivant en brousse et l'arrivée des urbains originaires de l'île, venus fêter l'événement. Au même moment, dans les *nakamal*, des hommes s'installent avec leurs outils traditionnels pour préparer la même boisson qu'ils y partagent depuis des siècles, et dont le rituel coutumier s'est perdu hors de l'enceinte de cette bâtisse. La piste de danse est coincée entre l'église et la maison du Père, un *nakamal* voisine avec un « store » et un kava-bar. Le paysage est un compromis entre la tradition et la modernité, et il est l'expression d'une attitude sociale dont la vision du monde se remodèle depuis cent ans.

À Pentecôte, les missionnaires s'établirent au moment de la colonisation des terres par des planteurs européens qui faisaient le commerce du coprah. Sur le rivage occidental de l'île, le Christ et le cocotier sont à l'origine du « *transfert des attitudes mentales* » (Bonnemaison, 1996 : 414) d'une société où les nouvelles croyances et la familiarité avec de nouveaux modes de production et de consommation ont effacé le sens païen du paysage et où elles ont progressivement donné à l'espace une dimension marchande de type colonial. Les hommes ont dû réorganiser l'investissement de leur force de travail selon une logique de profit et non plus de don, à l'image du glissement des bases spatio-culturelles d'une production rituelle vers une production commerciale. Ainsi, depuis une quinzaine d'années, le développement d'une nouvelle culture de rente est-il facilité par un environnement social réceptif à l'émergence d'une production marchande se substituant aux piètres dernières activités organisées autour du coprah. Par ailleurs, le milieu urbain devient très demandeur en kava dont les

besoins se sont accrus, de nos jours, avec la pratique dépaganisée d'un rite ancestralement célébré en l'honneur des « héros fondateurs », et banalisée à travers la mode occidentale du bar.

Le kava est aujourd'hui cultivé dans tout l'archipel vanuatais, toutefois, l'île de Pentecôte fournit à elle seule plus de 60 % du kava consommé à l'échelle nationale. L'intérêt économique croissant pour la plante, ainsi que sa distribution géographique limitée à l'Océanie, donnent à son développement un caractère exceptionnel. En effet, les potentialités commerciales des cultures autochtones traditionnelles ont longtemps été négligées par l'imposition abusive de grandes cultures de spéculation, telles que le cocotier, le cacaoyer et le caféier au Vanuatu. Or, les connaissances horticoles des producteurs pour la culture du kava sont à l'origine de sa rapide extension spatiale. De même, le passé coutumier de la plante assure à la carrière moderne du kava une assise culturelle très active quant à l'entretien d'un enthousiasme chez les producteurs et les consommateurs vanuatais. Ainsi, l'augmentation de la production de kava dans les îles de l'archipel, pour des consommations locales et extra-locales croissantes, tend non seulement à modifier l'organisation spatiale des territoires, mais cette intensification dynamise aussi de nombreux changements sociaux.

Le kava, initiateur de nouveaux changements spatiaux

Le kava, témoin et médium d'une révolution horticole

Les horticulteurs du kava ont sélectionné depuis trois millénaires, dans leurs jardins vivriers, les variétés consommables du *Piper methysticum* dont les racines servent à la confection d'une boisson inébriante. Fervents collectionneurs de la diversité végétale, mais fortement handicapés par la stérilité d'une plante au rôle social et culturel essentiel, ils ont, par clonages, observations et identifications des mutations génétiques, construit les richesses morphologiques et qualitatives du kava telles que nous les connaissons aujourd'hui. La qualité du breuvage est un critère essentiel de sélection, et le cultivateur étant le premier consommateur, son contrôle apparaît d'une rigueur des plus objectives. Ainsi, les chimères génétiques qui n'améliorent pas l'expression des effets de la boisson : rapidité de l'apaisement, qualités somnifères..., sont aussitôt délaissées par abandon du matériel végétal. Il en résulte ainsi un cortège de cultivars, témoins de la domestication raisonnée de *Piper methysticum* par les horticulteurs mélanésiens, traditionnellement utilisés, en fonction de l'évaluation de leurs qualités par les insulaires, pour une consommation quotidienne, coutumière ou médicinale (Lebot, 1989).

Au Vanuatu aujourd'hui, après trois mille ans de sélection agronomique, la possession de 80 variétés de kava, identifiées dans l'archipel à travers plus de 245 appellations différentes en langues vernaculaires, fait de cette plante un véritable patrimoine national. Pourtant, la richesse du kava ne s'enferme pas dans un sanctuaire culturel et, depuis plus d'une quinzaine d'années, ses potentialités chimiques sont mises à la disposition d'un marché national urbain dévoreur de la boisson apaisante, et d'un marché pharmaceutique, européen et américain, à l'affût du produit naturel qui soignerait la maladie du stress. Aussi, cette augmentation de la demande se répercute-t-elle sur les systèmes de production insulaires, d'une part, avec la mise en culture d'une impressionnante quantité de pieds de kava au sein des jardins vivriers, et d'autre part, avec le passage à un mode de culture intensif, et à la monoculture. Le jardin traditionnel vanuatais connaît alors une véritable révolution horticole, et, à plus grande échelle, on observe un passage de l'horticulture à l'agri-

culture, de l'horticulteur du kava au « kavaculteur » (1).

Des changements agraires qui redessinent le paysage

À Pentecôte, le kava était traditionnellement et ponctuellement cultivé à la périphérie des jardins vivriers, dans des systèmes horticoles basés sur un tubercule dominant : l'igname ou le taro. Plante secondaire de ces systèmes de culture traditionnels, le kava, par son cycle végétatif long de trois ans et plus, devenait, après la récolte des tubercules nourriciers, une plante pérenne de la jachère (Barrau, 1956 ; Bonnemaison, 1996). Aujourd'hui, la majorité des jardins d'ignames et de taro sont complantés en intercalaire avec du kava.

Les jeunes agriculteurs inventent de nouveaux systèmes de cultures associées au kava. Dans les jardins d'ignames, le kava est planté en mars-avril, lorsque les lianes du tubercule commencent à sécher ; la culture des deux plantes n'est pratiquement jamais débutée en même temps car l'exubérance des feuilles de l'igname étoufferait les jeunes plants de kava. Dans le nord de Pentecôte, le cultivateur installe jusqu'à quatre pieds de kava autour de la butte de l'igname, environ 50 cm en carré, pour que les nouvelles pousses puissent affronter la saison sèche. En effet, la plantation à forte densité permet aux plants de kava, durant les premiers mois, de se protéger mutuellement et d'offrir plus rapidement un ombrage au sol afin d'éviter que son trop fort ensoleillement entraîne un dessèchement des boutures. Le sud de l'île bénéficie de conditions climatiques plus humides et de vastes réserves en terres, donc d'espaces dévolus à la brousse entourant les jardins, qui dépassent de loin les potentiels du nord ; le sol souffre donc moins des risques d'assèchement par le soleil et les pieds de kava sont alors associés aux ignames en culture intercalaire d'un mètre ou 1,5 mètres en carré. Souvent, dans les deux régions de l'île, une deuxième année de culture d'igname ou de patate douce est pratiquée, ce qui permet le contrôle des adventices.

Dans les jardins de taro pluvial, très répandus dans les bas-fonds humides du centre et du sud de Pentecôte, sur des parcelles ayant atteint le stade de jachère herbeuse, les taros et pieds de kava sont plantés simultanément, en intercalaire, à un mètre en carré. Un paillage du sol est organisé avec les herbes issues du nettoyage du site et permet le maintien de l'humidité en terre. Ensuite, la maturation des feuilles de taro viendra ombrager le sol et limitera ainsi la repousse des mauvaises herbes, offrant au kava un environnement idéal de croissance.

Dans les deux systèmes de culture, le temps de jachère revient, d'une part, tous les trois à quatre ans pour les jardins d'ignames, après deux-trois ans de culture associées igname-kava ou patate douce-kava, et un à deux ans de kava seul, et d'autre part, tous les quatre à sept ans pour les tarodières, avec alternance, une année sur deux, de l'association taro-kava et de la monoculture de kava. Bien souvent, le temps qui était réservé à la jachère diminue jusqu'à disparaître avec la pratique de la monoculture.

L'abandon des cultures coloniales

La culture du kava à finalité marchande remodèle totalement les paysages insulaires. Les anciennes cultures spéculatives, cocotier, cacao, café, avaient contribué à une évolution de l'utilisation de l'espace dans les îles, mais ne pénétraient pas le domaine vivrier : elles s'étaient contentées de le repousser, et jouèrent dans le sens d'une désintensification de l'horticulture vivrière traditionnelle, occasionnée par la réorganisation des temps de travaux des insulaires. Ceux-ci substituaient à l'horticulture rituelle une horticulture extensive mixte, associant

1. Terme utilisé pour la première fois dans le rapport Benz/Lebot, 1997.

tubercules traditionnels et importés, et où les savoirs horticoles des anciens n'étaient plus investis. Aujourd'hui, à Pentecôte, les seuls espaces vivriers qui ne sont pas investis par la culture intensive du kava sont, dans le sud de l'île, les vastes tarodières irriguées, car le kava ne peut croître dans l'eau ; et dans la région nord, les *tambou karen*, jardins mixtes où domine l'igname à laquelle le kava est ponctuellement associé, au même titre que les autres plantes, manioc, canne à sucre, bananier, papayer..., comme culture alimentaire réservée à l'autoconsommation. Ces *tambou karen* sont des jardins-reliques de l'ancienne autorité coutumière des chefs sur l'organisation spatiale et les calendriers agricoles du système de culture traditionnel. Toutefois, contrairement aux précédentes cultures commerciales, le kava est une plante endémique, une plante à racine dont la manipulation végétale est facile et surtout très bien connue. Quotidiennement plantée, récoltée et consommée, cette plante procède alors de la même logique culturale que celle du système vivrier. Pour cette raison, le kava a pu s'intégrer de façon intensive dans des espaces où jadis sa présence était secondaire. En outre, plante sciaphile, le kava se prête particulièrement bien aux systèmes agroforestiers où il peut être exploité à l'ombre des bananiers, des arbres à pain ou à noix, si fréquents dans la périphérie des jardins mélanésiens.

Les cocoteraies, lesquelles avaient totalement modifié le décor des rivages insulaires depuis un siècle, devenues improductives ou comparativement non rentables par rapport au commerce du kava, sont soit colonisées par la brousse, soit utilisées comme ombrage pour la monoculture du kava. Dans tous les cas, la présence de jardins de kava en monoculture est le plus impressionnant changement intervenu depuis les quinze dernières années. De même, si les jardins de la diversité, tels que nous les décrivait Joël Bonnemaison (1996), succombent à la monotonie culturale, celle-ci est poussée à son extrême par l'exigence d'un marché qui encourage la production d'une variété de *Piper methysticum* très appréciée des consommateurs urbains, et qui plus est très rentable sur le plan économique pour les producteurs. Il en découle une érosion génétique accrue par la perte physique des plants, s'ils ne sont plus clonés par l'homme, et la perte des connaissances taxonomiques et usagères des variétés avec la disparition des Anciens. Ainsi, sur l'île de Pentecôte, qui possède 20 des variétés de kava du Vanuatu, deux d'entre elles sont actuellement cultivées en grande quantité, dont l'une, le *borongoru*, *borogu* ou *gorogoro*, respectivement pour les dialectes du Nord, du Centre et du Sud de l'île, représente environ 80 % des plantations.

Le décor des espaces ruraux de l'archipel est en pleine restructuration. À l'indépendance du pays, la présence européenne avait laissé dans le paysage l'héritage agraire de plus d'un siècle de colonisation venu bouleverser les millénaires d'une relation entre les Mélanésiens et leurs territoires. Le kava semble marquer la fin d'une structure paysagère importée, et, dans les nouveaux espaces consacrés à la culture de spéculation, on retrouve les touches colorées de l'horticulteur esthète. Les plantes décoratives comme la cordyline et le croton marquent les limites des parcelles, et parfois, certains agriculteurs cultivent une variété commerciale de kava pour la pigmentation originale de ses feuilles, ou de ses branches : ils alternent alors, dans leurs jardins, les couleurs et les formes par souci du beau.

À nouvel espace, nouvelle société

L'héritage des réseaux familiaux, « migrations circulaires » et migrations de colons

D'une manière générale, les familles vanuataises semblent éclatées entre l'île et la ville. Cette dispersion contemporaine a un écho

traditionnel, vu que d'une part, les réseaux familiaux sont entretenus au travers d'anciennes « routes d'alliances », et que d'autre part, les migrations urbaines se sont organisées selon le modèle coutumier du réseau (Bonnemaison, 1979). En outre, la totalité des habitants de l'île de Pentecôte possède un réseau généalogique très éparpillé ; autant de ponts inter-insulaires propices à l'émergence de réseaux commerciaux. Ainsi, le développement de la filière économique du kava, n'ayant fait l'objet d'aucun soutien gouvernemental, s'est-il fortement appuyé sur cette structure familiale. Posséder un parent à Luganville et/ou à Port-Vila, permet d'assurer les débouchés à la production du kava. Enfin, le paysan et le marchand appartiennent à un maillage lignagé où les hommes qui circulent sont au fondement d'un nouveau réseau économique île-ville.

Comparée à la vie dans les îles, la vie urbaine revêt des aspects ingrats. Tout se monnaye, travailler, se nourrir, se loger est difficile, et la banlieue de Port-Vila se bidonvillise, aussi, de nombreux jeunes retournent-ils sur leur île d'origine. Pour eux, alors que le *business* du kava se place au niveau de la production, vivre en ville revient à perdre la mémoire de l'extension foncière de sa lignée. Si ces hommes, de retour, sont une fois extrêmement soucieux de réinvestir leurs limites territoriales, ils ont aussi grandi dans un environnement où ils se sont affranchis des obligations coutumières en matière d'utilisation du sol. Par ailleurs, la « route » commerciale du kava étant de tradition familiale ou clanique, il est difficile pour eux de l'imaginer à l'échelle internationale, d'autant plus que les informations sur la filière et sur le marché à l'exportation circulent très mal. Pour cette raison, un « insularisme » compétitif pour toucher le marché urbain se développe, parfois même entre différentes régions d'une même île.

Enfin, un troisième personnage participe au dynamisme de la culture commerciale du kava : le jeune migrant s'installant sur les espaces sous-peuplés des grandes îles. De nombreux « man-Pentecost » investissent les colonies de peuplement sur l'île de Santo. Ici, le kava n'était pas au centre d'un complexe coutumier de production-consommation comme à Pentecôte. Le colon apporte un savoir qui s'enrichit des nombreuses innovations et adaptations dues à la rencontre d'un environnement différent, à la proximité d'une ville, donc d'un marché privilégié. Aussi, la présence d'un service de l'agriculture pouvant conseiller des méthodes de cultures, et l'influence d'une grande plantation, vestige de l'agriculture coloniale, qui se lance dans la production de kava à grande échelle et teste de nouveaux itinéraires techniques, inspirent-elles une population d'agriculteurs très ouverte et déjà très imaginative.

Des hommes face à une nouvelle culture

Le dynamisme de la filière kava semble beaucoup devoir à la jeunesse et à l'imagination des seuls producteurs. Après l'indépendance, de nombreux projets de recherche sur le cocotier, le cacao et le café, ainsi que d'importants transferts de techniques pour former à la maintenance des anciennes plantations de l'époque coloniale, furent motivés et financés par les aides internationales au développement, pour n'aboutir qu'à l'entretien d'une économie agricole moribonde. Le kava n'a jamais fait l'objet de programme de recherche, et c'est grâce à l'initiative des producteurs que la filière s'est développée. Ils ont valorisé une plante à racine de leur complexe vivrier, une plante à forte valeur émotionnelle. Les jeunes agriculteurs insulaires n'ont jamais reçu de formation agricole, ils cherchent à passer de l'horticulture à l'agriculture. Aujourd'hui, certains hommes se consacrent uniquement à la culture du kava et

ne travaillent plus dans les jardins vivriers, qui sont alors sous la responsabilité des femmes.

L'innovation la plus importante pour les producteurs de kava est la pratique d'une agriculture intensive, totalement inexistante à la génération précédente. Ils mettent à profit certaines souplesses culturales de la plante pour leur usage quotidien de la boisson. Ils inventent alors un système de culture à forte densité initiale, les boutures étant plantées en carré de 50 à 70 cm, dont un éclaircissement successif, réparti sur trois à quatre ans, par ponction dans la plantation pour une consommation personnelle, aboutit à des écartements allant jusqu'à 1,50 ou 2 mètres, et à une sélection des plants à mesure de la croissance de ceux-ci et des besoins de leur système racinaire. Cette technique a pu être observée dans tout Pentecôte, et témoigne de l'efficacité d'un processus d'innovation en cours dans les îles. Les jeunes agriculteurs inventent, testent des itinéraires culturaux, éliminent les procédés les moins satisfaisants. Ils expérimentent la monoculture du kava, car pour le moment le seul système de culture durable pour la plante est le système traditionnel, qui ne répond malheureusement pas aux exigences quantitatives du marché.

Ces agriculteurs confrontés à une nouvelle culture se retrouvent aussi face à ses problèmes, entre autres l'entretien des plants et la commercialisation d'un produit frais périssable. Le nettoyage des parcelles est essentiellement réalisé au sabre d'abattis, l'utilisation d'herbicides étant inexistante car trop onéreuse pour le producteur, et surtout fortement déconseillée pour la sauvegarde d'un produit naturel, donc concurrent sur le marché. Des systèmes d'associations culturales avec les arachides, les bananiers ou les choux kanak..., sont pratiqués afin de protéger le sol du soleil et du vent, et d'aménager des ombrages artificiels. Certains producteurs tentent de valoriser leur production à l'exportation en séchant les parties commercialisables du kava, c'est-à-dire les racines, les souches et les bases des tiges. Ils tirent alors de meilleurs revenus de leurs productions ; le kava sec, qui représente entre 25 et 30 % du poids frais, est vendu 300 à 600 *vatus* le kilo, alors que le prix du kava vert au kilo varie entre 100 et 150 *vatus* (100 vatus = 5 FF). Surtout, ils limitent les nombreuses pertes dues au transport et au mauvais stockage du kava frais.

Une nouvelle société ? Du kava-bar à la discothèque

Sur l'île de Pentecôte, le développement spontané de la culture commerciale du kava a entraîné un nouveau partage des pouvoirs entre les chefs coutumiers et le *business-man*. De même, le kava dans l'île possède son propre marché et toute une vie marchande s'installe au sein des villages ; un homme qui peut acheter un hachoir à viande ouvre un kava-bar et les femmes vendent des plats élaborés à base de tubercules aux clients ; il se répand aussi une multitude de *stores*, fournis de produits de consommation allogènes et équipés de téléphones, et même une discothèque dans le Nord de Pentecôte. Le développement insulaire, que 74 ans d'administration condominiale franco-britannique n'avait pas réussi ou pas voulu, se trouve dynamisé par la culture du kava, mais parfois au prix d'une lourde rançon culturelle et sociale. Les bénéfices qui s'en dégagent peuvent être tenus comme des acquis s'ils ne remettent pas en cause la sécurité alimentaire du pays. Mais l'épargne rurale étant pratiquement inexistante, l'argent du kava est-il réinvesti de manière réfléchie ou cautionne-t-il l'achat de produits importés, conserves et riz, ou alcool en discothèque ?

Si le développement de la culture commerciale du kava apparaît comme une réussite, c'est grâce à son intégration dans un système d'évolution sociale. Même si, dans les îles de consommation traditionnelle de la plante, s'opère une distinction entre la deuxième « route » du kava, le *business*, par opposition à la « road blong kastom » (la route de la coutume), le nouveau système spatial tire sa cohérence d'une harmonie féconde avec un changement de comportement social ; et de citer un bénédicité fait dans un kava-bar avant l'absorption de la première coupe de kava : *« Bénissez ce kava et ceux qui l'ont préparé, et donnez du kava à ceux qui n'en n'ont pas. »*

BIBLIOGRAPHIE

Barrau (J.), 1956. « L'agriculture vivrière indigène aux Nouvelles-Hébrides ». *Journal de la Société des Océanistes*, vol. XII, n° 12 : 181-215.

Benz (H.), Lebot (V.), 1997. *La filière kava au Vanuatu.* Rapport provisoire, CIRAD-CA, 123 p.

Bonnemaison (J.), 1979. « Les voyages et l'enracinement. Formes de fixation et de mobilité dans les sociétés traditionnelles des Nouvelles-Hébrides ». *L'Espace géographique*, vol. 8, n° 4 : 303-318.

Bonnemaison (J.), 1996. *Les fondements géographiques d'une identité, l'archipel du Vanuatu.* Livre I, *Gens de pirogue et gens de la terre.* Orstom, Paris, 460 p.

Lebot (V.), 1989. « L'histoire du kava commence par sa découverte ». *Journal de la Société des océanistes*, n° 1-2 : 89-114.



Les pauvres aussi ont droit à la qualité
Plaidoyer pour un développement humaniste

JEAN-ROBERT PITTE

Depuis la fin de la dernière guerre, les économistes ont monopolisé les notions de développement et de sous-développement. Gilbert Rist (1996) a récemment rappelé les origines de cette « croyance occidentale », de cette illusion. En les suivant, les géographes avaient généralement admis que le « développement », la « croissance » d'un pays se résumaient à une courbe ascendante du PNB. C'est à partir de cette idée pratique et de quelques principes politiques qu'Alfred Sauvy résuma la géographie planétaire en imaginant trois catégories claires : les pays développés capitalistes, les pays développés socialistes et le tiers-monde. Cette classification ôta pendant plus d'un quart de siècle, tout esprit critique aux intellectuels et aux gouvernants du monde entier sûrs que la prospérité économique suffisait à rendre compte des réalités humaines.

Le doute s'est insinué dans ce bloc de certitudes au début des années quatre-vingt avec, en particulier, les essais de Pascal Bruckner (1983) et, en géographie, de manière plus ambiguë, d'Yves Lacoste (1985), s'attaquant aux simplismes tiers-mondistes. La culpabilité occidentale ne s'est pas évanouie pour autant, comme en témoigne le « politiquement correct » grandissant des années quatre-vingt-dix. Pourtant, les points de vue sur la pauvreté et sur le développement évoluent, même si c'est avec une sage lenteur. Les statisticiens de l'ONU ont imaginé un Indice de développement humain (IDH) qui associe au PNB l'espérance de vie et le taux d'alphabétisation, c'est-à-dire des indicateurs de santé et de culture. C'est un immense progrès, mais encore insuffisant, car il prend trop partiellement en compte la notion de bien-être et pas du tout l'impondérable élément qu'est l'optimisme. De rares travaux ont été réalisés par les géographes sur ces thèmes, parmi lesquels un très remarquable essai d'Antoine Bailly (1981) qui n'a malheureusement pas fait école. À l'heure où la planète semble hésiter entre enfoncement dans la crise et reprise économique, il importe de réfléchir à l'ensemble des aspirations humaines et non plus seulement à la quantité de biens de consommation dont ils disposent.

Ces lignes veulent plaider contre une idée par trop répandue. La qualité de la vie serait exclusivement réservée à ceux qui disposent de ressources abondantes, sous-entendu de revenus monétaires importants. Aux autres, les pauvres du « Nord » et du « Sud » ou, plus largement, les milieux populaires, la médiocrité. Il serait préférable de consommer suffisamment en volume, même si les biens et les services sont d'une affligeante pauvreté culturelle, plutôt

que de mettre l'imagination au pouvoir et de promouvoir la consommation intelligente, créative et participante (comme on le dit des enquêtes).

Pour une agriculture vivrière ouverte

La majeure partie des habitants de la planète vit en-dessous de ce qu'il est convenu d'appeler le « seuil de pauvreté ». Sans que ce dernier puisse être défini avec précision, il correspond à une situation de pénurie de la plupart des biens de consommation, au premier rang desquels les aliments de base. L'aide internationale parvient à combler les déficits dans la plupart des cas (disette ou famine d'origine climatique, cataclysmique, militaire, etc.), surtout ceux que subissent les citadins, plus aisément accessibles. Mais c'est une solution trop précaire et trop peu stimulante pour qu'elle suffise à rassurer les récipiendaires comme les donataires.

Dans l'état actuel des économies de la plupart des pays d'Afrique et de certains pays d'Amérique latine ou d'Asie, il n'est pas imaginable que les excédents agricoles de l'Amérique du nord ou de l'Europe puissent rapidement trouver preneurs à des prix normaux, tenant compte du coût des intrants, des bénéfices nécessaires des producteurs et, cela va de soi, non subventionnés par les contribuables, via les États ou de quelconques organismes internationaux. D'aucuns prônent l'exercice massif et généralisé de la charité. Force est de constater qu'elle est utopique et que si l'économie peut et doit s'entendre avec une justice sociale raisonnée et codifiée, elle s'accomode mal des bons sentiments sur le long terme. Par ailleurs, on sait que les peuples assistés ne sont pas des exemples de dynamisme et d'épanouissement.

Dans ces conditions, pourquoi ne pas encourager un retour à une agriculture mixte, à la fois vivrière et commerciale ? Ce qu'il est convenu d'appeler en Europe « Révolution agricole », en réalité « Longue évolution agricole » du XVe au XIXe siècle, représente le seul secret de la relative réussite économique de ce continent. On sait que c'est le demi-siècle de retard de la France sur l'Angleterre dans la suppression des jachères qui explique le demi-siècle de retard de la « Révolution industrielle ». L'Inde ou la Chine n'entament depuis quelque temps leur développement industriel et tertiaire que parce que la « Révolution verte » leur a permis de combler eux-mêmes une part importante de leurs déficits alimentaires. Tous leurs problèmes ne sont pas réglés pour autant et bien des populations rurales ou urbaines de ces pays souffrent encore de sous-alimentation et de malnutrition, mais moins que naguère et c'est cela l'essentiel. On ne peut pas en dire autant du Burkina Faso ou de la Colombie. Dès lors, l'aide internationale serait bien mieux employée à promouvoir la modernisation agricole par la maîtrise de l'eau, une amélioration des variétés de plantes nourricières et des races animales, l'usage raisonnable des engrais, etc. Par ailleurs, pourquoi ne pas promouvoir les jardins familiaux qui ont depuis le Moyen Âge permis aux citadins de l'Europe de se nourrir dans de bonnes conditions ? Ils ont, en particulier, atténué les rigueurs de l'ère industrielle dans les pays noirs, dans les banlieues des grandes villes, sur les glacis des fortifications de Paris. Avec l'allongement du temps de loisir, ils connaissent dans beaucoup de villes européennes un regain d'intérêt. De nombreuses associations se sont créées en France pour en assurer la bonne gestion. Elles rendent d'éminents services à bien des retraités ou des familles des milieux populaires. Leur action implique le soutien des collectivités territoriales qui, seules, peuvent soustraire à la spéculation les terrains propices à cette activité.

Pour permettre en même temps à des agriculteurs sur la voie de l'intensification d'obtenir des revenus monétaires, il importe de dégager des excédents, à la fois destinés au marché

intérieur urbain, mais aussi à l'exportation. Ce qui réussit « si bien » dans le Triangle d'Or ou en Amérique latine avec les stupéfiants devrait pouvoir réussir avec des produits agro-alimentaires de qualité, indisponibles dans les pays solvables. On connaît les fluctuations fâcheuses des marchés du café, du cacao, du thé, des épices. Bien d'autres produits sont susceptibles d'intéresser les Européens, les Nord-américains ou les Japonais, par exemple les fruits tropicaux. La diversification des goûts alimentaires et l'intérêt pour les saveurs exotiques ouvrent des marchés importants. Pour les satisfaire, il importe d'améliorer les circuits de commercialisation. Il y a là des investissements judicieux à réaliser pour les capitaux disponibles dans les pays pauvres et matière à aide internationale ponctuelle. On connaît le proverbe chinois « *Donne un poisson à un pauvre, il mangera un jour ; apprends-lui à pêcher, il mangera toute sa vie* ». Il peut se transposer avec profit au commerce. La diaspora chinoise, chassée de Chine par la misère ou la guerre civile, en sait quelque chose : elle prospère depuis longtemps sur tous les continents grâce à son sens aigu du commerce. Apprendre les méthodes du commerce international aux pays pauvres devrait constituer une priorité de la coopération. Chez les chercheurs, l'étude de l'informel est à la mode. Il ne faut pas oublier que celui-ci n'est qu'un pis-aller, un effort de survie, pas un modèle. Il serait très utile de réfléchir au mécanisme qu'on pourrait baptiser « Perrette-et-le-pot-au-lait », qui transforme quelques litres de lait en une opulente ferme grâce à un habile sens commercial, la chute du pot n'étant nullement une fatalité... Pour le coup, le modèle de développement est réaliste et plaisant !

Dans les pays « riches » [1], une part non négligeable de la population est pauvre et une frange, grandissante depuis quelques années, très pauvre. Est-elle condamnée par ses revenus à consommer les plus médiocres produits de l'*agribusiness* tels le poulet et le porc de batterie, le cassoulet en boîte ou le *fast food* aseptisé du centre commercial voisin ? Par ailleurs, les agricultures de montagne et, plus généralement, à rendement et productivité faibles sont-elles définitivement condamnées ? La surchauffe de l'agriculture productiviste, ses excédents, les quotas de production et friches imposées qu'elle engendre prouvent le contraire. Il y a place pour une agriculture moderne, mais utilisant moins d'intrants et, par conséquent, moins exigeante en capitaux et moins polluante, un peu partout. Ses produits, de meilleure saveur, peuvent parvenir jusqu'aux consommateurs à des prix très raisonnables, pour peu que soient raccourcis les circuits de commercialisation. Des exemples nombreux existent partout en France, en particulier sur les marchés de plein-air, mais aussi dans certains points de vente de la grande distribution.

C'est ainsi qu'un producteur de pélardons, ces goûteux fromages de chèvre des Cévennes, se déplace chaque semaine à Paris et livre un certain nombre de fromagers de la capitale. Il les vend à un prix qui rémunère bien son travail et son voyage. L'absence d'intermédiaire permet aux fromagers de réaliser une marge bénéficiaire plus importante et au client de payer ce concentré de garrigue deux fois moins cher qu'un crottin de Chavignol, certes d'Appellation d'Origine Contrôlée, mais provenant d'une coopérative écrêtant les saveurs, et presque au même prix que les fromages industriels, chlorotiques et savonneux. Ces derniers rémunèrent très mal les éleveurs bretons ou lorrains et font illusion auprès de certains consommateurs peu avertis, souvent ceux dont les revenus sont les plus modestes. Autre

1. Les qualificatifs « pays riche », « pays pauvre » un peu brutaux sont probablement préférables aux périphrases lourdes de sous-entendus : développé – sous-développé, en voie de développement, du Nord – du Sud, du tiers-monde, etc. Cf. G. Rist, 1996.

exemple : la viticulture de qualité pratiquée dans de petites exploitations familiales est devenue partout correctement rémunératrice et fournit des vins abordables. C'est ce qui a permis la naissance de vignobles de qualité en Languedoc-Roussillon (vins de pays, VDQS, AOC), la renaissance du bergerac, du cahors, du muscadet et de tant d'autres. Lorsqu'en outre le client se déplace pour s'approvisionner directement chez le producteur ou lui passer commande, il obtient des prix plus serrés et bénéficie de produits évocateurs de rencontres, de paysages, d'émotions, toutes choses qui n'ont pas de prix, c'est-à-dire qui sont précieuses mais ne coûtent rien. Peut-on dire la même chose des bières industrielles ou des sodas qui avilissent le palais et qui coûtent, si l'on y regarde bien, le même prix ?

Par ailleurs, à l'intention des plus nécessiteux des citadins, ne pourrait-on, comme cela a été suggéré pour les pays pauvres, promouvoir davantage les jardins familiaux, préférables à l'assistance monétaire généralisée et permanente ? Il suffit d'observer certaines scènes d'hypermarchés. Les clients à l'évidence les moins fortunés achètent des produits issus de l'industrie agro-alimentaire, donc souvent fort chers, en réalité. Pourquoi ne pas expliquer dans les centres d'aide sociale qu'une purée confectionnée avec des pommes de terre achetées crues et un peu de lait coûte beaucoup moins cher qu'une purée issue d'un sachet de flocons et procure un plaisir gustatif incomparablement supérieur ? Ce fut une évidence dans les milieux français les plus modestes, tant à la campagne qu'en ville, jusque dans les années soixante. Aujourd'hui, un gros effort d'éducation et d'imagination s'impose. L'enjeu n'est pas seulement économique, mais culturel. Il touche à la dignité des personnes, laquelle ne se mesure pas à l'aune des revenus.

Beaucoup d'aliments consommés à la surface de la terre sont devenus stéréotypés et n'engendrent plus aucune émotion, aucun enrichissement culturel (*fast food, coca cola*, soupe en briques, poisson pané surgelé, vinaigrette pré-émulsionnée, sauces variées en tubes, bocaux, boîtes, sachets, etc.). Pourtant, qu'ils soient riches ou pauvres, les hommes aspirent à une alimentation suffisante et génératrice de plaisir. C'est un but qui peut être atteint à condition de privilégier, au moins provisoirement, le marché intérieur (national, régional, local, familial) et le respect du terroir (environnement, culture des habitants). Loin d'être archaïque, ce choix peut révolutionner la question alimentaire. Rien n'est plus navrant que d'entendre se plaindre, dans une ville africaine comme Nouakchott, des citadins de fraîche date obligés de consommer du lait en poudre et du riz insipide, alors que la « brousse » est désormais vide en Mauritanie et qu'habilement utilisée elle fournissait une alimentation saine, variée et d'une sapidité incomparable (viande, lait, dattes, mil, produits de cueillette variés). Qui a goûté dans un campement de l'Adrar le *zrig* de chamelle (lait fermenté étendu d'eau et sucré) ou la purée de datte à la crème de lait de chèvre ou de la viande de mouton cuite à l'étouffée dans le sable ne peut oublier ces expériences de haute gastronomie et de convivialité.

Pour un cadre de vie à l'image des hommes

Ce qui vient d'être dit à propos de l'agriculture et de l'alimentation vaut tout autant pour les biens industriels, les services, l'habitation, le paysage, l'environnement en général.

Prenons l'exemple du vêtement et de l'industrie textile. La pauvreté contraint-elle au haillon et à la laideur ? Cela n'a jamais été et cela n'est nulle part le cas dans les sociétés traditionnelles, même les plus démunies, dans lesquelles l'art de se vêtir et de se parer est porteur de significations profondes, correspond à la personnalité, à la fonction, au moment. S'habiller selon son désir est une

dignité nécessaire. L'exemple des tribus indiennes du Guatemala est très parlant à cet égard. La variété des couleurs et des motifs décoratifs des vêtements tissés localement par ces populations très pauvres est proprement admirable. L'Inde également donne l'exemple. Son industrie textile fabrique à des prix abordables pour le plus grand nombre des cotonnades d'une grande richesse décorative, si belles que des entreprises occidentales les imitent depuis le XVIIIe siècle et continuent à s'en inspirer aujourd'hui, telles les fabriques des luxueuses « indiennes » de Provence, par exemple. Depuis quelques années, les tissus et les vêtements confectionnés en Inde sont largement diffusés dans le monde entier, pour le plus grand bonheur des consommateurs peu fortunés. Le même raisonnement pourrait être tenu à propos du mobilier. Il existe des matériaux bon marché et robustes qui permettent au plus grand nombre d'accéder à des objets porteurs de créativité et de sensibilité. Les productions de Thaïlande, des Philippines ou d'Indonésie (en bois, en bambou, en rotin, en paille) en sont d'excellents exemples. La baisse des coûts de transport par conteneurs permet leur diffusion dans le monde entier. Les consommer en France ou en Australie peut apparaître comme un fait d'acculturation. En réalité c'est un témoignage de ce que la mondialisation peut procurer de plus positif : l'enrichissement mutuel par échange des meilleurs objets culturels, la différence partagée. C'est le contraire de l'uniformisation engendrée par une conception dévoyée et antihumaniste de l'économie.

Ce qui vient d'être dit à propos d'objets de consommation courante et très répandus dans le monde ne vaut évidemment pas pour les téléviseurs, les automobiles ou les avions. En ce qui concerne ces biens issus de techniques avancées, les économies d'échelle jouent fortement et aucun artisanat, même amélioré, ne saurait les produire à des prix abordables.

En revanche, bien des services illustrent le fait que la qualité n'est pas nécessairement onéreuse et qu'elle est donc accessible aux démunis du monde entier. Les exemples abondent. Ainsi, la production cinématographique des pays pauvres est loin d'être négligeable sur le plan artistique. L'Iran, la Pologne, l'Algérie en ont donné des témoignages récents, valant ceux du Japon ruiné des années cinquante. De même en est-il de la musique : l'Afrique, le Brésil ou les Antilles occupent une place enviable et inspirent largement la création des pays riches. Les restaurants représentent l'un des types de commerce les plus généralisés dans le monde. Il en existe de créatifs et conviviaux pour toutes les bourses : des maquis d'Abidjan et roulottes des rues chinoises jusqu'aux maisons auréolées d'étoiles de la capitale française (A. Huetz de Lemps, J.-R. Pitte, 1990), preuve que le soleil luit pour tous, pour peu que les consommateurs le veuillent. Le tourisme était en voie d'uniformisation rapide sous l'effet conjugué des chaînes hôtelières, des opérateurs de voyage, de la publicité. Aussi Cancun, Varadero, Torremolinos, Rimini et Phuket exhibent sur des plages très ressemblantes des hôtels parfaitement « clonés » où l'on sert une nourriture « internationale » médiocre. Une réaction est en cours. De plus en plus de voyageurs – des jeunes surtout – recherchent le dépaysement et surtout le contact avec des sociétés prêtes au dialogue, dans un environnement qui leur ressemble. C'est un signe très encourageant. C'est la preuve que la France rurale, loin des plages et des hautes montagnes, dispose d'un grand potentiel de développement touristique pour des séjours hors des sentiers battus et à des prix abordables.

L'École mériterait partout dans le monde – y compris en France – une réflexion approfondie sur ses missions. La IIIe République l'avait conçue, non comme une machine à niveler par le bas, mais comme un instrument

d'égalisation des chances, c'est-à-dire un ascenseur social. Elle doit retrouver ce rôle dans les banlieues en crise, dans les zones rurales mal desservies, dans les régions où sévit le chômage, où l'intégration est en panne et, bien sûr, dans les pays pauvres dont le développement passe avant tout par l'éducation. Internats de qualité dans les lycées, cités et collèges universitaires dans les grandes villes doivent permettre à tous, selon le mérite et non les revenus, d'accéder aux meilleures études possibles. Des institutions modernes s'inspirant des meilleurs côtés de ces couvents laïques que furent pendant un siècle les écoles normales doivent être inventées. Sans cela, la justice sociale n'est qu'un slogan de tribune électorale ou de salon.

L'habitation humaine et l'urbanisme ont fait l'objet depuis des décennies d'un véritable matraquage intellectuel. Il passe pour parole d'évangile que l'industrialisation du bâtiment et le chemin de grue sont les solutions les moins onéreuses et les garants d'une architecture confortable et épanouissante. L'origine de cette absurde croyance est à rechercher dans certaines doctrines politiques totalitaires, mais aussi dans l'œuvre de Le Corbusier (1941) dont le propos était sous-tendu de principes sociaux proches du totalitarisme : une architecture internationale, uniforme et minimaliste, pour gommer le vieux monde et forger l'homme nouveau. Le résultat est bien connu : dans le monde entier ont été bâtis, à l'écart des centres-villes, des grands ensembles en béton ensoleillé à l'usage des citadins modestes. La désespérance s'est emparée de ces pseudo-villes avant même que le bâti se dégrade : dans les 170 ZUP françaises, à Alger, au Caire, à Nouakchott, à Moscou, à Pyongyang, etc. Or, le postulat de base était faux. Il est certain que l'on peut construire moins cher, plus durable, mieux adapté à l'environnement climatique et culturel, en utilisant des matériaux locaux, des techniques plus rustiques et même le travail manuel. C'est l'exemple que donnèrent les « castors » en France ; leurs cités de pavillons furent et sont encore, même vieillissantes, des lieux de sociabilité et de solidarité. En Afrique ou en Amérique tropicale, les murs de terre crue et les couvertures végétales coûtent beaucoup moins cher que le béton, les parpaings et la tôle ondulée. De plus, par forte chaleur, le confort y est très supérieur. Quelques expériences ont été tentées ici ou là : trop peu, malheureusement.

Tout plaide donc pour qu'une réflexion approfondie s'engage sur les solutions à la fois les plus économiques et les plus respectueuses de l'Homme pour améliorer le bien-être des plus pauvres des habitants de cette planète. Non, définitivement, la qualité n'est pas un luxe ! Chacun y a droit, quels que soient ses revenus. C'est un devoir élémentaire de justice que les États doivent à leurs ressortissants. Les pays les plus nantis – au moins matériellement – ont sans doute un devoir supplémentaire de coopération avec les plus pauvres pour les aider à y parvenir. Joël Bonnemaison y croyait beaucoup. Il refusait le prêt-à-penser des idéologies de la bonne conscience, mais également le repli frileux de l'Occident sur lui-même. Il croyait aussi que les géographes, pourvu qu'ils soient assez pragmatiques et proches du terrain, peuvent apporter leur pierre à cette oeuvre de salut pour l'humanité. Il croyait très fort que la diversité culturelle est garante de la liberté. Sa générosité n'aura pas été vaine. Les graines qu'il a plantées donneront bientôt des fleurs, car le pire n'est jamais sûr, pourvu que les sociétés fassent preuve d'optimisme et de sens de la responsabilité. C'est aux princes qui les gouvernent de les guider sur ce chemin, ni plus facile, ni plus difficile que celui de l'abandon aux caprices de la mondialisation non maîtrisée.

BIBLIOGRAPHIE

Bailly (A. S.), 1981. *La géographie du bien-être*. PUF, Paris.

Bruckner (P.), 1983. *Le sanglot de l'homme blanc*. Seuil, Paris.

Huetz de Lemps (A.), Jean-Robert Pitte (J.R.), (sous la dir. de) 1990. *Les restaurants dans le monde et à travers les âges*. Glénat, Grenoble.

Lacoste (Y.), 1985. *Contre les anti tiers-mondistes et contre certains tiers-mondistes*. Éditions La Découverte, Paris.

Le Corbusier, 1957. *La Charte d'Athènes*. Éd. de Minuit, Paris, 2e éd.

Rist (G.), 1996. *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Presses de Sciences Po, Paris.



La société lobi (Nord-Est de la Côte-d'Ivoire), mobilités et mutations agricoles

JEAN-LOUIS CHALÉARD

Arrivés depuis la fin du XIXe siècle dans une région peuplée, à l'origine, de Koulango, les Lobi constituent la principale population du nord-est de la Côte-d'Ivoire. Ils présentent le cas d'une société à tradition migratoire ancienne, restée longtemps, au moins en apparence, à l'écart des évolutions du monde contemporain.

Mais depuis deux à trois décennies, la société lobi a profondément évolué, sous l'effet de l'essor des cultures commerciales, principalement de l'igname précoce, produite pour le marché d'Abidjan. Le succès de cette production est lié d'abord à des facteurs externes au milieu local : demande des marchés urbains, particulièrement du marché abidjanais, amélioration des voies de communication qui a ouvert la région... Mais la réussite de la nouvelle culture marchande tient aussi au fait que les Lobi ont pu la développer sans remettre en cause les fondements de leur organisation sociale.

Avant de s'interroger sur les modalités d'extension de cette culture marchande et sur ses conséquences dans une société restée longtemps à l'écart du monde extérieur, il convient d'abord de préciser les grands traits des structures sociales et les modalités d'installation des Lobi en Côte-d'Ivoire.

Mobilité, société et territorialité lobi

Les Lobi s'installent en Côte-d'Ivoire à partir de 1870, poursuivant un mouvement qui les a conduit du nord du Ghana au Burkina Faso. Ils pénètrent en direction du sud dans une région faiblement peuplée, occupée par les Koulango qui ont été affaiblis par les guerres au XIXe siècle. Les immigrants atteignent la région de Bouna vers 1930. À partir de 1969, pour contenir et canaliser ces migrations, l'administration crée de toutes pièces des villages dans une zone vide, située entre les rivières Kolodio et Binéda (appelée ZKB). Mais les Lobi, poursuivant leur mouvement vers le sud, s'installent dès les années soixante-dix dans le département de Bondoukou, sur les marches frontières laissées libres entre différents royaumes précoloniaux. À partir des années quatre-vingt, bloqués sur les franges forestières déjà largement mises en valeur, ils migrent vers l'ouest dans la région de Kong-Dabakala, où ils continuent toujours à s'installer.

Les conséquences démographiques de ce mouvement d'expansion vers le sud sont considérables, d'autant que les taux de natalité koulango semblent faibles depuis le début du siècle (Boutillier, 1993). Dans le Nord de la région, où leur implantation est ancienne, les

Lobi ont littéralement submergé les autochtones et sont devenus majoritaires. En revanche, ces derniers restent plus nombreux dans le sud où la pénétration lobi est plus récente.

Cette migration met face à face deux populations différentes.

La société lobi, acéphale et égalitaire au niveau des lignages, est soudée presque exclusivement par un culte des ancêtres qui s'exprime dans le *dyoro*, société d'initiation. Réputés farouches, individualistes et très indépendants, les Lobi vivent en groupements familiaux, dirigés par un aîné, dans des habitations dispersées, à l'allure de forteresse, distantes de 200 à 300 m les unes des autres. Il n'y a pas de véritable enracinement des populations lobi dans un territoire particulier, comme on le rencontre chez beaucoup de paysanneries africaines, ce qui permet de comprendre la facilité avec laquelle elles décident de migrer. Le Lobi transporte avec lui, au cours de ses migrations, les autels et les effigies dédiées aux ancêtres. Il peut ainsi laisser, sans avoir l'impression de les abandonner, les lieux où ceux-ci sont enterrés, sachant qu'il pourra toujours leur rendre leur culte (Fiéloux, 1980).

Autrefois les causes des migrations lobi étaient multiples : motifs religieux (maladie, mort), familiaux (conflits avec le père), sociaux (rapt de femmes). Elles ont été largement relayées aujourd'hui par des causes économiques : recherche de nouvelles terres pour les cultures, emploi comme manœuvre.

Les Koulango sont plus sédentaires, même si un fort mouvement d'exode vers les villes et les plantations du sud-ouest ivoirien les affecte actuellement. Et la société, organisée en royaumes avant la colonisation, est très hiérarchisée. L'habitat groupé en petits villages s'oppose à la nébuleuse lobi. La conversion à l'islam de nombreux autochtones dans le sud accuse les différences. Toutefois, les deux sociétés sont moins opposées au niveau local qu'on ne l'a parfois écrit, tant dans les règles de succession foncière, patrilinéaires (y compris chez les Lobi, dont les successions sont pourtant partiellement matrilinéaires), que dans les rites religieux. Ces similitudes jouent un rôle fondamental dans l'accueil des Lobi, dont les modalités d'installation n'ont guère changé depuis le début du siècle.

La première famille migrante qui arrive dans une région choisit une portion de terre qu'elle présente au maître de la terre koulango (en général chef du village), qui autorise le migrant à s'installer après sacrifices et cadeaux aux divinités. Au cours de cet établissement, le maître de la terre koulango délègue une partie de ses pouvoirs religieux et judiciaires au chef de la famille demandeuse qui devient maître de terre local (*didar*). Ce « contrat tripartite » (G. Savonnet) entre les puissances chtoniennes, les Koulango et les Lobi, est scellé par un sacrifice et l'installation d'un autel liant le nouveau village de migrants à la terre qu'il occupe, le *ditil*. Garant de l'ordre social, sollicité pour favoriser les activités agricoles et apporter la paix, le *ditil* est à la base de l'organisation territoriale lobi. Mais son établissement place les migrants dans une situation de dépendance vis-à-vis des autochtones qui l'ont installé et qu'ils investissent de pouvoirs religieux bien supérieurs aux leurs : les Lobi doivent verser des redevances annuelles, au moment des récoltes, au chef autochtone (igname, sorgho, poulets, etc.) ; le *didar* lobi peut établir les nouveaux migrants, mais la terre et la réalité du pouvoir sont toujours koulango ; en cas de conflits graves, ce sont ces derniers qui règlent les litiges.

Sous la colonisation, les Lobi étaient très dépendants des Koulango. Ceux-ci s'étaient imposés dans de nombreux domaines : intercession auprès des dieux locaux, commercialisation des produits vivriers, relations avec les autorités coloniales, règlement des conflits entre familles lobi (Savonnet, 1979). L'administration française avait renforcé cette emprise,

s'appuyant sur la population autochtone, organisée et regroupée en villages, qui pouvait lui servir de relais pour gouverner et contrôler les Lobi, dispersés en hameaux difficiles d'accès et fuyant le contact avec les Européens. C'est en fonction des villages koulango, devenus centres d'échanges privilégiés, que furent tracées les routes, puis implantées les écoles et les dispensaires. Jusqu'à la fin des années cinquante, les Lobi restèrent en marge du monde moderne. Depuis, la situation a bien changé. Les transformations économiques de la région, avec l'essor de la production marchande d'igname précoce, en sont partiellement la cause.

Igname précoce et dynamique spatiale lobi

L'igname précoce (*Dioscorea cayenensis*) est la principale culture commerciale du Nord-Est de la Côte d'Ivoire. La plante prospère dans les savanes soudaniennes de la région, en particulier dans celles au contact de la zone forestière. Il s'agit de zones éloignées d'Abidjan (les deux principales villes locales, Bondoukou et Bouna, sont respectivement à 420 km et 603 km de la métropole). Mais le coût de la marchandise lui permet de supporter les frais de transport. En effet, l'igname du Nord-Est est très réputée sur le marché abidjanais et vendue 50 à 60 % au-dessus du prix des autres ignames.

L'essentiel de la production est le fait des Lobi et constitue leur principale source de revenus. Il s'agit là d'un phénomène relativement récent. En effet, l'igname tenait, autrefois, une place secondaire dans les systèmes de production. Les denrées valorisées et consommées en priorité sont les produits sacrés, dits « amers » (appelés *daka*), tels que le sorgho ou le haricot blanc, qui ne peuvent faire l'objet de ventes que de la part des chefs de maisonnée qui ont « gagné la *daba* », c'est-à-dire qui ont été émancipés par leur père (ou leur oncle) et qui ont reçu de lui la houe (la « *daba* »), et après l'observance de rites appropriés. L'igname appartient à la catégorie des produits « froids » (*uyé*), moins prisés, mais qui peuvent être commercialisés sans restriction, ce qui explique sa place modeste autrefois et son succès aujourd'hui. Peu consommé, ne faisant l'objet d'aucun interdit susceptible d'entraver sa vente, l'igname précoce a pu devenir une grande culture marchande.

Les Lobi ont insensiblement transformé leur système de production pour s'adapter à la demande urbaine et produire de l'igname pour la vente, mais sans le remettre en cause de façon fondamentale. Ils ont systématisé des successions culturales dans lesquelles l'igname arrive en tête d'assolement, sur défriche. Suivent 3 à 4 années de céréales, maïs, sorgho et mil, dans lesquelles peuvent s'intercaler d'autres productions (haricot, aliment très apprécié, arachide, pour l'autoconsommation ou la vente). Ensuite, lorsque les rendements deviennent trop faibles, le paysan déplace son champ et la terre retourne à la jachère. Ce système permet d'obtenir de bonnes récoltes d'igname la première année. Mais il épuise les sols et suppose en permanence de nouvelles terres à défricher.

Il a la faveur des Lobi parce que c'est celui qui, localement, rémunère le mieux la force de travail : la valorisation de la journée de travail (avant la dévaluation de 1994) est supérieure à 2 000 F CFA/jour contre moins de 1 000 F CFA pour le riz irrigué ou le coton, autres cultures commerciales. Aussi, tant qu'il subsiste des terres à défricher dans la région, la dynamique lobi et la croissance de la production ne trouveront de limites que dans les entraves rencontrées par la commercialisation et la capacité d'absorption des marchés.

Le système de production explique aussi la migration des Lobi du nord vers le sud. Actuellement, le Nord, où les terres sont épuisées par des années de culture extensive, est

devenu un foyer de départ. Dans la ZKB, on rencontre de très gros producteurs d'igname. Mais les champs commencent à être éloignés des villages (parfois plus de 20 km) ce qui gêne la production, et cette zone n'est plus une terre d'accueil. Depuis les années soixante-dix, les Lobi, poursuivant leur marche vers le sud, peuplent les savanes arborées et les forêts sèches du Nord du département de Bondoukou. C'est sur ce front pionnier que l'on trouve, dans les années quatre-vingt-dix, les localités qui commercialisent le plus d'igname et les plus gros producteurs. Cependant, même dans ce secteur, des signes de saturation commencent à apparaître, et on assiste, depuis la fin des années quatre-vingt, à des départs vers l'ouest dans les régions peu peuplées de Kong-Dabakala.

Le mouvement de migration s'est considérablement accéléré ces dernières années. Les Lobi ne migrent plus, comme autrefois, de façon individuelle, par « les sentiers de la nuit » (Fiéloux, 1980), mais par camions entiers pour s'installer dans de nouvelles localités créées de toutes pièces, en marge des villages koulango. En outre, l'utilisation d'une main-d'œuvre rémunérée permet d'étendre les superficies cultivées et accélère les processus de dégradation des sols.

Les Lobi, population migrante, peuvent d'autant plus facilement mettre en œuvre leur système que rien ne les attache à la terre qu'ils cultivent, contrairement aux Koulango, population autochtone. Ces derniers ont un système de production moins performant que celui des Lobi au plan de la productivité du travail, mais qui préserve beaucoup mieux l'environnement : ils font une année d'igname tardive (leur aliment de base) et l'année suivante des céréales auxquelles sont associées différentes plantes, puis la terre retourne en jachère pour 15 à 20 ans, le temps de laisser la fertilité du sol se reconstituer.

Cette opposition entre deux types de rapports au territoire se traduit dans des conflits de plus en plus violents dans le sud de la région. À la fin des années quatre-vingt, les Koulango ont réussi à chasser les Lobi de Nassian, chef-lieu d'une sous-préfecture et capitale d'un ancien royaume koulango. Dans certains villages, les autochtones reprennent le *ditil* aux Lobi pour les obliger à limiter leurs cultures et ne pas déborder des périmètres qui leur ont été octroyés, ou pour les contraindre à verser des redevances supplémentaires. Les Koulango installent également des plantations d'anacardiers, au devant du front de culture lobi, pour bloquer les immigrants dans leur avancée.

Ces conflits sont le signe des transformations qui affectent les relations Lobi-Koulango et de profondes mutations au sein de la société lobi.

L'argent de l'igname

L'enrichissement des Lobi, lié principalement au développement de l'igname précoce, a eu de multiples conséquences sur l'ensemble de la vie sociale. L'évolution des rapports entre Koulango et Lobi a déjà été soulignée par plusieurs auteurs (Savonnet, 1979 et 1985 ; Fiéloux, 1980). Les Koulango sont des producteurs beaucoup moins dynamiques que les Lobi. Leurs exploitations sont plus petites (moins de 2,5 ha en moyenne contre plus de 6 ha pour les Lobi en 1989-1990, par exemple) et les revenus agricoles 3 à 4 fois moins importants (Chaléard, 1996). Ils ne commercialisent que des tonnages modestes d'igname précoce. Les immigrants, forts de leur supériorité numérique et économique, s'émancipent de la tutelle autochtone. Dans le Nord, ils ne versent pratiquement plus de redevances. Dans le Sud, la pression foncière les maintient sous tutelle. Mais les chefs de terre koulango sont moins respectés qu'autrefois, d'autant que dans les

villages koulango islamisés, le chef lobi a installé lui-même, et seul, le *ditil*. Les redevances sont versées de moins bon gré.

Plus généralement, au sein de la société lobi, les rapports se distendent et les jeunes s'émancipent de la tutelle des anciens, grâce aux revenus tirés de l'igname précoce. Autrefois, les enfants, qui avaient le droit de cultiver en propre un champ, devaient présenter au chef de maisonnée le produit de la récolte, et celui-ci en gardait la majorité. Actuellement, le chef d'exploitation tend à laisser aux enfants le produit de leur champ, afin d'éviter leur départ et conserver une main-d'œuvre importante auprès de lui.

Dans les nouvelles zones migratoires, on rencontre beaucoup de jeunes en marge de la société lobi. N'ayant pas « gagné la daba », ils sont en rupture de banc avec leur milieu d'origine. Ils se convertissent à l'islam, au catholicisme et, plus fréquemment, à des sectes protestantes dont la plus importante est l'Église Apostolique de la Foi. Ces communautés, très actives, se groupent souvent dans des localités dont elles constituent l'essentiel de la population et qui se reconnaissent à leur allure propre, bien tenue. Leur idéologie, fondée sur les idées de travail, de profit, de discipline et d'entraide sont éminemment favorables à la production massive de denrées commerciales. Il n'est pas rare de rencontrer, dans ces villages, des exploitants qui vendent 20 à 30 tonnes d'igname par an (apportant un revenu brut de plus de 1,5 million de F CFA).

Sur un autre plan, le dynamisme cultural des Lobi s'est heureusement transposé dans le système commercial. Autrefois des commerçants d'origine citadine se chargeaient de l'écoulement des produits vivriers qu'ils achetaient sur les marchés ou qu'ils venaient chercher dans les villages. Mais, si de nombreux petits collecteurs opèrent encore dans la région, les plus grands marchands ont abandonné cette activité. Il est vrai que la vente directe sur les marchés urbains donne des résultats inégaux puisque, avec des frais identiques, le prix de vente du kilogramme d'igname précoce à Abidjan varie du simple au triple entre juillet et décembre. Si le voyage peut être exceptionnellement intéressant en période de pénurie (en général en début de campagne : juillet-août), en période de pleine production, il arrive que les cours s'effondrent à la suite d'arrivages importants, les grossistes réceptionnaires s'entendant au besoin pour faire baisser les prix. Les agriculteurs ont pris le relais des négociants, d'une part, parce que ceux-ci jugent le commerce de l'igname peu rémunérateur et surtout trop aléatoire et d'autre part, pour assurer un débouché à leur production.

Les composantes de la société lobi jouent à différents niveaux dans ce contexte. Le voyage à Abidjan, souvent périlleux, avec les multiples contrôles routiers, les pannes de camion, les marchandages avec les grossistes de la métropole et le séjour en ville, n'est qu'un des avatars de l'ancestrale aventure migratoire lobi. Mais il a des conséquences importantes sur la société elle-même. Souvent les producteurs se groupent pour convoyer un camion jusqu'à Abidjan ; paysans illettrés, ils se font accompagner d'un jeune scolarisé qui se charge de négocier ou de vérifier le montant des transactions avec les grossistes, ce qui fait acquérir à ces jeunes un rôle-clef dans l'économie locale. De plus en plus, de gros producteurs se transforment en négociants, achetant la récolte de petits cultivateurs pour l'écouler à Abidjan. Surtout, seuls les grands exploitants sont capables de mobiliser la main-d'œuvre familiale ou rémunérée nécessaire pour produire leur igname en juillet et profiter des prix élevés dans la métropole nationale, alors que les petits agriculteurs vendent plus tard ou sur place à des cours peu rémunérateurs. Ainsi, les conditions de la commercialisation sur Abidjan creusent les écarts de revenus entre les villageois.

Dans les zones les plus favorables, les gains obtenus de l'igname par les exploitants peuvent être considérables : supérieurs à un million de francs CFA par an. En outre, dans la mesure où d'autres cultures succèdent à l'igname sur les mêmes parcelles, ce sont les plus gros producteurs d'igname qui commercialisent les plus fortes quantités d'autres produits agricoles (céréales, arachides, etc.). Des inégalités fortes apparaissent entre exploitants. À l'ancienne hiérarchie fondée sur l'âge se superpose une nouvelle hiérarchie fondée sur les revenus monétaires, d'autant que les nouveaux riches se servent de leur argent pour asseoir leur pouvoir. Certes, ce sont les producteurs qui disposent de plus de main-d'œuvre, c'est-à-dire souvent les anciens, qui cultivent les plus vastes superficies : ainsi, le plus gros exploitant de Sépidouo, village de la ZKB, est le chef et fondateur de la localité. Ses fonctions l'obligent à redistribuer une partie de ses gains (cadeaux, aide aux parents en difficulté, dépenses ostentatoires...), ce qui limite les inégalités. Cependant, surtout dans les zones de migrations récentes, apparaissent de « nouveaux riches » qui entrent en rivalité avec les autorités anciennes, ce qui ne va pas sans créer de conflits.

En témoignent les incidents survenus à Kpamidouo, village du sud de la zone, entre 1989 et 1991. Kpamidouo est localisé dans une zone forte productrice d'igname, à l'écart du village koulango dont il dépend. Selon la version officielle, il aurait été créé en 1972 par Kpami, dont il tire son nom. Le chef, qui représente le village, a un rôle d'autant plus important que la localité est située sur l'axe Bondoukou-Bouna et susceptible de recevoir des investissements divers (de la part des organismes de développement rural et des différents ministères). Mais le chef doit partager le pouvoir avec le secrétaire de la section locale du PDCI, parti unique jusqu'en 1990. Celui-ci est Kimate, le principal exploitant de la localité qui, bon an mal an, gagne un à deux millions de francs CFA et possède moto, poste de radio, etc. En 1989, soutenu par une partie du village, Kimate décide de remplacer le chef par son propre père, Mebo. Il se sert de ses revenus, qu'il distribue généreusement, pour s'assurer une clientèle d'obligés et pour convertir les Koulango à son camp. Les prétendants ont leur propre version de la fondation du village : celle-ci aurait été décidée par Mebo, qui aurait appelé Kpami, son aîné, à s'installer avec lui et à prendre la chefferie. Une nuit, profitant d'un voyage de Kpami, Kimate installe le *ditil*, en compagnie des maîtres de la terre koulango, près de la maison de son père, intronisé nouveau chef. La situation n'en reste pas là. Kpami argue de sa reconnaissance par les autorités préfectorales et s'appuie sur un de ses fils revenu du sud de la Côte-d'Ivoire pour refuser le fait accompli. Il cherche le soutien des chrétiens de la localité et des « alléluia » des villages voisins pour contester la légitimité d'une autorité fondée sur le *ditil* et la religion « traditionnelle ». En 1990, avec l'autorisation du multipartisme, chacun prend des positions différentes dans le débat politique national : Kpami, qui compte sur l'administration, reste fidèle au PDCI, alors que Kimate, malgré ses fonctions au sein du parti, se déclare pour l'opposition.

Le conflit de pouvoir au sein d'une société « anarchique » a de quoi surprendre. Il est révélateur des transformations du monde lobi et du poids croissant des nouveaux riches. Il ne se réduit pas à un conflit entre la « tradition » et le « modernisme », car chaque camp revendique selon ses besoins l'un ou l'autre. La localité elle-même, avec ses maisons rectangulaires, crépies de ciment et regroupées autour de cours, témoigne de l'influence koulango et du monde moderne, tandis que les greniers en terre battue ocre et la dispersion des concessions dans la brousse montrent qu'il s'agit indubitablement d'un village lobi.

L'introduction des cultures commerciales dans les sociétés dites « traditionnelles » en Afrique tropicale provoque souvent des bouleversements et des conflits de tous ordres dans l'organisation sociale. Si les Lobi n'échappent pas à cette règle générale, il s'en faut de beaucoup que les évolutions récentes aient entraîné une rupture complète avec le passé. La société actuelle joue plutôt sur une réinterprétation de la « coutume », tant dans les facteurs de mobilité, essentiellement économiques, que dans le domaine de la production agricole.

Cette situation tient au fait que la principale denrée commerciale est une culture vivrière, ce qui n'entraîne pas de bouleversements dans les systèmes de culture : il y a eu plus évolution que révolution de l'agriculture lobi. Par ailleurs, la mobilité lobi autorise une conduite extensive et rémunératrice de la culture de l'igname. Les problèmes d'environnement et les conflits fonciers sont, sinon résolus, du moins surmontés par cette mobilité. À l'échelle de la Côte d'Ivoire, seule la capacité d'absorption des marchés urbains peut limiter la dynamique lobi, car entre le 6e et le 8e parallèles existent de vastes secteurs peu peuplés, où les migrants peuvent s'installer.

Cependant, la généralisation de l'agriculture marchande porte en elle le germe de transformations plus fondamentales. Depuis une dizaine d'années, dans le Centre et le Nord de la région du Nord-Est, là où la culture de l'igname précoce devient difficile, les exploitants lobi adoptent le coton et stabilisent leurs systèmes de production sous l'influence d'une société de développement : si ce mouvement devait se poursuivre, il s'agirait d'une double révolution, puisqu'à un changement dans les comportements migratoires s'ajoute l'adoption d'une plante longtemps refusée, car imposée par les « Blancs ». À l'origine de ces mutations, l'igname précoce serait peut-être ainsi, sous l'apparence d'une culture bien adaptée aux structures sociales, le cheval de Troie de la société ancestrale lobi.

BIBLIOGRAPHIE

Boutillier (J.-L.), 1993. *Bouna, Royaume de la savane ivoirienne. Princes, marchands et paysans.* Coll. Hommes et Sociétés, Karthala-Orstom, Paris, 396 p.

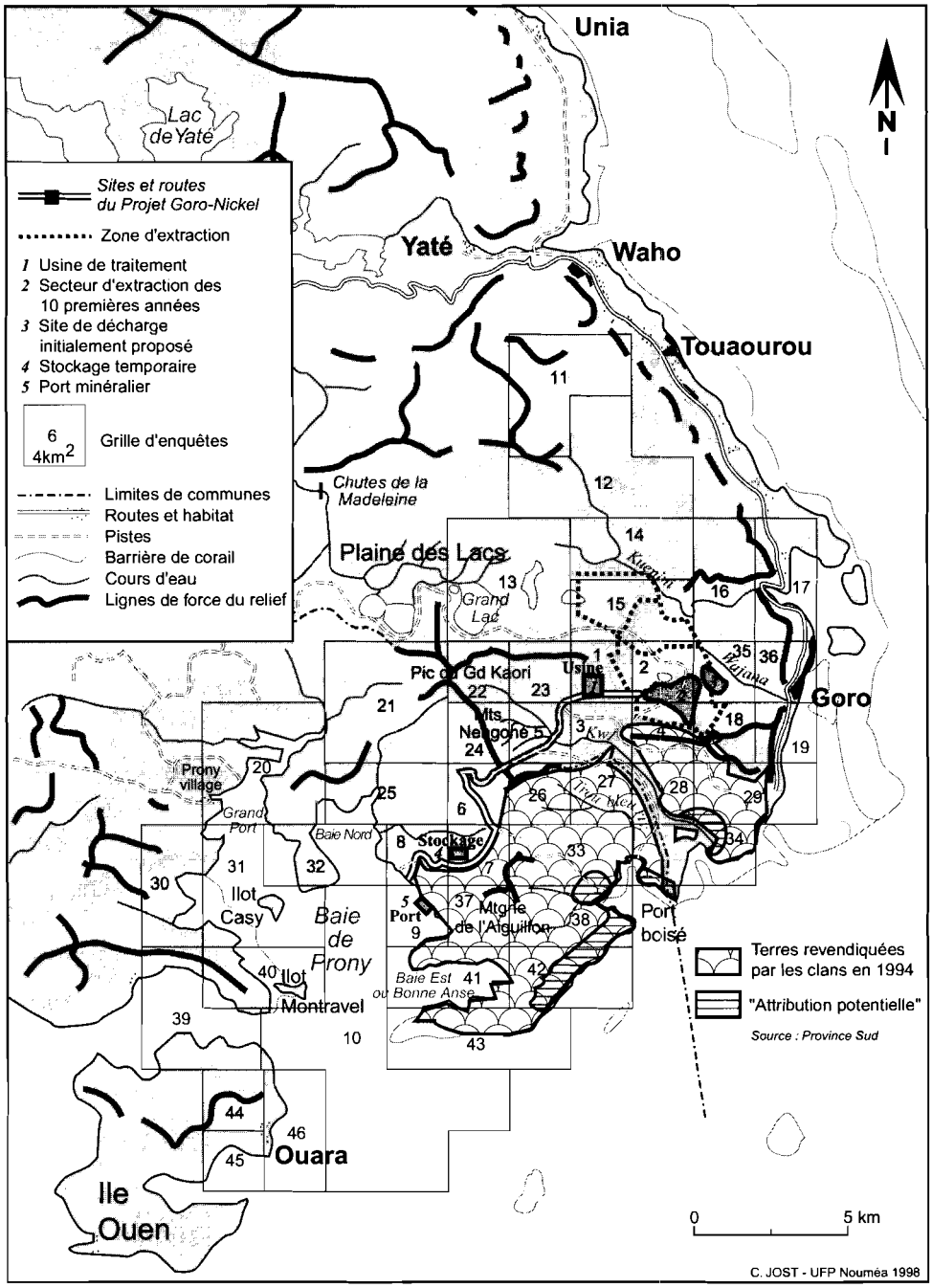
Chaléard (J.-L.), 1996. *Temps des villes, temps des vivres. L'essor du vivrier marchand en Côte-d'Ivoire.* Karthala, Paris, 661 p.

Fiéloux (M.), 1980. *Les sentiers de la nuit.* Collection Mémoires et documents, Orstom, Paris, 199 p.

Savonnet (G.), 1979. *Lobi et Koulango de la région de Bouna. Compte rendu d'enquêtes sur le terrain.* Orstom, Abidjan-Paris, 34 p.

Savonnet (G.), 1985. Instabilité des lobi du Nord-Est ivoirien et développement agro-pastoral (Rapport d'enquête socio-géographique sur le terrain). CIDT, Bouaké, 70 p.





Localisation du Projet Goro-Nickel.

Perceptions sociales et dimensions culturelles d'un nouveau projet minier en Nouvelle-Calédonie

CHRISTIAN JOST

UNE DES GRANDES RICHESSES de la Nouvelle-Calédonie est sa diversité culturelle que l'histoire du Caillou n'a longtemps pas mise en valeur. Les différences se sont aiguisées au fil de l'exploitation des ressources et des rancœurs accumulées, au lieu de s'atténuer sur des ponts d'échanges et de reconnaissance communautaire. Le chemin parcouru depuis les événements douloureux qui ont précédé les Accords de Matignon de 1988 a été semé d'incertitudes. Les signes de rapprochement et de reconnaissance culturels se sont pourtant manifestés de plus en plus nettement ces dernières années. Ils sont illustrés, par exemple, par l'ouverture en mai 1998 du Centre culturel Tjibaou ou, dans un autre registre, par l'attitude des populations kanaks face aux nouveaux projets miniers porteurs d'espoir de désenclavement et d'accès aux ressources naturelles. Les Accords de Nouméa enfin, signés le 5 mai 1998 et garantissant le transfert progressif au Territoire et aux Provinces de toutes les compétences d'État autres que régaliennes, ouvrent une période de stabilité d'au moins quinze ans pour le Territoire au sein de la République française.

Quelques jours après leur signature, le canadien Falconbridge signait l'engagement des études de faisabilité du projet de « l'Usine du Nord » en partenariat avec les mines SMSP à la direction mélanésienne (Société minière du Pacifique sud). Cet engagement a été précédé d'un difficile et coûteux échange de massifs miniers dans le Nord, préalable à la signature des Accords de Nouméa. Les tractations portant sur cet échange ont longtemps retardé les négociations sur l'avenir du Territoire et fait l'actualité de ces deux dernières années.

Pendant ce temps, beaucoup moins médiatisés, se préparaient ailleurs d'autres projets miniers, non moins importants en matière de production et de réalisation d'infrastructures nouvelles. Tel est le cas du projet Goro-Nickel initié par le leader mondial canadien INCO qui a conduit pendant deux ans des études en vue de l'exploitation de latérites nickélifères et de la construction d'une usine de traitement du minerai dans le sud de la Grande-Terre. L'étude d'impact sur le milieu humain, confiée au Laboratoire GECO de l'Université française du Pacifique, a porté sur les deux types de populations fréquentant le Grand Sud : une population résidente de Mélanésiens et une population occasionnelle d'écotouristes et de plaisanciers. Cet article s'inspire de la deuxième partie de cette étude qui portait sur la perception du projet par les deux communautés, sur leurs attentes et sur les mesures d'atténuation des impacts qu'elles préconisent [1]. Faisant

suite aux résultats des différentes études, INCO a engagé la réalisation d'une usine pilote de traitement des latérites par lixiviation à l'acide sulfurique.

Hormis ce projet, pas moins de trois nouvelles usines devraient être réalisées dans les prochaines années dans des communes à population majoritairement kanak : « l'Usine du Nord » de Falconbridge et de la SMSP, celle de l'Américain Phelps Dodge et du groupe calédonien Ballande qui devrait démarrer vers 2005 à Ue près de la Baie de Prony, celle du groupe australien Queensland Nickel qui devrait construire une usine de traitement des latérites par lixiviation à l'ammoniac dans la région de Thio sur la côte est. Or, depuis le siècle dernier, il n'existe qu'une usine de traitement du nickel en Nouvelle-Calédonie, celle de la SLN (Société Le Nickel) au cœur de la ville de Nouméa qu'elle pollue de ses émanations, mais qui est le « poumon » de l'économie du territoire (2). Le nickel calédonien est donc aujourd'hui à un nouveau tournant de son histoire grâce aux nouvelles technologies et aux investissements étrangers. Les populations kanaks ont, cette fois au moins, un rôle consultatif, sinon participatif, en Province nord. Tous les impacts et les retombées n'ont cependant pas encore été évalués. La communauté kanak, qui représente 44 % de la population du territoire, pourra-t-elle préserver ou faire évoluer, dans le concert des projets de développement, sa culture et sa coutume, si fortement sources d'identité et d'équilibre ? Les études de géographie culturelle prennent ici encore une fois tout leur sens.

Le Grand Sud calédonien est divisé en deux entités administratives : la commune de Yaté, la plus grande du territoire en superficie (1 338 km², de tendance politique majoritairement indépendantiste, a une population de 1 554 habitants dont 92 % de Mélanésiens, répartis en trois districts coutumiers, Unia au nord, Touaourou et Goro à la pointe sud-est du territoire, et une tribu indépendante, Waho. La commune du Mont-Dore (643 km²), en périphérie est de Nouméa, dite « loyaliste », a une population de 20 780 personnes dont 8 % de population tribale (3). Le seul district coutumier voisin du projet Goro-Nickel est celui de Ouara (100 résidents) sur l'île Ouen. Ce sont les Européens du Mont-Dore et de Nouméa qui nourrissent l'essentiel du flux d'écotouristes et de plaisanciers qui fréquentent le Grand Sud. Les enquêtes ont porté sur un échantillon représentatif de 1/7e des populations résidentes des quatre tribus voisines du projet (Unia exclue car trop éloignée) et sur les écotouristes et plaisanciers présents lors des différentes visites. 63 000 données et de nombreux entretiens informels ont été traités.

Le site d'extraction, celui de l'usine et les infrastructures de transport et de stockage du minerai sont prévus dans un secteur totalement inhabité qui ne fait l'objet d'aucune utilisation agricole ou pastorale, même temporaire (secteurs ou carrés 1 à 9). Seuls quelques rares chasseurs, pêcheurs et promeneurs (les deux types de populations confondues) déclarent transiter occasionnellement par ces secteurs (Jost, 1997). Ceux-ci font cependant partie du patrimoine culturel mélanésien et abritent quelques parcours mythiques de dieux ou de génies dont la localisation n'a pu être obtenue, soit par ignorance des répondants, soit par souci de préservation du secret. Sur la commune de Yaté cependant, 143 sites archéologiques ont été recensés (Sand et Ouetcho,

1. Les résultats de la première partie de l'étude, portant sur la valeur sociale de l'environnement dans cette zone de projet a été présentée aux Journées de géographie tropicale tenues à Brest en septembre 1997. Actes à paraître.

2. Le minerai de nickel, avec 2,762 Md FF en valeur exportée en 1996, représente toujours plus de 95 % des produits d'exportation du Territoire. Mais la chute des cours à la mi-1998 suite à la crise japonaise affecte durement les « petits mineurs ».

3. R.G.P. 1996.

1995) dont 90 à Touaourou et 39 à Goro, le reste à Unia.

Dans l'ensemble, mais plus particulièrement pour les écotouristes dont c'est la quête, ce sont les paysages, la végétation, les lacs et le lagon qui ont la valeur sociale et écosystémique la plus forte.

La perception du projet minier par les différentes communautés

La perception du Projet minier s'exprime d'abord par l'attitude générale vis-à-vis d'un développement industriel minier de la région sud, jusque là vouée uniquement à une utilisation dominante écotouristique, quoique très faible. Dans l'ensemble, les deux tiers des deux populations y sont favorables. Pour ce qui concerne la pertinence, l'utilité ou l'inutilité du Projet lui-même, les réactions des deux communautés sont un peu plus nuancées : la population kanak, dont on aurait, *a priori*, pu attendre une plus grande réserve, affirme, dans 91 % des cas, que le Projet est « *utile, nécessaire voire indispensable* » en raison de la création d'emplois que celui-ci engendrera (mentionnés par 57 % et 37 % des totaux respectifs des répondants des deux communautés). À terme, le Projet Goro-Nickel devrait directement créer 530 emplois, mais la grande majorité seront des emplois « qualifiés », dont un faible pourcentage sera issu d'une formation sur place.

Les écotouristes, dont l'intérêt pour la région réside dans sa naturalité et qui ont moins de problèmes économiques et d'emplois que les Mélanésiens de ce finisterre, sont plus réservés quant à l'utilité du projet : les trois-quarts le considèrent comme « *utile, nécessaire ou porteur d'espoir* » mais aucun comme « *indispensable* ».

Au total des impacts attendus, 63 % des résidents et 58 % des écotouristes attendent des impacts positifs contre 35 % des résidents et 40 % des écotouristes qui attendent des impacts négatifs.

— *Parmi les impacts positifs,* on peut citer dans l'ordre : « *la création d'emplois* » et « *le développement économique de la région* » dont les retombées « *développeront l'éducation et la formation* », « *amélioreront le cadre de vie en tribu* » et « *l'habitat* », voire « *développeront la conscience environnementale* » et même « *le tourisme* ». « *L'amélioration des services* » et « *des routes* » et « *le désenclavement du Sud* » sont également cités.

— *Parmi les impacts négatifs,* « *la pollution des eaux* » et « *la dégradation de l'environnement* » sont redoutés ainsi que « *la perte des traditions* » ; « *l'aggravation des disparités sociales* » entre ceux ayant un emploi et les autres, « *des jalousies* » voire « *de nouveaux problèmes politiques* » pourront surgir. Enfin certains, 4 % de jeunes et de vieux, se sont inquiétés de l'afflux d'argent dont « *on ne saura que faire* » !

Les perturbations sociales et culturelles attendues

La composante « *patrimoine culturel* », qui a fait l'objet d'une attention toute particulière, est apparue comme étant le deuxième sujet de préoccupation des populations, juste après « *l'atteinte aux paysages et aux ressources en eau par les rejets miniers* » dont le site de décharge, pour les trois premières années d'exploitation, était prévu dans une doline voisine du bassin de la Wajana, source d'alimentation en eau potable de la tribu de Goro (voir figure). Suite aux résultats d'enquêtes, le site initial de décharge a été déplacé dans un secteur plus éloigné de la rivière.

Les sites archéologiques sont de nature diverse : tas de coquillages, sites de polissage, anciens lieux d'habitat, sépultures, vestiges horticoles, constructions. On peut par exemple mentionner un abri sous roche surplombant de 50 m la route littorale près de Goro, utilisé par le guerrier Kèmènù qui y faisait chauffer l'eau d'une marmite géante pour faire bouillir l'eau du lagon au passage des pirogues des guerriers

de Kounié (Ile des Pins) (Sand et Ouetcho, 1995). Cette grotte servait aussi d'abri sépulcral. Hormis des murets en blocs de chrome à proximité de la rivière Kuenini et dont l'origine est encore incertaine (chemin minier de fin de siècle ou construction pré-européenne ?), aucun des sites répertoriés n'est directement touché par le projet d'exploitation. Ils se situent presque tous sur le littoral, sur les premiers contreforts du massif et en aval des vallées qui remontent vers les bassins intramontagnards. *Les sites historiques* datant de la période d'exploitation forestière, puis de l'implantation du village minier de Prony sont peu nombreux et très modestes. Ils se localisent tous sur le pourtour de la Baie de Prony et principalement à l'ouest.

Hormis les sites patrimoniaux, culturels et historiques, il faut considérer *la culture et la coutume mélanésiennes* et *les relations sociales et communautaires* comme éléments du patrimoine culturel pouvant être affectés par le projet. Ainsi 42 % seulement des résidents pensent que les relations au sein de la communauté kanak ou avec les autres communautés peuvent être perturbées contre 53 % qui pensent que les rapports ne changeront pas, voire en seront améliorés. En effet, *les changements sociaux* ne sont pas tous attendus comme négatifs. Certes, le « *développement des jalousies et conflits entre les tribus* » (28 % des exprimés) et « *avec les autres communautés* » (51 %) sont à craindre, si « *l'embauche est inégale* » et si « *INCO ne s'en tient pas au projet annoncé* ». Mais la « *perte de la coutume et des traditions* » induit par un développement économique moderne n'est mentionnée que par 4 % des répondants.

Ceci montre un changement déjà effectif des mentalités, notamment des jeunes (qui représentent 51 % de la population résidente) qui ne craignent pas un affaiblissement du poids de la coutume, mais considèrent même comme positive une « *évolution des mentalités* » vers plus de modernité. Le développement économique impulsé par le projet est perçu comme « *facteur dynamisant des jeunes et de la société* » et « *source d'amélioration des relations sociales en général* » grâce « *à la multiplication des contacts et échanges entre les communautés* » qui entraînera « *un enrichissement culturel* » et une « *meilleure connaissance des autres* ».

On peut toutefois mentionner comme *changement comportemental et amplification de demande sociale* induits par l'arrivée du projet, les *revendications de terres* par les gens de Goro en 1994 dans le cadre de leur projet de réoccupation de l'espace. Ainsi deux clans de la tribu de Goro ont-ils demandé à la Province Sud l'attribution de plusieurs parcelles de terrains pour un total de 5 830 ha situés entre la rivière Kwë et Bonne Anse, secteurs touchant, voire couvrant une partie de la zone du projet. Une conciliation a réduit les surfaces attribuées à environ 400 ha sur le littoral (voir figure). Un nouveau gîte touristique a ainsi pu être implanté au bord de la Baie de Port Boisé par le chef de la tribu de Goro qui en est propriétaire... La nouvelle organisation de l'espace dans cette région tient donc autant du développement industriel que d'une « gestion adaptée » de la coutume et des terres kanaks, ce qui en définitive profite aux uns et aux autres, ainsi qu'aux touristes.

Cependant, la moitié des écotouristes déclarent que si le projet se met en place, cela changera leurs habitudes de fréquentation de la région qu'ils visiteront moins, tandis que les autres considèrent que l'amélioration du réseau routier, même partielle, permettra un meilleur accès et augmentera la fréquentation du sud. L'asphaltage par la Province de la route du Grand Sud qui ralliera Goro par la plaine des Lacs désenclavera l'extrême sud et servira tant aux industriels qu'aux résidents de la côte et aux touristes. Ce projet fait partie des mesures d'atténuation que la population souhaite voir mises en œuvre.

Les mesures d'atténuation souhaitées

— *Sur le plan socioculturel*, les demandes d'atténuation des impacts négatifs relèvent plutôt de procédures de compensation telles que des « *aides et financements d'infrastructures* », notamment en matière d'éducation et de formation, de santé et de sport (73 %), de développement des transports (9 %), de services, voire d'aménagements touristiques (3 %). D'autres insistent sur la nécessité « *d'embauches équitables entre les tribus* » (4 %) pour éviter les jalousies ou sur celle d'un développement « *tenant compte de la tradition orale dans la simplicité et le respect des règles coutumières* », les « *droits coutumiers devant être négociés à l'embauche* », autrement dit, un développement économique et minier qui se fasse en synergie avec la coutume (6 %).

— *Sur le plan de l'environnement et de l'utilisation de l'espace*, les populations, qui craignent avant tout une dégradation irréversible de leurs paysages, demandent un « *déplacement du secteur de décharge des rejets miniers* » (61 %) (ce qui a été fait). Dans l'ensemble, les mesures préconisées, tant par les résidents que par les écotouristes, sont toutes sous-tendues par un réel souci de « *gestion concertée de l'environnement* ». Les mesures d'atténuation des impacts de l'exploitation future devraient ainsi porter avant tout sur : 1) Le reboisement des sites après utilisation (64 %), plus particulièrement des secteurs d'extraction qui devront être rebouchés et revégétalisés ; 2) La mise en place de barrages anti-pollution des rivières et des nappes (18 %) (ces deux mesures sont prévues dans le plan initial) ; 3) Une exploitation basée sur des « *aménagements rationnels et soignés* » accompagnés de « *mesures de surveillance des risques* ».

En définitive, les populations attendent surtout des emplois, ce qui n'a rien pour surprendre quand on connaît l'isolement économique des populations du Sud. La gestion de l'environnement et la prise en compte de la spécificité culturelle sont les deux autres attentes majeures de la population résidente kanak. Les craintes de transformations sociales et culturelles, de pertes d'identité et des valeurs coutumières sont cependant compensées par l'espoir de sortir d'une certaine marginalité, d'intégrer le monde moderne et d'accéder à ses biens et à ses services. Ce sont principalement les jeunes, comme on pouvait l'attendre, qui veulent s'affranchir d'un certain isolement culturel grâce au projet, tandis que les personnes plus âgées sont partagées entre le désir de voir les jeunes sortir de l'oisiveté imposée par les conditions économiques locales et le chômage, la crainte d'une dégradation irréversible du milieu (expérimentée par le passé avec les mines de fer) et celle d'une perte des traditions.

Par ailleurs, il apparaît que la localisation du projet et de ses infrastructures ne pouvait être mieux choisie dans la région (ce choix étant bien évidemment déterminé par la possession de concessions minières), et ce tant pour les populations résidentes, pour lesquelles la valeur sociale et la valeur environnementale même de ces espaces et paysages sont faibles, que pour les écotouristes qui ne fréquentent pratiquement pas le secteur du projet.

Si la Nouvelle-Calédonie est à un nouveau tournant de son histoire minière, ses populations autochtones participent encore très inégalement, loin s'en faut dans les nombreux finisterres calédoniens, au système occidental de développement. Elles s'apprêtent également à connaître une période importante de changements socioculturels qui va forcément accompagner le nouveau développement minier mais aussi le développement touristique vers lequel le territoire s'efforce de s'orienter. Le défi, dont on trouve des éléments de réponse dans le texte des Accords de Nouméa, consiste pour la population kanak à participer au système occidental de croissance économique tout en conservant son identité et en enrichissant le « monde

moderne » d'une part de ses richesses sociales et culturelles. Les études de géographie culturelle, impulsées par Joël Bonnemaison dans la région Pacifique, se développent à sa suite et trouvent, s'il est encore besoin, toute leur raison d'être dans ces îles pluriculturelles.

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), Waddell (E.), 1997. « L'extrême-Occident dans l'œil du cyclone. Les nouvelles frontières économiques et politiques du Pacifique insulaire ». *Tiers Monde*, t. XXXVIII, n°149, janv-mars : 13-34

ITSEE, 1997. *Tableaux de l'économie calédonienne*. TEC, Nouméa, 224 p.

Jost (C.), à paraître. « Valorisation des composantes environnementales. Étude d'impact sur le milieu humain d'un nouveau projet minier en Nouvelle-Calédonie ». In *Actes des journées de géographie tropicale*, Brest, sept. 1997.

Jost (C.), 1997. « Géosystèmes littoraux et lagonaires du sud calédonien : interfaces d'échanges terrestres et marins ». In *La Mer, espace, perception et imaginaire dans le Pacifique sud*. L'Harmattan, Paris : 241-264.

Jost (C.), 1996. « Valorisation des composantes environnementales - population de résidents et d'écotouristes et plaisanciers ». In Projet Goro-Nickel, *Étude d'impact*. UFP-GECO/A2EP/SNC, Lavalin, Nouméa, 80 p.

Sand (C.), Ouetcho, 1995. Cités dans *Étude de caractérisation de l'environnement. Milieu humain*, Projet Goro-Nickel, A2EP/SNC, Lavalin, Nouméa.



Impact du tourisme dans la vallée du Sépik (Papouasie Nouvelle-Guinée)

CHRISTIAN COIFFIER

UN SIÈCLE D'INTRUSION EUROPÉENNE et de colonisation a profondément modifié les diverses cultures de Papouasie Nouvelle-Guinée. De plus, la guerre du Pacifique et ses conséquences ont fortement traumatisé les populations locales. Depuis 1975, l'État de Papouasie est indépendant et la mosaïque des communautés qui le composent est engagée dans un processus d'adaptation aux nouvelles structures économiques mondiales. Ces communautés n'ont cependant pas toutes les mêmes possibilités de développement. Dans la vallée du Sépik, les populations des villages établis sur les berges du fleuve ne peuvent subvenir à leurs besoins alimentaires qu'en échangeant leur surplus de poissons contre de la fécule de sagou produite par les peuples des marécages situés à quelques kilomètres vers l'intérieur. Ces échanges entre groupes producteurs de produits différents impliquent des alliances qui peuvent être remises en question en fonction des relations entre les individus. Ainsi, comme souvent en Mélanésie, les communautés cultivent soigneusement leurs différences afin de mieux échanger leurs produits (Bonnemaison, 1986-1987). Le développement d'une économie basée sur des plantations de produits tropicaux comme le café, le cacao et le coprah, n'est pas envisageable dans la région en raison des crues du fleuve, aussi depuis une cinquantaine d'années, de nombreuses familles ont-elles émigré vers les centres urbains afin de trouver les moyens de gagner de l'argent pour l'achat de produits manufacturés. Ces déplacements ont contribué à étendre les réseaux relationnels existants avec des communautés plus lointaines. Ce phénomène migratoire se présente, jusqu'à présent, sous la forme d'une mobilité circulaire (Bonnemaison, 1977) qui demeure dans la tradition des anciennes migrations locales (Coiffier, 1996). Depuis une vingtaine d'année, le tourisme constitue le dernier avatar de l'intrusion des peuples industrialisés dans la région. Si le développement de l'industrie touristique est venu donner de grands espérances économiques aux populations locales, il a provoqué indirectement une remise en question des réseaux d'échanges existants tout en modifiant l'espace social local (Condominas, 1980).

Le tourisme et le renouveau des cultures locales

Contrairement à beaucoup d'autres régions du pays, les populations de la Province du Sépik-Est ont su préserver jusqu'à nos jours une partie de leur patrimoine architectural et les techniques liées aux constructions familiales et cérémonielles (1). L'originalité de l'architecture de cette région, associée à sa médiatisation, attirent chaque année de plus en plus de visiteurs. On assiste ainsi depuis une vingtaine d'années à une prise de conscience du fait touristique par les responsables locaux et chaque village développe une stratégie spécifique pour attirer une clientèle constituée principalement de touristes américains, australiens et japonais. Les variations de ces stratégies sont souvent le reflet des différences culturelles villageoises d'autrefois. L'organisation politique et démocratique étatique qui s'est développée après l'indépendance a incité les élus locaux à se concerter au sein de groupes de réflexion dans le cadre des institutions provinciales. Cependant, des rivalités nouvelles, basées sur la concurrence, viennent se superposer aux anciennes querelles intervillageoises. Les méthodes pour attirer les touristes sont devenues de nouveaux enjeux pour l'économie de ces communautés.

Les touristes isolés sont relativement rares par rapport aux nombreux groupes qui visitent la région avec des *tour operators*. Ainsi un bateau de croisière, le *Melanesian Explorer* remonte et descend mensuellement le fleuve avec une trentaine de touristes aisés à son bord. Des petits bateaux rapides sont également loués par les clients d'un complexe hôtelier, le Karawari Lodge, installé sur les bords d'un affluent du fleuve. Ces divers visiteurs n'ont pas les mêmes possibilités financières ni les mêmes besoins : les voyageurs isolés recherchent un hébergement local, alors que les autres n'ont pas à se soucier de leur logement. Depuis les années soixante-dix, les villageois du Sépik ont réalisé que ces touristes se déplaçaient principalement pour venir admirer et photographier les grandes maisons cérémonielles. Ils ont vite remarqué l'intérêt morbide de ces derniers pour leur ancien rituel de « chasse aux têtes » (Coiffier, 1991). Les leaders villageois ont donc décidé de tirer un revenu pécuniaire de ces visites en organisant des spectacles reconstituant les anciens rituels. Chaque spectacle est rémunéré par les sociétés organisant le transport des touristes, les ventes d'objets d'artisanat et les taxes sur les photographies venant compléter les revenus. Certains leaders exagèrent leur ambition lucrative en réclamant un kina (2) pour chaque cliché, mais la concurrence avec les autres villages les ramène à une plus juste réalité. Cette erreur d'appréciation provient du fait que les Sépikois émigrés en ville voient, dans les librairies, des cartes postales représentant leur village ou leur maison cérémonielle vendues pour la somme d'un demi kina l'unité. Ils en déduisent que tous les photographes s'enrichissent ainsi à leurs dépens. Les touristes circulent, tout le long du fleuve, en suivant les mailles d'un vaste réseau de villages peuplés de communautés de langues et de coutumes différentes qui se trouvaient, jadis, en relation d'alliance ou en conflits permanents. Les visites des touristes sont le plus souvent très éphémères et elles ne donnent guère l'occasion d'approfondir la connaissance des communautés traversées. Les villageois, de leur côté, sont plus aptes à se faire une opinion de leurs visiteurs dans la mesure où ils en accueillent régulièrement

1. Ce texte a été remanié à partir d'une communication intitulée « *Will the Tourist Industry save traditional Crocodile Culture* » et prononcée lors de la troisième conférence, Development vs Tradition, organisée par l'IASTE de l'Université de Berkeley, à Paris, les 14-17 octobre 1992.

2. Le kina est la monnaie nationale papoue. En 1988, un kina était approximativement équivalent à un dollar australien, soit six francs français.

depuis des années. Les discussions autour du feu et l'observation affinent leurs connaissances à leur sujet, si bien qu'au fil du temps, ils cherchent parfois à les imiter.

Les leaders du village de Korogo furent parmi les premiers de la région à comprendre l'intérêt que leur communauté pouvait tirer du passage des touristes. Dans les années soixante, l'ancienne maison cérémonielle fut transformée en magasin d'antiquité et d'artisanat, et un spectacle de danse avec des masques *maï* fut organisé spécialement pour les visites des groupes de touristes. Le village de Korogo devint alors une étape obligée des voyageurs et la vente des objets d'artisanat augmenta considérablement. Les sculpteurs de ce village inventèrent même un style particulier de grand tabouret d'orateur, n'ayant aucune fonction rituelle, mais uniquement esthétique. Ce type d'objet eut beaucoup de succès auprès des collectionneurs et des institutions, comme les banques locales, qui en achetèrent pour décorer leur siège social et leurs agences en ville. La vente de ces tabourets rapporta beaucoup d'argent aux villageois de Korogo durant quelques années (Coiffier, 1994).

Dans les années cinquante, Yentchen était un petit village situé sur la rive nord du fleuve. Sa maison cérémonielle était en ruine et il n'était peuplé que par quelques dizaines de personnes âgées, de femmes et d'enfants car de nombreux hommes étaient partis travailler en ville, à Madang et à Rabaul. En 1975, quelques-uns d'entre eux rentrèrent au village et décidèrent de former une association (*bisnis-grup*). Ils encouragèrent les anciens, avec l'aide des jeunes gens encore présents au village, à reconstruire la grande maison cérémonielle dans un style traditionnel. La construction fut achevée en quelques mois, comme une réplique de la maison Bayembit du village voisin de Palimbeï (Coiffier, 1994). Il décidèrent de l'ouvrir aux touristes des deux sexes et de transformer pour la circonstance la partie haute en dortoir. Cette décision fut lourde de conséquences car elle obligea à faire des entorses à la tradition qui exclut normalement toutes personnes non initiées des maisons cérémonielles et particulièrement de la partie haute, la plus secrète. Conjointement à cette construction, un spectacle d'une durée d'une demi-heure fut organisé par les villageois (Coiffier, 1992). Cette initiative fut très appréciée par les touristes qui s'enthousiasmèrent de passer la nuit dans une vraie maison d'anciens « chasseurs de têtes ». Ils affluèrent et le village devint alors très prospère durant quelques années (Schmid, 1984).

La réussite de l'expérience de Yentchen suscita bien des convoitises dans la région et d'autres villages s'engagèrent dans des projets de reconstruction similaires. Des hommes dynamiques et entreprenants du village de Yamanambu, situé en face du centre urbanisé de Pagwi au débouché de la route trans-Sépik en provenance de Wewak, réussirent à engager leur communauté dans la construction d'une nouvelle maison cérémonielle. Cette dernière fut achevée en quelques années seulement. Une section du village de Aïbom, situé au bord du Chambri, s'engagea également dans la reconstruction d'une nouvelle grande maison, mais des problèmes techniques divers vinrent interrompre la pleine réalisation du projet. La reconstruction des grands édifices cérémoniels est souvent allée de pair avec un renouveau de certaines pratiques qui étaient tombées en désuétude avec le développement de la christianisation. Dans la région centrale du pays iatmul, la réactualisation des initiations d'adolescents dans les villages ayant entrepris la reconstruction des édifices cérémoniels est un phénomène culturel extrêmement important qui est la marque d'une prise de conscience identitaire.

Les villages des communautés produisant du sagou sont restés souvent plus traditionnalistes, ils reçoivent rarement la visite des touristes à cause de leur éloignement des bords

du fleuve, mais ils profitent cependant indirectement de ces derniers grâce aux échanges avec leurs partenaires pêcheurs. Ainsi, plus un village riverain du fleuve est prospère, plus il intensifie ses relations d'échange avec ses partenaires des régions marécageuses de l'intérieur. En 1988, le village de Marap, alors partenaire de celui de Yentchen, construisait un grand édifice cérémoniel. Ce fait prouve que la reconstruction de grandes maisons cérémonielles n'est pas uniquement destinée à attirer les touristes, mais qu'au contraire elle peut être la conséquence d'une certaine prospérité retrouvée. Une telle construction réclame, en effet, de nombreux travailleurs qui doivent être abondamment nourris.

Afin de contrer la concurrence du village de Yentchen, les leaders du village de Korogo firent construire une maison d'hôtes confortable avec une citerne de récupération des eaux de pluies et des moustiquaires aux fenêtres. Peu de temps après, en 1986, il décidèrent de détruire la vieille maison cérémonielle afin d'en édifier une nouvelle beaucoup plus vaste et prestigieuse. Les leaders du village médiatisèrent cette construction au maximum. Le service de presse du département du tourisme de la province du Sépik-Est vint filmer la pose de certaines pièces de la charpente. Mais, d'après des informateurs de villages voisins, les rituels normalement associés à ce type de construction ne furent pas exécutés selon les règles. La maison fut finalement inaugurée en 1993.

Le village de Tambanum est le plus gros village que les touristes rencontrent en remontant le fleuve à partir de la mer. Il a la particularité d'être le seul dans la région à présenter des maisons familiales dont les frontons constituent de très grands masques anthropomorphes ou zoomorphes. Sa maison cérémonielle, jadis prestigieuse, a été détruite durant la guerre du Pacifique et n'a jamais été reconstruite. Tambanum s'est acquis une grande réputation depuis que la célèbre anthropologue Margaret Mead y a résidé dans les années trente. Les habitants sont réputés comme de bons artisans, mais la qualité de la production artisanale a régressé avec l'accroissement de la demande due au développement du tourisme. Les leaders du village eurent l'idée de construire sur la rive opposée à leur village une maison d'hôte suivant le style d'une de leur grande maison familiale. Lors de notre dernier passage, en mai 1988, la superstructure était terminée et les constructeurs entreprenaient la fabrication des énormes gueules de crocodile agrémentant chacun des pignons (Coiffier, 1994). La technique de réalisation de ces pignons était exactement la même que celle des maisons traditionnelles du village. Cet exemple nous montre que les villageois peuvent réaliser des édifices aux fonctions nouvelles, tout en y incorporant des éléments de leur architecture traditionnelle.

La reconstruction d'un édifice prestigieux

La grande maison Wolimbi du village de Kanganaman représente le plus fameux édifice de la région. Elle fut construite durant la période troublée de la dernière guerre mondiale suivant les critères propres à l'ancienne société pratiquant la « chasse aux têtes ». L'intérêt architectural de cet édifice, qui s'élève à plus de quinze mètres de hauteur au milieu d'une longue place de gazon entourée d'une enceinte de cocotiers, réside dans l'harmonie de ses proportions, dans la hardiesse de ses formes et dans la qualité des sculptures de ses piliers. Peu après l'indépendance du pays, la maison Wolimbi fut classée monument historique national, avant qu'en 1981, la structure de la charpente ne soit détruite en partie par un fort tremblement de terre. Le Musée national de Port-Moresby décida d'apporter son aide financière aux villageois pour une reconstruction de l'édifice, en échange des anciens piliers sculptés. Après de nombreuses tractations, le marché fut accepté par les leaders du village de Kanga-

naman, mais des rivalités claniques retardèrent la mise en route du projet de rénovation. L'ensemble de la toiture fut déposé et tous les piliers défectueux furent remplacés. Les meilleurs sculpteurs du village se mirent à l'ouvrage et en 1994, lors de ma dernière visite, la charpente de la toiture était presqu'entièrement achevée, il ne restait plus que le chaume à poser. L'édifice rénové a finalement été inauguré l'année passée, soit après plus de dix années de travaux réalisés uniquement par les habitants du village de Kanganaman. Ces travaux n'ont pas empêché les groupes de touristes de venir admirer l'édifice et de photographier le majestueux ensemble moyennant le paiement d'une modique somme destinée au financement de la réfection.

L'industrie touristique s'est implantée dans cette région au moment où les cultures traditionnelles étaient en pleine décadence. L'attention portée, voici une vingtaine d'années, par les touristes occidentaux aux derniers chefs-d'œuvre de l'architecture locale encore debout a stimulé l'orgueil des Sépikois et les a incités à entreprendre de nombreux projets en retrouvant les anciennes techniques de construction. Cette renaissance de l'architecture traditionnelle a permis aux Sépikois de retrouver leur identité culturelle tout en l'affirmant dans le contexte de la nouvelle nation papoue en gestation. De nombreux rituels, comme les initiations, qui n'avaient plus été exécutés depuis des dizaines d'années, ont ainsi été réactivés. L'ensemble des villages visités par les groupes de touristes constitue un nouvel espace social, qui demeure cependant dans la stricte tradition mélanésienne. Dans ces réseaux constitués de groupes parfois très différents mais égaux en droit chacun sait que la présence de tous les autres est nécessaire et indispensable pour la bonne marche des affaires ; chaque groupe, à sa place, peut s'exprimer comme il le désire, peut rivaliser avec son voisin et rechercher un certain prestige : c'est un tel système que Joël Bonnemaison appelait une « route d'alliance ».

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1977. *Système de migration et croissance urbaine à Port-Vila et Luganville (Nouvelles-Hébrides)*. Travaux et Documents n° 60, Orstom, Paris.

Bonnemaison (J.), 1986-1987. *Les fondements d'une identité : territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie). Essai de géographie culturelle.* Livre I : *L'arbre et la pirogue*, Livre II : *Les hommes lieux*, Coll. Travaux et Documents n° 201, Orstom, Paris.

Coiffier (C.), 1991. « Cannibal Tours, l'envers du décor. Mani bilong waitman ». *Journal de la Société des Océanistes*, Actualité politique et économique dans le Pacifique, n° 92-93 : 181-188.

Coiffier (C.), 1992. « Rituels et identité culturelle iatmul. Vallée du Sépik (Papouasie Nouvelle-Guinée) ». *In* Comportement rituel et corps social en Asie, *Bulletin de L'École française d'Extrême-Orient* (*BEFEO*), tome 79 (2) : 131148.

Coiffier (C.), 1994. *L'écorce et la moelle du rotin (tshimbe kuvu, kwiya kuvu), conception iatmul de l'univers (Papouasie)*. Doctorat en anthropologie sociale et en ethnologie, EHESS, Paris, 5 vol.

Coiffier (C.), 1996. « Dans les zones périurbaines de Papouasie : l'apprentissage de la vie citadine ». *Journal de la Société des océanistes*, n° 103 (2) : 187-206.

Condominas (G.), 1980. *L'espace social ; à propos de l'Asie du Sud-Est.* Coll. Science, Éd. Flammarion, Paris.

Schmid (J.), 1984. « The impact of Tourism on a Middle Sepik Village. The case of Yensan. An Essay ». Paper prepared in advance for participants in symposium n° 95, *Sepik Research Today: The study of Sepik Cultures in and for Modern Papua New Guinea*. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, August 19-26, 1984.

Quand la tradition fait fi de la révolution mais non de la modernité dans un village marka du Burkina Faso

ALFRED SCHWARTZ

Il est, dans l'Ouest du Burkina Faso, un petit village marka, du nom de Dourkou, où Joël Bonnemaison aurait à coup sûr apprécié de travailler. Situé, dans le département de Tchériba, à une dizaine de kilomètres au nord de l'axe Koudougou-Dédougou, difficilement accessible par une piste à peine tracée dans une savane soudanienne au couvert arboré encore dense, fait de constructions toutes en argile et en bois – dont d'imposants greniers en forme de tours carrées et une mosquée qui est sans doute l'une des plus belles du pays –, Dourkou continue incontestablement à se présenter au visiteur sous les apparences extérieures d'un vrai village « traditionnel ». À l'observateur soucieux d'en savoir un peu plus sur le fonctionnement interne de la communauté humaine qu'il abrite, il se révèle aussi être un authentique ensemble socio-politique de type « traditionnel ». Cependant, si, entre 1983 et 1987, ses habitants ont fait ouvertement fi de la révolution sankariste, ils n'en ont pas moins conscience aujourd'hui que seule une acceptation de la « modernité » peut les aider à améliorer leurs conditions d'existence. Une adhésion au changement qui ne signifie pas pour autant rejet de la tradition...

Un pouvoir local ancré dans la tradition

Les Marka sont issus du grand ensemble soninké, implanté depuis le IXe siècle dans la région de Djenné (actuel Mali). Les premières migrations en direction du Burkina Faso s'effectuent vraisemblablement dès le XIIe siècle, à une époque où les Soninké constituent, grâce au commerce, un petit royaume florissant, désireux d'étendre son influence économique au-delà de ses frontières politiques. De la vallée du Niger, les Soninké gagnent ainsi, vers le sud-est, les vallées du Sourou et du Mouhoun, où ils créent des établissements à l'est des populations locales bwa, avec lesquelles ils entrent en relations commerciales (Capron, 1973 : 61). Leur migration se poursuivra jusqu'au XIXe siècle – ils seront notamment à l'origine, semble-t-il, de l'introduction de l'islam dans l'Ouest du pays au XVIIe siècle. Gbin, l'ancêtre fondateur du village de Dourkou, est arrivé dans la région il y a neuf générations (par rapport à l'actuel chef de terre de la communauté, âgé d'environ 70 ans), ce qui situerait sa migration à la fin du XVIIe ou au début du XVIIIe siècle. D'autres migrants suivront, des Soninké dans le sillage de Gbin, mais aussi des Bwa – devenus au fil du temps Marka par assimilation –, puis, plus récemment, des Peuls

(au début du XXe siècle) et des Mossi (à partir de la décennie 1970). En février 1990, le village, devenu résolument pluri-ethnique, compte 86 chefs d'exploitation agricole – 58 marka (et assimilés), 10 peuls, 18 mossi –, pour une population totale de 887 habitants.

Mon premier contact avec Dourkou remonte au début de ce même mois de février 1990. Je suis alors en quête d'un village-échantillon qui me permette d'appréhender d'une façon significative le comportement des paysans marka face à la culture du coton, une culture de rente qui connaît depuis quelques années une progression spectaculaire dans l'Ouest du Burkina Faso et dont je me propose, dans le cadre d'un programme de recherche que je viens tout juste d'entreprendre, d'essayer d'appréhender l'impact. Comme le fait tout chercheur respectueux de la coutume, je demande, à mon arrivée dans la localité, à saluer le « délégué », c'est-à-dire la personnalité faisant office depuis la révolution sankariste de « chef de village », personnalité dont il faut absolument avoir l'aval, même si à l'époque elle n'est pas forcément porteuse de la « mémoire » de la communauté, quand on veut pouvoir accéder aux vrais détenteurs de la tradition. On me dirige vers une « concession » située à une extrémité du village, en bordure de la brousse. On m'y amène auprès d'un vieillard assis à l'ombre d'un neem (*Azadirachta indica*, un arbre à croissance rapide introduit en Afrique tropicale à l'époque coloniale), habillé d'un boubou de coton de facture artisanale, les pieds nus (la précision a son importance), que je prends pour un aîné du lignage de l'homme que je cherche à rencontrer et que je m'empresse de saluer respectueusement. Je me trouve en fait, à ma grande surprise, en présence du « délégué » en personne. Il ne parle pas un mot de français et me semble, de surcroît, d'un naturel plutôt réservé, ce qui me paraît étonnant vu la fonction qu'il est censé remplir, en tant que chef « issu de la révolution », à la tête du village. Je lui demande, par interprète interposé, de m'autoriser à rencontrer le chef « traditionnel » de la communauté, le *chef de terre*, avec qui je souhaite avoir un entretien sur l'histoire de Dourkou. « *Je suis également le chef de terre* », me fait-il répondre. Et, sans prêter attention à ma stupéfaction, Ira Bladé propose de m'éclairer sur son « itinéraire » et de me livrer quelques points fondamentaux concernant le fonctionnement du pouvoir local villageois en pays marka.

À l'époque précoloniale, dans les sociétés acéphales de l'Ouest burkinabè dont fait partie la société marka, le pouvoir local villageois trouve sa légitimité dans l'antériorité de l'occupation de l'espace : en est d'office le détenteur l'aîné du lignage le premier établi sur la terre d'accueil de la communauté, en d'autres termes le chef de terre, *dugurutigi*. Ira Bladé, mon interlocuteur, est investi de cette fonction depuis 1981, en tant que neuvième successeur de Gbin, le fondateur de Dourkou... L'administration coloniale française, qui se met en place dans cette partie du futur territoire burkinabè dans les toutes dernières années de la décennie 1890 et y institue, à partir de 1906, les chefferies de village (et de canton), censées la représenter auprès des populations, n'ignore, certes, pas l'existence de la structure d'autorité traditionnelle qu'est la chefferie de terre. Consciente toutefois du système d'interdits contraignant qui entoure le personnage investi d'une telle charge (pour garder un contact direct et permanent avec la terre, il est, entre autres obligations, tenu de rester pieds nus...), dont les fonctions sont plus religieuses qu'économiques, elle préfère nommer à la tête des villages des hommes nouveaux, moins « sacralisés » et donc plus « disponibles ». L'examen de leur identité révèle que ces derniers proviennent en réalité pratiquement tous de l'entourage immédiat des chefs de terre, quand ils ne s'identifient pas purement et simplement à eux, l'accession du pays à l'indépendance en 1960

n'ayant apparemment en rien modifié le processus ancien de désignation des chefs de village (Schwartz, 1996). C'est dans ce contexte qu'Ira Bladé, chef de terre depuis 1981, devient également chef de village en 1983, peu avant l'émergence du pouvoir sankariste...

Les promoteurs de la révolution du 4 août 1983 ont pleinement conscience que ce n'est pas avec des structures d'autorité aussi profondément ancrées dans la tradition qu'ils parviendront à mettre en place un véritable pouvoir « démocratique et populaire », objectif affiché de la transformation politique radicale à laquelle ils convient la population du pays. Des Comités de défense de la révolution (CDR) sont ainsi institués, relais dans les villages, les quartiers des villes et les lieux de travail du Conseil national de la révolution (CNR), l'instance suprême du pouvoir nouveau. Des élections sont organisées pour constituer ces CDR : elles sont censées conférer le pouvoir aux éléments les plus jeunes de la population, moins proches de la tradition que les détenteurs du pouvoir ancien. À Dourkou, Ira Bladé, malgré son âge (environ 65 ans) et malgré son appartenance au monde de la tradition, est non seulement élu au Comité de défense de la révolution, mais également désigné par celui-ci pour en être le « délégué », c'est-à-dire le représentant officiel du village vis-à-vis de l'administration. Un mandat de « délégué » qui sera renouvelé en 1988, lorsque, après la disparition de Thomas Sankara, le 15 octobre 1987, et la mise en œuvre par le Front populaire d'un processus de « rectification » (sous-entendu de la révolution), les CDR sont remplacés par des Comités révolutionnaires (CR)...

Telle est l'histoire de ce personnage qui me reçoit en ce début du mois de février 1990 à la fois en tant que délégué du Comité « révolutionnaire » et en tant que chef de terre « traditionnel » de Dourkou. Un personnage porteur en l'occurrence de « casquettes » *a priori* totalement contradictoires, mais dont l'existence est révélatrice de la façon dont le changement a été souvent purement et simplement synonyme, à cette époque dite révolutionnaire, de continuité. L'explication du comportement de la population du village qui est à l'origine de ce scénario est simple. Le rôle joué par le chef de terre en tant qu'« *intercesseur entre les hommes et les puissances surnaturelles liées à la Terre* » (Boutillier, 1964 : 13) apparaît à ce point vital (au sens d'*essentiel à la vie*) aux Marka de Dourkou qu'ils considèrent ne pas avoir le droit de prendre le risque de s'aliéner les bonnes dispositions de celui qui est le garant de la prospérité matérielle de la communauté. Censé savoir ce qu'il faut faire pour que la terre reste féconde, pour que la pluie tombe ou s'arrête de tomber, pour que les esprits maléfiques ne compromettent pas le travail des paysans, le *dugurutigi* est l'artisan central de la sécurité alimentaire. Que se passerait-il sans son intercession ? Les Marka de Dourkou préfèrent de toute évidence ne pas avoir à se poser la question.

C'est en référence à la même logique qu'Ira Bladé devient en 1991 « responsable administratif » du village, au lendemain de l'adoption par le référendum du 2 juin d'une Constitution démocratique, qui met fin au régime d'exception en vigueur au Burkina depuis 1983. Comment aurait-il pu en être autrement ?

Une communauté villageoise ouverte à la modernité mais dans le respect de la tradition

Si le pouvoir politique qui régit Dourkou est demeuré fondamentalement de type traditionnel, le village n'en est pas moins ouvert aujourd'hui à la modernité. L'adhésion d'un nombre de plus en plus élevé de chefs d'exploitation agricole à la *culture du coton*, une source de revenu monétaire dont les habitants de la localité attendent incontestablement une amélioration de leurs conditions d'existence,

en est l'indicateur le plus significatif. Une entrée dans l'économie de marché qui se fait toutefois avec prudence et sans porter préjudice à l'agriculture vivrière d'autosubsistance ancienne, garante de la reproduction physique de la communauté villageoise.

Comme la plupart des peuples de l'Afrique soudanienne, les Marka pratiquent la culture du coton depuis des temps immémoriaux. De par l'intérêt porté par leurs ancêtres soninké au commerce, ils ont cependant davantage acquis, au fil du temps, une spécialisation dans le travail de la fibre – tissage, teinturerie – que dans la production à proprement parler de la matière première (Capron, 1973 : 64). Dourkou se lance vraiment dans la culture commerciale du coton au milieu de la décennie 1960, alors que la Compagnie française pour le développement des fibres textiles (CFDT), créée en 1949 en vue de fournir un encadrement technique à la culture cotonnière outre-mer, est à pied d'œuvre en Haute-Volta (le futur Burkina) depuis 1951. Il faudra attendre quinze ans de plus pour que naisse dans la localité, en 1979, un Groupement villageois (GV), et douze années supplémentaires pour qu'y soit opérationnel, en 1991-1992, le premier Marché autogéré (MAG) dans le domaine de la commercialisation primaire du coton (une formule qui a pour principal avantage, en contrepartie des services rendus à la société cotonnière – aujourd'hui, la Société burkinabè des fibres textiles, Sofitex – par l'équipe du MAG, de permettre au GV de percevoir une « ristourne », dont le montant est proportionnel à la quantité de coton mise sur le marché). De la fin de la décennie 1980 au milieu de la décennie 1990, la production cotonnière du village connaît quelques fluctuations (à la veille de la dévaluation du franc CFA de 1994, le cours au producteur n'est plus perçu comme très motivant), mais évolue cependant globalement très fortement à la hausse : de 53 tonnes en 1989-1990, elle est de 90 tonnes en 1991-1992, de 117 tonnes en 1996-1997. Une production qui correspond à un revenu brut de 5 millions de francs CFA en 1989-1990, de 8,5 millions en 1991-1992, de 21 millions en 1996-1997. Même amputé de quelque 50 % de coûts de production, il s'agit là d'un revenu considérable. Les chefs d'exploitation agricole marka du village sont parfaitement conscients de la manne que représente pour eux cette culture de rente : en 1989-1990, ils étaient 80 % à la pratiquer, en 1996-1997, ils sont 100 %.

Cette adhésion massive à la culture du coton n'a pas pour autant détourné les habitants de Dourkou de leur principale activité agricole traditionnelle, la culture vivrière. D'une enquête faite au village au cours de la campagne 1990-1991, il ressort en effet, d'une part, que le coton n'occupe que moins de 30 % de l'espace cultivé (ce qui est fort raisonnable), d'autre part, que le sorgho et le petit mil, les deux plantes alimentaires de base des Marka, continuent à occuper, comme par le passé, une place privilégiée dans le système cultural – contrairement à ce qui se passe dans d'autres sociétés de l'Ouest Burkinabè (notamment chez les Sénoufo et les Bwa), où le maïs a tendance à devenir la culture vivrière unique. Les quantités de sorgho et de petit mil ainsi produites permettent non seulement d'assurer l'autosuffisance alimentaire de la communauté, mais de livrer de surcroît chaque année, selon nos informateurs, quelque 80 tonnes de ces céréales au commerce, ce qui procure au village un revenu supplémentaire de 5 à 6 millions de francs CFA.

Le développement de la culture du coton, souvent présenté par les observateurs comme un puissant facteur d'individualisation des rapports sociaux de production, n'a, par ailleurs, nullement entraîné à Dourkou un éclatement des liens de solidarité qu'entretiennent traditionnellement entre eux les membres d'un même village marka. La réaction des habitants

de la localité à une récente réforme d'un élément du dispositif institutionnel qui sert de support à l'économie cotonnière au Burkina Faso en est une preuve éloquente. Pour produire du coton, il faut des intrants (des semences, des engrais, des insecticides...). Pour accéder à ces intrants, proposés aux paysans à crédit par la Sofitex, il fallait jusqu'à cette réforme avoir l'aval du Groupement villageois, qui se portait caution solidaire, au nom de tous les bénéficiaires, auprès des bailleurs de fonds, et se chargeait de la récupération des sommes dues au moment de la commercialisation du coton. Il y a deux ans, face aux difficultés qu'éprouvaient depuis quelque temps déjà les partenaires financiers des producteurs de coton à récupérer les sommes dues au titre du financement de ces intrants (fin 1995, les impayés s'élevaient à 2,5 milliards de francs CFA, dont une partie également, il est vrai, au titre de crédits de « culture attelée » ou de « soudure »), les GV, considérés comme directement responsables de cette fâcheuse situation, sont réorganisés « *en groupes de caution opérationnels tant du point de vue des affinités que du nombre* » (CNCA-Sofitex, 1996 : 2), appelés « Groupes de producteurs de coton » (GPC). Une initiative qui est accueillie plutôt favorablement dans l'aire cotonnière Ouest-Burkinabè, où l'on assiste aussitôt à un éclatement massif des GV, en deux, trois, quatre, voire davantage de GPC,... sauf à Dourkou ! « *Les GPC, ça apporte la désunion, la confusion dans le village* », disent les responsables du GV de la localité ; « *comment allons-nous gérer l'argent de la ristourne ?* »

L'argent de la ristourne : c'est en partie grâce à lui, en effet, que Dourkou a pu se doter d'une école ; plus précisément, grâce à une gestion collective de cet argent par le GV, qui décide, en 1992, d'investir les quelque 350 000 francs CFA qu'il a alors sur son compte dans la fabrication de parpaings, en vue d'« amorcer » la construction d'un complexe scolaire. La mise à contribution des différentes familles du village rapportera quelque 2 000 000 de francs CFA supplémentaires. Une subvention de 5 650 000 francs CFA accordée par un projet de développement local – le Projet de développement rural intégré des provinces du Houet, de la Kossi et du Mouhoun (PDRI/HKM), un projet financé par la Caisse française de développement – permettra enfin de mener l'opération à son terme, une opération dont le coût total se sera élevé en définitive à 8 000 000 de francs CFA. Le complexe scolaire – une école de trois classes et trois logements de maître – ouvre ses portes à la rentrée 1994-1995, avec un premier maître, qui est rejoint par un second à la rentrée 1996-1997 et le sera, en principe, par un troisième à la rentrée 1998-1999.

Dourkou doit incontestablement son école à la culture du coton, mais aussi à l'esprit de solidarité dont ses habitants ont su – et savent toujours – faire preuve pour que leur village continue à fonctionner selon le modèle « traditionnel », c'est-à-dire comme une vraie communauté.

Mon plus récent contact avec Dourkou remonte au 13 décembre 1997. J'y suis retourné au moins une fois par an depuis mon premier passage dans la localité en 1990, et ai pris l'habitude d'y conduire mes enquêtes à partir de la « concession » du double représentant, traditionnel et moderne, de cette communauté marka du bout du monde qu'incarne Ira Bladé depuis quinze ans. Comme la première fois, comme les fois suivantes, j'ai trouvé le *duguritigi* assis sous le neem qui ombrage les abords de sa case, toujours vêtu d'un ample boubou de coton de fabrication artisanale... et toujours pieds nus. Tous mes entretiens avec les villageois se font en sa présence, ce qui leur donne une certaine solennité, mais aussi une grande convivialité. Cela

aurait-il par ailleurs un sens de faire le bilan de la campagne agricole de l'année, comme je le fais à chacun de mes passages, sans y associer étroitement celui qui en demeure pour tous l'acteur le plus important ?

En ce mois de décembre, le bilan de la campagne 1997-1998 s'annonce plutôt bon. Les pluies n'ont pourtant pas été très généreuses, ni bien réparties. Les cultures vivrières, que les Marka « installent » de préférence dans les bas-fonds, n'en ont cependant que modérément souffert : la production de sorgho et de petit mil est largement suffisante pour couvrir les besoins alimentaires du village, seule la part destinée à la commercialisation sera inférieure à ce qu'elle est habituellement. Ce manque à gagner sera par contre amplement compensé par une récolte de coton qui s'annonce excellente : d'après les prévisions des responsables du GV, celle-ci pourrait s'élever cette année à quelque 220 tonnes – soit environ 100 tonnes de plus que l'année précédente –, ce qui correspondrait pour les producteurs à un revenu brut de près de 40 millions de francs CFA... et pour le GV à un espoir de ristourne de 770 000 francs CFA. La construction d'une maternité devrait être la prochaine destination des investissements collectifs envisagés dans le village...

Dourkou, un village heureux ? La dimension culturelle y est en tout cas omniprésente et personne sans doute ne s'y plaindra de la tradition tant que celle-ci restera aussi résolument au service de la modernité.

BIBLIOGRAPHIE

Boutillier (J.-L.), 1964. *Les structures foncières en Haute-Volta.* Études voltaïques, Nouvelle série, Mémoire n° 5, IFAN-Orstom, Ouagadougou.

Capron (J.), 1973. *Communautés villageoises bwa. Mali – Haute-Volta.* Institut d'ethnologie, Mémoire n° IX, Paris.

CNCA-Sofitex, 1996. *Modalités d'application de la décision d'apurement des dettes externes des Groupements villageois (GV) cotonniers de la zone cotonnière.* Doc. Multigr, Bobo-Dioulasso.

Schwartz (A.), 1996. « L'évolution du pouvoir local villageois sous l'impact de la révolution sankariste dans les sociétés acéphales de l'Ouest : continuité dans le changement ». *In* René Otayek *et al., Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)* : 157-167.



Façons de manger, façons d'habiter dans la Corée contemporaine

VALÉRIE GELÉZEAU

L'exemple de la Corée du Sud est révélateur de l'isomorphisme qui peut être mis en évidence entre l'évolution d'une société et celle de la structure matérielle de l'habitat. Alors qu'au début des années soixante, la majorité des familles coréennes vivaient dans des maisons dont l'équipement et l'organisation se calquaient sur ceux de la maison rurale traditionnelle, les trente années du « miracle économique » (1960-1990) ont consacré l'appartement de type occidental comme modèle d'habitat dominant. Cette mutation, concomitante de l'évolution des techniques du bâtiment, correspond au passage d'une société rurale et agraire, où la famille élargie est aussi la première cellule de production, à une société industrialo-urbaine, où s'est répandue la famille nucléaire, qui est moins une cellule de production qu'une cellule de consommation. Mais la réalité du terrain brouille cette correspondance univoque. L'analyse des pratiques spatiales et des discours tenus par les habitants sur leur logement montrent en effet combien sont complexes les rapports entre le nouvel habitat et les modes de vie locaux, confrontés à des structures normatives qui mêlent « occidentalité » et « modernité ». C'est à travers les pratiques liées à la nourriture (stockage, préparation et consommation) que nous nous proposons d'apporter un éclairage original sur ces questions liées aux processus d'acculturation dans les sociétés en croissance rapide.

De la maison traditionnelle à l'appartement, ce que disent les plans

LDK (Living-Dining-Kitchen) *contre polyfonctionnalité*

La définition même de l'appartement témoigne de la confusion qui s'est opérée peu à peu entre « occidentalité » et « modernité ». Inspiré du « LDK » (pour *living, dining, kitchen*) développé au Japon dans les années quarante (Bourdier, 1987), le modèle promu affiche ses références à une norme occidentale, considérée comme seule alternative à plus de confort matériel. Le plan-type d'un appartement coréen (fig. 1) s'organise ainsi autour d'un ensemble cuisine/salle à manger/salon, pièces distinctes par leurs fonctions, mais néanmoins ouvertes les unes sur les autres – les chambres à coucher donnant sur cet espace central. Distinction spatiale des fonctions d'une part, attribution individuelle des chambres à coucher : tels sont les principes fondateurs de l'appartement moderne.

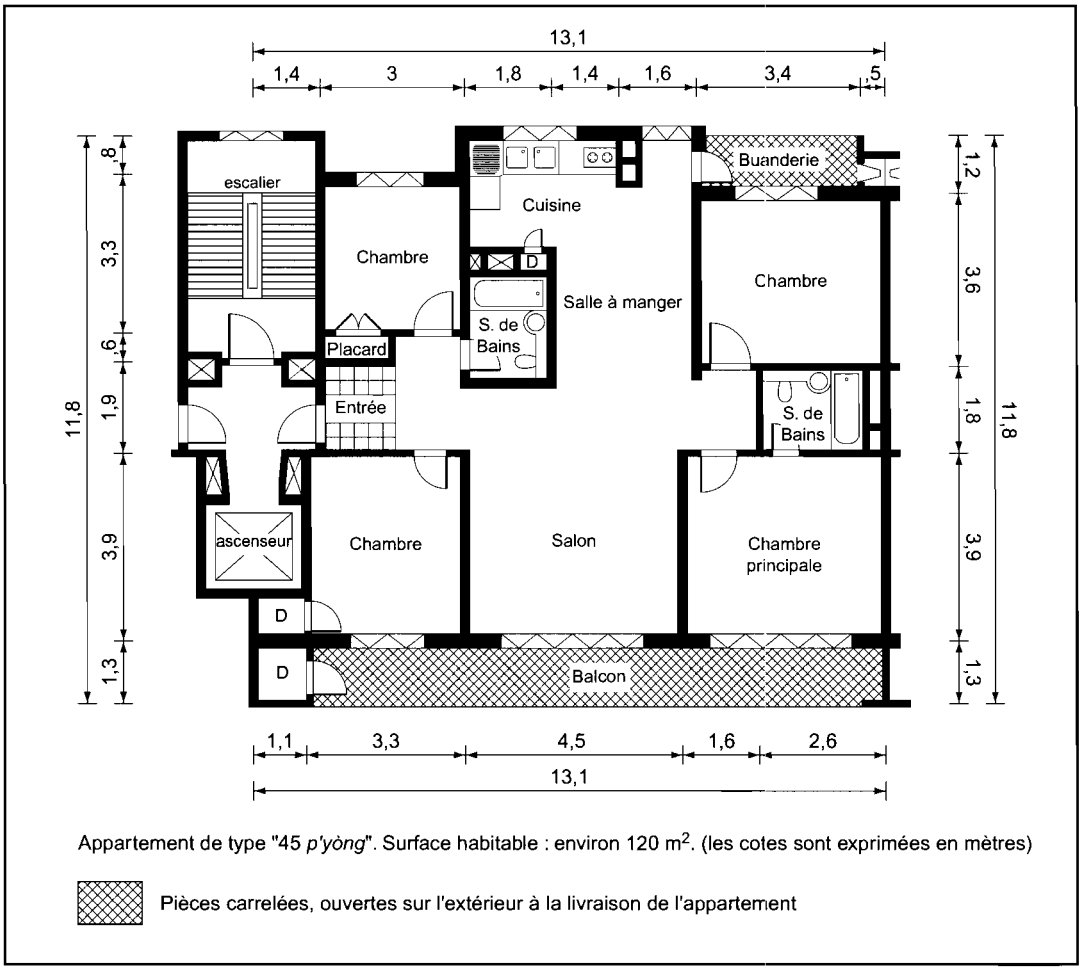


Figure 1. Un appartement coréen.
Source : notes de terrain.

La rupture avec la maison traditionnelle (fig. 2) est de taille : hormis les pièces consacrées au stockage et à la préparation de la nourriture, la polyfonctionnalité y est de rigueur, et l'affectation des pièces suit une répartition non pas individuelle, mais communautaire – le quartier des hommes s'opposant à celui des femmes.

Rétrécissement des lieux consacrés au stockage des denrées

À l'image des maisons rurales traditionnelles partout dans le monde, la maison coréenne se caractérise par une forte emprise spatiale des lieux consacrés au stockage et à la préparation des denrées alimentaires. Il faut ajouter, à la

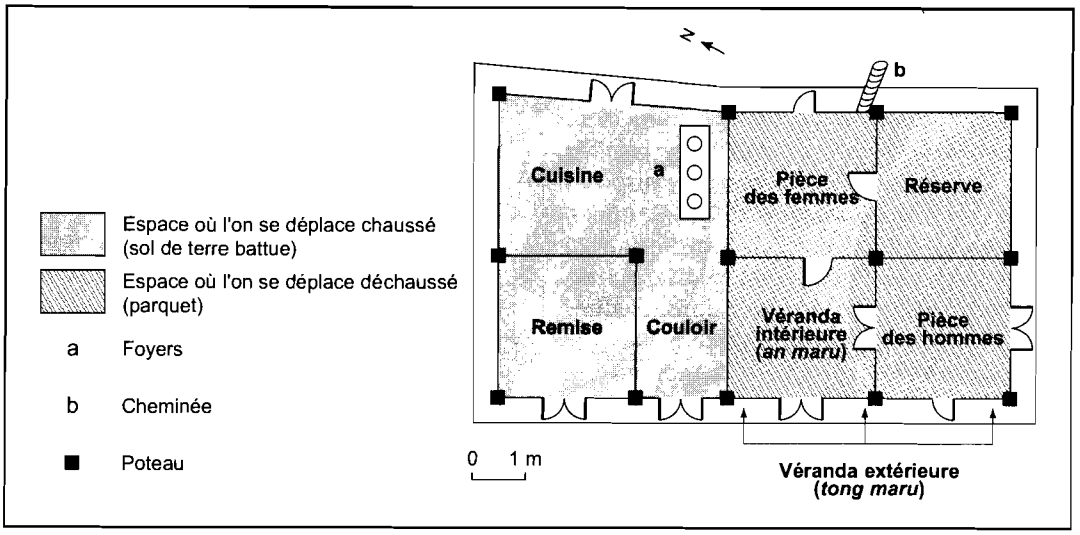


Figure 2. Une maison traditionnelle coréenne.
Source : Guillemoz, 1983 : 36.

remise et au grenier, la cour où sont entreposées les jarres de céramique brune contenant les divers condiments nécessaires à la préparation des repas (sauce de soja, fromage de soja fermenté, pâte de piment, *kimch'i* (1), etc.) (Shin, 1988).

Tous ces espaces ont disparu du plan des appartements modernes (fig. 1). Si des placards et des débarras (D) sont prévus, leur situation dans l'appartement et leur dénomination semblent indiquer qu'ils ne sont pas conçus au départ comme des pièces de stockage des denrées. Cette fonction pourrait en revanche être attribuée à la buanderie que commande toujours la cuisine. Mais son appellation éminemment neutre en coréen – elle est nommée littéralement « pièce multi-usages » (*tayong tosil*) – ne permet pas de trancher à la simple lecture des plans.

Modernisation de la cuisine

C'est là le phénomène le plus marquant pour les maîtresses de maison coréennes, d'autant que certaines d'entre elles ont fait l'expérience de la transformation. Dans sa forme la plus traditionnelle (fig. 2), la cuisine, au sol de terre battue, se situe à un niveau inférieur de celui des espaces de vie, avec lesquels elle ne communique pas directement. Caractéristique originale de la maison coréenne, et raison de cette organisation particulière, le foyer qui porte la vaste marmite à riz est en même temps la source du chauffage hypocauste (2) pour le reste de la maison. Il est donc installé au niveau du sol, ce qui contraint la personne chargée de surveiller le repas à travailler en position accroupie (3).

1. Ce condiment, à base de chou chinois fermenté dans une sauce pimentée, figure au menu de tous les repas coréens.

2. *Ondol*, en coréen. Il s'agit d'un système de chauffage par le sol : l'air chaud venant du foyer se diffuse sous les pierres qui supportent le parquet des pièces de vie, où l'on circule déchaussé (fig. 2).

Surtout, la disposition générale de la maison (commande extérieure des pièces) entraîne au moment du repas toute une série d'opérations que mes informatrices qualifient unanimement de « *malcommodes* » ou « *pas pratiques* » (*pulp'yòn hada*). Une fois les plats préparés et disposés dans la cuisine sur une petite table basse (*sang*), il faut sortir dans la cour en transportant la table, se déchausser pour monter sur la véranda extérieure, avant de pénétrer dans une des pièces où l'on déposera la table devant les convives... puis reproduire la même série d'opérations, en sens inverse, une fois le repas terminé. Inutile d'épiloguer sur les contraintes et les difficultés matérielles liées à la partition sol de terre battue/sol de papier huilé qu'impose la circulation extérieure due au fameux chauffage hypocauste de la maison traditionnelle.

La cuisine des appartements modernes ressemble en revanche à la cuisine standard de tous les appartements du monde, avec plans de travail et cuisinière surélevée. Le cérémonial consistant en allées et venues associées au chaussage-rechaussage n'est donc plus de mise.

La simple comparaison des plans de l'habitat reflète ainsi les transformations de la société coréenne. Au-delà de la modernisation technique qui a apporté un supplément de confort matériel, on lit, dans la mutation du logement, la mutation du genre de vie et de la société : la partition des sexes n'est plus aussi nette, de même que les contraintes liées à la fonction nourricière de la femme. Les structures normatives du logement moderne correspondent bien à une société plus individualiste, tournée vers des modes de consommation modernes, et où le rôle et le statut de la femme ont notablement évolué (Balandier, 1970 ; Grimaud, 1986). Schèmes simples... que bouleverse l'analyse de l'appropriation des lieux par les habitants.

Conservation et préparation des denrées : la vocation ambiguë des espaces ouverts

Débordement de l'espace de préparation

La buanderie jouxtant la cuisine devient en effet le lieu de préparation de certains plats, comme le poisson frit ou le bœuf mariné et grillé (*pulgogi*), que l'on sert souvent lors des repas festifs. Quant à la préparation du *kimch'i*, elle s'effectue parfois entre voisines, à l'extérieur des appartements, dans la coursive de l'immeuble. Le spectacle d'un groupe de femmes occupées à découper les choux chinois ou à trier les piments séchés rappelle ainsi de manière frappante certaines scènes qui ont cours dans la ruelle d'un îlot urbain traditionnel ou d'un village.

Dans ces deux cas, le déplacement d'une fonction normalement circonscrite à la cuisine est, plus que l'expression d'un manque d'espace dans l'appartement, le révélateur de la persistance de certains traits culturels : une conception particulière de la maison où la cour (dont la buanderie de l'appartement est une des métaphores) est un espace fermé et utilitaire pour le premier exemple, ou une sociabilité encore fondée sur la communauté de voisinage qui résiste à l'individualisme croissant de la société pour le second.

Des avatars de la cour : balcons et coursives

Tous les appartements coréens (fig. 1) comportent au moins une pièce carrelée, ouverte sur l'extérieur, qui s'apparente au balcon des appartements occidentaux. La buanderie (pièce « multi-usages ») déjà évoquée en est un exemple. Un deuxième balcon qui donne sur le salon s'y ajoute dans la majorité des cas. Or, si ces balcons sont livrés ouverts par le constructeur dans les appartements neufs, ils sont presque systématiquement fermés par des baies

3. L'association foyer/position accroupie ou assise caractérise d'ailleurs, partout dans le monde, la cuisine prémoderne (Pitte, 1991 : 133-136 ; Grimaud, 1986 : 110-118).

vitrées, au cours de la première année qui suit l'emménagement.

Quant à la fonction de la buanderie dans les appartements coréens, elle reproduit en tous points celle de la cour des maisons traditionnelles : lavage et séchage du linge de la maisonnée et surtout stockage des denrées alimentaires, dont les condiments de cuisine, dans les mêmes jarres de céramique brune qu'autrefois.

Haro sur le kimch'i *ou la polysémie des discours*

Malgré la présence dans les cuisines d'un gigantesque réfrigérateur de type standard, le *lamento* des Coréennes sur les problèmes de stockage de la nourriture est un motif constamment réitéré dans les entretiens. Simple coquetterie de maîtresse de maison désespérant d'offrir à son hôte un intérieur impeccable ? Certainement pas. C'est le processus d'acculturation lui-même qu'il convient d'évoquer pour comprendre cet argumentaire qui, s'il ne répond pas (ou plus) forcément aux besoins réels de la famille coréenne contemporaine, est loin d'être purement anecdotique.

Insistons tout d'abord sur le maintien d'un mode de consommation spécifique à une société de la « civilisation du végétal » (P. Gourou). Malgré une alimentation qui s'occidentalise, la nourriture de base est encore et toujours le riz, qui s'achète en vrac et en grande quantité. De même, le fameux *kimch'i* se prépare en grande quantité, à l'automne. Il s'agit là d'usages qui dépassent le simple attachement d'une société à son régime alimentaire, mais d'habitudes héritées d'une société encore très rurale il y a un demi-siècle, où les rythmes saisonniers de la production agricole imposaient le stockage en gros et des modes particuliers de conservation.

Or, la Corée rurale, malgré sa permanence dans les habitudes, est stigmatisée par la classe moyenne urbaine, sur-représentée à Séoul. Confrontée aux modèles séoulites, cette Corée cumule les handicaps, évoquant à la fois une condition socio-économique inférieure et une ouverture moindre sur le monde. L'envers de la modernité, en somme... Haro, donc, sur tous les symboles matériels de l'arriération, comme la jarre de *kimch'i*. Il faut ainsi s'efforcer de la *dissimuler*, afin de se conformer aux normes bourgeoises et d'affirmer sa « distinction » (Bourdieu, 1979). Mais il est encore difficile de *l'éliminer*, d'où les modulations sur le thème : « *je n'ai pas de place, les appartements sont mal conçus* », etc.

Cette complainte tant de fois entendue, plus ambiguë qu'il n'y paraît, révèle en réalité, au-delà du maintien de certaines habitudes « traditionnelles », le conflit suscité par la double opposition (modèle occidental/coréen et modèle ancien/moderne).

La consommation : quotidienneté et festivité

Le LDK, « laboratoire de transformation des pratiques »

Pour les repas courants, l'utilisation de la salle à manger, avec table et chaises, se généralise. Seuls le service (riz et petits plats présentés ensemble avec une soupe), et la manière de se tenir à table (gestes, bruits, paroles [4]) restent les « marqueurs » de la coréanité du repas. Mais il arrive encore qu'un repas quotidien soit pris sur la table basse traditionnelle, dans le salon attenant, ou même dans une des chambres. C'est parfois le cas lorsque les parents (ou le père seul, lorsqu'il rentre tard) dînent après leur progéniture. Les grands-parents, quant à eux, qui viennent souvent cohabiter avec leurs enfants mariés après le décès de leur conjoint,

4. Le lecteur curieux se reportera à la description que donne A. Guillemoz des convenances de table dans la Corée rurale des années soixante-dix et qui n'ont, au fond, guère changé (Guillemoz, 1983 : 40).

préfèrent de beaucoup être servis sur la table basse, dans le salon ou dans leur chambre.

L'existence, au sein de même appartement, de pratique mixtes, qui correspondent *grosso modo* à celles des différentes générations reflète ainsi la rapidité des changements qu'a connus la société coréenne en moins de cinquante ans. Le complexe LDK est bel et bien une sorte de « *laboratoire de transformation des pratiques* » (Grimaud, 1986). Le détournement du modèle, très net chez les « anciens », prouve, s'il en était besoin, combien l'appartement occidental est éloigné d'une pratique coréenne de l'espace domestique. À l'inverse, la transformation réelle de ces pratiques chez les plus jeunes montre la capacité effective des structures matérielles à modeler les comportements.

Moments festifs et lieux symboliques

Lors des moments festifs en revanche, les codes renvoient très explicitement à l'organisation traditionnelle de la maison, ce que peut illustrer l'analyse du culte des ancêtres, encore pratiqué dans la plupart des familles coréennes (5).

Dans les appartements modernes, la cérémonie se déroule au salon. L'habillement des participants (on revêt le *hanbok*, vêtement traditionnel), le déroulement des prosternations (on retrouve la partition des sexes), la disposition du repas (table basse devant les tablettes des ancêtres), tout reproduit le rituel accompli depuis des générations. La symbolique du lieu rompt elle aussi avec la référence occidentale. Le salon n'est plus *kòsil*, terme générique qui apparaît dans les plans des appartements, mais *maru* (la « véranda intérieure » de la figure 2), ce que trahit, dans le discours même des habitants, la fréquence des occurrences de ces deux termes. Le surgissement de la tradition provoque ainsi l'effacement des structures matérielles de l'appartement occidental derrière celles, archétypales, de la maison traditionnelle.

La tradition mise en scène

Le terme d'« archétype » n'a pas été utilisé au hasard. Car il semble bien que, dans cet exemple, les codes renvoient surtout à la *représentation* que se font les habitants de la coréanité dans des circonstances festives.

La description que donne A. Guillemoz de cette cérémonie montre en effet les variations subtiles qui distinguent, d'une famille à l'autre, d'un lieu à l'autre, des interprétations différentes d'un même code. Celles-ci s'expriment à travers des choix particuliers et toujours justifiés : la pièce où se déroule la cérémonie (la pièce des femmes ou le *maru*), la localisation de la table d'offrande (sous les « boîtes à âmes » ou devant les tablettes des ancêtres), l'habillement des participants (costume coréen ou occidental), etc.

Or, telle qu'elle est pratiquée dans les appartements de Séoul ou telle qu'elle est décrite par mes informateurs, la cérémonie se réfère à des codes formels beaucoup plus nets. Ainsi, elle a forcément lieu au salon, *parce qu'il représente* le *maru*. De même, les participants mettront un point d'honneur à porter le vêtement traditionnel. Comme si la mise en scène de la tradition constituait une manière de lutte (consciente ou non) contre la standardisation des modes de vie en milieu urbain – auxquels, par ailleurs, on adhère sans résistance.

Là encore, le processus d'acculturation remet en cause les oppositions simples (espace moderne/pratiques traditionnelles) et souligne la difficulté de situer « la tradition » dans la double confontation déjà évoquée.

5. Le déroulement de cette cérémonie (*chesa*) dans les familles d'un village de pêcheurs au milieu des années soixante-dix est décrit de manière très précise par A. Guillemoz (1983 : 149-170).

On peut ainsi lire en filigrane, dans la transformation matérielle du logement, les transformations socio-économiques corollaires du fameux miracle sud-coréen. Inversement, on retrouve dans les pratiques spatiales des permanences qui renvoient à la Corée traditionnelle. Mais sur ce point, la double opposition modèle coréen/occidental d'une part, modèle ancien/moderne d'autre part, à laquelle sont confrontées la plupart des sociétés en croissance rapide, donne lieu à des discours et des attitudes éminemment ambigus.

Parfois honnie, parfois réifiée et sacralisée, la tradition – et avec elle, les objets qui la définissent – subit ainsi de curieuses métamorphoses, soufflées par les ruses de la raison : transformation, dissimulations, mises en scène. L'on comprend mieux alors les enjeux politiques et territoriaux que peut susciter, à une autre échelle, le discours sur la tradition ou la « coutume » (Bonnemaison, 1986 ; 1987).

BIBLIOGRAPHIE

Balandier (G.) (dir.), 1970. *Sociologie des mutations*. Anthropos, Paris, 531 p.

Bonnemaison (J.), 1986. *Les fondements d'une identité : territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu*, vol. I : *L'arbre et la pirogue*. Orstom, Paris, 540 p.

Bonnemaison (J.), 1987. *Les fondements d'une identité : territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu*, vol. II : *Tanna : les hommes lieux*. Orstom, Paris, 681 p.

Bourdier (M.), 1987. « Production du logement et usage de l'habitat : les premiers logements sociaux au Japon ». In *La qualité de la ville. Urbanité française, urbanité nippone*. Publication de la Maison franco-japonaise : 272-293.

Bourdieu (P.), 1979. *La distinction*. Les Éditions de Minuit, Paris, 670 p.

Grimaud (V.), 1986. *L'habitat indien moderne : espaces et pratiques*. Recherches sur les Civilisations, Mémoire n° 65, CNRS, 190 p.

Guillemoz (A.), 1983. *Les algues, les anciens, les dieux*. Le Léopard d'Or, Paris, 318 p.

Kang (Y.), 1991. *Han'guk chugò munhwa-ùi yòksa* [Histoire et culture de l'habitat en Corée]. Kimundang, Séoul, 230 p.

Pitte (J.R.), 1991. *Gastronomie française. Histoire et géographie d'une passion*. Fayard, Paris, 264 p.

Rapoport (A.), 1972. *Pour une anthropologie de la maison*. Dunod, Paris, 207 p.

Shin (Y.), [Sin Y.], 1988. « Living Space in the Traditionnal Korean House ». *Korea Journal*, vol. XXVIII, n° 8 : 27-32.



Développement et terres coutumières en Mélanésie : un regard de la géographie culturelle

JEAN-BRICE HERRENSCHMIDT

Les projets de développement individuels en milieu rural coutumier mélanésien, qu'ils soient subventionnés ou non, semblent souvent en panne après un temps d'activité relativement court. Les promoteurs connaissent généralement des difficultés à rembourser leurs emprunts, ce qui conduit fréquemment à la saisie du matériel de travail. Les causes structurelles (isolement des îles, économies assistées, manques de débouchés, manque d'organisation des filières marchandes et des transports, insuffisance de la formation en gestion), sont bien sûr non négligeables. Mais il semble que ce soit surtout la motivation des promoteurs qui en est responsable. Comment expliquer l'attitude des nombreux promoteurs qui se contentent d'un projet qui vivote ? Les raisons culturelles ou individuelles pèsent lourd dans cette balance, mais il est nécessaire de prendre en compte un grand nombre de données complexes, complémentaires, parfois contradictoires pour éviter tout lieu commun ethnocentriste. Décoder les motivations profondes des acteurs qui mettent en chantier le « développement », c'est pénétrer dans *leurs systèmes d'action* générés par leur rapport compliqué, parfois ambigu, à leur Environnement. L'étude de cas proposée laisse entrevoir ce qui peut être méthodologiquement reproduit pour déterminer une grille de lecture comparatiste scientifiquement cohérente à l'échelle régionale. Il permet d'évaluer la masse énorme de connaissances des microsociétés insulaires qu'il faudrait à chaque fois amasser pour imaginer comprendre la logique inhérente au comportement singulier de chaque acteur. Néanmoins, la confrontation de cas multiples permet de montrer que des fondements culturels se retrouvent à travers la Mélanésie qui contribuent à modeler des représentations et des stratégies, sinon compréhensibles, tout au moins lisibles. Dans tous les cas, l'action, parfois l'inaction, est rationnelle, ce qui l'est moins ce sont les aspirations auxquelles elle répond, tantôt contextuelles et selon un sens pratique poussé, tantôt historiques et philosophiques qui visent continuellement à démêler l'immanence de la transcendance.

L'agriculteur et la Coutume

La culture des paradoxes est rationnelle

Le cas choisi est celui d'un projet agricole mené par un agriculteur de Lifou aux îles Loyauté, petit archipel au nord de la Nouvelle-Calédonie. On appellera ce promoteur « P ».

P travaille la terre depuis de nombreuses années et a bénéficié des différentes possibilités de subventions offertes aux Mélanésiens depuis le début des années quatre-vingt. Mais c'est la provincialisation dans le cadre des Accords Matignon qui a véritablement lancé son projet de verger. Il a pu notamment bénéficier de la construction d'un forage agricole aux abords du terrain à planter et de subventions qui ont allégé ses emprunts pour l'achat d'un petit tracteur avec son matériel et d'un équipement d'irrigation. Le projet prévoit la mise en terre de trois hectares de letchis et de quatre hectares de cultures annuelles : il s'agit d'un projet d'agriculture moderne, irriguée et mécanisée ; les parcelles de terre d'un hectare chacune devant être cultivées devraient dessiner des carrés réguliers de 100 mètres de côté. Au moment de l'enquête, de 1995 à 1997, soit cinq ans après les premières subventions provinciales, seul un hectare de letchis était planté.

Pourtant, notre agriculteur aime le travail de la terre et travaille tous les jours sur son terrain. À chaque saison, de nombreux légumes et cultures vivrières traditionnelles fournissent une quasi auto-subsistance à sa famille, ce qui est finalement assez rare aux Îles Loyauté. Les travaux de défrichage sur brûlis avancent, quant à eux, peu à peu. Comment expliquer qu'après cinq ans, les trois hectares de letchis, soit 300 arbres, ne soient pas encore plantés, et que les produits maraîchers et vivriers ne fassent l'objet d'aucune commercialisation, alors que les traites de remboursement de l'emprunt incitent logiquement à dégager des revenus rapidement ? Il faut, pour répondre à cela, expliciter les paradoxes et les contradictions apparentes dans la manière dont P mène son projet.

En premier lieu, sur le plan économique, le projet permet à P une grande capacité de don, aussi bien à l'intérieur de son clan que vis-à-vis de l'extérieur. Cette capacité de dons est notamment mise au profit de l'Église, ce qui rapporte à P un prestige important et des soutiens potentiels non négligeables ; cela permet en outre de montrer au clan et à la tribu une sorte de désintéressement, de manière à lever tout soupçon d'individualisme, souvent interprété à Lifou comme de l'égoïsme, et pérenniser son projet.

En second lieu, le clan de P est considéré comme un clan terrien et l'endroit du projet fait bien partie du domaine clanique, d'ailleurs immense. Il suffit donc *a priori* que P s'entende avec son chef de clan, le *Trenadro* (propriétaire terrien), pour mener le projet et planter des cultures pérennes, ce qui est toujours plus facile au sein d'un clan qui « possède » la terre. P se trouve à la tête d'un des lignages composant le clan, car son frère aîné a été « donné » coutumièrement à un autre clan où il a été adopté. Ce frère n'a donc théoriquement plus de droit foncier sur les terres du clan de P et a dû en hériter, en contre-partie, dans son clan d'adoption. Malgré tout, ce frère s'entend bien avec le chef de clan de P sur qui il fait pression pour avoir le droit de cultiver sur le même terrain que son frère P en association avec lui, ce que P refuse catégoriquement. Cela explique que P ait profité d'un événement religieux important dans sa tribu pour démonter l'ensemble du réseau hydraulique installé dans son verger et utiliser les tuyaux comme matériau de construction pour des abris provisoires. Ces abris sont alors restés debout des mois dans l'espoir de dissuader le frère aîné gênant de venir faire du maraîchage sur son terrain. Dans ce contexte, les relations avec le chef de clan sont délicates et P doit jouer finement pour éviter toute tension interne au clan pouvant défavoriser le projet.

Mais des problèmes externes au clan sont encore plus difficiles à gérer socialement. À Lifou, les tribus sont les *Hunami*, littéralement « les lieux pour prier ». Elles ont été constituées au siècle dernier par regroupement de

lignages et de clans différents autour des églises afin de les évangéliser. À peu près à la même époque, un Grand Chef s'imposait dans le Nord de l'île comme Chef suprême du territoire de Wetr, se plaçant désormais au-dessus de tous les chefs de clans composant les micro-sociétés éclatées de ce territoire morcelé. Il plaça alors dans chaque tribu ses sujets et des responsables politiques de la Grande Chefferie afin de contrôler géopolitiquement le réseau des tribus et de constituer de manière réticulaire le territoire de la Grande Chefferie. La tribu de P offre la particularité de regrouper un grand nombre de chefs de clans importants, dont des hauts dignitaires de la Grande Chefferie. Cette situation se traduit aujourd'hui à la tribu par des conflits fonciers importants par lesquels chacun teste son influence politique et ses alliances. Le clan de P y est impliqué car il est en conflit avec un autre clan terrien ayant de hautes fonctions au sein de la structure politique de la Grande Chefferie. Dans cette affaire, l'attitude de P est très déroutante : il soutient évidemment son chef de clan dans le conflit, mais parallèlement, rend régulièrement visite au chef de clan de la partie adverse chez qui il tente de se faire apprécier. Cela ne peut s'expliquer que si l'on connait l'histoire du clan. Cette histoire est tabou, on n'en donnera ici que les éléments clés. Le clan de P était en fait, dans le passé, une chefferie importante qui s'est fait militairement balayer par la Grande Chefferie (on parle de massacre), mais les deux jeunes fils du chef de clan furent cachés, protégés puis élevés chez un chef allié. Quand les garçons furent grands, le Grand Chef accepta leur réinstallation dans la tribu la plus proche de leur terre d'origine, à condition qu'ils restent discrets, et par sécurité, plaça deux de ses sujets (issus des clans Gala) dans cette tribu comme gardiens des lieux, pour surveiller et espionner les faits et gestes des anciens chefs et pour marquer dans l'espace la suprématie théorique du Grand Chef sur la terre. Depuis, le clan de P ne ressemble à une chefferie que sur le plan interne : le chef de clan a un *sinehlapa* (une cour) et des *jin* (sujets) mais, vis-à-vis de l'extérieur, il a pris un rôle de *Trenadro* (propriétaire terrien) qui n'a théoriquement aucun pouvoir politique. Ce clan a donc un statut tout à fait exceptionnel, transgressant en cela la dichotomie traditionnelle entre chefferies et terriens, entre pouvoir politique et pouvoir agraire, annulant la dualité sociologique, pour reprendre l'expression locale, entre le monde des hommes, monde visible, social et politique, et le monde des diables, monde invisible des ancêtres, des esprits, auquel appartiennent les terriens. Dans ce contexte, le conflit foncier avec le clan terrien proche du Grand Chef joue un rôle de défiance visant le Grand Chef lui-même. Mais la tentative de rapprochement du promoteur P avec le chef de clan adverse, sous couvert de militantisme politique et de réunions électorales, cache en réalité une stratégie d'alliance avec le gendre de ce chef de clan. Ce dernier est un militant et leader actif d'un parti politique, mais également et surtout pour P, le fils d'un des deux Gala gardiens de la terre placés par le Grand Chef à la tribu, et dont P espère s'attirer la sympathie et le soutien pour les questions foncières, au cas où les relations avec son chef de clan viendraient à se détériorer. P reste finalement assez neutre dans le conflit foncier qui implique son clan, mais en utilisant les réseaux politiques modernes, il espère manipuler discrètement à son avantage les soutiens coutumiers potentiels extérieurs au clan et hiérarchiquement supérieurs, permettant d'assurer les positions foncières de son projet en cas de conflit interne au clan ; ce qui n'empêche nullement P de soutenir son chef de clan lors de confrontations coutumières officielles.

En résumé, le jeu social complexe, interne et externe au clan, oblige P à tirer sans cesse toutes sortes de ficelles pour optimiser les chances de réussite de son projet et tendre vers

le consensus : un certain niveau économique, le prestige, la religion, la politique, l'amitié...

Stratégies et représentations

Notre promoteur P semble tout mettre en œuvre pour son projet et n'investir socialement que pour mieux l'asseoir. Bien sûr, ses stratégies se fondent sur un certain nombre de données objectives, structure et histoire du clan, position foncière, géographie du lieu, opportunités contextuelles... Mais il semble que ces stratégies soient élaborées essentiellement selon la représentation que P se fait de sa position sociale, foncière, politique, de ses atouts, de ses contraintes. C'est parce qu'il appréhende sa société comme une société holiste et qu'il s'y inscrit socialement, à la place que cette société lui a attribuée, qu'il fonctionne aussi prudemment et qu'il y investit toute son intelligence. Mais en Mélanésie, il y a toujours corrélation entre représentation sociale et représentation spatiale, l'identité est inscrite dans la terre.

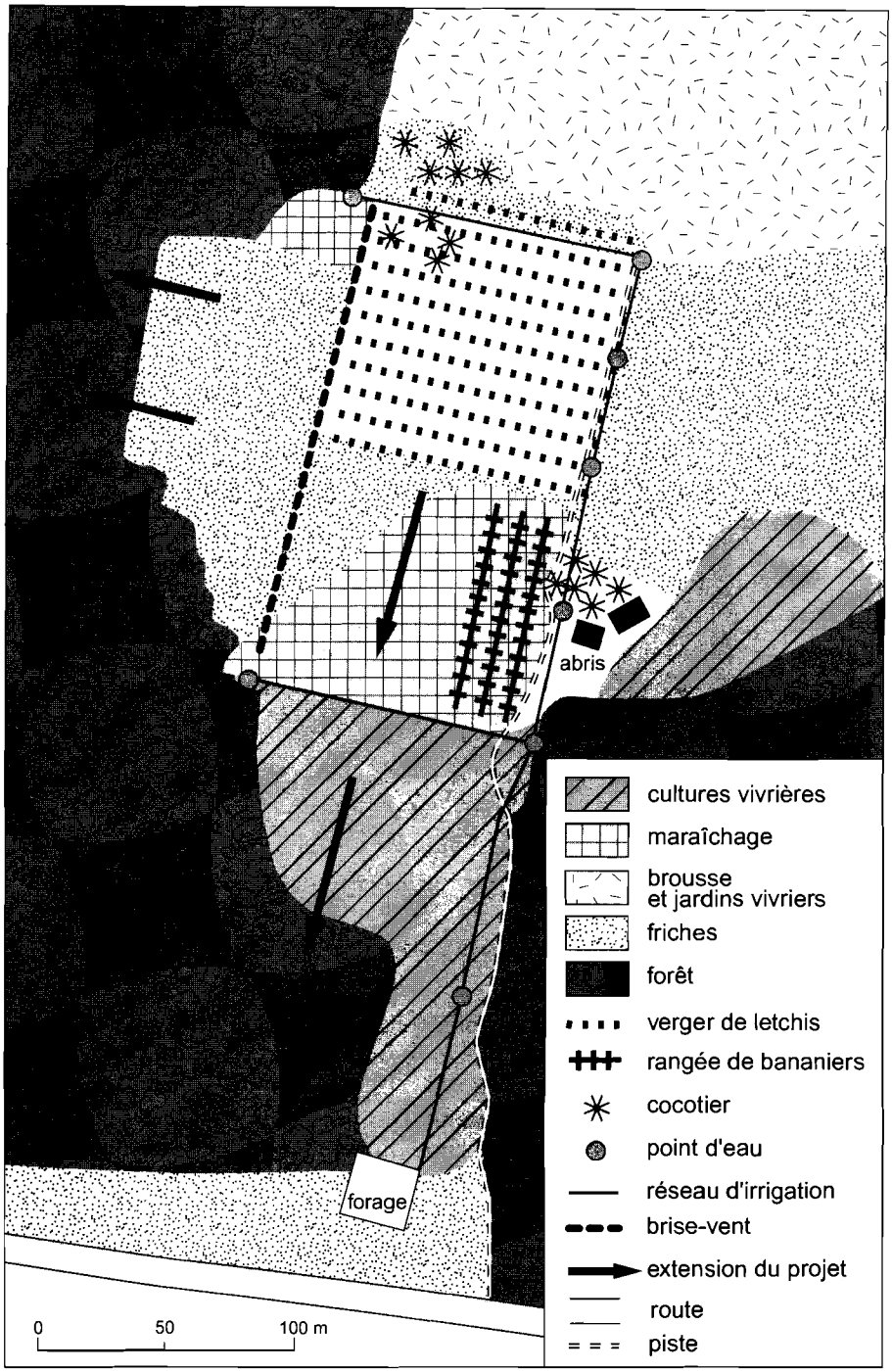
Une analyse fine du paysage et de la structure spatiale du terrain en voie d'aménagement a permis de se poser la question suivante : les Îles Loyauté sont bercées quotidiennement par les alizés du Sud-Est, or le brise-vent de 200 m planté le long du verger suit une direction Est-Sud-Est, Ouest-Nord-Ouest, c'est-à-dire qu'il est à très peu de chose près dans la même direction que les vents dominants qu'il ne peut briser. S'agissait-il de briser les vents plus rares dûs aux « coups d'Ouest » ? Il semble que non. Partant de cette incohérence, l'enquête a alors cherché à comprendre si l'organisation du terrain avait été volontaire et ce que cette structure voulait exprimer. Il apparaît que le brise-vent est l'élément structurant essentiel dans la construction du projet. Il ne joue pas sa fonction agronomique initiale et il s'agit au contraire, de manière assez typique, de la réinterprétation d'un outil préconisé par les techniciens du développement au moment du montage financier du projet. Le brise-vent livré dans le lot subventionné fournit alors au promoteur un moyen d'inscrire dans l'espace, de manière lisible pour les générations à venir, le sens et la nature qu'il donne à son projet. La forêt qui entoure le terrain suffira à atténuer l'effet érodant des alizés (figure 2).

Le brise-vent devient l'épine dorsale du terrain (figure 2) marquant symboliquement la partition des générations aînées, les ancêtres et le promoteur (1 et 2), des générations cadettes, celles de ses enfants et des générations futures (3 et 4).

Par ailleurs, les lieux sacrés où les membres du clan continuent de planter les ignames, tubercules sacrées, sont les lieux mythiques d'origine des ancêtres qu'ils continuent d'habiter. Ces jardins sont des *territoires enchantés* habités par les « lutins » (*tepolo*), où il est déconseillé de circuler la nuit. Le verger de P s'arrête là où commence l'emprise du tabou. P se considère comme un « diable », un terrien, et son rôle est de mettre en valeur la terre, de l'aménager selon un plan d'occupation du lieu qui soit respectueux des ancêtres et des lieux où s'inscrit l'histoire du groupe. La connaissance toponymique et topographique devient alors essentielle pour tenir son rang et sa place de terrien, la Connaissance est source de pouvoir et de définition ontologique. Le promoteur cherche à montrer au groupe qu'il connaît les lieux et qu'il les respecte, se montrant garant de la protection des terres sacrées en marquant nettement sur le terrain la limite entre son verger et les terres mythiques.

La limite séparant le verger des terres sacrées et le brise-vent forment alors une croix virtuelle séparant l'espace en quatre quarts (figure 2) par laquelle le promoteur inscrit dans l'espace

Figure 1 (ci-contre).
Plan du projet agricole du promoteur


abris
forage
0
50
100 m
cultures vivrières
maraîchage
brousse
et jardins vivriers
friches
forêt
verger de letchis
rangée de bananiers
cocotier
point d'eau
réseau d'irrigation
brise-vent
extension du projet
route
piste

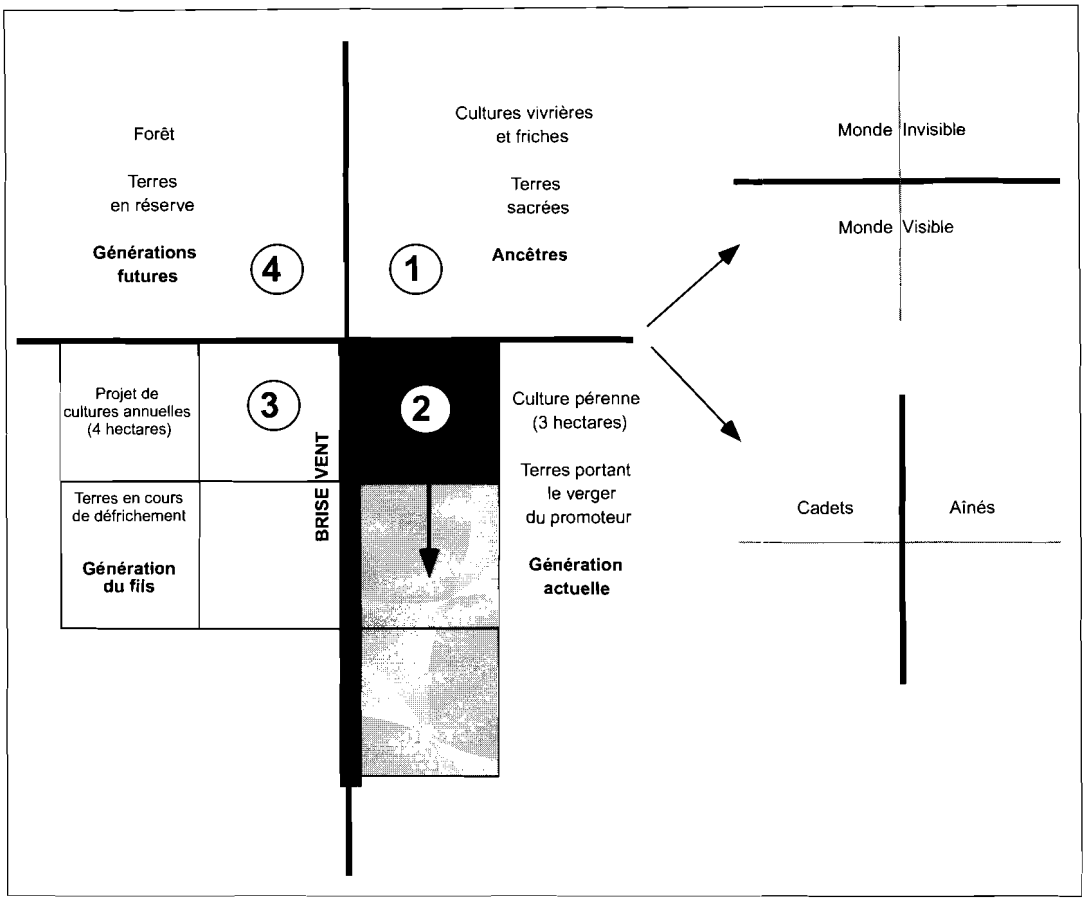


Figure 2.
Structure spatiale du projet et représentations symboliques.

la représentation culturelle du temps social cyclique décomposé en quatre séquences : ancêtres, génération actuelle, génération du fils, générations à venir. On a d'un côté les ancêtres et les générations futures (1 et 4), ceux qui ne sont plus et ceux qui ne sont pas encore, qui habitent la terre et appartiennent au monde invisible, de l'autre, la génération actuelle et la génération du fils (2 et 3), qui appartiennent au monde des hommes vivants, au monde visible.

Le quart 1 est donc celui des terres intouchables, sacrées, symbolisant l'enracinement du groupe dans son ensemble, c'est l'identité clanique. Le quart 2 est le verger, ce choix de culture n'est pas aléatoire, elle est la marque pérenne du travail et du passage de P sur la terre, elle est l'expression de la construction individuelle de son identité personnelle et l'image de sa quête d'enracinement dans la terre, sa quête transcendentale du statut de terrien, préparant soigneusement sa place d'ancêtre. Le quart 3 est un terrain qu'il défriche afin d'y planter des cultures annuelles en atten-

dant qu'un de ses fils y inscrive à son tour sa trace. Pour l'instant, rien ne presse, il s'agit seulement d'occuper le terrain pour mener à bien le plan, la terre est à celui qui la défriche, qui la travaille. Le quart 4 est couvert de forêt, il est symboliquement une réserve foncière pour les générations futures qui devront la défricher pour continuer le cycle tel qu'il aura été planifié. P sera alors devenu un ancêtre fondateur et aura contribué à donner une identité à sa descendance. Le projet de développement qu'il tente d'implanter n'est finalement que l'expression spatiale de la représentation qu'il se fait de son identité, le projet en est l'élément constitutif autant que la conséquence.

Les « systèmes d'action » entre immanence et transcendance

Dans le cas présenté, le promoteur s'impose silencieusement à l'intérieur du clan comme le régisseur des terres claniques, laissant à son chef de clan le rôle politique, c'est-à-dire le pouvoir ultime de décision sur les terres et les relations extérieures du clan. En cela, le promoteur ne conteste pas la structure sociale interne et externe au clan, il n'agit pas dans le but de transformer les hiérarchies structurelles, bien au contraire, il s'appuie sur elles pour changer progressivement à son avantage la nature des relations à l'intérieur de la structure, la nature des rapports de force et des fonctions liées au rang. Il a en somme une démarche *systémique*, consistant à renforcer la structure pour modeler simultanément et subrepticement la nature des interactions qui l'animent. Cette démarche a pu être observée dans de nombreux cas sur un échantillon large, les « projets de développement » sont fréquemment le support de véritables « systèmes d'actions » par lesquels les acteurs adoptent des stratégies singulières et originales, qui prennent en compte les données multiples et complexes, objectives et subjectives, qui, s'articulant entre elles, justifient leurs actions. La comparaison de ces systèmes d'action dans des situations diverses aux îles Loyauté, au Vanuatu et à Fidji, amène des observations contrastées.

En premier lieu, on peut constater que très généralement, l'objectif économique annoncé dans le cadre de projets passe dans les faits complètement au second plan, l'enjeu du projet étant tout ailleurs ; l'économique n'est qu'un outil du système d'action dont les principales motivations sont le jeu social et les enjeux fonciers. Néanmoins, on observe que l'importance de la stratégie économique et ses résultats sont très contrastés d'un projet à l'autre en Mélanésie, mais on ne peut cependant conclure à une corrélation entre le dynamisme du critère économique dans les systèmes d'actions des promoteurs et leur environnement économique, plus ou moins organisé ou dépendant d'un archipel à l'autre. On peut se demander alors si les facteurs culturels jouent dans la définition du dynamisme économique. On remarque qu'il n'y a pas une île qui réussit mieux qu'une autre et qu'il peut y avoir de grandes différences au plan de l'importance du facteur économique entre divers projets au sein d'un même village. Mais si le type d'organisation sociale et politique semble marquer une différence de rapport au monde économique, avec notamment une capacité plus grande à mener un projet individuel pour des promoteurs issus de sociétés à grades que pour des promoteurs de sociétés à titres, le facteur culturel semble jouer surtout d'un clan à un autre, ou entre lignages. En effet, certains groupes réussissent mieux que d'autres et semblent avoir développé une *culture de clan* propice à ce type d'entreprise. Ces cultures claniques semblent se fonder sur un héritage cosmologique et idéologique ancien, qui appréhende l'espace et la société de manière dualiste. Dans les mythes d'origine, la chefferie est le fait des hommes, c'est l'espace social, une organisation politique « civilisée », tandis que les *terriens* appartiennent au monde invisible des ancêtres,

donc des *diables* et des *lutins*, c'est un espace sauvage, une humanité animale antérieure à la civilisation. Chaque clan, chaque individu se situe et se définit lui-même par rapport à ce grand schéma mythique et idéologique simplificateur, intégrant dans son système d'action ces données de représentation. Le projet de développement se plie alors à ce système. L'action de monter un projet de développement est assimilée à une action de progrès et répond à une aspiration philosophique d'élévation de civilisation. En Mélanésie, mis à part en politique, la propension interne à l'innovation semble faible, alors que la capacité d'absorption, d'assimilation et de syncrétisme est forte. L'innovation vient traditionnellement de l'extérieur, apportée par les nouveaux immigrants qui participent à leur société d'accueil en y apportant leur savoir-faire et leurs techniques. En somme, le progrès est apporté chez les *diables* enracinés par les *hommes* maîtrisant les routes et qui seront chefs. Par extension, le développement économique moderne étant impulsé par une administration de type occidental, il est en cela assimilé à l'apport de civilisations extérieures plus performantes. Accueillir le développement, c'est accueillir le progrès, c'est s'éloigner toujours plus de l'état de nature pour renforcer l'état de culture. S'investir dans un projet, c'est affirmer une identité d'*homme* et s'accomplir en tant qu'homme, par opposition aux *diables* ; cela revient, dans le schéma social dual, à s'identifier aux groupes des chefferies porteuses de civilisation, c'est appartenir au monde humanisé social et politique qui, dans les mythes, est venu de l'extérieur. Le développement dans ce contexte est immanent aux *hommes*, à ceux dont la fonction est structurellement assimilée à une fonction de construction sociale.

Inversement, le projet de développement peut être également le support d'une stratégie foncière marquée. Il répond alors à une volonté d'aménagement et d'organisation de l'espace exprimant le renforcement ou l'affirmation de l'enracinement dans les lieux portant le projet. L'empreinte spatiale du projet s'inscrit alors dans la durée, la quête de profondeur symbolique des racines dans la terre reste socialement liée à l'image du terrien, à l'image des ancêtres présents dans l'environnement invisible. Cette quête est celle d'une identité transcendantale.

Mais dans le contexte moderne des tribus et des villages qui rassemblent des groupes structurellement différents par leur origine mythique, cette partition idéologique est de plus en plus difficile à assumer et à justifier. Tous appartiennent à cette néo-société tribale ou villageoise supra-clanique ; tous appartiennent donc à la société des hommes, même les terriens. Par ailleurs, le renforcement des chefferies leur permet un contrôle accru du territoire, et donc potentiellement de la terre. Certains groupes liés aux chefferies, au monde social des hommes, ont même parfois un statut équivalent à celui de terriens. L'effacement progressif de cette dualité sociale théorique, idéologique, explique l'ambivalence des stratégies des promoteurs et de leur « système d'action », penchant parfois plutôt du côté de l'expression de l'immanence sociale et politique de leur action, parfois plutôt du côté de l'aspiration à la transcendance par la terre, les deux se complétant souvent habilement. Les promoteurs élaborent alors des systèmes d'action d'une complexité confinant au paradoxe, mêlant des stratégies de court et de long terme, et il est ainsi extrêmement délicat de déterminer ce qui, dans les actes, procède de l'ambition sociale, des enjeux économiques ou des stratégies foncières. Mais nul doute que la terre et l'espace mélanésiens restent ce grand livre ouvert dont il faudra apprendre à lire la nouvelle écriture: la marque que laisse ces projets dits de « développement ».

The link with land : questions about change

R. GERARD WARD

THE LINKS BETWEEN PEOPLE AND LAND, people and place, and the identity or the sense of belonging which people draw from these links and hold secure at the core of their being were strong elements in Joel Bonnemaison's writing. Personally he had his own strong identity with particular places. The sensitivity and insights he had for the people of Vanuatu and their ties to their lands no doubt stemmed in part from his own attachment to place, and his own acknowledgment of his own parallel identity with places of origin and belonging. Such places were for him both the static and enduring roots of life and the fulcrum around which his own migratory life as a geographer revolved. The core of some of his most important work is the explication of the relationship between the fixed place of origin and belonging, « the tree », and the movement symbolized by « the canoe » which takes one away and back in safety along routes sanctioned by myth, society and alliances (Bonnemaison 1984 ; 1994). In recent years place, space and landscape, long central concerns of geographers, have attracted more attention from anthropologists recognizing that territory as well as society shapes and unites communities (e.g. Hirsch and O'Hanlon, 1995 ; Fox, 1997). Bonnemaison's work, which blends geography, anthropology and history, foreshadows and contributes to this trend (Fox, 1997 : 10).

Timelessness and change

Much writing about Pacific Island societies has a sense of timelessness stemming from an intentional or unintentional focus on the « ethnographic present » and a fascination with « untouched cultures » (Ogan, 1996 : 96) as they might have been before significant contact with a wider world. Yet communities and settlement patterns were not always stable prior to contact with the « west » and shifts in the location of groups were perhaps more common than long-term residence in the one place (Ward, 1980). Therefore, links with place were far from static. France (1969 : 13) reports that of the officially recorded stories (*tukutuku raraba*) of over 600 Fijian groups, « *only twenty-one tell of a tribe which claims to occupy the site on which it was founded* ». Bonnemaison shows that change is an integral part of the origin and location myths of the Tannese, with periods of tumult and movement, and with custom being modified into « *a* "new kastom" *partly rediscovered and partly re-created* » in the face of crises

(1994 : 112). Despite such acknowledged mobility in the past, people in many Pacific Islands frequently make claim to specific lands, and to community and individual identity with that land, on the basis of supposed traditional occupation since time immemorial. In recent years identity with land and status as a landowner, or as a *man ples*, has become a major plank of ethnic and even national identity in several countries in Polynesia and Melanesia. In conveying an image of an unchanging relationship to places, such claims by indigenous groups are not dissimilar to those made in academic presentations of the « ethnographic present ». Both tend to ignore the obvious societal and spatial changes of the last century or more. Both offer an intellectual model of a « traditional » society rather than a picture of the practice of either the more distant past or the present. By their silence on change, both prompt the question of how the relationship between people and place changes as new forms of migration become more common, take place over longer distances and times, and reach beyond the former security of the zone and social norms of « the canoe » of their natal or ancestral communities. Furthermore, the continued reality and validity of concepts of identity based on congruence between community and land or place may be called into question.

New Migration Patterns

The last 30 years have seen major changes in the distribution of Pacific Islanders as the interacting forces of commercialism, urbanization, and internal and overseas migration have resulted in high proportions of many island populations moving away from the natal or ancestral lands. In countries such as Cook Islands, French Polynesia, Marshall Islands and Palau, more than half of the resident population now live in urban areas (ESCAP, 1997). Although the proportions of urban dwellers and expatriate islanders are lower in Melanesian countries, the annual rate of growth of urban populations is high in several of them, being 3.9 per cent in both Papua New Guinea and Vanuatu, and reaching 6.5 per cent in Solomon Islands (ESCAP 1997). Apart from rural-urban migrants, many other Melanesians are rural-rural migrants having left their natal villages to work on plantations or settle on development projects. Although circularity has been a common feature of much Melanesian migration, sustaining the « canoe » analogy, settlement projects and towns now have sizable groups of the second and third generation who have never lived in the natal villages of their parents or grandparents. Such groups may assert some affinity with those ancestral places but the validity of such claims, especially in relation to land, may be problematic. Children born in Melanesian urban centres often have parents who come from different parts of the country and are brought up with one of the pidgin lingua franca as the language of their household, rather than the natal language of either of their parents. Morauta and Hasu (1979) and Ryan (1989) have described how kinship associations changed amongst urban residents and how their attitudes towards reciprocal obligations with the kinsfolk still living in their ancestral villages have become much more selective and guarded. While some urban residents, particularly those of the first generation of rural-urban migrants, maintain close links with their rural kin, many do not, and within later generations there are many people with very few functional links to their rural kin or their rural places. Circular migration is still important in Melanesia, and for the young a period of urban residence may be regarded as a rite of passage. Education beyond the first few years of school may require a move to town. However, what begins as an intended short-term visit for education or expe-

rience often becomes a long-term stay in which the intended return to the rural home place is indefinitely postponed resulting in « *the progressive transformation of the circular cycle into an "uncontrolled migration"* » (Bonnemaison, 1977 : 132).

Recent research on urban societies in Melanesia has been relatively sparse but studies by Jourdan (1995 ; 1996) and Jourdan and Philibert (1994) are notable exceptions. They show that young migrants to the towns « *feel a sense of reprieve from customary obligations* » and « *follow customary rules only inasmuch as it allows them to remain in town in security and comfort* » (Jourdan, 1995: 211). Without established cultural norms for living in towns they develop « *a form of generic culture that overcomes ethnic and generational boundaries* » (Jourdan, 1995: 212). For residents of the capital of Solomon Islands, Honiara, this « *socio-cultural creolisation* » is central to the « *the shaping of Honiara identity* » (Jourdan, 1996: 43) which in turn may be a key component in shaping national identities. Such trends were also recognizable in Papua New Guinea at an earlier period when it was clear that « *the concept of the Papua New Guinea nation* » would be forged in the essentially urban educational and political institutions, and in events such as urban political demonstrations (Ward, 1971 : 106).

The Polynesian case of new identities

Within Melanesia the transition from rural to urban residence amongst the indigenous population is most advanced in Fiji where approximately 40 per cent of ethnic Fijians now live in urban or peri-urban areas (Ward, Chandra, 1997 : 168). The process is far more developed in Polynesia and Micronesia where the range of migrants has been greatly extended to encompass countries of the Pacific Rim and beyond. More Cook Islanders and Niueans live in New Zealand than in their respective ancestral islands and high proportions of Micronesians are now resident in the United States (Ward, 1997 : 185). As most of the Polynesians and Micronesians living outside their ancestral countries of the tropical Pacific are residents of Auckland, Los Angeles, San Francisco and Sydney, or other cities of the Pacific Rim, the majority of Polynesians and Micronesians, perhaps 60 per cent of their total number, are urban dwellers. The experience of these long-distance or long-term migrants in seeking to maintain their identity and ties with home societies, islands or places, or in accepting or fostering new levels of locational or social identity, may be suggestive of future tendencies in Melanesia.

In recent decades Polynesians have been adding new levels of identity to the older identities based in language, island and village communities. As in Melanesia, education and work in areas away from natal communities have been big factors. The longer periods for which some Polynesian countries have been politically independent compared with Melanesia, combined with the greater linguistic uniformity within Polynesian countries have speeded the formation of national identities. But above this many Tongans, Samoans and others now recognise a Pan-Pacific identity as citizens of Oceania (Thaman, 1985 : 106 ; Wendt, 1982 : 202). Furthermore, ethnic Polynesians living in New Zealand or the United States consciously recognize their dual identities as, for example, Samoans and New Zealanders. This duality is especially true for those born outside the island homeland of their parents or grandparents. New Zealand-born Samoans, Niueans, Cook Island Maori and Tongans may acknowledge the common elements of their non-island identity in the new names they give their multi-ethnic group, « Polys » or « PIs », to distinguish themselves from their island-born parents (Pers. comm. Cluny Macpherson, March 1996). In all these

cases, people are redefining their personal identities through wider cultural groupings less tied to land and local places than was formerly the case.

The links between land ownership or rights of usufruct and personal or cultural identity are also being weakened. This is most clearly seen in the contrasting claims between Polynesians resident in their ancestral island country and those now living overseas. In former times, the land rights of people who moved away from their ancestral land and group would, in time, become « cold ». Those who have remained at home now often assert that those permanently resident overseas no longer have active rights to land in their ancestral places. The latter often claim that their rights remain valid and that their contributions through remittances or during short visits are sufficient to keep their rights warm. The same differences of opinion can be found between village residents and absentees now living away from their village of origin in parts of Melanesia. In Fiji, where the process of commercialization of agriculture has gone furthest in Melanesia, some kinship groups (*mataqali*) would have insufficient land available to provide for absentees if such people returned to their ancestral places.

In a paper originally presented in 1983, Bonnemaison (1984 : 144) asked whether « *current mobility [is] the sign not only of a new identity but also that the traditional culture, linked with the semiology of place, is dead ?* ». He thought it was not. One might now argue that as people migrate more freely, over greater distances, and into more contrasting socio-economic situations in Melanesia and beyond, the evidence of the changing forms of identity and « *socio-cultural creolisation* » visible in the towns requires reconsideration of this view. It seems that the rural ancestral place is becoming a smaller component in the formation of the identities and cultures of many Polynesians. Many, particularly those resident outside their ancestral homelands, now have « *dual or multiple identities, consciously and deliberately cultivated* » (Hereniko, 1994 : 421), each based on different associations, and each used for different pragmatic purposes. Those layers of identity and attachment that do reach back to the homelands, may now be based on a generalised image rather than the specific features and associations of a particular place. Will Melanesians follow this course ? It is very sad that Joel Bonnemaison's deep understanding of Melanesian identity and sense of place can no longer be focused on the question. But perhaps he has already given us the keys when he described how culture and *kastom* can change and be recreated (1994 : 96) ; how « *a relationship* » can evolve « *freely through space* » (1994 : 143) ; and how identities and cultures may remain strong when the « *territorial anchor assume[s] a mystical dimension which is often expressed in a myth of origin* » (1985 : 59) less tied than formerly to a specific geographical site. Association with some idealised ancestral place is likely to remain a basic level in the new multi-layered identities of Melanesians.

REFERENCES

Bonnemaison (J.) 1977. « The impact of population patterns and cash cropping on urban migration in the New Hebrides ». *Pacific Viewpoint*, Vol. 18 : 119-132.

Bonnemaison (J.), 1984. « The tree and the canoe : roots and mobility in Vanuatu societies ». *Pacific Viewpoint*, Vol. 25, n° 2 : 117-151.

Bonnemaison (J.), 1985. « Territorial control and mobility within ni Vanuatu societies ». In M. Chapman and R.M. Prothero (eds), *Circulation in Population Movement : Substance and Concepts from the Melanesian Case*. Routledge and Kegan Paul, London : 57-79.

Bonnemaison (J.), 1994. *The Tree and the Canoe : History and Ethnogeography of Tanna*. University of Hawaii Press, Honolulu.

ESCAP, 1997. *ESCAP : Population Data Sheet*. ESCAP Population Division, Bangkok.

Fox (J.J.), (ed.) 1997. *The Poetic Power of Place : Comparative perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University, Canberra.

France (P.), 1969. *The Charter of the Land: Custom and Colonization in Fiji*. Oxford University Press, Melbourne.

Hereniko (V.), 1994. "Representations of cultural identities". In K.R. Howe, R.C. Kiste and B.V. Lal (eds), *Tides of History: the Pacific Islands in the Twentieth Century*. Allen and Unwin, St. Leonards: 406-434.

Hirsch (E.), O'Hanlon (M.), (eds) 1995. *The Anthropology of Landscape : Perspectives on Place and Space*. Clarendon Press, Oxford.

Jourdan (C.), 1995. « Masta Liu ». In V. Amit-Talai and H. Wulff (eds), *Youth Cultures : a Cross-Cultural Perspective*. Routledge, London and New York : 202-222.

Jourdan (C.), 1996. « Where have all the cultures gone ? Socio-economic creolisation in the Solomon Islands". In J. Friedman and J. G. Carrier, *Melanesian Modernities*. Lund University Press, Lund : 34-52.

Jourdan (C.), Philibert (J.-M.), 1994. « Urbi et Orbi : construction identitaire et cultures urbaines en Mélanésie ». *Journal de la Société des océanistes*, Vol. 99 : 159-166.

Morauta (L.), Hasu (M.), 1979. *Rural-Urban Relationships in Papua New Guinea : Case Material from the Gulf Province on Net Flows*. IASER Discussion Paper n° 25, Port Moresby.

Ogan (E.), 1996. « The (re)making of modern New Guinea ». *Reviews in Anthropology*, Vol. 25 : 95-106.

Ryan (D.), 1989. « Home ties in town : Toaripi in Port Moresby ». *Comparative Studies in Society and Culture*, Vol. 29 : 533-557.

Thaman (K.H.), 1985. « The defining distance: people, places and worldview ». In M. Chapman (ed.), *Pacific Viewpoint*, Vol. 26, No. 1 : 106-115.

Ward (R.G.), 1971. « Internal migration and urbanisation in Papua New Guinea ». *New Guinea Research Bulletin*, n° 42 : 81-107.

Ward (R.G.), 1980. « Migration, myth and magic in Papua New Guinea ». *Australian Geographical Studies*, Vol. 18 : 119-134.

Ward (R.G.), 1997. « Expanding worlds of Oceania: implications of migration ». *In* K. Sudo and S. Yoshida (eds), *Contemporary Migration in Oceania : Diaspora and Network*. JCAS Symposium Series n° 3, National Museum of Ethnology : 179-196.

Ward (R.G.), Chandra (R.), 1997. « Fidji, un nouveau départ. Développement et problème ethnique ». *Tiers-Monde*, vol. 38, n° 149 : 157-176.

Wendt (A.), 1982. « Towards a new Oceania ». *In* G. Amirthanayagam (ed.), *Writers in East-West Encounter : New Cultural Bearings*. Macmillan, London : 202-215.



CHAPITRE 6

L'équilibre fragile

Genres de vie et dégradation des ressources vivantes en Afrique de l'Ouest

De l'usufruit contenu à l'exploitation minière

MICHEL BENOIT

Les stratégies environnementales proposées actuellement dans les savanes d'Afrique de l'Ouest tentent d'allier la sauvegarde du patrimoine génétique et la finalité économique des opérations de conservation. Ces objectifs eussent constitué les bases d'une politique efficace dans les années trente et quarante lorsque les stocks de ressources (notamment la grande faune et l'espace dont elle disposait) étaient économiquement viables. Ce n'est plus le cas aujourd'hui où le patrimoine génétique est en partie détruit et où la plupart des stocks sauvages « utiles » ont disparu ou sont condamnés. En effet, aucune action de conservation, « active » (conçue au profit de l'économie locale), n'est désormais dispensée d'une phase de réhabilitation des ressources jugées utiles par les acteurs économiques d'aujourd'hui. Cette évidence émerge d'un contexte ambigu issu d'un choc politique et culturel largement tabou dont il faut pourtant comprendre les effets sur le milieu et les processus de territorialisation.

Nous entendrons par « dégradation » l'appauvrissement de la biodiversité (au sens de nombre d'espèces vivant sur un espace donné) et/ou celle des stocks de ressources, animales ou végétales. La question de savoir si cette dégradation est le résultat normal de la construction d'un paysage (agraire, pastoral, etc.) par un groupe humain (en phase d'accroissement démographique par exemple) aux dépens d'un milieu sauvage ou si elle résulte du pillage délibéré d'un tel milieu mériterait des études de cas mais nous n'entrerons pas dans le débat ici.

En simplifiant une réalité complexe, on peut considérer que deux comportements économiques s'opposent en Afrique de l'Ouest depuis le début de ce siècle : des genres de vie locaux fondés sur la *ponction* (usufruitière ou « minière », c'est à préciser) des ressources vivantes, et un encadrement étatique – relais du diagnostic occidental – qui se réclame (non sans hypocrisie parfois) de conceptions *productivistes*.

La paix coloniale avait interdit (à partir de 1900-1910) une troisième attitude économique fondée sur la guerre et le commerce esclavagiste. Cette pratique propre à certains groupes spécialisés avait un effet direct sur l'écologie des communautés qui en étaient les victimes.

La norme historique : l'économie de ponction

Pastoralisme (transhumant ou nomade), vaine pâture villageoise, essartage (culture itinérante

sur brûlis), cueillette, pêche et chasse : les systèmes de production soudano-sahéliens sont tous des modes de consommation des ressources vivantes. Ils font de l'abondance naturelle et de la disponibilité de l'espace la garantie de la sécurité et de la prospérité. La culture elle-même relève – sauf exceptions – d'un comportement « cueilleur » et non agraire *stricto sensu* puisqu'elle implique l'essartage et la reconstitution spontanée de la fertilité et non un travail permanent d'amendement du sol.

On n'extrait pas de la nature des matières premières à transformer dans le but de créer de la richesse. On consomme des biens récoltés dans l'environnement (le terme « ressource » est ici utilisé par convention). L'accès aux stocks est individuel et libre dans le respect de certaines règles foncières ou religieuses et sous réserve de se préserver de la prédation guerrière. La survie des unités familiales momentanément déficientes est en principe garantie par le libre accès. Le niveau de vie est relativement homogène et stable au sein d'une même communauté.

L'épuisement d'un stock entraîne l'abandon du lieu. L'interruption de l'exploitation peut être saisonnière, annuelle ou définitive. Elle peut obéir à des règles propres à l'*ethos* du groupe ou – plus souvent ici – être subie (violence exercée par une société voisine par exemple).

La satisfaction d'un besoin croissant ou nouveau passe par une productivité accrue de l'acte de cueillette, donc un appauvrissement plus rapide des stocks et une plus grande précarité ultérieure sur place. Inversement, le maintien de l'abondance dans la nature garantit la possibilité de migrer (de se réfugier) en étant assuré de la sécurité alimentaire partout « en brousse ». Il permet une stratégie de fuite normale face à l'émergence d'un pouvoir intolérable par exemple ou à une catastrophe naturelle.

Dans tous les cas, l'exploitation est d'abord un art de la mobilité : assolement, jachère, transhumance, nomadisme, migration, etc. L'épuisement de la ressource en un lieu donné est normal et assumé par cette mobilité. Cela induit des processus de territorialisation fondés sur la pénétration de l'espace, non sur son contrôle ou son appropriation. La brousse, source de dangers, est aussi un lieu de sécurité et de liberté. Elle est également un panthéon pour les sociétés animistes.

De telles conceptions peuvent perdurer en situation de grande disponibilité de l'espace, garante de stocks quasi infinis. Cela implique des densités humaines modestes (5/6 hab./km^2 maximum pour la région). C'est bien l'économie de ponction et ses techniques (y compris la guerre et le feu) qui a façonné les paysages et l'extraordinaire biodiversité de la savane ouest-africaine.

Ces genres de vie souffraient des exceptions au sein de communautés étatiques et/ou guerrières dont les fondements économiques étaient la collecte et le commerce esclavagiste. Cependant, la violence issue de ces communautés avait des effets directs sur les espaces francs où évoluaient les genres de vie usufruitiers (Benoit, 1988) en régulant leurs effectifs (certes à leur corps défendant). Elles permettaient la reconstitution des stocks naturels. On pourrait parler aussi bien d'« usufruit par défaut » que d'« exploitation minière contenue », mais pas de gestion *stricto sensu*.

La conjoncture nouvelle : le discours productiviste

Après avoir interdit la violence endémique et supprimé ses effets économiques et écologiques, l'ingérence occidentale s'est opposée aux idéologies de ponction en faveur de ses objectifs propres. Rappelons quelques-unes des caractéristiques de l'idéologie productiviste.

La nature doit être maîtrisée. Le mythe a comme corollaire le contrôle du territoire et l'appropriation de l'espace. L'infinité théorique de l'espace n'est que l'opportunité d'une mise en valeur infinie, forme visible d'une sanctification de l'espace sauvage (dangereux ou inutile) par le travail.

La ressource est une matière « première » à transformer. La production et l'accumulation de produits manufacturés sont le signe de la prospérité.

L'accroissement et la diversification des besoins est légitime et souhaitable.

L'augmentation du rendement du travail est recherchée.

La division du travail et la monnaie permettent de drainer une partie de la production au profit du système étatique.

La sédentarité est la norme.

Le progrès a valeur de mythe, en ses avantages comme en ses impératifs.

Elles s'opposent aux genres de vie locaux (cf. ci-dessus). Le rappel de cette antinomie n'implique pas un parti pris quelconque. Il s'agit simplement d'attirer l'attention sur les contraintes pesant sur des genres de vie qui avaient permis la biodiversité et les paysages tels qu'ils sont apparus au reste du monde à la fin du XIXe siècle et dont nous souhaitons aujourd'hui sauvegarder quelques éléments en accord avec les aspirations des populations.

Facteurs de l'appauvrissement des ressources vivantes

La fin de la violence

La fin de la violence endémique (quasi générale jusqu'au début du XXe siècle) a été le préalable aux processus que nous allons évoquer. En soi, la *pax gallica* et ses effets (la fin de l'esclavage, la perte de pouvoir des chefferies guerrières, etc.), ont permis l'expansion des aires de peuplement. La liberté d'aller partout en brousse a été globalement encouragée par l'administration coloniale, malgré quelques hésitations.

L'essor de la natalité fut une conséquence normale des nouvelles conditions politiques et sanitaires (paix, prophylaxie, assistance alimentaire) et – souvent aussi – une stratégie de « résistance », voire de conquête d'espaces nouveaux. Cet accroissement démographique reste massif (doublement des effectifs tous les 35/40 ans). Toutes choses égales par ailleurs, il entraîne une extension des paysages humanisés au détriment de l'espace « sauvage ».

L'accroissement massif des effectifs de bétail est la conséquence du développement de la prophylaxie mais résulte aussi de l'accès à l'élevage de groupes qui en étaient exclus auparavant (classes serviles des sociétés pastorales par exemple).

L'ingérence étatique

Le « développement » s'est surtout intéressé au capital foncier dans une logique pionnière, en visant parfois l'exploitation éphémère de la fertilité des sols « neufs » (en faveur de l'arachide et du coton par exemple). L'accroissement des surfaces consacrées aux cultures de rente a largement été recherché par l'essartage (malgré le discours intensificateur de l'encadrement) et non par une augmentation du rendement des cultures vivrières qui aurait libéré une partie des emblavures. On a parfois encadré la fuite en avant (opération Terres Neuves au Sénégal par exemple). Ces défrichements réalisés au détriment d'espaces économiquement utiles pour la chasse, la cueillette ou le pacage (présentés comme une mise en valeur en soi) ont entraîné la destruction des ressources de surface (végétation, faune) et – souvent – du sol lui-même.

Pendant ce temps, l'administration coloniale, puis les États qui en sont issus, exploitaient directement les ressources vivantes en fiscalisant la chasse, la pêche, la capture des oiseaux de cage ou l'abattage du bois, sans

maîtriser l'application d'une réglementation peu réaliste, mal appliquée et presque toujours en retard sur l'état des stocks. Les quotas d'exploitation ont été attribués en sus d'une utilisation de fait excessive.

D'autres actions plus sectorielles ont appauvri les filières qu'elles prétendaient intensifier. Citons quelques exemples :

Foresterie : une politique de plantation d'essences exotiques a souvent été réalisée au détriment du boisement naturel. Elle n'a souvent été que l'alibi de la destruction de ce dernier. La négligence du volet faune par les promoteurs de cette filière - y compris en leurs programmes les plus récents - a été une constante.

Hydraulique pastorale : la recherche d'un accroissement massif du bétail à des fins bouchères a été imposée au monde peul, civilisation du lait s'il en fut. Elle s'est manifestée sans souci de l'état des herbages mais plutôt par la conquête de nouveaux parcours. La création d'une trame saturante de forages au Sahel a contribué à désorganiser l'espace pastoral et a entraîné la steppisation du milieu par la pérennisation du pacage (mais certes pas la sédentarisation des éleveurs !). Les parcours marginaux anciens étaient des espaces de sécurité que les éleveurs utilisaient lors des années exceptionnellement sèches. Ils ont été supprimés ainsi que les espaces déserts qui contenaient la grande faune sahélienne. Cette ouverture de l'espace vierge ou peu (bien) utilisé au bétail par les forages profonds au Sahel et l'éradication de la glossine et de la simulie en savane ont empêché *a priori* des formes d'utilisation respectueuses des ressources de ces zones, voire favorables à un accroissement de certains stocks en qualité et quantité.

Chasse commerciale : l'amodiation à la chasse commerciale sur des surfaces exagérées (cas du Sénégal et du Burkina Faso par exemple) sans impératif préalable de repeuplement en gibier reste la règle. Cette pratique ne se justifie aujourd'hui qu'en milieu ruiné et avec obligation de repeuplement préalable, sous peine de perpétuer le laxisme ancien en matière cynégétique. Le parasitisme de ce type de chasse vis-à-vis d'aires protégées comme le Niokolo Koba et le Saloum (Sénégal) ou la Pendjari (Bénin), par exemple, est techniquement indéfendable vu l'état de ces parcs déjà victimes d'un braconnage non maîtrisé. Il l'est encore moins au plan politique car l'esprit des conventions internationales fait de l'usage des ressources en périphéries de ces réserves de la Biosphère un droit des populations locales à exercer en accord avec les responsables du sanctuaire. Or, ceci est incompatible avec l'amodiation privée, à moins que les amodiataires soient les communautés villageoises locales, ce qui n'est pas le cas dans les exemples cités.

La plupart des ressources vivantes indispensables aux économie locales ne furent pas perçues comme telles par le « développement » mais jugées gênantes (la grande faune), obsolètes ou spécifiques d'économies dites pernicieusement « de subsistance » ou « sentimentales » dans le cas du pastoralisme peul. Elles furent présentées comme autant d'obstacles à une économie « moderne ». Le fait est flagrant à propos de la grande faune. Pourtant, l'exemple du Zimbabwé où son exploitation respectueuse (y compris par la chasse villageoise) est un des fondements d'une économie nationale dynamique montre à quel point une faute historique a été commise à ce propos en Afrique de l'Ouest.

Réactions morbides des genres de vie

Ce qui précède est plus ou moins admis. Il y a peut-être moins évident et plus important : malgré un encadrement financier et technique massif, les diagnostics des populations sur la nature sont restés relativement stables. La conception productiviste ne s'est pas substituée aux philosophies locales. La baisse récente de la productivité de l'acte de cueillette par

épuisement des stocks n'a pas été compensée par de nouvelles formes de création de richesse sur place à de rares exceptions près. Inertie ou résistance ? Initiative écologiquement morbide à terme sûrement ! La surproduction recherchée par l'encadrement et l'État n'a pas été fournie par une plus grande quantité de travail mais par une surprédation de l'environnement. Des comportements délibérément miniers ont sacrifié à terme le capital naturel par le décuplement des effectifs en bétail depuis les années vingt ou l'adoption d'outils de cueillettes plus efficaces (armes à feu, filets de pêche en nylon et moteurs hors bord, forage hydraulique, etc.). Le transfert technique s'est toujours fait au profit d'une plus grande ponction, y compris la charrue mise au service de l'expansion des emblavures (et pas au profit d'une augmentation des rendements).

La saturation de l'espace agricole a rendu impossible le maintien d'une jachère efficace. Elle a entraîné l'appauvrissement du capital foncier et de la biomasse qu'il supportait. Elle a réduit la diversité des stocks vivants, donc la logique tous azimuts de l'usage ancien.

Les profits marginaux des projets de développement effectivement reçus par les populations (outre l'effet monétaire propre de ces opérations en général réalisées à fonds perdus) ont souvent été dégagés par les traumatismes écologiques issus de l'installation du projet lui-même (la vente de bois ou l'abattage du gibier lors d'opérations de défrichement au profit de la culture du coton par exemple).

Institué en situation d'abondance, le libre accès (risqué) aux ressources a perduré malgré leur raréfaction et l'amenuisement de l'espace. Sa fonction sociale égalitaire à été préservée *a priori*. Une initiative par certains en faveur de la protection des stocks aurait compromis leur accessibilité par tous, alors que leur disparition a un effet diffus socialement neutre, donc admissible. Le libre accès est devenu un devoir assumé de partage de la pénurie dans un contexte général de désacralisation des liens hommes-nature.

La même exigence sociale a empêché des actions ultérieures en faveur de la reconstitution des ressources détruites car cela oblige à un contrôle sur les stocks réhabilités.

Depuis le début de ce siècle et à quelques exceptions près, tous les genres de vie du Sahel et des savanes ont été impliqués dans l'autodestruction de leur environnement. Beaucoup ont ensuite exporté ces comportements, aux dépens de communautés moins agressives ou plus libertaires (cas des Mossi de l'Ouest burkinabè aux dépens des Bwa, cas des Mourides au Sénégal aux dépens des Peuls, etc.). Tous connaissent cette absence d'initiative en faveur d'un usufruit voulu et conscient des ressources vivantes. Cela ne résulte pas d'une hostilité de principe au changement mais d'un diagnostic fondamentalement démocratique sur les ressources et le sol qui exclut la propriété de l'espace.

Toutes les initiatives – et elles furent nombreuses – sont allées d'abord vers l'identification de ressources ignorées auparavant, puis d'une plus grande productivité de l'acte de cueillette, puis de l'expansionnisme territorial, avant la migration en ville ou hors d'Afrique.

Perspectives

Ce point de vue n'a d'autre ambition que de proposer une analyse plus réaliste du rapport hommes/ressources vivantes en vue d'une action qu'il faut espérer plus efficace en matière de gestion. Sur le plan de la recherche (dans la région du parc national du « W » du Niger), il nous permet actuellement de mieux comprendre les processus de territorialisation et l'attitude des populations riveraines vis-à-vis du parc.

Une réflexion en faveur d'une stratégie de conservation devrait permettre plus de réalisme :

Les dommages écologiques actuels – préoccupants au titre de l'esthétique des paysages, de la santé ou du patrimoine – sont surtout des échecs économiques aussi bien du point de vue des conceptions locales que des critères productivistes.

Si la brousse (l'espace sauvage) se maintenait ou se reproduisait « par défaut » à la suite d'une démographie limitée ou contrainte, la mise en *defens* imposée (par le pouvoir étatique par exemple) sur des anciens *no man's land* (cas de certaines aires protégées ouest-africaines) ne serait pas un fait historiquement « anormal », si tant est que le contexte politique colonial qui l'a voulu soit hors de l'Histoire, ce qui n'est évidemment pas le cas.

La gestion « populaire » d'une zone en *defens* en tant que telle n'est certes pas à exclure en principe. Mais aujourd'hui, en Afrique de l'Ouest, aucune communauté ni aucune structure étatique n'ont le moyen d'assumer un tel transfert de responsabilités concernant les grandes aires protégées existantes. Pour les populations riveraines, « gestion » signifie bien toujours : essartage, pêche, chasse et pacage ; donc destruction quasi immédiate des derniers espaces naturels ouest-africains (qui ne doivent pas dépasser actuellement 2 à 3 % de la superficie totale).

Il semble pourtant possible d'imaginer une issue plus favorable pour les petites unités et/ou pour des mises en *defens* à créer au sein des territoires déjà soumis à contrôle communautaire unanimement constaté suivant la Coutume (Benoit, 1997). Des indices récents laissent supposer qu'un « dialogue » à ce propos est possible, y compris en périphérie de certaines aires protégées (à maintenir impérativement en tant que sanctuaire !) (Benoit, 1993). L'action d'hommes exceptionnels comme Clark et Robert Lungren à Nazinga chez les Gourounsi du Burkina Faso montre (Lungren, 1975 et 1985) qu'on peut agir efficacement pour la réhabilitation des ressources vivantes, avec la population et à son profit, en s'appuyant en l'occurrence sur le patrimoine génétique sauvegardé dans les aires protégées existantes.

BIBLIOGRAPHIE

Benoit (M.), 1988. « Espaces francs et espaces étatisés en Afrique occidentale. Quelques processus de territorialisation et leurs fondements idéologiques en Haute Casamance et Haute Gambie ». *Cahiers Orstom, Série Sciences humaines*, vol. 24, n° 4, 1088 : 503 à 519.

Benoit (M.), 1993. *Le parc national du Niokolo Koba, « livre blanc »*. République du Sénégal, ministère du Tourisme et de l'Environnement, direction des Parcs nationaux, Dakar, 50 p.

Benoit (M.), 1993. « An action program for the Niokolo Koba national park and its surrounding region (Senegal). Rehabilitation of the protected area and eco-management of its periphery ». *Wildlife and Nature*, vol. 9, n° 2, FAO Regional Office for Africa, UNEP/PNUE/FAO : 3-21.

Benoit (M.), 1997. « Active conservation and hunting in Niger ». *Wildlife and Nature*, vol. 13, n° 2, FAO Regional Office for Africa, UNEP/PNUE/FAO : 21-29.

Lungren (G.C.), 1975. *Propositions pour le projet de ranch de gibier de Nazinga, Haute-Volta*. Doc. préliminaire n° 1, ADEFA, Ouagadougou, 117 p. Ronéo ; cf. également : 1978, *Idem*, Doc. n° 2. et 1979 : *Idem*, Doc. n° 3.

Lungren (G.C.), 1985. *Projet pilote pour l'utilisation rationnelle de la faune à Nazinga. Révision sommaire des premiers cinq ans*. Projet de Nazinga, Ouagadougou, 48 p.

Les société rurales sahéliennes dans l'impasse ?

FLORENCE BRONDEAU

L'ALÉA PLUVIOMÉTRIQUE constitue un des critères de définition des milieux sahéliens. Il est donc permanent. Il frappe sous sa forme la plus extrême à l'occasion de grandes sécheresses récurrentes dont les épisodes tragiques jalonnent l'histoire de ces régions. Les sociétés rurales se sont donc construites en s'adaptant à cette contrainte et sont capables d'y faire face. Mais les pressions croissantes exercées par l'homme sur le milieu naturel ont considérablement aggravé les effets de la sécheresse actuelle, engendrant une grave crise écologique qui déstabilise les systèmes agro-pastoraux et menace l'avenir des populations.

Une crise climatique aggravée

La sécheresse qui sévit depuis 1968 s'est révélée particulièrement dévastatrice. Une combinaison inédite et inextricable de facteurs déstabilisants a exacerbé les dégâts du déficit pluviométrique. Cette aridification climatique, même dans ses manifestations les plus extrêmes en 1973 et 1984, n'est pas sans précédent. Au-delà des symptômes classiques, (récoltes misérables, populations affamées, cheptel décimé...), ses effets sont apparus rapidement démesurés. L'inefficacité des tentatives d'adaptation entreprises par les populations révèle la singularité et la gravité de la crise traversée.

Des sociétés rurales profondément déstabilisées

En 1973 et 1984, comme de coutume en période de crise extrême, les éleveurs tentèrent de mener leurs troupeaux vers des régions moins sinistrées. Mais la sécheresse régnait partout et la complémentarité régionale ne jouait plus : bien des bêtes et des hommes périrent en chemin, victimes de l'assèchement des points d'eau et de la raréfaction des pâturages. Les bergers se réfugièrent alors aux abords des villes et des forages pour tenter de sauver les rares animaux rescapés. Beaucoup devinrent dépendants de l'aide alimentaire. Certains réussirent à surmonter un long voyage vers les régions soudaniennes et soudano-guinéennes. D'aucuns parvinrent ainsi péniblement jusqu'au Nigéria ou en Côte-d'Ivoire, mais les pertes furent considérables et les animaux contractèrent des pathologies comme la trypanosomiase. Finalement, les solutions adoptées pour faire face à la sécheresse s'avérèrent incapables de sauver l'essentiel du cheptel bovin

qui fut décimé en quelques mois. En dernier recours, la vente des bêtes permit l'achat de denrées alimentaires.

Face à la chute des rendements, le manque de formation et l'insuffisance des moyens techniques et financiers ont amené les paysans à étendre les superficies cultivées. Ainsi, au Mali en 1993, 50 % des terres potentiellement cultivables étaient déjà exploitées dans les régions de Mopti, Douentza, Koro, Bankass, Ténenkou, Ké Macina, Niono, Banamba, Kolokani, Yélimané... Or, la céréaliculture traditionnelle est associée à un système de jachère longue, indispensable à la régénération des sols, qui se trouve dangeureusement menacé par la pénurie croissante de terres arables. Seuls les Cercles de Nara, Nioro du Sahel, Diéma ou Kayes bénéficiaient encore d'une certaine disponibilité en terres : 10 à 50 % des espaces cultivables étaient utilisés en 1993 (Brondeau, 1996). Consécutivement, dans de nombreuses régions, la jachère a été raccourcie voire abandonnée. C'était le cas au Mali en 1991 pour, en moyenne, 30 à 50 % des terres sahélo-soudaniennes potentiellement cultivables. Dans les Cercles de Banamba, Koulikoro, Bafoulabé, aux abords de Djenné, de Kita, de Koutiala, de Diéma et de Yélimané, 50 à 70 % des terres ne bénéficiaient plus de jachères suffisantes (Brondeau, 1996). L'extension des cultures a été telle que les façons culturales se sont réellement dégradées. Le difficile maintien des sarclages et du désherbage dans un calendrier agricole surchargé entraîne ainsi la prolifération de plantes adventices comme le *Striga*. Il faut dire que les paysans gaspillent une énergie précieuse à travailler des terres peu propices à la céréaliculture et situées parfois très loin du village. D'autre part, l'insuffisance des revenus issus de la diversification des cultures accule bien souvent les chefs d'exploitation à vendre une partie de leur équipement.

Il ne semble pas que ces dernières années aient amené une quelconque amélioration. La période de soudure est toujours cruellement vécue dans de nombreux villages. En juillet 1993, dans la zone sèche au nord de Niono, les enfants portaient les signes d'une malnutrition flagrante : affublés de ventres gonflés et de membres décharnés, ils souffraient de maladies infectieuses oculaires et cutanées. Près de Kati, la même année, bien des villageois avaient été obligés de vendre le petit bétail et les volailles pour acheter du mil. Ces situations de détresse ont engendré des comportements symptomatiques d'une crise socio-culturelle latente.

De nombreux exemples illustrent une tendance à la rupture des liens de solidarité. Ainsi, pendant les années soixante-dix et quatre-vingt, certains bergers prolongèrent leur séjour dans le Sud jusqu'au retour des pluies. L'expression « *pâturer comme des autruches* » utilisée chez les Touareg Kel Ewey dans l'Aïr critique ce comportement selon lequel un individu, à l'instar de l'animal, ne pense qu'à sa propre nourriture et non à sa famille restée au campement (Spittler, 1992). La cellule familiale n'a donc pas été épargnée par des comportements individualistes. En même temps, les relations entre voisins se sont modifiées : ainsi, il est arrivé que certains se cachent pour tuer un animal, de peur d'être obligés de le partager. En même temps, l'hospitalité coutumière devient un fardeau pour beaucoup pendant la soudure. L'aumône est distribuée de plus en plus rarement bien qu'elle réponde à un principe fondamental de l'Islam jusque là honoré. Enfin, l'acceptation et le fatalisme ont parfois succédé à la lutte des premiers temps. Ainsi, beaucoup de Touareg et de Bellah réfugiés près des villes se sont finalement résignés à sombrer dans un assistanat pourtant profondément humiliant. La gravité de la crise met visiblement en péril le respect des valeurs traditionnelles.

Par ailleurs, de violents conflits d'utilisation de l'espace opposent fréquemment les culti-

vateurs et les éleveurs. Les itinéraires de transhumance, conçus pour éviter ce genre de débordements, ont été modifiés de façon tout à fait anarchique. Des querelles insolubles éclatent le long de ces parcours et les points d'eau deviennent trop souvent l'enjeu d'affrontements sanglants. Ainsi en mai 1993, la population de Mourdiah se trouvait-elle en conflit constant avec les pasteurs transhumants (Brondeau, 1996). Parallèlement, dans les régions souffrant de pénurie foncière, les ententes de type contrat de fumure sont moins fréquentes que par le passé, dans la mesure où beaucoup de cultivateurs ont investi dans un cheptel personnel de manière à diversifier leurs sources de revenus et à éviter les dégradations trop fréquentes infligées aux cultures par les troupeaux peuls. Les pratiques et coutumes collectives se déstructurent tandis que les rapports entre les différentes communautés s'enveniment. À ce titre, les relations entretenues entre l'Office du Niger et ses marges sèches constituent un exemple intéressant d'aggravation des antagonismes sociaux et ethniques. Les colons les mieux dotés résistèrent à la crise des années soixante-dix à quatre-vingt et donnent actuellement une image de prospérité (toute relative en réalité), tandis que les plus endettés furent pour la plupart ruinés et exclus des périmètres irrigués. La crise climatique a considérablement appauvri les paysans des régions sèches alentours qui acceptent de plus en plus mal les incessantes incursions des troupeaux de l'Office sur leurs territoires pastoraux traditionnels. La concurrence pour l'accès aux pâturages et aux points d'eau déclenche régulièrement des affrontements. La zone de l'Office représente donc un îlot privilégié aux yeux de ces populations précarisées, que sont venus rejoindre de nombreux réfugiés touareg et bellah. Ces déshérités fournissent une main-d'œuvre bon marché, employée pour le repiquage ou les récoltes par les exploitants les plus riches. Ces contrastes sociaux entretiennent des ressentiments de plus en plus aigus.

Une crise agro-écologique en grande partie anthropogène

L'accroissement sans précédent de la population a engendré une véritable explosion de la demande en produits alimentaires et en bois domestique. Il constitue par conséquent le principal facteur de déboisement. Le commerce du bois est d'ailleurs devenu une activité des plus lucratives. Les abords des villes sont particulièrement affectés par des coupes outrancières. Ainsi, au Mali, la consommation de bois de Bamako a-t-elle connu un accroissement de l'ordre de 2 à 4 % par an de 1976 à 1992. Son approvisionnement est assuré par la destruction massive des ligneux dans un rayon de plus de 100 km (Brondeau, 1996). Aux alentours de Mopti, la situation est encore plus préoccupante. Des quantités énormes de bois ont été sacrifiées au fumage du poisson et aux besoins domestiques de la ville dont la consommation a augmenté de plus de 4 % par an entre 1976 et 1992. La mortalité des ligneux, estimée entre 25 et 30 % sur la période 1985-1990, a également frappé très durement cette région (Brondeau, 1996). Les capacités de régénération de ces végétaux restent encore pénalisées par une sécheresse persistante. Les coupes se généralisent particulièrement le long des principales voies de communication. Deux axes sont principalement ravagés par la destruction systématique des ligneux : le goudron Bamako-Ségou-Mopti-Gao, et la « route de Mauritanie », Bamako-Kolokani-Nara. Des tas de bois s'amoncellent le long de ces itinéraires commerciaux. Ils sont destinés à l'approvisionnement des nombreux camions qui acheminent le combustible vers les villes.

Il faut dire que l'attitude des populations vis-à-vis du milieu naturel s'est radicalement modifiée à partir du moment où la possession

de la terre a été attribuée à l'État. Ainsi, chaque tribu touareg contrôlait auparavant un territoire précis, délimité par des murets de pierres. Chacun était responsabilisé de manière à préserver le patrimoine végétal : l'émondage était très sélectif et les étrangers devaient demander une autorisation pour faire pâturer leurs troupeaux. Aujourd'hui, les pasteurs ponctionnent les ressources naturelles sans tenir compte des conséquences à terme. Lorsqu'un éleveur interpelle un berger de passage qui ébranche un arbre, il obtient généralement une réponse ironique : « *Cet arbre t'appartient-il ?* ». Rendu prudent par de telles expériences, le berger local préfère alors couper lui-même les branches avant qu'un autre ne le fasse. Ce sentiment de dépossession ressenti vis-à-vis de la terre a très certainement favorisé l'exploitation « minière » des ressources naturelles.

Ajoutons que les populations sahéliennes ont fait preuve d'un certain manque de lucidité pendant les années cinquante et soixante. L'essor de l'élevage bovin bénéficiait d'un contexte climatique particulièrement clément. Les pâturages et les points d'eau étaient alors exploités de façon optimale. Les progrès de l'hydraulique souterraine et l'alimentation généreuse dont bénéficiaient les mares permirent aux bergers de progresser loin vers les confins sahariens, jusque là voués à un élevage caprin ou camelin. D'autre part, la thésaurisation massive réalisée dans le cheptel bovin constitua très certainement pour les Peuls un moyen d'affirmer leur spécificité culturelle et de défendre un mode de vie et un statut social reposant sur la possession de gros troupeaux. Les éleveurs se sont donc dangereusement exposés au moindre aléa. Les cultivateurs réagirent de façon tout aussi imprudente : la limite de l'agriculture pluviale sahélienne fut repoussée vers le Nord, largement au-delà de l'isohyète 400 mm (Gallais, 1995). Chacun investit dans du bétail ou du matériel agricole, ne conservant que des stocks très limités de mil. La crise était latente, mais l'abondance des pluies masquait les effets insidieux d'une exploitation déjà excessive du milieu.

Quelle issue pour les sociétés sahéliennes ?

La compréhension des mécanismes qui animent cette crise agro-écologique est très partielle et très lente. Les sociétés sahéliennes ont pourtant entrepris d'intéressantes mutations.

Des sociétés entre archaïsmes et mutations

Il faut dire que l'analphabétisme et le manque de formation frappent encore la plupart des villageois, tandis que les jeunes ingénieurs et techniciens agricoles se détournent bien souvent des activités rurales pour intégrer des postes administratifs. Les campagnes bénéficient peu de cette matière grise qui pourrait leur être précieuse. Les techniques culturales ont évolué de façon insuffisante et contribuent parfois même à aggraver la crise. Ainsi la fumure est-elle loin d'être systématiquement utilisée, les engrais restent trop chers et brûlent les sols quand les pluies ne sont pas suffisantes. L'utilisation de la charrue, quant à elle, favorise l'extension des surfaces cultivées et contribue à déstructurer les sols en raison de la profondeur excessive des labours. Les techniques de défrichement traditionnelles sont extrêmement prédatrices, dans la mesure où elles laissent les sols complètement à nu face aux premières pluies.

L'élevage reste avant tout une activité de prestige pour les Peul qui ont reconstitué de très gros troupeaux. Les animaux s'épuisent dans des déplacements saisonniers extrêmement longs, tandis que la production de viande et de lait n'est absolument pas rentabilisée. Ainsi au Mali, dans de nombreux villages situés à proximité de campements peuls, ou même peuplés de Peul, nous avons été surpris de voir

la population utiliser du lait en poudre. Ces troupeaux constituent une capitalisation complètement passive qui pèse pourtant lourdement sur des écosystèmes fragilisés.

Ajoutons que les solutions manquent pour motiver les populations à se détourner de certaines de ces techniques. Les paysans et les éleveurs perçoivent bien la plupart du temps le danger entraîné par les coupes de bois ou par l'émondage des ligneux en saison sèche, mais aucune énergie de substitution n'est économiquement envisageable. La combustion des bouses séchées ne peut être généralisée en tant qu'énergie principale. Les revenus issus de la vente du bois sont d'autre part bien souvent devenus indispensables à la survie de nombreuses familles. Vers quelle autre activité peuvent-elles se tourner sans investissement coûteux ? Parallèlement, l'introduction de cultures fourragères, préconisée par tous les organismes de développement, nécessite une certaine disponibilité en terres arables et l'adaptation d'un calendrier agricole déjà surchargé en hivernage.

Pourtant, les populations ont appris à vivre avec la sécheresse qui dure depuis maintenant trente années, et semblent entreprendre des mutations profondes caractérisées par la périurbanisation et l'intensification d'une partie des activités agro-pastorales. Ainsi, de véritables ceintures maraîchères se développent autour de Bamako (Koulikoro, Sotuba), de Ségou (Dioro), et au nord de Mopti. Le maraîchage devient l'activité principale d'un nombre croissant de paysans qui ont abandonné une céréaliculture peu rentable. La commercialisation de ces productions a donné naissance à des courants d'échange le long du fleuve Niger et des principaux axes goudronnés. Pirogues et camions confluent vers l'énorme marché de consommation que représente la capitale. Les légumes entrent progressivement dans les habitudes alimentaires non seulement des citadins, mais également des populations rurales productrices. À Diafarabé comme dans de nombreux villages sahéliens, les femmes intègrent de plus en plus fréquemment la tomate dans la confection des sauces. Des jardins soigneusement clôturés jalonnent les rives du Niger et de ses affluents ou défluents comme le Bani ou le Diaka, tandis que des produits maraîchers apparaissent sur les étalages des marchés locaux même les plus reculés. Parallèlement, un élevage péri-urbain à vocation laitière se développe très rapidement. Aux abords de Bamako, ces bovins appartiennent à des fonctionnaires ou des commerçants, suffisamment aisés pour acheter des aliments pour bétail comme les fanes d'arachides. L'approvisionnement des villes constitue un débouché en pleine expansion.

La lutte anti-érosive a également fait un grand pas en avant dans le cadre de projets initiés par des ONG étrangères ou locales, et de plus en plus sous l'impulsion d'initiatives individuelles émanant des paysans eux-mêmes : traitement des ravines grâce à l'implantation de murets, construction de diguettes végétalisées le long des isohypses, de microbarrages ou de gabions pour freiner le ruissellement... Ces aménagements ont eu des résultats convaincants puisqu'ils ont, dans certains cas, permis de doubler les rendements. Dans les secteurs sahéliens bénéficiant d'au moins 500 mm de pluies par an, des légumineuses comme le niébé ou le voandzou sont très souvent cultivées en association avec le mil et l'arachide, de manière à favoriser la régénération des sols. Les *Faidherbia albida* sont plus que jamais préservés dans les champs. Les paysages ruraux sont donc marqués par la progression d'une forme originale de « Coltura promiscua ». En ce sens, l'encadrement et la formation promulgués depuis des années par la CMDT (Compagnie malienne de développement du textile) portent aujourd'hui leurs fruits en région cotonnière, dans les Cercles de San et Koutiala en particulier. De plus, il semble

que les accords entre éleveurs et cultivateurs prennent un nouveau départ, tout au moins là où la disponibilité en terres permet encore d'éviter les conflits. Les cultivateurs récupèrent les fientes pour engraisser les champs. Les bouses séchées sont d'autre part de plus en plus utilisées dans la région de Mopti pour le fumage du poisson. Cette évolution est encourageante dans la mesure où jusqu'à présent le charbon de bois était systématiquement utilisé. Ces mutations sont certes importantes mais elles semblent très insuffisantes pour juguler une crise agro-écologique qui a pris une ampleur considérable.

Un bilan agro-écologique inquiétant

Les capacités de régénération et d'adaptation de la végétation sont surprenantes. Ainsi au Mali, l'aridification climatique a permis aux ligneux de reconquérir certains secteurs. Le lac Faguibine, progressivement asséché, est colonisé par de véritables forêts d'*Acacia raddiana*, tandis que les abords de Bambara Maoundé voient proliférer *Calotropis prosera*. On assiste également à une reconstitution d'une savane-parc à *Faidherbia albida* sur les marges aujourd'hui exondées du delta central. Mais ces exemples restent marginaux, car de façon générale la végétation a payé un lourd tribu à la sécheresse : le taux de mortalité des ligneux a atteint plus de 60 % dans quelques sites tests aux abords de Nioro du Sahel, Nara et Niono entre 1983 et 1990, et a été évalué autour de 10 à 20 % pour Diéma, Yélimané, Banamba, Ségou, Ké Macina, Dioila ou même Koulikoro (Brondeau, 1996). Le couvert végétal a été sévèrement dégradé par les effets conjugués de la sécheresse, des défrichements, du surpâturage, et des coupes clandestines. Celles-ci affectent de plus en plus des espaces soi-disant protégés, les services des eaux et forêts maliens ne disposant que d'une autorité très réduite depuis la révolution de mars 1991. Les coupes de bois alimentent un commerce toujours prospère du fait de l'accroissement continuel de la demande, tandis que le bois mort et certaines espèces xériques en pleine expansion comme *Calotropis prosera* sont malheureusement inutilisables. Certaines femmes se sont lancées dans la production de *ségué*. Cette substance riche en potasse, utilisée pour la fabrication de produits comme le savon, procure des revenus non négligeables. Elle présente cependant l'inconvénient d'être obtenue à partir de la combustion de bois vert dont les cendres sont ensuite longuement bouillies. En 1993, dans plusieurs villages proches de Kati, chaque femme parvenait à vendre 200 à 300 kg de *ségué* sur le marché voisin de Dio, entre le début de la soudure et celui des récoltes ; ceci aux dépens de grosses quantités de bois. De façon générale, les femmes consomment beaucoup de bois, dans la mesure où les habitudes alimentaires privilégient toujours la préparation du *tô* (pâte de mil), qui nécessite une longue cuisson.

Inévitablement, une grande majorité des terroirs villageois souffre des méfaits de l'érosion. En 1992-1993, les ravinements affectaient plus particulièrement les régions sahélo-soudaniennes très dévégétalisées comme à Kimparana, dans le Cercle de San, où un projet de lutte anti-érosive a été mis en place en collaboration avec une ONG française en 1994 (Brondeau, 1996). C'est dans les Cercles de Kolokani et de Banamba que nous avons pu observer les ravines les plus spectaculaires, profondes de plus de 1,5 mètre, et larges de 1,5 à 2,5 mètres. L'érosion n'épargne pas les terroirs dogon pourtant rigoureusement et judicieusement mis en valeur. Certaines terres cultivables autour de Bandiagara subissaient en 1993 des dégradations inquiétantes, difficilement maîtrisées par les programmes de lutte anti-érosive. Au niveau des marges sèches de Niono ou de Youwarou et à proximité de la frontière mauritanienne, (Nara, Mourdiah, Dilly), l'érosion en nappe et la déflation

faisaient des ravages sur les sols la plupart du temps complètement à nus. La remobilisation du sable était flagrante.

La raréfaction de la végétation a des effets sur les activités liées à la chasse. De nombreux oiseaux migrateurs, les canards en particulier, se sont détournés des sites sahéliens. Les ressources halieutiques ont également été affectées par les caprices des crues du Niger. Les pêcheurs ont bien souvent dû migrer vers le lac Débo ou vers les retenues artificielles des barrages de Manantali et de Sélingué. La biocénose fluviale bénéficie pourtant de surprenantes formes d'adaptation : ainsi, à l'occasion de crues abondantes comme celle de 1994, certains poissons ressurgissent après un envasement de plusieurs mois, voire plusieurs années. Mais face à la chute des prises réalisées par les Bozo, les poissons d'eau douce comme le capitaine restent hors de prix et sont sévèrement concurrencés par les importations de dorades et autres poissons de mer provenant de la Côte-d'Ivoire ou du Ghana.

Les mutations qui se dessinent apparaissent encourageantes, mais elles resteront insuffisantes tant que la natalité ne sera pas maîtrisée. On peut toutefois envisager que les pressions exercées par l'homme s'atténuent. Bien des jeunes ont fui les villages sahéliens en direction des villes, des régions méridionales, ou même de pays étrangers comme la France ou la Côte-d'Ivoire. La diaspora malienne compte ainsi trois millions d'individus, essentiellement sarakolé, originaires de Kayes, Diéma, Nioro du Sahel ou Bafoulabé... Ces départs permettent d'atténuer l'accroissement démographique, et par là-même de stabiliser les besoins alimentaires et la progression des surfaces cultivées. D'autre part, bien des villages bénéficient des devises envoyées de l'étranger, ainsi que de l'ouverture d'esprit et de l'expérience acquises par les jeunes adultes qui reviennent souvent au bout de quelques années. Ajoutons que le développement des villes peut engendrer une forme de régulation démographique, dans la mesure où le taux d'accroissement naturel de la population urbaine est toujours inférieur à celui de la population rurale.

Mais même dans le cadre de ces perspectives optimistes, un certain nombre de questions restent inquiétantes. Ce relatif allègement des pressions anthropiques suffira-t-il pour que les écosystèmes sahéliens se régénèrent ? Ensuite, comment va-t-on régler le problème d'approvisionnement énergétique des villes qui reste une des causes principales de destruction des espèces ligneuses ? Par ailleurs, les jeunes souvent désœuvrés alimentent une crise urbaine marquée par le chômage, les trafics, la délinquance et la corruption. Enfin, les migrations massives qui se sont dirigées vers le Sud n'ont-elles pas aggravé une crise agro-écologique latente dans les régions soudaniennes et soudano-guinéennes où la pression foncière, les conflits d'utilisation de l'espace et la recrudescence de l'érosion ont atteint ces dernières années des proportions très alarmantes ? Les sécheresses antérieures ont engendré des crises conjoncturelles, marquées par des famines meurtrières (1911-1914), mais la crise actuelle semble sans précédent, dans la mesure où ses causes sont structurelles et en partie indépendantes du contexte climatique. Ainsi, malgré une meilleure connaissance des risques anthropiques et de leurs mécanismes, on envisage difficilement une issue à cette crise agro-écologique, tout au moins dans le contexte économique et démographique actuel.

BIBLIOGRAPHIE

Brondeau (F.), 1996. *La dynamique actuelle des écosystèmes dans le sud-Mali : essai d'analyse cartographique.* Thèse, Université Bordeaux III, 660 p.

PIREVS, 1997. *Les temps de l'environnement.* 5, 6, 7 nov., Toulouse, 2 tomes, 381 + 649 p.

Gallais (J.), 1995. *Les Tropiques, terres de risques et de violences.* A. Colin, Paris, 267 p.

Jouve (P.), 1991. « Sécheresse au Sahel et stratégies paysannes ». *Sécheresse,* vol. II, n° 1 : 61-69.

Leroux (M.), 1995. « Dynamique de la Grande Sécheresse sahélienne ». *Rev. Géo. Lyon,* vol. 70, n° 3/4 : 223-235.

Morel (R.), 1995. « La sécheresse en Afrique de l'Ouest ». *Rev. Géog. Lyon,* vol. 70, n° 3/4 : 215-221.

Spittler (G.), 1992. *Les Touaregs face aux sécheresses et aux famines. Les Kel Ewey de l'Aïr (Niger).* Karthala, Paris, 415 p.

Raynaut (C.), (dir.) 1997. *Sahels. Diversité et dynamiques des relations sociétés-nature.* Karthala, Paris, 419 p.

Toupet (Ch.), 1995. « La crise sahélienne ». *Rev. Géo. Lyon,* vol. 70, n° 3/4 : 181-185.



Risques sanitaires et territoires à risque

Perception individuelle et perception collective, du groupe à l'État

JEANNE-MARIE AMAT-ROZE

J'ai reçu mon invitation pour le festival de ce monde,
et ainsi ma vie a été bénie.
Mes yeux ont vu et mes oreilles ont entendu.
C'était ma part à cette fête, de jouer de mon instrument,
et j'ai fait tout ce que j'ai pu.
Maintenant, je le demande, le temps est-il venu enfin,
où je puisse entrer, voir ta face
et t'offrir ma salutation silencieuse ?

Rabindranath Tagore, *L'Offrande lyrique* (16)

L'ÉTAT DE SANTÉ d'un individu est la résultante d'un système multifactoriel complexe. La perception d'un risque sanitaire est relative et celle d'un besoin de santé, ambiguë. Malgré l'élaboration scientifique de normes sanitaires, être en bonne santé est une appréciation éminemment variable, où se mêlent des éléments physiologiques, psychologiques, sociaux, culturels, du ressort de l'individu mais aussi du collectif et du politique. Ainsi, les savoirs, les croyances, les valeurs d'une société déterminent des perceptions originales des risques pathogènes, des états morbides et des remèdes. En découlent des stratégies culturelles porteuses de comportements aggravant, favorisant ou atténuant, éliminant un risque sanitaire. Ces pratiques façonnent alors de véritables aires culturelles des maladies. De ce fait, l'ignorance de ces logiques élève des barrières d'incompréhension et compromet la réussite des politiques de santé destinées à l'amélioration de l'état de santé des populations.

Le monde mêlé de la santé

Au-delà de l'appréciation personnelle, le concept de normalité en santé s'appuie, dans le monde d'aujourd'hui, sur des valeurs de références emboîtées : les références du groupe auquel l'individu appartient et les références des structures sanitaires traditionnelles et/ou modernes dont l'objectif est d'améliorer l'état de santé des populations. Malade ou non, l'individu s'identifie au groupe qui lui transmet

ses logiques sociales, culturelles, économiques. Il lui doit son être, son éducation, ses traditions, ses pratiques. L'individu s'appuiera donc sur la perception et l'interprétation de symptômes en fonction de représentations diverses : fonctionnements du corps et de l'esprit, rôle du sang, des aliments, des excreta, du pur et de l'impur, images de la force, de la virilité, de la bonne santé, ou à l'opposé de la faiblesse, de la maladie, du mal être, véhiculées par sa société et la société. Son itinéraire, son niveau de vie, son genre de vie, attachent plus ou moins l'individu à telle ou telle référence. Connaître ces références donne une logique à des conduites considérées à risque par le discours médical scientifique, ainsi qu'aux attitudes et pratiques adoptées face à un état morbide.

Science tournée vers l'action, la médecine s'est efforcée de tout temps de soulager les maux des hommes. En l'absence de causes discernables, la maladie était considérée comme une sanction surnaturelle. Pathologie et mythologie étant liées, la médecine s'appuyait sur des pratiques magiques, la prière, la divination et seuls des êtres doués de pouvoirs exceptionnels, sorciers, devins, prêtres, pouvaient intervenir efficacement. Cette conception n'a pas disparu. La mortalité due à la récente épidémie de sida nous en fournit de très nombreux exemples. Ainsi en Zambie, chez les Goba, près de la frontière du Zimbabwe, tout décès d'une personne jeune est dû à la sorcellerie, quelle que soit la maladie qui l'ait précédé. Or le sida frappe majoritairement les jeunes adultes. Le ministre de la santé zambien fait remarquer : « *Il faut s'attendre à une multiplication des accusations de sorcellerie liée à l'augmentation du nombre de décès dus au sida* ». Au cours d'une enquête sur les représentations de la maladie, réalisée en 1990 dans un village Goba, 18 % des personnes interrogées déclaraient que tous les décès récents étaient dus à la sorcellerie, et associaient les MST aux pratiques maléfiques (Bawa Yamba, 1996). Dans de nombreux pays du tiers monde, l'importance de la croyance à une origine surnaturelle de la maladie fait que médecine et monde magico-religieux demeurent intriqués.

C'est à Hippocrate que l'on doit la désacralisation de la maladie. Parce qu'il considère l'homme malade dans son unité individuelle et dans son environnement, il place la maladie dans le système des phénomènes naturels. L'observation devient la base de l'art médical. Les connaissances du cadre de vie, des habitudes de vie des populations deviennent l'outil pour voir, interpréter et agir. Vingt-quatre siècles après, le célèbre raisonnement du médecin londonien J. Snow illustre parfaitement cette démarche. En 1854, pendant l'épidémie de choléra, il porte sur une carte le domicile des malades et l'emplacement des fontaines publiques, et localise ainsi la fontaine responsable de la diffusion du vibrion. L'isolement du lieu à risque permet de casser la dynamique épidémique. Ce raisonnement connut d'ailleurs en Europe, de la deuxième moitié du XVIII^e^ à la fin du XIX^e^ siècle, un véritable âge d'or avec la rédaction par les médecins d'innombrables topographies médicales, études qui avaient pour objet « *la description des lieux et des hommes dans leur relation de santé et de maladie afin d'éclairer la connaissance, d'une part de l'étiologie des maladies, et d'autre part des moyens appropriés à mettre en œuvre pour préserver la santé et prévenir les maladies* » (Rofort, 1988). À la fin du XIX^e^ siècle, en montrant que des germes étaient responsables d'une maladie, Louis Pasteur et Robert Koch, fondateurs de la microbiologie, font entrer la médecine dans l'âge adulte. Mais, avec l'identification des agents pathogènes, les préoccupations environnementales passent au second plan. La révolution pasteurienne et ses applications victorieuses conduisirent des médecins à détacher l'homme malade de son environnement et de

son groupe. La médecine était devenue une science, le malade, un individu en demande d'assistance technique.

Depuis deux décennies, la pression de plusieurs facteurs – montée des sociopathies, résistance de maladies comme le paludisme, recrudescence de vieilles affections, choléra, tuberculose, émergence de nouveaux fléaux, sida, virus hémorragiques, coût de la santé, dénuement des pays les plus pauvres, échec des interventions de la médecine occidentale entre autres – invite à agir autrement et contribue à renforcer les politiques de médecine préventive qui ne peuvent être efficaces qu'une fois pesés tous les facteurs d'une maladie (Amat-Roze, Gentilini, 1995). C'est ce retour à l'homme et à son environnement qui dicte à G. Brucker et D. Fassin en 1989 cette définition de la santé publique : « *Discipline sans frontières, la santé publique embrasse tous les facteurs conditionnant la santé et tous les systèmes de santé... Orientée vers l'action, elles s'appuie sur des disciplines scientifiques diverses, en particulier l'épidémiologie, l'économie, la géographie et les sciences sociales, auxquelles elle demande des outils pour analyser les problèmes de santé* » (Brucker, Fassin, 1989). Les chemins de la santé passent par la connaissance des racines écologique, économique, sociale, culturelle des maladies ou du mal-être. Au sein de ce cortège, la méconnaissance des facteurs sociaux et culturels est à l'origine d'échecs patents, d'incompréhensions, de résistances des populations.

La perception de territoires à risque, pour qui ? pour quoi ?

Des valeurs sociales et culturelles transmises à l'individu par son groupe peuvent, quand l'adhésion au groupe demeure forte, conduire à des situations collectives de vulnérabilité. Nombre de sociologues et d'anthropologues ont mis en évidence ces processus à l'origine de risques de contamination ou d'aggravation d'un phénomène morbide. Ainsi en Chine, la rougeole est-elle considérée comme un épisode nécessaire à l'équilibre de la santé des enfants ; cette représentation de rite de passage d'une classe d'âge à l'autre, de l'enfance à la puberté, est susceptible d'aggraver l'affection par retard à la consultation (Huard, Lapierre, 1981). En Afrique centrale, les cicatrices d'une dermatose (le pian) « *étant considérées comme le test du courage civil, certains Africains hésitèrent à accepter le traitement de cette maladie* » (Huard, Lapierre, 1981). Dans d'autres régions d'Afrique, l'urétrite gonococique est perçue comme une maladie valorisante parce qu'elle est considérée comme signe de la virilité sexuelle du sujet qui en est atteint (Traore, 1996).

L'exemple de la bilharziose (ou schistosomiase) urinaire, affection parasitaire essentiellement répandue en Afrique et à Madagascar, due à des vers plats qui vivent dans le système circulatoire, illustre bien ce dialogue entre territoires à risque et perception collective. Le passage des œufs pondus par les femelles adultes au travers des parois des organes uro-génitaux provoque des lésions dont le signe le plus apparent est l'hématurie (les œufs sont éliminés avec les urines). L'espace à risque bilharzien est un milieu aquatique, des eaux douces où vivent les mollusques hôtes intermédiaires infestés d'embryons libérés par les œufs au contact de l'eau. Les hommes s'infestent lors d'immersions dans les eaux contaminées par les mollusques. L'espace aquatique peut signifier aire de jeu rafraîchissante pour les enfants, lieu de toilette pour une communauté villageoise, ressource en eau pour la consommation et les besoins domestiques, lieu de travail pour les pêcheurs, les bateliers, les riziculteurs. Dans de nombreuses régions de transmission, l'hématurie est tellement habituelle qu'un garçon ayant des urines claires paraît anormal ; il lui manque l'équivalent de la menstruation chez la fille. L'eau est richesse

et non péril. Puisque l'hématurie est culturellement considérée comme une manifestation normale, la perception de la relation eau = risque explique la non-réceptivité des populations aux campagnes d'information et d'éducation sanitaires conduites par les États ou les ONG ; or l'adhésion des villageois est indispensable. La bilharziose s'inscrit dans un système. Lutter contre le parasite, c'est intervenir sur un maillon. Mais le seul recours médicamenteux ne signifie pas nécessairement élimination du fléau. Les populations peuvent se réinfester dans les heures qui suivent le traitement, à l'occasion d'un nouveau contact avec le territoire à risque. Se poser les questions : qui fait quoi ? où et quand ? permet d'identifier des territoires à risque pour des populations spécifiques. Ajouter « pourquoi ? » éclaire des logiques répondant à des conditions de vie, à des attitudes culturelles, aide à comprendre des blocages liés à la diffusion d'un savoir étranger au groupe. Sans ces interrogations, l'assistance médicale des États et des organismes internationaux peut se révéler vaine. Ajoutons que la bilharziose urinaire (comme la bilharziose intestinale) est un indicateur de sous-développement et que l'éradication du fléau passe par des investissements socio-sanitaires conduisant à une amélioration des conditions de vie et à une perception des risques liés à l'absence d'hygiène.

P. Gourou livrait dans un riche article de 1954, consacré aux Kikuyu, une autre dimension possible du territoire à risque. Il ne s'agit plus seulement de conditions de vie et de concept de normalité sanitaire mais des croyances des hommes et des lieux chargés de spiritualité. Le jeune enfant kikuyu, malade, se trouve paradoxalement exclu de l'habitation, parce que ce lieu est un « *espace de communion avec un ensemble de signes et de valeurs* » (Bonnemaison, 1981) : quand un enfant est entré dans le royaume des hommes, sa présence dans la case, s'il est malade, représente une menace pour la communauté. L'habitation, territoire protecteur, devient territoire interdit, l'extérieur, espace de risque pour l'enfant. Les Kikuyu, afin d'écarter de la maison l'esprit du défunt, évitaient qu'un décès ait lieu dans la hutte. « *Tant que la famille de l'enfant n'avait pas accompli les rites de la "deuxième naissance", entre un et deux ans, celui-ci n'était pas considéré comme un être humain. [...] sa mort dans ces conditions n'avait aucune conséquence grave... l'enfant malade pouvait rester dans la hutte* » (Gourou, 1954). Par contre, après la cérémonie de la deuxième naissance, s'il était malade, il était placé à l'extérieur de la hutte. Sur les Hautes Terres kenyanes, situées à plus de 1 800 m d'altitude, une telle pratique, dans le contexte du début du siècle, exposait de nombreux enfants à des infections pulmonaires létales. Cette coutume paraissait dénuée de tout bon sens aux yeux des médecins européens. Le savoir médical moderne se heurte là aux images de conception du monde du groupe. Leur abandon signifie perte d'une part d'identité, voire de « géo-symboles », à l'origine de résistances culturelles incomprises par le médecin soucieux de faire le bien.

Dans notre monde aux populations de plus en plus nomades, les croyances et pratiques religieuses de sociétés déracinées sont un moyen de faire vivre le territoire perdu. Le culte des morts en est un des plus forts. Autour et au travers de l'hommage rendu à son représentant disparu, le groupe retrouve sur un autre support spatial une forme d'identité. Mais le nouveau contexte environnemental peut représenter un milieu à risque à l'égard de ces cérémonies. La récente épidémie de choléra survenue en Equateur l'illustre. Le choléra ne s'était plus manifesté en Amérique latine depuis 1895. En 1991, une épidémie se déclare au Pérou ; elle gagne rapidement l'Équateur et la ville côtière de Guayaquil, première ville du pays par le nombre de ses habitants (1 600 000 habitants), enregistre le plus grand

nombre de cas (5 861 victimes entre le 28 février et le 10 août 1991, dont 1,50 % de cas mortels). Site, milieu chaud et humide, chaos urbain l'ont favorisée. Des pratiques sociales aussi. « *Moments privilégiés de rencontres entre les populations (porteurs sains et les autres), certains jours de l'année ont été marqués par des catastrophes : les dimanches et les fêtes "... qui se lisent" sur les courbes épidémiologiques* » (Collin-Delavaud, 1996). « *Les pratiques funéraires ont été vite repérées, étant donné l'importance spectaculaire des cas déclarés à la suite d'un enterrement.* » (*id.*). Les pratiques des populations d'origine serranaise sont porteuses de risque dans une ville marquée par la chaleur. « *En cordillère, il faut une veillée de trois jours et trois nuits pour que le mort soit dignement honoré par les siens* » (*id.*). Occasion de réunir tous les membres de la famille, certains viennent de fort loin. « *Promiscuité, alcool et manque d'hygiène feront que certaines veillées aboutiront à plusieurs dizaines de cas par contact direct avec un cholérique (soit le mort, soit un «porteur») ou avec la nourriture contaminée* » (*id.*). À Guayaquil, la chaleur conduit au contraire à un enterrement rapide. La coutume funéraire de la communauté andine a fait de la ville basse un territoire chargé de risques. « *Très vite, le temps de veillée s'est raccourci ... par peur mais, une fois l'alerte passée, les habitudes sont revenues* » (*id.*).

Les chemins de soins

La santé engage la responsabilité commune de l'individu, de la collectivité et des gouvernements. Si l'épidémie de Guayaquil n'a pas été plus meurtrière, c'est parce que le système hospitalier a répondu à l'afflux des malades et que les médias ont été le support de diffusion d'une campagne d'information et de prévention massive. Mais cette épidémie a révélé aussi la mauvaise gestion de la municipalité et l'une de ses expressions, le non entretien des réseaux d'assainissement, a placé les habitants en situation de vulnérabilité sanitaire. Dans ce contexte de risque urbain, les pratiques de certains groupes eurent un effet amplificateur. L'amélioration de l'état de santé des populations passe par une approche globale et l'engagement concret de tous les partenaires impliqués dans le processus.

Comme la perception d'une maladie, le chemin des soins fait appel aux fondements d'une société ; sa lecture est plus complexe aujourd'hui qu'hier parce qu'aucune société, où quelle soit, n'est restée réellement traditionnelle. Dans les pays en développement, médecine occidentale et médecines locales interfèrent, dans des conditions très variables : hostilité, contradiction, indifférence, collaboration. Du coup, le pluralisme de l'offre fait que le recours d'un individu à une thérapeutique est un processus d'interactions où se mêlent le géographique (représentation de l'espace, des distances, de l'accessibilité), l'économique (niveau de vie, politiques de santé), le social et le culturel (image de l'efficacité et charge culturelle des différents systèmes), auxquels il faut ajouter l'appréciation d'un état morbide par le malade lui-même ou par son groupe. Ainsi, il est courant en Afrique noire de voir les mères adopter deux itinéraires thérapeutiques successifs : d'abord consultation du sorcier, du tradipraticien ou du marabout, puis celle du représentant de la médecine scientifique quand l'état de l'enfant s'est subitement aggravé. Tous ces thérapeutes exercent simultanément dans leurs propres logiques. Quand celles-ci se contredisent, les résultats peuvent être catastrophiques. Les acteurs des campagnes de prévention contre le sida en lisent actuellement les effets. Chez les Goba, en Zambie, les populations sont soumises à trois discours contradictoires sur la prévention contre le sida. Le premier s'appuie sur la médecine scientifique et suggère le traitement des MST, l'utilisation des préservatifs et le changement de comportements sexuels ; le second est celui des

missionnaires, recommandant d'éviter le préservatif, de pratiquer l'abstinence, et de revenir au respect des interdits sexuels « traditionnels » ; le troisième renvoie à l'idée de causalité surnaturelle. Les programmes de prévention du VIH sont conditionnés par les réponses à deux questions primordiales : savoir si les gens pensent que la maladie dépend de leur comportement ou qu'elle est sous le contrôle de forces qui les dépassent ; position de l'État vis-à-vis des discours qui accordent le pouvoir au surnaturel. Dans cet exemple, la police et les autorités déclaraient qu'ils ne pouvaient rien faire contre la sorcellerie. En quelques mois tous les acquis de l'information sur la transmission du virus peuvent être réduits à néant (Bawa Yamba, 1996).

Introduite parallèlement à la colonisation, la médecine scientifique est devenue la médecine de référence des États. La Conférence internationale d'Alma-Ata, organisée par l'Organisation Mondiale de la Santé en 1978, l'a consacrée « *soulignant la nécessité d'une action urgente de tous les gouvernements, de tous les personnels des secteurs de la santé et du développement ainsi que de la communauté internationale pour protéger et promouvoir la santé de tous les peuples du monde* » (In Alma-Ata 1978, OMS-FISE, Genève, 1978). La stratégie proposée pour atteindre ce but repose sur la priorité donnée aux soins de santé de base dénommés soins de santé primaires. Ceux-ci visent à rendre les soins essentiels de la médecine scientifique accessibles à toute la population, y compris dans les zones rurales. Le refus d'exclure la médecine traditionnelle et la quête de ce qu'elle peut comporter de bénéfique a été cependant recommandé. Ainsi l'activité des matrones, ou accoucheuses traditionnelles, éduquées ou rééduquées, a-t-elle eu une influence positive sur l'état de santé des enfants de moins de 5 ans. La prévention du tétanos ombilical, l'éducation nutritionnelle, la thérapie par réhydratation orale pour le traitement des diarrhées sont des domaines où leur intervention a permis d'améliorer la situation sanitaire de ce groupe d'âge. Mais, imposée plus que demandée, cette politique de soins a inspiré la méfiance, voire la résistance, et les populations de certains États ont gardé leurs références traditionnelles : au Bénin, « *le vaudou avec son système complexe de représentations est placé au «sommet» du système de santé. Face à l'importance que les pratiques magico-religieuses revêtent au sein de la population, les soins de santé primaires délivrés par l'État font figure de médecine de second ordre, de palliatif* » (Bourdier, 1995). Ailleurs, comme en Inde, en Chine, dans la péninsule Indochinoise, ces médecines traditionnelles se sont montrées capables de survie et d'adaptation à la vie moderne. La Chine a associé de façon remarquable science occidentale et médecine nationale. Dans les pays développés, c'est la médecine scientifique qui est considérée comme traditionnelle ! Les autres voies thérapeutiques proposées sont appelées « médecine parallèle », « médecine douce ». À la fin du XIX^e^ siècle, la médecine occidentale était encore très désarmée face aux fléaux exotiques et elle continuait à faire des emprunts aux médecines locales. L'exemple le plus ancien et le plus célèbre est certainement celui de l'utilisation empirique de l'écorce du quinquina pour lutter contre les fièvres palustres. Écorce utilisée au Pérou comme breuvage tonique par les Indiens, elle fut introduite en Europe par les jésuites au début du XVII^e^ siècle. Son principe actif, la quinine, isolé en 1820, allait permettre pour la première fois la prévention médicamenteuse d'une maladie transmissible. « *Les conséquences furent considérables, puisque cette utilisation était indispensable pour la colonisation des pays tropicaux par les Européens* » (Charmot, 1997). En s'appuyant sur les traditions populaires locales, la pharmacopée demeure un de ces domaines de relations privilégiées. En 1979, l'OMS fondait à Rome un premier centre pour la médecine traditionnelle, orienté en particulier

vers l'usage des plantes médicinales (Huard, Lapierre, 1981). Et devant les trop nombreux exemples de transferts de technologies ou de savoir-faire inadaptés, du coût de la médecine occidentale (interventions d'experts qui proposent des programmes de santé calqués sur les habitudes occidentales, amalgament des situations sanitaires et des genres de vie différenciés, méconnaissent les facteurs sociaux, culturels, le contexte économique), l'OMS a développé ces dernières années des programmes de technologies appropriées pour la santé. C'est en quelque sorte une reconnaissance des « Anciens », les praticiens coloniaux, qui, insistant sur les obstacles culturels et géographiques à la diffusion des pratiques sanitaires occidentales, réalisaient de nombreuses études ethnologiques pour comprendre avant d'agir (Monnais-Rousselot, 1997) ou recommandaient, comme E. Jammot (1879-1937), une médecine communautaire et itinérante de brousse allant au malade, s'appuyant sur un personnel médical et paramédical peu coûteux, formé sur place, capable d'utiliser du matériel simple. Cette stratégie permit d'aboutir au contrôle de la maladie du sommeil. Les chemins de la santé ne peuvent cesser de conjuguer épidémiologie, prophylaxie et ethnologie géographique. Ils doivent aussi, ne l'oublions pas, y associer une volonté politique.

Les sociétés tracent dans l'espace les chemins de leur santé. Ceux-ci dessinent des territoires sanitaires, images mêlées des faits politique, économique, social, culturel qui les façonnent. Images mouvantes, instables, à l'image des sociétés humaines. Soigner signifie d'abord savoir regarder, savoir écouter pour comprendre. Les succès des sciences médicales occidentales, dans le sillage de la révolution pasteurienne, ont détaché le malade de son univers. Aujourd'hui, le siècle se referme sur un retour à l'homme, au groupe. Les sciences sociales passent du statut de sciences parallèles à celui de sciences partenaires de la biomédecine. La géographie, forte de sa capacité à appréhender les phénomènes dans leur contexte et leur localisation, est bien placée pour accompagner cette évolution.

BIBLIOGRAPHIE

Amat-Roze (J.M), Gentilini (M.), 1995. « La santé en cartes ». In *Penser la terre, stratèges et citoyens : le réveil des géographes*, série Mutations, Ed. Autrement, Paris n° 152 : 119-137.

Bawa Yamba (C.), 1996. « Il faut s'attendre à une multiplication des accusations de sorcellerie liée à l'augmentation du nombre de décès dûs au sida ». In *Sociétés d'Afrique et sida*. Éd. GRID, Université de Bordeaux 2/CNRS, n° 14 : 10-11.

Bonnemaison (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, n° 4 : 249-262.

Bourdier (F.), 1995. « Le secteur informel des soins de santé, méthodes d'approche et terrain (le cas de l'Inde) ». *Bull. de la Société Neuchâteloise de Géographie*, n° 39 : 163-176.

Brucker (G.), Fassin (D.), 1989. *Santé publique*. Ellipses, Paris.

Charmot (G.), 1997. « Histoire du développement des antipaludiques ». *La Revue du Praticien*, n° 47 : 244-248.

Collin Delavaud (A.), 1996. « Guayaquil au temps du choléra ». Paris, *Bull. Inst. fr. études andines*, 25 (3) : 509-527.

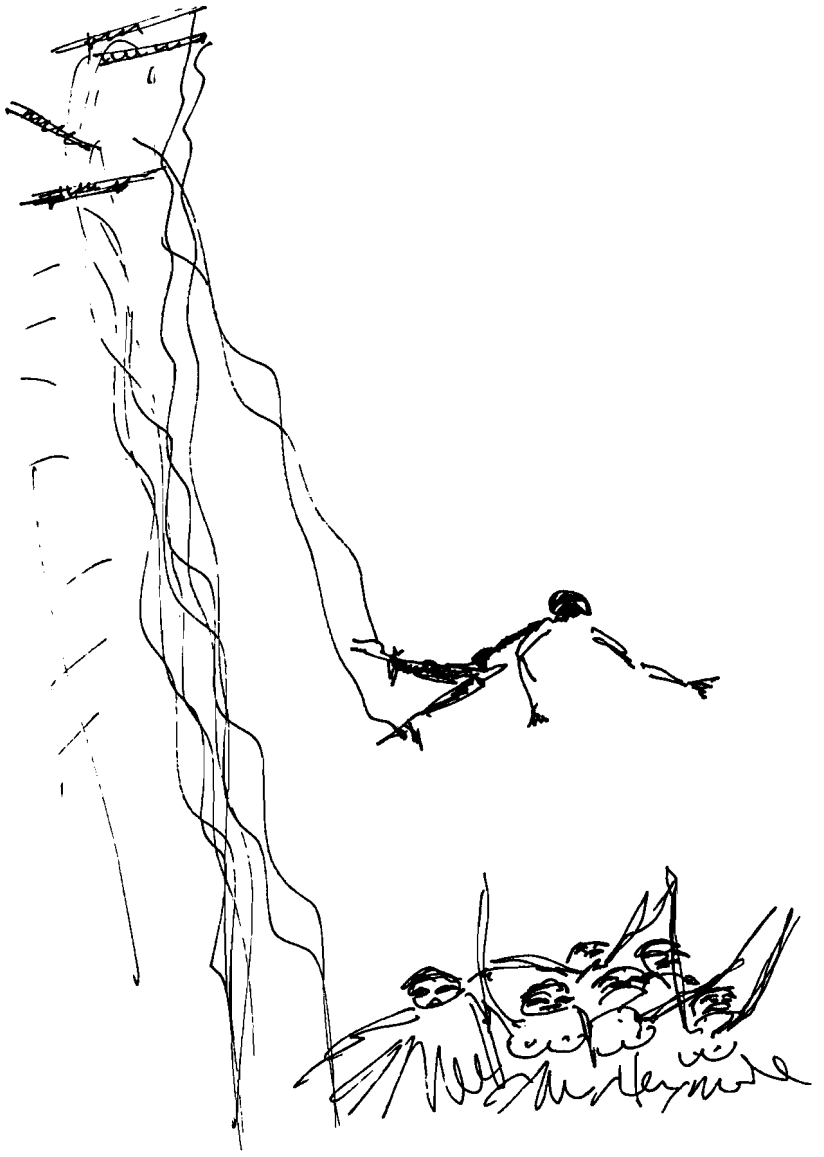
Gourou (P.), 1954. « Une paysannerie africaine au milieu du XXe siècle : Les Kikuyu et la crise Mau-Mau ». *Les Cahiers d'outre-mer* n° 28, 7e année, octobre-décembre : 317-341.

Huard (P.), Lapierre (J.), 1981. *Médecine et santé publique dans le tiers monde*, col. Médecine humaine, Éd. Le Centurion, Paris.

Monnais-Rousselot (L.), 1997. *Médecine coloniale, pratiques de santé et sociétés en Indochine française (1860-1939), une histoire de l'Indochine médicale*. Thèse d'histoire, Université de Paris VII.

Rofort (M.F.), 1988. Les topographies médicales aux XVIIIe et XIXe siècles : aux origines de l'épidémiologie, de la géographie des maladies et de la santé. *Cahiers Géos* n° 11, Université Paul Valéry, Montpellier.

Traore (O.), 1996. « Place et fonction du système de représentation en médecine traditionnelle, le cas spécifique du sida ». *Sidalerte*, Lyon n° 57 : 22-24.



La réalité du risque et sa représentation

MARIE-FRANÇOISE COUREL ET ANNE-MARIE FRÉROT

À EN CROIRE LES PARTISANS DU PROGRÈS, le mythe cartésien se serait enfin réalisé : l'homme serait devenu maître et possesseur de la nature. Pourtant, en cette fin de siècle, d'innombrables dangers menacent l'homme et ceux-ci n'ont jamais été autant médiatisés. Pluies acides, déchirure de la couche d'ozone, effet de serre, désertification, séismes, inondations, avalanches, coulées boueuses, pollution généralisée... Notre habitat court un risque.

Mais ce risque, qu'il soit naturel, technologique ou de société, ne reste-t-il pas un aléa (1) ? Quelle peut alors être la réalité d'un événement plus ou moins prévisible, dans une aire plus ou moins délimitée et d'une durée indéterminée ?

Joël Bonnemaison souhaitait développer le thème de la « perception différenciée du risque ». C'était pour lui le lien évident entre les études sur l'environnement que mène Prodig et la géographie culturelle. On ne saurait en effet aborder les questions de risque sans analyser la relation qui s'établit entre une société et une situation jugée potentiellement grave, sans étudier la manière dont les populations concernées se sentent ou non en danger. L'analyse du risque est du domaine des représentations ; elle suppose une étude des modalités de construction et de circulation d'une interprétation collective ; elle s'attache aux relations étroites entre cosmogonies, pratiques et discours. Les quelques exemples développés ci-dessous montreront comment chaque culture, chaque région, chaque groupe assume des fragilités propres et alimente une géographie des risques.

Le risque entre réalité et imaginaire

Les catastrophes révèlent périodiquement que le risque est une réalité tragique et non pas une crainte inventée. Cependant, les hommes ont tendance, d'une part à croire que les effets catastrophiques annoncés « n'arrivent qu'aux autres », d'autre part à refuser d'intégrer la réalité du risque. C'est le cas souvent dans les pays du Sud où les règles que l'on veut imposer viennent généralement du Nord, des pays riches. Si certaines sociétés craignent que l'inondation, les criquets ne détruisent la récolte ou que la sécheresse ne la rende impossible, d'autres redoutent la surproduction. Là, des enfants se nourrissent sur les dépôts d'ordures,

1. Ce qui est conditionné par le hasard et la chance, qui a une apparence de vérité, semble plutôt vrai que faux ; probabilité que l'événement survienne, mesure de l'incertitude...

ici on multiplie les systèmes de contrôle de qualité alimentaire. Toute représentation du risque implique donc une forte connotation affective et le relais d'un discours social et culturel. Elle est la conséquence d'une projection de sens et de valeurs sur certains événements ou certaines pratiques et non pas une détermination objective du danger. Les risques pointés renvoient aux modes de vie, aux valeurs du groupe ; ils reflètent une cosmogonie et une morale en actes.

Entre vulnérabilité et sécurité, risque et prudence, de tout temps, l'homme a appris à vivre avec *Les fureurs de la Terre* (Allègre, 1987) longtemps imputées à la volonté divine d'éprouver les hommes ou à des forces occultes, comme le « Grand Dragon » (2) et le « Namazu » (3) des archives japonaises et chinoises. Les offrandes que les autorités indonésiennes jettent dans le « cratère-dieu » du Gualungung pour faire bénir leur règne, la cérémonie sacrificielle népalaise du « *puja* » ou le « *feng shui* » (4) de la cosmologie chinoise dont le respect éloigne du danger sont du même registre. Toutes les sociétés dressent des formes sociales et culturelles de conjuration des risques ; si elles se protègent par des modes de défense empiriques (prospective, cyndinique, plans...), elles ne se privent pas du recours à l'au-delà et repoussent la peur par des incantations, des vaudous, des rites, des prières, des cérémonies qui confortent le lien social. De plus, la référence au geste divin implacable sert à absoudre, à déculpabiliser, à rejeter les responsabilités et « *constitue une sorte d'appel mystique à un surnaturel qui, du merveilleux à l'horrible, berce encore nos mentalités* » (R. Vié le Sage, 1989).

Le risque, inhérent à la condition humaine, possède ainsi des dimensions symboliques et imaginaires qui provoquent un sentiment de peur bien ancré dans de nombreuses sociétés. Dans ces représentations, l'homme évitera la catastrophe par sa bonne conduite : croyance, fidélité, respect de la tradition, charité... ; dans un autre ordre d'idée, le fatalisme des gouvernants-aménageurs, leur autosatisfaction si le risque n'est pas devenu réalité, la réappropriation de la catastrophe et la bonne conscience des pays du Nord face aux risques du Sud à travers les remèdes, les aides apportées – l'envoi de couvertures au Cameroun (pays tropical) lors des émanations de gaz du lac Nyos n'en est qu'un exemple. La « protection » ainsi obtenue est le droit à défier la Nature et à choisir l'exposition au danger. À cela s'ajoute aisément ce que Claude Lacour (1994) nomme le syndrome de l'OMA (Oui mais ailleurs), principe générique du droit à la liberté dans « mon » environnement et à la négation du risque. Les Anglo-saxons utilisent le sigle NIMBY (*Not in my backyard*, pas dans ma cour).

Parallèlement au sentiment d'un droit à la sécurité et à la « laïcisation » du risque (J. Delumeau, 1989), se développe, en Europe et aux États-Unis, tout au long du XIXe siècle, la croyance dans le progrès scientifique. Pourtant, à la fin des années cinquante et au début des années soixante, divers accidents alertent l'opinion. Windscale (GB, 1957),

2. Nom donné par la tradition chinoise à l'animal habitant les profondeurs de la Terre et dont la colère secouait les montagnes et les plaines.

3. Poisson-chat géant séjournant dans la vase et responsable des séismes dans la tradition japonaise.

4. L'accident d'un avion de la RNAC (compagnie népalaise) en 1984 n'a-t-il pas été attribué à l'absence de « *puja* » qui aurait dû marquer la mise en service de l'appareil ? Pour les Taïwanais, la série noire qui frappe la banque centrale de Taïwan ne peut s'éclairer qu'à la lumière de la géomancie : sa localisation et son architecture souffrent d'un mauvais « *feng shui* » – littéralement « vent » et « eau » –, science de l'harmonie, inscrit au cœur de la cosmologie chinoise. Le « *feng shui* » repose sur la croyance que la Terre est parcourue de souffles dont la captation permet d'éviter les risques. Armés de boussole, les géomanciens émettent des avis sur l'orientation des habitations ; ce sont des consultants-gourous bien plus influents que les experts internationaux. Tous les pays d'Extrême-Orient ont recours à leurs services.

Minamata (Japon, 1959), Feyzin (France, 1966), Torrey Canyon (1967), Seveso (Italie, 1976), Three Mile Island (EU, 1979) sont autant de cas d'une nouvelle catégorie de risques que « confirment » Bhopal (Inde, 1984), puis Tchernobyl (Ukraine, 1986). Ces risques « technologiques » accélèrent la prise de conscience de la responsabilité de l'homme. Les scientifiques aujourd'hui sont chargés de cartographier, mesurer, prévoir, simuler, mettre en place des systèmes d'alerte ; d'évaluer des zones de risque 0, 1, 2 ou 3 (comme aux États-Unis) estimées qualitativement selon une échelle définie arbitrairement ; de faire des calculs de probabilités pour satisfaire les assureurs. Les données scientifiques alimentent le discours de ceux qui cherchent à convaincre les populations de leur méconnaissance des risques réels ; rationnels, ils ne semblent pas douter un seul instant que leurs avertissements vont conduire l'homme à changer ses comportements. En quelques décennies, le risque est devenu une référence majeure dans le domaine de l'environnement, une image anticipée du désastre écologique, de la catastrophe naturelle ; un mot fourre-tout, un carrefour où se croisent les préoccupations qui ne laissent personne indifférent tant elles sont inhérentes à la vie quotidienne. À tout instant, les sociétés négocient leur rapport au risque à travers des actions politiques, législatives, sociales, associatives, individuelles... ; locales, régionales, nationales, internationales. L'élaboration d'un cadre de référence collectif pour les résoudre n'est possible qu'avec la fin du monde bipolaire défini par les tensions Est-Ouest, mais elle fait naître une nouvelle bipolarisation, Nord-Sud celle-là. Les conférences de Rio, Berlin, Kyoto et Istanbul l'ont bien montré. Pourtant, malgré cela, le risque reste toujours un aléa (5). Question de distance, d'échelle, de culture ? Croyances ou interprétations de la réalité ? Méconnaissance des mécanismes naturels ou refus de leur prise en compte ?

Pratiques

Le savoir des scientifiques est souvent éloigné des pratiques de l'espace fondées sur d'autres critères d'évaluation et sur d'autres priorités. Averties du danger, les populations persistent dans leur choix de localisation. Dès lors, diverses questions se posent. Nous nous limiterons ici à la dimension temporelle du risque : notre réflexion n'est pas centrée sur l'analyse du risque réalisé, c'est-à-dire de la catastrophe. L'aspect crise a été éliminé pour privilégier le défi aux forces de la nature, le risque délibéré et le risque consenti (avant), l'oubli (après).

Le défi à la Nature

Nouakchott, la capitale de la Mauritanie, fut créée *ex nihilo* dans une région quasi désertique, dépourvue de ressources en eau douce, soumise à un climat aride où ne se trouvaient que des terres collectives de parcours et un petit poste militaire de moins d'un millier d'âmes (Frérot, 1998). Le site originel de la ville est celui d'une plaine entre l'océan Atlantique et une mer de sable. Moins d'un demi-siècle après, Nouakchott compte environ 700 000 habitants. Cette ville, dont la croissance spatiale est une des plus rapides du monde, représente un véritable défi au désert, à l'océan et au vent (Courel, 1998). La plaine de Nouakchott communique au nord avec la Sebkha de Ndramcha, témoin d'un ancien golfe marin, et se prolonge au sud par l'Aftout es-Saheli, plaine basse et étroite. Ces vastes étendues situées au-dessous du niveau moyen de la mer sont séparées de l'Atlantique, à l'ouest, par un étroit cordon de dunes blanches. À l'est, elles

5. Les nombreux débats au sein de la communauté scientifique (pluies acides, effet de serre, réchauffement de la Terre et ses conséquences...) prouvent l'incertitude. Les approches scientifiques, qui ont leur part de subjectivité et d'objectivité, décrivent le risque comme la conjonction d'un aléa et d'éléments exposés et vulnérables à cet aléa.

sont bordées par les dunes de l'erg Amoukrouz dont la végétation naturelle est dégradée depuis 1968 par la sécheresse la plus sévère et la plus longue du siècle.

En 1998, le paysage est totalement différent de celui des années soixante : les dunes ogoliennes sont désormais masquées par des dunes vives. Au nord et à l'est de la ville, les sables progressent dans le tissu urbain menaçant les constructions, la voirie et l'aéroport. À l'ouest de la ville, l'ultime obstacle naturel à d'imprévisibles incursions d'eaux marines que constitue le cordon dunaire est fragilisé par l'extraction incontrôlée (incontrôlable ?) des sables et coquillages pour les constructions. L'édification du port entre 1979 et 1986 interrompt le transit naturel des sables marins par la dérive littorale N-S. Les sables s'accumulent sur plus de 4 km au nord de la digue, alors que la plage s'érode au sud. Le démaigrissement de la plage, fort important au moment de la tempête des 15 et 16 décembre 1997, a entraîné l'inondation des quartiers populaires de la sebkha installés dans l'anarchie et le laisser-faire. Depuis, les pouvoirs publics ont déménagé les baraques, mais, déjà, apparaissent des villas sur terrain attribué !

Le risque délibéré

L'eau est indispensable à l'homme ; on comprend aisément que ce dernier se soit toujours fixé là où elle est présente : à proximité de sources, sur les rives des lacs ou des cours d'eau. En faisant ce choix, il s'expose en toute connaissance de cause au risque d'une inondation toujours possible et imprévisible. Chaque année dans le monde, des catastrophes souvent meurtrières surviennent.

Les 21 et 22 septembre 1992, des pluies abondantes et intenses s'abattent sur tout le sud de la France, et notamment sur les départements de la Drôme et du Vaucluse. Elles provoquent la crue soudaine de l'Ouvèze et de ses affluents dont la Lauzon. Les communes de Vaison-la-Romaine, Roaix, Violès, Rasteau et Beaumes-de-Venise sont dévastées. Le bilan est très lourd, tant au plan humain qu'au plan matériel et économique : 37 morts et 5 disparus, 160 habitations et 34 commerces détruits, ponts emportés et routes endommagées. L'alerte avait été donnée par les services météorologiques, mais que faire face à une crue aussi brutale ? Le bilan s'explique principalement par le fait que des villas et des lotissements ont été construits en secteur inondable alors que chacun sait le caractère récurrent et la violence des intempéries dans le domaine méditerranéen. Inconscience des riverains, des municipalités et des services de l'Équipement qui donnent les permis de construire... La prévention des crues est freinée par le poids des enjeux immobiliers.

Au Mali, le delta intérieur du Niger est une immense plaine inondable de plus de 25 000 km^2. Les villages, les hameaux ou les campements ont toujours été construits sur des terres naturelles ou sur les levées insubmersibles, même lors de très fortes crues comme celles des années cinquante. Or, depuis 1968, la sécheresse qui affecte l'ensemble du Sahel ouest africain s'est traduite par le dysfonctionnement du fleuve Niger et de ses affluents. Les apports d'eaux fluviales au delta, comme les surfaces inondées, n'ont cessé de diminuer jusqu'en 1994, année où la crue fut exceptionnelle. Les pêcheurs, les riziculteurs et les éleveurs, habitués pendant plus de quinze ans à des crues faibles, n'avaient plus hésité à construire des cases en banco ou en dur dans des secteurs jadis inondés. Les hautes eaux de 1994 ont balayé ces habitations nouvelles. Les dégâts furent heureusement surtout matériels.

L'oubli

Des milliers de personnes vivent sur les flancs de volcans actifs, comme le Mayon aux Philippines qui a eu 45 éruptions depuis 1616,

la dernière en 1993 conduisant à l'évacuation de 57 000 personnes. Plusieurs fois détruite et reconstruite au même endroit, la ville d'Armero en Colombie est rayée une nouvelle fois de la carte en 1985 et aujourd'hui reconstruite. Le risque est perçu, tant par les populations que par les autorités. Il apparaît que les populations averties du danger encouru persistent dans leur choix de localisation. Cette persistance n'est-elle pas une manière d'affirmer son identité ? Au-delà se posent deux questions : quel est le niveau du risque que chacun est prêt à tolérer ? Quel est le prix que les sociétés sont prêtes à payer pour assurer leur sécurité ?

Le 17 janvier 1995, les habitants de Kobé sont sous le choc du séisme. Les 3 500 victimes et les 140 000 sans-abri rappellent cruellement que les tremblements de terre échappent à tous les efforts de prévision mis en œuvre par les sismologues. Mais plus encore, le séisme ébranle le mythe japonais de la sécurité, fait prendre conscience aux Japonais de la vulnérabilité de leurs villes : « *Nous devons reconnaître que nos critères de protection sont insuffisants et que nos structures anti-sismiques sont fragiles. Nous avons fait preuve d'un excès de confiance dans la technologie* » déclare Kiyoo Mogi, président du comité de liaison pour la prévention des séismes. Aubaine pour le secteur du bâtiment et sa collusion avec les milieux politiques. Après des appels d'offres truqués, la reconstruction de la ville commence dès le mois de février. À un carrefour tectonique, sur une terre à risques (secousses sismiques, éruptions volcaniques, typhons, neiges hivernales...) où l'espace disponible est coûteux, hostile et rare, les Japonais ont-ils d'autre choix ? Peut-on déplacer les villes japonaises, sans parler de Quito, Naples, Mexico ?

Espace-conquête, espace-effort, espace-coût, espace-récompense, espace-lien... Par la souffrance et le prix à payer, « *c'est au fond la vision d'un optimisme généralisé, ou du moins une représentation que l'on sait traiter par les modèles de l'optimisation* » (Lacour, 1994). Les sociétés présentent face aux risques une vulnérabilité politique pour les unes, psychique pour les autres, dont les origines subjectives et collectives sont difficilement quantifiables. Le degré de tolérance ou d'intolérance est affaire de culture... et de capacité en matière de réparation. La réalité du risque est donc un choix de société. L'analyse de la situation sociale de la communauté potentiellement soumise au risque est indissociable de l'étude du risque lui-même qui a ses territoires, ses lieux de prédilection. Selon l'expression de Yi Fu Tuan (1974), le risque a ses « topophilies », ses lieux maudits, ses trajets dangereux dans l'espace, espaces dans lesquels les hommes tiennent des discours sur le risque et la peur.

La pauvreté, facteur aggravant du risque

Divers travaux ont montré la superposition des espaces à risque et des espaces de relégation sociale (Lagadec, 1981 ; Nicourt et Girault, 1997...). Les plus pauvres sont les plus démunis. Quel est l'impact du tremblement de terre de 1987 en Équateur comparé à celui de Kobé ? L'Équateur est privé pendant un an de ses recettes pétrolières : survenu en saison des pluies, le séisme provoque de nombreux glissements de terrain qui emportent des tronçons d'oléoducs. Le coût de la catastrophe a été évalué à 1 milliard de dollars par les Nations unies dont 87 % au titre du pétrole (Vié Le Sage, 1989). Dans les pays pauvres, les risques s'adressent à des spectateurs inconscients de la réalité du risque et impuissants devant sa manifestation ; les risques y sont cumulés : géophysiquement plus exposés, politiquement instables, économiquement fragiles, ces pays n'ont pas de politique de prévention, pas ou peu de législation, l'urbanisation y est anarchique. À cela s'ajoute l'importation de technologies inadaptées parce que non appropriées et trop coûteuses, telles que les constructions

paracycloniques ou parasismiques, les pluies artificielles au Sahel ou les modèles de surveillance géologiques et météorologiques...

Dans les villes des pays en développement, la négligence des problèmes de risques urbains en a fait des obstacles au rendement du travail et du capital. Au Pérou, par exemple, l'absence de redressement a conduit à une inflation rapide, à la suppression de presque tous les investissements publics et, finalement, à une catastrophe en matière d'environnement urbain : l'épidémie de choléra qui ravagea Lima en 1989-1990. La surpopulation de ces villes y est d'autant plus un facteur de vulnérabilité que le site est lui-même générateur de risques. De la manifestation météorologique ou géologique, qui ne présente qu'un intérêt scientifique, au cataclysme, il n'y a que la distance qui sépare les milieux vides des habitats. L'expansion urbaine peut conduire les populations à occuper progressivement des espaces dangereux, et ce d'autant plus que les habitants sont pauvres et les terrains bon marché. Les exemples dans les pays du Sud sont nombreux, qu'il s'agisse des inondations au Bangladesh en novembre 1970 (400 000 morts), du séisme de Mexico de 1987 (100 000 logements détruits (6), etc. La concentration urbaine est également génératrice de flux, de pollution automobile et industrielle, de déchets. Si l'éruption du Nevado del Ruiz fait 25 000 morts en 1985, *« ce n'est pas parce que la colère du volcan aura été 25 fois plus forte qu'en 1845. 25 000 morts tout simplement parce que la richesse des plateaux à l'entour du rio Lagunia, l'explosion démographique et l'absence complète de politique d'occupation des sols auront, en l'espace de 140 ans, contribué à placer là où elles devaient être touchées 25 fois plus de cibles humaines »* (Vié le Sage, 1989). En 1845, la Colombie comptait 3 millions d'habitants, en 1985, 30 millions.

De même, quelle était la réalité du risque sur le site de Nouakchott avant son extension ? 600 habitants en 1950, la ville nouvelle est prévue pour 10 000. Il y en a 700 000 en 1998. À Nouakchott, comme dans tous les pays en développement, le traitement des déchets et des résidus industriels n'est pas une priorité. Les ordures ménagères font la joie des troupeaux urbains, les gravats, les huiles de vidange, les produits toxiques (plomb, cadmium et mercure) sont dispersés au nord de l'agglomération sur de vastes étendues. Il est vrai que les sites pouvant servir de décharge sont rarissimes. Les eaux usées s'infiltrent dans les dépôts coquilliers qui forment le substratum de la ville. Sans doute participent-elles à la pollution de la nappe salée superficielle ou des lentilles d'eau douce exploitées par les maraîchers. Des actions ont été entreprises par les autorités mauritaniennes et les services spécialisés : ceinture verte, fixation des dunes, déplacement de populations... Sont-elles véritablement à la mesure du risque ? Ainsi, le quartier de Mellah min Haytek (« tire le sel de ton mur »), situé dans la sebkha a été déplacé à Saada (« la belle »), au sud-est de la ville, entre Arafat et Ryad, à la suite des inondations de 1997. Il semblerait cependant que la vraie raison du déguerpissement soit plus foncière qu'environnementale : déjà quelques parcelles sont réappropriées et des villas se construisent. Quant aux habitants interrogés, ils ne se sentent pas concernés par les risques d'inondation, d'ensablement, de pollution qui sont nettement à l'arrière-plan de leurs stratégies de survie. Le Mauritanien d'origine nomade a toujours vécu au jour le jour dans un environnement désertique, se déplaçant lorsque « le camp est usé ». Pourtant, en terre d'Islam, tout risque doit être évité. Différents hadiths le rappellent : *« Lorsque vous vous couchez, ne laissez pas le feu allumé dans vos maisons »* ; *« Redoutez les actes qui apportent la malédiction : la défécation sur un chemin public et dans les lieux*

6. 42 000 appartements seront reconstruits sur les lieux du séisme.

ombragés où s'abritent les gens... ». L'amoncellement des immondices dans les villes et les risques sanitaires qui en découlent sembleraient donc très éloignés des pratiques traditionnelles. Problème de recompositions identitaires, sociales et culturelles ou tout simplement d'absence de conscience du risque ?

En guise de conclusion : la représentation du risque, un concept opératoire

La réalité du risque est encore peu étudiée dans le milieu scientifique francophone (7). Évolutive, diffuse, produit de rapports dialectiques entre des représentations et des pratiques, la problématique du risque est géographique dans la mesure où elle privilégie les hommes et les lieux dans leur temps et n'a de valeur qu'en fonction des sociétés qui l'assimilent dans leurs images et leurs pratiques, donc dans leur culture. Mais dénouer l'écheveau des évaluations scientifiques, des considérations politiques, des interrelations multiples, psychologiques, affectives, sociologiques, économiques implique une démarche transdisciplinaire.

Beaucoup de questions restent posées, en particulier celle des enjeux du risque autour du lobbying politique, économique, militaire et industriel. Pourquoi certaines informations restent-elles confidentielles ? Quelle est la valeur de l'interdiction de consommer des épinards en Allemagne après Tchernobyl et celle de l'autorisation accordée en Alsace ? Comment hiérarchiser le risque ? Y a-t-il des populations qui valent moins que d'autres ? Comment évaluer le risque ? En pertes humaines, en dommages assurés, en coût, en responsabilités ? Les chiffres ne rendent pas compte des situations géo-économiques et socio-politiques.

À une époque où le progrès scientifique engendre autant de risques, qu'il en élimine ou en révèle d'anciens inconnus jusque là, développer ce thème de recherche, c'est peut-être participer à la prise de conscience de nos sociétés face aux risques multiples, mais c'est surtout confronter discours et pratiques et, par là, contribuer à éviter les échecs des politiques de l'environnement lorsqu'elles ont pour but de modifier des comportements.

7. Très en retard par rapport aux anglophones ; les analyses menées concernent surtout les manifestations du risque (crises paroxysmiques).

BIBLIOGRAPHIE

Allègre (C.), 1987. *Les fureurs de la Terre.* Odile Jacob, Paris, 245 p.

Bailly (A. S.) (dir.), 1996. « Risques naturels, risques de sociétés ». *Economica,* 103 p.

Ball (D. W.), 1972. « What the action is : a cross-cultural approach ». *Journal for the theory of social behaviour,* vol. 2, n° 20.

Blancher (Ph.), 1997. « Risque et densité ». *Annales de la Recherche urbaine,* n° 67 : 108-116.

Bertolini (G), Brakez (M.), 1997. « Le déchet, indicateur social : le cas des ordures ménagères à Agadir (Maroc) ». *Géographie et cultures,* n° 24 :. 91-112.

Courel, (M.F.), 1998. « Nouakchott, ville à risques multiples ». In Frérot (dir.), « Espaces et sociétés en Mauritanie ». *Fascicules n° 33,* Urbama : 47-55.

Delumeau (J.), 1989. *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois.* Fayard, Paris.

Douglas (M.), 1992. *Risk and Blame. Essays in cultural theory.* Routledge, Londres et New York.

Dourlens (C.), 1996. « Villes, risques et périls ». *Annales de la recherche urbaine,* n° 40 : 3-10.

Lacour (C.), 1994. « Intégration environnement-aménagement : fondements théoriques ». *Revue d'économie régionale et urbaine,* n° 4 : 537-556.

Lagadec (P.), 1981. *La civilisation du risque.* Seuil, Paris.

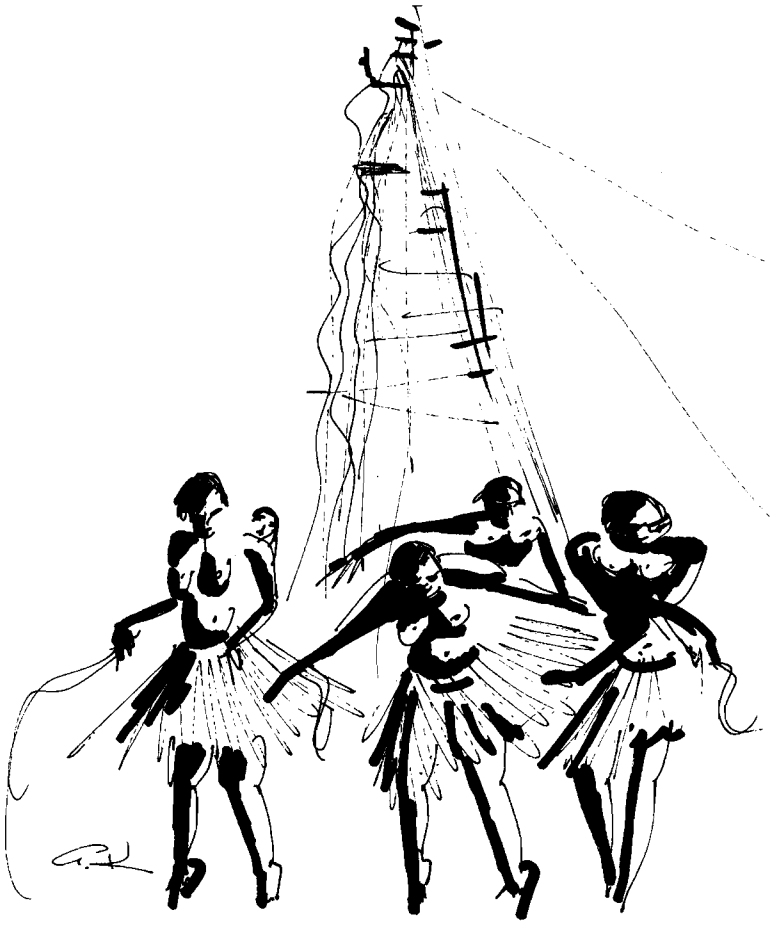
Le Breton (D.), 1995. *La sociologie du risque,* PUF, Que sais-je ? 128 p.

Nicourt (C.), Girault (J.M.), 1997. « Environnement et relégation sociale, l'exemple de la ville de Saint-Denis du début du XIXe siècle à nos jours. *Natures, sciences, sociétés,* vol. 5, n° 4 : 23-33.

Thouret (J.-C.), D'Ercole (R.), 1996. « Vulnérabilité aux risques naturels en milieu urbain : effets, facteurs et réponses sociales ». *Cahiers des sciences humaines,* vol. 32, n° 2 : 407-422.

Vié le Sage (R.), 1989. *La terre en otage.* Seuil, Paris, 250 p.

Yi Fu Tuan, 1974. *Topophilia.* Oxford University Press, New York.



Les mines au Cambodge

Les Cambodgiens et les Nations unies face à un risque sécuritaire majeur

CHRISTEL THIBAULT

Les Accords de paix signés à Paris en octobre 1991 avaient pour ambition de mettre un terme à la crise profonde qui agitait le Cambodge depuis la fin des années soixante. Les Nations unies ont alors mis en place une intervention de maintien de la paix sans précédent. L'Apronuc – Autorité provisoire des Nations unies au Cambodge – fut chargée d'établir un cessez-le-feu entre les belligérants et dut engager le Cambodge sur la voie de la reconstruction. Cependant, bien que les conflits aient pratiquement cessé, des millions de mines non neutralisées polluent encore plus de la moitié du territoire. Celles-ci contrarient toute relation avec le sol – qu'elle soit symbolique ou vécue – et constituent un risque sécuritaire majeur dans la mesure où elles exercent en temps de paix une pression morbide permanente sur la population. Actuellement, les Cambodgiens n'ont toujours pas accès à l'ensemble de leur territoire pour des raisons de sécurité. Un risque de cette ampleur nous conduit donc à nous interroger sur certaines des réponses que les Cambodgiens et les Onusiens ont adopté – volontairement ou non – afin d'en réduire l'impact.

Les mines, nouvelles gardiennes du territoire

Héritage explosif et pratiques spatiales

Les troubles politico-militaires qui ont régulièrement agité le Cambodge depuis les années soixante-dix auraient entraîné la dissémination de 8 à 10 millions d'engins explosifs sur le sol cambodgien, sans que soit enregistrée la position des zones minées. Les mines non explosées sont donc demeurées en place, attendant leur victime bien que le calme soit revenu. Le paysage hérité de ces conflits reste désormais figé dans l'espace pour un temps plus ou moins long. Les mines tiennent généralement les Cambodgiens à l'écart de leur sol vivrier, de leurs parcours forestiers, de leurs lieux sacrés, réduisent leur mobilité, imposent une nouvelle géographie. Dans les régions minées, les relations qu'entretiennent traditionnellement les Cambodgiens avec le *Srok* (« pays » humanisé s'opposant au *Prey*, l'univers de la forêt), bien que toujours étroites, sont modifiées : les règles géomanciques ne peuvent être toujours suivies, les *neak ta* – génies qui peuplent le monde surnaturel des Khmers, bornent et protègent le *Srok* (A. Forest, 1992) – ne sont parfois plus honorés. Cependant, afin de ne pas rompre totalement ce lien avec le sol et la tradition,

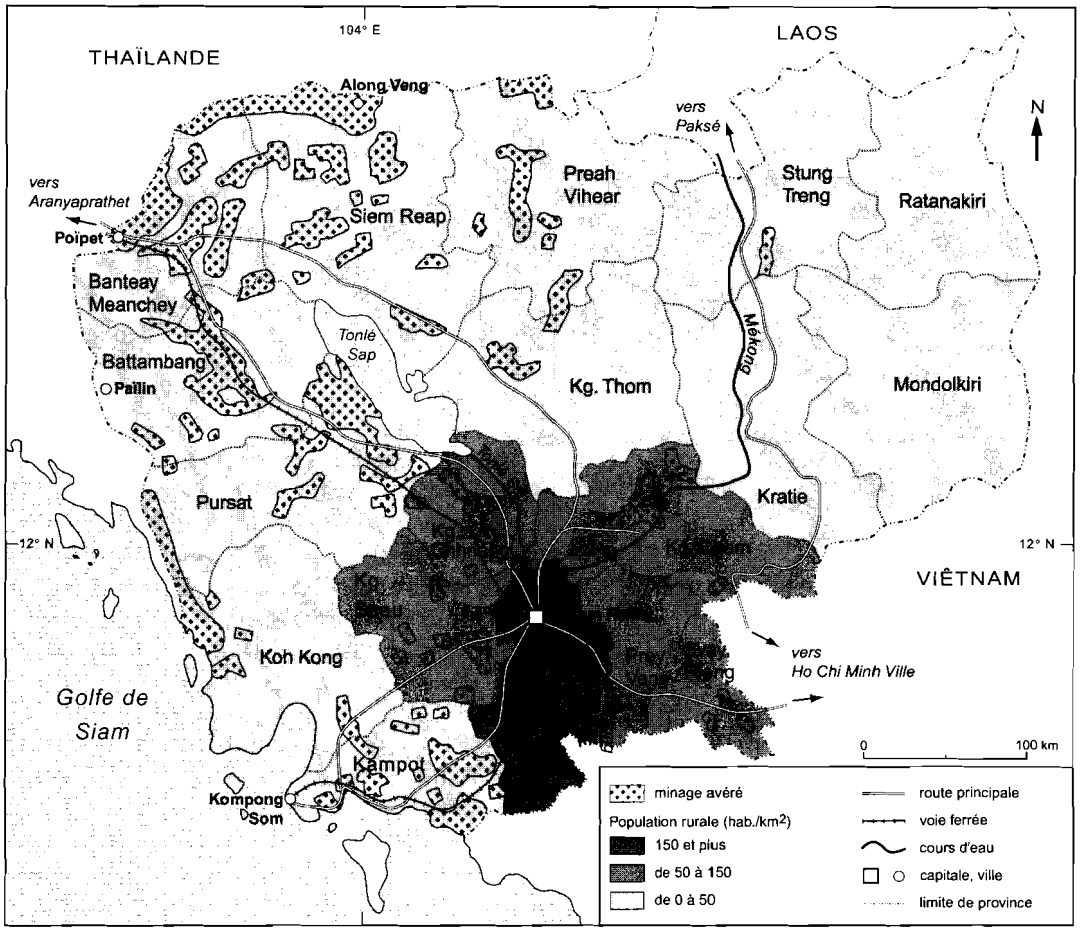
nombre de Cambodgiens reviennent parfois sur des lieux dangereux parce qu'ils craignent davantage le ressentiment qu'ils pourraient susciter auprès d'esprits offensés que la présence rapprochée des mines. Il en est également ainsi de certains lieux sacrés. Entre 1970 et 1989, les temples du groupe d'Angkor – haut-lieu de la culture khmère – furent occupés par des groupes militaires khmers rouges et vietcongs. Après leur départ, les Cambodgiens de la province de Siem Reap n'ont pratiquement jamais cessé de venir se recueillir en ce lieu (en particulier à l'occasion de *tiôl tchnam thmey* – du nouvel an khmer) bien qu'il restât longtemps miné.

Le fardeau d'une société fragilisée

Avec près de 40 000 amputés pour 10 millions d'habitants (Asia Watch, 1992), le Cambodge présente une des plus fortes proportion au monde de personnes invalides. Le nombre de victimes décédées est bien plus élevé encore. La mine antipersonnel représente un élément essentiel de la « guerre psychologique ». Les séquelles physiques des victimes, l'omniprésence d'une menace invisible et aléatoire, exercent une forte pression sur l'ensemble d'une société déjà fragilisée par un génocide, une déstructuration culturelle profonde, d'incessants troubles politiques, des déplacements forcés de population et un redressement économique difficile. En se conjuguant, les drames individuels constituent un fardeau collectif mal vécu par la communauté. Dans la société cambodgienne, fondamentalement rurale, le rôle social de l'individu est en partie défini par son activité et par sa capacité de travail. Une personne infirme produit moins ou ne produit plus et seules la cellule familiale et l'étroitesse des liens communautaires peuvent permettre d'éviter un certain rejet social. La société cambodgienne, de tradition bouddhique, n'est guère moins tolérante à l'égard des personnes non valides que les sociétés occidentales. Ceci est en partie dû au fait que l'accident par mine est fréquemment perçu par les civils cambodgiens comme une sanction karmique résultant d'un déséquilibre entre les mérites acquis et les mauvaises actions passées. Il revêt la logique implacable d'un système binaire – 1 ou 0, risque maximal ou nul – car, à un pas près, la victime déclenche *elle-même* un accident souvent mortel, toujours très invalidant.

La prévalence du risque-mine

Les régions les plus affectées par les mines (voir figure) sont situées à l'ouest d'une diagonale orientée NO/SE. Les abords de la frontière khméro-thaïlandaise possèdent les densités d'engins explosifs les plus élevées et furent principalement minés en trois temps. Tout d'abord, les Khmers rouges protégèrent la périphérie de leurs positions stratégiques, les sites d'exploitation de ressources naturelles (en particulier les grumes des zones forestières de la province de Koh Kong et surtout les pierres précieuses de la région de Païlin – dont la vente en Thaïlande apportait les confortables subsides permettant la poursuite de leur action), les pistes d'exportation de ces productions, et limitèrent les possibilités de fuite des populations réfractaires. À partir de 1979, les Thaïlandais ont miné cette frontière afin d'endiguer le flux de réfugiés cambodgiens et de créer une zone tampon entre leurs provinces frontalières et le Cambodge. Puis, au début des années quatre-vingt, le gouvernement pro-viêtnamien de Phnom Penh décida de fermer la frontière en posant des mines et en édifiant un « mur de bambou » (murs-barrières munis de barbelés et flanqués de fossés piégés) dans le but d'isoler les sanctuaires de résistants, de limiter leurs possibilités d'approvisionnement depuis la Thaïlande, et de contrarier les mouvements massifs de fuite. Les axes de communication majeurs du pays furent au moins en partie minés : la route et la voie ferrée reliant Phnom



Densité de la population rurale cambodgienne par province et zones de minage avéré.

Sources : Recensement de la population [1] de 1962 (estimations pour 1968) ; et CMAC, Siem Reap, 1997.

Penh à Kompong Som – seul port maritime du pays, la route et la voie ferrée reliant la capitale à Poïpet – porte de la Thaïlande, la rive droite du Tonlé Sap – axe fluvial de circulation entre le NO et le SE du pays, ainsi que la route principale conduisant à la frontière viêtnamienne (Svay Rieng).

La prévalence du risque-mine est également élevée au sein de la zone située entre l'arrière-pays peu peuplé, souvent montagneux, forestier (refuge des forces vives de la guérilla) et la grande plaine centrale (terrain d'élection des troupes gouvernementales) car elle fut le

1. Le premier recensement de la population du Cambodge eut lieu en 1962. Le deuxième recensement fut effectué au mois de mars 1998, mais les résultats n'étaient pas encore disponibles lors de la rédaction de cet article.

théâtre des affrontements les plus intenses. La population de ces régions reste très exposée au risque-mine car elle est encore astreinte, pour cause d'insécurité, à une grande mobilité.

L'insécurité étant encore sensible localement, certains paysans isolés piègent quotidiennement les abords de leurs habitations et de leurs rizières ou bien les pistes d'accès de leur hameau. Paradoxe des mines : elles protègent également l'individu et le territoire.

La perception onusienne du risque-mine dans le cadre de l'opération de maintien de la paix menée au Cambodge : de la Miprenuc à l'Apronuc

Un risque sous-estimé, une prise de conscience progressive

À la suite de la signature des accords de paix, afin de définir le plan d'action de la phase opérationnelle de l'intervention onusienne – ou APRONUC (Autorité provisoire des Nations unies au Cambodge, mars 1992 - novembre 1993), le Conseil de sécurité décida d'envoyer au Cambodge en novembre 1991 une mission d'étude – la MIPRENUC (Mission préparatoire des Nations unies au Cambodge) – chargée d'apprécier au plus juste la situation politico-militaire, sociale, sanitaire et l'état des infrastructures du pays. Le mandat de la MIPRENUC ne prévoyait initialement qu'un programme de sensibilisation des populations locales au danger des mines et seule une équipe d'une vingtaine de militaires fut alors dépêchée sur place. Il faudra finalement attendre que l'opinion internationale exerce une forte pression sur les Nations unies, et surtout que le déploiement de la force militaire de l'APRONUC soit entravé par l'importance de la distribution et la densité d'engins explosifs, pour que le Conseil de sécurité et le Secrétaire général – prenant alors pleinement conscience de la menace qui pesait sur la population cambodgienne – décident, en janvier et février 1992, d'élargir le mandat des Nations unies afin de mettre en place une unité du génie composée de plus de 2 000 hommes. Celle-ci fut non seulement chargée d'étendre le programme d'alerte au danger des mines, mais aussi d'entreprendre effectivement des opérations de déminage.

Les documents *officiels* des Nations unies (résolutions du Conseil de sécurité et rapports du Secrétaire général) ne permettent guère de déterminer dans quelle mesure ce risque-mine fut sous-estimé par méconnaissance des réalités du terrain ; ou bien, au contraire, s'il était correctement évalué par les instances compétentes préparant cette intervention au Cambodge, mais que celles-ci choisirent d'exclure cette responsabilité de leur mandat afin de réduire le cadre de leur intervention. Les Nations unies engageaient, en effet, simultanément en ex-Yougoslavie une opération de maintien de la paix (FORPRONU) d'une envergure et d'une complexité comparables, si bien qu'elles ne souhaitaient peut-être pas s'investir dans des opérations de déminage longues et coûteuses qui eussent dépassé le cadre strict de la dépollution des axes majeurs de circulation nécessaires au déploiement de la Force et au rapatriement des réfugiés depuis la Thaïlande – choisissant ainsi, dès le début, de s'en remettre ultérieurement aux nationaux pour les opérations de dépollution.

L'APRONUC dans l'impasse

Confrontée au refus systématique et obstiné de la partie du Kampuchea démocratique (Khmers rouges) de donner libre accès aux régions du nord et du sud-ouest du pays placées sous son contrôle, l'APRONUC n'a jamais pu mettre en œuvre la deuxième phase du cessez-le-feu telle que celle-ci était prévue par les Accords de Paris. Certains des principaux objectifs du processus de paix furent donc révisés à la baisse. La Force onusienne ne pouvant être

déployée sur l'ensemble du territoire cambodgien, le processus de regroupement, de cantonnement, de désarmement et de démobilisation d'au moins 70 % des effectifs militaires dut être purement et simplement suspendu afin de ne pas rompre l'équilibre régional établi par les forces armées des quatre parties cambodgiennes. Or, les Accords et les rapports du Secrétaire général stipulaient clairement que les démineurs civils devaient être recrutés parmi les militaires démobilisés fournis par les quatre factions. Il n'en fut rien : l'urgence sécuritaire était prégnante, le déroulement des opérations était défini mais il manquait les hommes nécessaires pour entamer une campagne de déminage de grande envergure, préalable indispensable conditionnant étroitement tant la sécurité des personnes que le succès à long terme de toute entreprise de réinstallation et de développement durable.

Le Cambodian Mine Action Centre (CMAC) fut créé en novembre 1992. Cette création fut déterminante mais cependant tardive si l'on songe à la gravité du problème : entre mars 1992 et mai 1993, le Cambodge dut absorber un flux de plus de 370 000 rapatriés qui devaient se redistribuer à l'intérieur du pays. Or, en septembre 1993, alors que l'intervention des Nations unies prenait fin, seulement 4,9 km^2 parmi les 3 000 km^2 à déminer en priorité avaient été nettoyés ! En dépit de l'extrême lenteur de ce type d'opérations, la population recouvre progressivement son espace de vie.

Le retour au pays : les Cambodgiens rapatriés de nouveau confrontés au risque-mine

La connaissance du risque-mine : le prix de l'expérience

Les Cambodgiens réfugiés en Thaïlande à partir de 1979 étaient pleinement conscients du danger que représentaient les engins explosifs distribués sur leur territoire – qu'ils aient cherché à fuir *a posteriori* le sinistre régime khmer rouge ou le régime pro-viêtnamien qui lui succéda. Ils en furent bien sûr les victimes car les pistes qu'ils empruntèrent pour rejoindre la frontière thaïlandaise étaient densément minées. Cependant, certains d'entre eux contribuèrent à la distribution de mines alors qu'ils étaient abrités dans des camps. En effet, chacun des six camps situés à la frontière – parmi les sept camps officiels que compta la Thaïlande – était administré conjointement par l'UNBRO (United Nations Border Relief Operation) et l'une des trois factions de la Coalition opposée au régime de Phnom Penh (PKD, FUNCINPEC et FNLPK). Les factions exerçaient une forte pression politique sur « leur » population réfugiée et ainsi recrutaient dans ces camps les hommes qui entretenaient la guérilla au sein des zones situées à proximité de la frontière et placées sous leur contrôle. Les camps frontaliers comprenaient donc également nombre de militaires et de miliciens.

Les « personnes déplacées » de la frontière thaïlandaise

Contrairement aux personnes ayant résidé dans le camp de Khao I Dang (à partir de 1979), les Cambodgiens accueillis à la frontière thaïlandaise à partir d'octobre 1985 n'étaient pas placés sous la protection du HCR (Haut-Commissariat pour les Réfugiés). En tant que personnes déplacées, ils n'étaient pas éligibles par les services d'immigration des pays tiers susceptibles d'accepter sur leur territoire des réfugiés. Ces « déplacés-frontaliers » ne pouvaient qu'espérer un rapatriement rapide au Cambodge. Cependant, ce retour au pays ne présentait pas la même signification pour tous : certains avaient passé plus de six ans dans ces camps, d'autres y étaient nés et ne possédaient de leur territoire qu'une mémoire constituée, indépendante de leur propre expérience. Mais, pour tous, le lien symbolique les unissant au

Srok Khmer n'en était pas moins présent. Du « temps de Pol Pot », puis dans les camps, le fait de ne pouvoir honorer les *neak ta* – dont la représentation est toujours déposée en un lieu précis – fut souvent source de crainte et de culpabilité (J.-P. Hiegel, 1996).

Au regard de ces motivations, dans quelle mesure la perception du risque-mine a-t-elle influencé le choix des options de réinstallation proposées aux rapatriés par le HCR ?

Les Cambodgiens s'étaient posés la question de leur retour au pays en termes simples et pragmatiques : « rentrer chez soi » ou bien se résoudre à « être réinstallé dans un autre lieu ». Ils avaient conscience du danger encouru mais ils semblent l'avoir globalement intégré dans leur choix de réinstallation – quel que soit son impact futur.

Réinstallation des rapatriés et risque-mine

L'acceptabilité de ce risque relève davantage de l'histoire personnelle des individus (région d'origine, conditions de leur fuite, appartenance éventuelle aux fronts de « résistance », nombre de victimes dans leur famille, attachement à la terre...) que de facteurs plus rationnels tels que les mises en garde prodiguées par le CMAC. Certaines options de réinstallation ont placé les rapatriés dans une situation particulière vis-à-vis du risque-mine. Cependant, il ne s'agit pas d'une réponse définie par la réalité du risque car le danger encouru semble bien avoir été subordonné à la possibilité de retourner *chez soi* et de renouer les liens avec le *Srok*.

Le risque contourné ? En théorie, l'impact du risque était pratiquement annulé lorsque les rapatriés acceptaient une somme d'argent pour s'installer dans des agglomérations urbaines, lorsqu'ils bénéficiaient d'un lopin en *phum thmey* (nouveaux villages) ou bien de 2 ha de terres cultivables. Ce dernier type d'installation aurait du être privilégié car il devait permettre aux rapatriés de reprendre rapidement quelques activités agricoles. Mais les terres appropriées vinrent à manquer alors que moins du tiers des rapatriés était rentré au pays (ONU, septembre 1992). Les terres déjà allouées étaient d'ailleurs potentiellement dangereuses : considérées comme « *probablement pas minées* » (on notera la nuance avec inquiétude), elles n'avaient pas fait l'objet d'un déminage effectif (Nations unies, 1992a).

Le risque assumé : certains rapatriés ont préféré revenir sur leurs anciennes terres en espérant que d'autres ne les aient pas accaparées en leur absence. Ils ont bénéficié d'une aide humanitaire pendant quelques mois mais comme ils ne pouvaient attendre que les démineurs nettoient leurs terres avant de les remettre en culture, ils firent parfois appel à d'anciens soldats (généralement trop peu expérimentés) pour déminer leurs rizières.

Le risque bravé : en dépit des mises en garde, certaines familles ont choisi de retourner dans leur région d'origine bien que celle-ci cumule problèmes sécuritaires, sanitaires, politiques, et soit trop excentrée pour bénéficier d'une aide humanitaire quelconque. Ce fut en particulier le cas de quelques régions du nord du pays encore soumises à l'influence de groupuscules khmers rouges.

De manière générale, compte tenu de la rareté de terres qui soient à la fois non minées et réellement cultivables, la réinstallation des rapatriés fut subie plus qu'elle ne fut choisie.

Même s'il apparaît que les Cambodgiens sont parfois contraints – afin de renouer les liens spirituels et nourriciers avec le sol – d'outrepasser le danger que constituent les mines, la stratégie de la terre brûlée menée sans discernement par les factions cambodgiennes prive les populations rurales d'une partie de leur

espace de vie et contrarie la réinstallation des personnes qui furent rapatriées depuis les camps de la frontière thaïlandaise. Comme le front de déminage ne progresse que lentement, certaines familles de rapatriés demeurent un temps dans un lieu qui reste « neutre » culturellement tant qu'il n'est pas intégré symboliquement au *Srok Khmer*. Invalidantes physiquement, invalidantes socialement, les mines antipersonnel continuent de faire payer aux Cambodgiens un lourd tribut. Le Cambodge est bien un pays en cours de relèvement mais sa population reste fragilisée par le danger – entre autres maux.

BIBLIOGRAPHIE

Asia Watch & Physicians For Human Rights, 1992. *La guerre des lâches*. Handicap International, Lyon.

Choulean (A.), 1986. *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*. Cedoreck, Paris, 351 p.

Forest (A.), 1992. *Le culte des génies protecteurs au Cambodge*. L'Harmattan, Paris, 254 p.

Hiegel (J.P), 1996. *Vivre et revivre au camp de Khao-I-Dang. Une psychiatrie humanitaire*. Fayard, Paris, 496 p.

Nations unies, 1991. *Accords pour un règlement politique global du conflit du Cambodge*. Paris, le 23 octobre 1991.

Nations unies, 1991-1992. *Rapport du Secrétaire général sur l'élargissement du mandat de la* MIPRENUC. S/23331, 30 décembre 1991, et additif S/23331/Add. 1, 6 janvier 1992.

Nations unies, 1992a. *Rapport du Secrétaire général sur le Cambodge contenant son plan de mise en œuvre d'une Autorité provisoire des Nations unies au Cambodge (APRONUC), y compris les aspects administratifs et financiers*. S/23613, 19 février 1992 et additif, S/23613/Add. 1, 26 février 1992.

Nations unies, 1992b. *Rapport du Secrétaire général sur l'*APRONUC *et la deuxième phase du cessez-le-feu*. S/24090, 12 juin 1992.

Nations unies, 1992c. *Deuxième rapport intérimaire du Secrétaire général sur l'*APRONUC. S/24578, 21 septembre 1992.

Nations unies, 1995. *Résolution du Conseil de sécurité sur la* MIPRENUC. S/RES/728, 8 janvier 1992. UNHCR, 1995, Phnom Penh, 5 p.



La perception d'un risque naturel dans la littérature enfantine japonaise.

Le séisme du 17 janvier 1995 à Kobe

SYLVIE GUICHARD-ANGUIS

Au Japon depuis les années quatre-vingt l'illustration ne se cantonne plus aux ouvrages pour enfants et investit progressivement la presse spécialisée. La représentation de l'espace n'échappe pas à cette tendance à travers des évocations centrées sur l'identité des lieux (Guichard-Anguis, 1997), ou sur des conflits environnementaux. De leurs cotés, les municipalités recourent de plus en plus à cette forme d'expression lors de l'élaboration de documents destinés au grand public : cartes, fiches de renseignements, etc. L'influence de la bande dessinée et animée *manga*, comme la qualité de la presse enfantine de réputation internationale ne sont sans doute pas étrangers à cet engouement récent. En d'autres mots, pour informer au Japon, on a de plus en plus tendance à dessiner.

Le 17 janvier 1995, la partie occidentale de la région de Hanshin (qui comprend Osaka, Kyoto et Kobe), et l'île d'Awaji dans la Mer Intérieure ont subi de très violentes secousses. Quelques semaines après ce séisme paraissent les premiers ouvrages illustrés par ou pour des jeunes enfants consacrés à l'évocation de cette catastrophe naturelle. Sa traduction en images atteste de la place centrale, conquise par cette littérature au Japon dans la fabrication du lien social. Son analyse suggère une perception à des échelles différentes par le monde des adultes et celui des enfants. La désorganisation brutale de l'espace met en valeur les forces sous-jacentes d'organisation de la société japonaise, que reflètent ces ouvrages apparus peu de temps après la catastrophe.

Le 17 janvier 1995, une grande région urbaine de pays développé devient un monde à part

À 5 heures 46, le 17 janvier 1995, la ville de Kobe (1,4 million d'habitants), comme les agglomérations voisines le long de la Baie d'Osaka, Ashiya (80 800), Nishinomiya (398 600), ou plus à l'intérieur des terres Takarazuka (203 000) et Itami (185 800) subissent une très violente secousse dont l'épicentre se trouve au nord de l'île d'Awaji, à moins de 5 km de la côte. D'une intensité de 7,2 sur l'échelle de Richter, ce séisme serait de type continental et associé à l'activité de failles locales particulièrement denses dans la région. Avec un épicentre situé à moins de 20 km de la surface, il frappe de plein fouet l'une des régions les plus densément occupées de l'archipel et des plus riches (1). Il se classe au

1. Le port de Kobe se classe parmi les tout premiers de l'archipel.

second rang au XXe siècle par le nombre des victimes et l'ampleur des destructions, le premier étant conservé par celui du 1er septembre 1923 qui ravagea la région de Tokyo. Le nombre des décès s'élève à 5 502, des blessés à 36 957, des destructions (totales et partielles selon la classification japonaise) à 253 985 (*Asahi shinbumsha*, 1996), des sans-abri à 294 617 chiffre record atteint le 24 janvier 1995 (*The Wheel Extended*, 1995). Toutes les infrastructures sont affectées et en particulier tous les réseaux d'approvisionnement en électricité, gaz, et eau (2). Les moyens de communication se trouvent pour la plupart paralysés (ligne de train à grande vitesse, voies ferrées régionales, autoroutes et ports). L'ampleur des dégâts matériels (3) est symbolisée par la confrontation du Kobe d'avant, brillant de toutes ses lumières la nuit (spectacle très célèbre au Japon) et de celui d'après, plongé dans le noir (*Kobe shinbumsha*, 1995). Comme le résument de façon lapidaire bon nombre d'habitants avec lesquels je me suis entretenue : « *Nous étions plongés dans un monde à part* ».

Surprenant la grande majorité de la population encore en train de dormir, cette catastrophe aurait pu avoir des conséquences encore plus redoutables quelques heures plus tard. Elle affecte cependant de façon très inégale les hommes et les lieux, concentrant les pertes humaines les plus lourdes et les dégâts les plus graves le long d'une bande de 25 km de long et de quelques centaines de mètres de large. Parmi les victimes, dont 88 % sont mortes écrasées par un meuble ou l'effondrement d'une construction, les personnes âgées payent le tribut le plus lourd. Comparativement les très jeunes générations se voient sensiblement épargnées, puisque parmi les enfants âgés de 0 à 10 ans on dénombre 248 victimes et parmi ceux de 10 à 20 ans, 310 (4). Ces deux catégories de population jugées les plus sensibles vont dans les mois, voire dans les années qui suivent la catastrophe, faire l'objet de la sollicitude des autorités et de toutes sortes d'initiatives. Parmi elles, une floraison d'ouvrages se préoccupent des enfants, les personnes âgées faisant beaucoup moins, semble-t-il, l'objet de semblables initiatives éditoriales.

Les réseaux humains prennent la relève

Cette catastrophe s'inscrit dans un siècle qui a vu déjà par deux fois cette région dévastée. Au début du siècle des inondations ravagèrent de nombreux quartiers d'habitation et les bombardements de 1944-1945 anéantirent ces agglomérations (5). Aussi la mémoire des lieux ne peut s'ancrer dans des paysages urbains qui sont reconstruits, voire remodelés à intervalles presque réguliers (6). Dès les premiers jours qui suivent la catastrophe, la grande majorité de la population qui a perdu son logement exprime le désir de se réinstaller exactement là où elle vivait. Cet attachement aux lieux, voire au territoire, n'est autre que cette relation décrite par Bonnemaison et Cambrézy (1997) : « *C'est une parcelle d'identité, source d'une relation d'essence affective, voire amoureuse à l'espace.* » Outre les difficultés financières que chacun peut rencontrer à bâtir une nouvelle

2. Comparativement les liaisons téléphoniques seront très vite rétablies.

3. J'ai dépassé en voiture sans le reconnaître le quartier dans lequel j'avais habité plusieurs années à Nishinomiya lors de mon premier retour sur ces lieux. Seul le tracé routier et la silhouette des montagnes au loin m'ont permis de repérer où je me trouvais.

4. Le vieillissement de la population, comme la vétusté des logements qu'occupent les personnes âgées due à toutes sortes de facteurs qui ne peuvent être énumérés ici, sont à prendre en compte dans ces taux record.

5. À ce titre le film d'animation « Le tombeau des lucioles » de Takahata Isao (1989) tiré de l'ouvrage de Nosaka Akiyuki dépeint les derniers jours de la guerre dans la région de Kobe entièrement dévastée.

6. Les problèmes de réadaptation dans les villes françaises reconstruites de l'après-guerre sont pratiquement inconcevables au Japon.

maison sur l'emplacement de l'ancienne dont les prêts n'ont pas encore été intégralement remboursés, les habitants se heurtent parfois à la volonté municipale qui, profitant de l'occasion inespérée de voir des terrains complètement libérés sur de vastes surfaces, tente enfin d'appliquer les projets d'ouverture de nouvelles voies routières dans l'espace urbain, dormant depuis l'avant-guerre dans ses bureaux.

Si l'organisation spatiale se trouve complètement bouleversée pendant de longs mois, les solidarités locales, parfois assoupies dans une société de plus en plus séduite par l'individualisme, se reconstituent très vite, face à des autorités locales et nationales qui ont mis beaucoup de temps à réagir efficacement. La preuve la plus immédiate de cette préoccupation est fournie dès les premières minutes qui suivent les secousses. Une grande partie des habitants enterrés vivants dans les décombres de leur maison sont dégagés par leurs voisins. La survie s'organise pour beaucoup en commun, groupant toutes les familles d'un petit immeuble ou toutes celles d'une ruelle. Les tâches sont réparties par âge et par sexe (corvée d'eau, d'approvisionnement en rations alimentaires, cuisine à l'extérieur, etc.). La capacité à vivre en groupe cultivée dès le jardin d'enfants fait ses preuves dans les logements de fortune ouverts dans tous les bâtiments publics, en particulier les écoles. L'entraide, la générosité, la débrouillardise redeviennent des valeurs de base sur lesquelles se reconstruit le lien social (Kurashi sôzôhonbu kumiaiin katsudô, 1995). L'inscription lumineuse « *Fuaito* » (Se battre) sur la tour de l'hôtel Okura qui éclaire les nuits de Kobe plongée dans la pénombre en dit long sur l'état d'esprit général. L'afflux de bénévoles, de dons, de propositions de toutes sortes manifeste une solidarité qui dépasse largement le cadre régional. La capacité à réinventer un appareil social qui fonctionne malgré un cadre matériel en reconstruction se traduit par les initiatives les plus variées. L'énergie avec laquelle sont entreprises les destructions privées ou publiques afin de rebâtir au plus vite un cadre de vie matériel atteste de la volonté d'effacer les traces de la catastrophe, et d'affirmer l'existence d'une société qui se pense plus à travers une continuité immatérielle que matérielle.

Les enseignements de la littérature enfantine

Peut-on avancer que si l'une des catégories jugées les plus sensibles de la population, celle des enfants, se trouve autant sollicitée par la floraison d'ouvrages (Gakugaoka hoikuen, 1995 ; Hanshin daishinsai o kiroku kai, 1995 ; Okuda, 1995) parus quelques mois après la catastrophe, c'est qu'elle représente l'avenir d'une société confrontée à intervalles réguliers à des forces susceptibles de détruire les fondements matériels de son organisation spatiale ? Ces livres montrent à quel point l'organisation, comme la désorganisation de l'espace urbain sont perçues à des échelles différentes par le monde des adultes ou celui des enfants. Outre le fait que les enfants comptent de nombreuses victimes parmi eux, un certain nombre est devenu brutalement orphelin. À la disparition de l'environnement quotidien, affectif et physique, s'ajoutent les bouleversements qui affectent le second lieu de vie de cette tranche d'âge, celui de l'école. Ce lien indéfectible avec l'établissement scolaire dans la société japonaise, à peine distendu pendant les vacances estivales, va être interrompu une semaine dans le meilleur des cas, voire plusieurs pour une grande majorité. Une fois de retour à l'école, les enfants se trouvent confrontés à deux épreuves : la plus ou moins grande désorganisation de leur classe habituelle due à la disparition ou au départ de camarades, et la cohabitation avec des centaines de réfugiés installés dans les locaux scolaires. La moitié des 181 062 réfugiés du département

de Hyogo (dont Kobe est la préfecture) s'y trouvent installés à la période de pic. Par ailleurs, la liaison entre ces deux lieux de vie, maison et école, est souvent rendue très difficile, du fait des destructions qui empêchent de circuler sur de nombreuses voies.

Dans ce contexte, beaucoup d'enfants manifestent des signes de perturbation non négligeables, qui vont de la crainte à rentrer chez soi, à celle de rester seul, à de nombreux troubles (sommeil, alimentation, etc.). « Les soins du cœur et de l'esprit », *kokoro no kea*, deviennent l'une des grandes préoccupations du monde adulte face à ces manifestations de détresse chez les plus faibles, présentes également chez les personnes âgées. Spécialistes de l'enfance, jeunes bénévoles multiplient les interventions en faisant le tour de tous les centres d'hébergement. La reprise de la vie scolaire permet à nombre d'entre eux de faire rentrer les choses dans l'ordre. Cependant, deux ans après la catastrophe, suite à une enquête effectuée auprès de 12 000 enfants et 300 enseignants, le ministère de l'Éducation japonais décide d'élaborer un manuel destiné à favoriser sur le long terme la « bonne santé du cœur et de l'esprit ».

Les récits, qu'ils soient autobiographiques ou de fiction, ne font pas intervenir d'enfants affectés par un deuil. Ils tentent de rassurer en insistant sur l'affection dont ils sont entourés. En d'autres termes, la véritable protection dont les enfants peuvent bénéficier, c'est celle de l'entourage humain à la maison et à l'école, voire... animale comme le chat dont la chaleur corporelle vient réchauffer la jeune héroïne transie, ensevelie sous les décombres alors qu'elle attend les premiers secours (cf. ill., Takahama, 1995). Tous les récits autobiographiques commencent par l'apparition des deux parents auprès de leurs enfants, leur posant la sempiternelle question : « Daijôbu ? » (ça va ?). L'habitude de dormir « en rivière » (7) si prisée par les familles japonaises garantissant la sécurité des très jeunes enfants la nuit, se révéla ce matin là très efficace. Suit une description très réaliste du cadre quotidien bouleversé par le séisme qui a frappé au petit matin durant la période la plus froide de l'année, évoquant l'absence de lumière, de chaleur et d'eau, le verre brisé auquel il faut faire attention en posant les pieds, les meubles renversés et leurs contenus déversés dans les pièces, les aquariums fracassés dont on recherche immédiatement les survivants, la quête de la lampe de poche, etc. Tous ces ouvrages soulignent l'importance des proches, que ce soit la famille, les voisins, présents pour protéger les enfants et faire que tout redevienne comme avant... ou presque, des camarades d'école.

La solidité du monde adulte est présentée comme garante d'un retour à la normale. Ce sont tous ces réseaux humains qui retissent un univers où il fera bon vivre. Le territoire n'est pas enchanté (Bonnemaison, 1992), il est au contraire sous la menace perpétuelle de catastrophes naturelles. Avant tout c'est celui d'êtres humains qui le reconstruisent sans cesse. Les livres illustrés pour enfants sont parus pour témoigner de cette vérité.

BIBLIOGRAPHIE

Asahi shinbumsha, 1996. *Hanshin. Awaji daishinsaishi* (Rapport sur le grand séisme de Hanshin. Awaji). Tokyo, Asahi shinbum.

Bonnemaison (J.), 1992. Le territoire enchanté : croyances et territorialités en Mélanésie. *Géographie et Culture* : 71-88.

Bonnemaison (J.), Cambrézy (L.), 1997. Le lien territorial : entre frontières et identités. *Géographie et Culture* : 7-18.

Gakugaoka (H.), 1995. *Okkota namazu* (Le silure en colère). Gakugaoka hoikuen, Kobe.

7. Le caractère rivière se trace à l'aide d'une petite barre verticale au milieu de deux grandes barres verticales.

Guichard-Anguis (S.), 1997. Enfance et villes japonaises, *In* Flora Blanchon (dir.). *Enfances*. Coll. Asie, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris : 360-376.

Hanshin daishinsai o kiroku kai, 1995. *Okaachan kamisama ga okorahattan ?* (Maman les dieux se sont mis en colère ?) Sekibunsha, Tokyo.

Kôbe shinbumsha, 1995. *Hanshin daishinsai zenkiroku* (Document complet sur le grand séisme de Hanshin). Kôbe shinbum sôgô shuppan sentâ, Kobe.

Kurashi sôzôhonbu kumiaiin katsudô, 1995. *Kôbe kara no messêji* (Un message de Kobe). Seikatsu kyôdô kumiai Koppu Kôbe, Kobe.

Okuda (dir.), Tomiko, 1995. *Ano shunkan Hanshin daishinsai* (À cet instant le grand séisme de Hanshin). Kokudosha, Tokyo.

Okurashô, 1994. *Sei-shônen hakusho* (Livre blanc sur la jeunesse et l'enfance). Okurashô, Tokyo.

The Wheel Extended, 1995a. *Part one : Report on the Southern Hyogo Earthquake*. The Wheel Extended n° 92, series : Earthquakes and urban transport, Toyota, Tokyo.

The Wheel Extended, 1995b. *Part two : Transportation and Rescue Activities*. The Wheel Extended n°93, series : Earthquakes and urban transport, Toyota, Tokyo.



Iwasaki shoten, Arigatô Niaaniaa (Merci Niaaniaa).
Source : Takahama N. et Hata Y., 1995.

De la mort en tant que déplacement menaçant l'ordre territorial

PATRICK PILLON

Voyage et sédentarité

La Nouvelle-Calédonie relève de ces îles océaniennes où les hommes accordent une place centrale aux références territoriales, à la prééminence de l'une ou de plusieurs d'entre elles considérées en tant que sites d'origine d'une parenté et à l'opposition entre déplacement et sédentarité. Les groupes patrilinéaires ne peuvent en effet advenir à l'existence qu'au travers d'un ancrage en un lieu premier, source d'une puissance dont le rayonnement délimite un espace caractérisé par les anthropologues en tant que « territoire de fondation » ; l'identité de substance entre un ancêtre, une descendance et une terre y prend corps (Pillon, 1995a, 1998). Par sa préséance temporelle, l'acte fondateur définit – en liaison avec cette autre primauté temporelle qu'est l'aînesse – des prééminences statutaires entre composantes parentales germaines, entre parentés différentes résidant sur une même terre et entre ancrages territoriaux distincts d'une même descendance. À partir des lieux d'origine, des composantes parentales essaiment pour fonder d'autres territoires ou pour s'intégrer en tant « qu'étrangers » à ceux d'autres filiations, avec toutes les conséquences que l'état comporte ; les parcours s'imposent au fil des générations (Bensa, 1981). Les oppositions de territoire et de parcours, d'autochtonie et de non-autochtonie relèvent des références quotidiennes ; leurs développements ultimes s'inscrivent dans la dichotomie entre paix, force et tranquillité – assimilées à la position assise des chefs en leur territoire – et guerre, défaite et ébranlement – identifiés à la mise sur pied des mêmes et à leur départ, au pire définitif. Élaborant plus avant à quel point l'opposition entre voyage et sédentarité imprègne les représentations néo-calédoniennes, nous voudrions attirer l'attention sur l'existence d'une autre forme de « mauvais voyage » assimilée aux conséquences d'une attaque guerrière menaçant l'existence territoriale, qui est celle inscrite dans le décès des hommes de haut statut.

Ébranlement de l'ordre cosmique et menace territoriale

La mort constitue un événement des moins anodins puisqu'elle réalise la conjonction de temps forts de la reproduction sociale et des cycles de certaines vies individuelles : en Nouvelle-Calédonie, les disparitions des aînés de territoire et des hommes de haut statut constituaient de véritables ébranlements. Une ou deux réunions cérémonielles permettaient

de faire face à la situation ouverte par une mort, au cours desquelles les individus se distribuaient selon leur appartenance à l'un ou à l'autre côtés des paternels et des maternels du défunt dont la mise en vis-à-vis régentait alors les échanges de discours, de vivres et de produits ; pour les hommes et les femmes de haut statut, une seconde réunion mettait un terme à la période de deuil et à ce dangereux temps entre parenthèses ouvert par un décès (Pillon, 1995 b). L'analyse des conceptions relatives à la mort et à son impact territorial sera abordé au travers de trois discours de la catégorie des « *pèvipöö* » recueillis par nous au pays des *Mèa* et en celui de Houaïlou.

Deux discours cérémoniels

« Pèvipöö *pour relier les lignages entre eux : j'aplanis la terre, la relève et la consolide de la main afin d'effacer les moindres traces des marques laissées au sol par l'attaque de la buse et de sceller le trou qu'elle a percé dans la toiture de la case, ce trou par lequel s'infiltrent les esprits malévolents ; je referme cette déchirure qui, pour avoir été juste assez grande pour laisser passer l'oiseau, saigne notre pays qui n'en peu plus mais, livré qu'il est aux attaques de l'insecte* pwèi mi *et dépossédé de sa flèche faîtière en ce jour qui nous voit arriver au lieu du rassemblement et y joindre nos lamentations et nos sanglots à ceux de la foule qui tourne déjà sur place, égarée par la douleur, dans le martèlement des coups mutilant les ancêtres aux chambranles de la porte et au seuil de la case. Je relève la bordure du billon d'igname – que je place au plus haut –, en disposant et en tassant la terre qui en constitue les assises avec la résolution et la fermeté nécessaires puis en fichant mon pieu à fouir et en le tournant encore et encore à creuser le trou qui accueillera les racines de la liane* puu *dont les blanches fleurs frappent d'hébétude et plongent dans la torpeur : tout ceci car il nous a été arraché brutalement par le dit de la tresse en poils de roussette et de la monnaie de coquillage* (1), *échappant ainsi à celui du casse-tête* kwidawa. *Je poursuis ma tâche avec la liane* kwèimëu *qu'il convient de bien tenir en main tout en l'effeuillant ainsi qu'avec l'épervier aux longues serres et qu'avec le balbuzard qui s'abat dans un cri sur ses proies ensanglantées – dont nous sommes, nous les hommes –, avant de s'élancer derechef dans les airs s'en prendre au ciel bleu.*

Lui, nous a quitté pour la brume des vagues frappant au rivage, pour s'aller désaltérer à l'eau turbide rejetée des creux de récifs que les uns et les autres tentent d'assécher puis poursuivre sa course emporté par le flot jusqu'aux récifs de Mwâawa *et de* Mwàröinu. *Avec ces deux hommes qui descendent la falaise et brisent leur bâton de marche en creusant la terre noire et la terre rouge se termine mon propos* (2) *: nous accourons alors afin de renouer les liens entre lignages en pensant à celui qui vient de mourir, à ce vieillard chenu d'une génération des plus anciennes qui se tient à l'extrémité de nos chaînes d'échanges et de discours, et dont les actes mêmes que nous accomplissons aujourd'hui parlent pour le contenu de son panier* néxai *aux monnaies de coquillages et de celui de son panier* përëwi *enveloppés dans leurs étoffes d'écorce de* awa *et de* kwèèbë ».

« *Vous les chefs, vous avez à vos pieds ces ignames* ôda, köiwara *et* kadîmwâûrâ *enveloppées dans leur feuille de cordyline et accompagnées des monnaies* wèkêê *et* wêmaa, kakuurökwâ *et* kadöawêara *attachées aux branches fourchues des arbres* mânyii *et* kawa *en compagnie de l'herbe* uèi, *de la liane* dörö *et du bois de fer qui se fiche en terre au rebord des tarodières de montagne. Chefs ! Je m'avance pour lier, rassembler, réunir et pour ramener les uns vers les autres les éléments épars afin de redonner du haut en bas de cette allée résidentielle le courage de faire face à l'inondation qui déverse et charrie sur cette terre et en ce pays ses eaux rouges, accompagnée qu'elle est par un vent de tempête tandis que tourbillonnent au-dessus des vagues les vents mèru et kajöobiri et que passent emportés dans les airs les pieds de cordyline et de* mâimi : *une trombe d'eau s'est abattue sur nous autres hommes, l'espadon de récif et le requin rouge des entrées de passe s'agitent désespérément sur la lance divine qui les a transpercés, l'eau tourbillonne à grands remous qui engloutissent le rapace* kie *et l'oiseau* köyöi, *et tombe à bas le gros notou solitaire* dakëë, *gorge ouverte ; l'aurore s'enfonce puis chavire ; il fait nuit noire puis grand jour et le soleil est présent avec la lune.*

1. Offrandes cérémonielles du décès « ordinaire » en opposition à celui du guerrier tombé en action.
2. Allusion aux hommes chargés de disposer des crânes, le plus souvent en des anfractuosités rocheuses.

Vous les chefs, [untel] s'en est allé en courant, tenant en main son bâton de marche en bois kwèèmëë *ou* kwèèxai, *a brisé à les rendre béantes les pierres* pèyîî *et* maûdöö *commandant l'entrée du village des crevettes et l'enveloppe de tout ce qui est mien* (3), *et il se prépare à mener son combat en refusant le recours au message d'aide guerrière, en délaissant lances et casse-tête et en renonçant aux paroles de défi pour s'étonner devant la multitude d'esprits mauvais qu'il lui faut mettre à bas chemin faisant, pour aller donner contre les gaulettes de bois* bèèdëëwi *de la case et délaisser sa place parmi nous, poisson lochon retiré par le dieu à l'enfilade de ses captures, puis poursuivre sa course en se heurtant aux branches de cocotiers et de sapins afin d'aller porter son odeur de* awa *et de* kwèèbe *en cet habitat où il se joindra à la danse des morts et des vivants. Nous nous avançons alors et découvrons à nos pieds son crâne lisse et poli, cette pierre ronde et blanche qu'il nous a laissée en offrande à l'extrémité de sa branche fourchue invisible* (4), *et nous remettons en place le poteau central de la case et les poteaux de pourtour en bois* umâ *avant de ficher de nouveau tous ensemble la flèche faîtière porteuse du visage de l'ancêtre. Avec vous les chefs, nous plantons la cordyline, support des offrandes, ainsi que le* mâimi *aux côtés desquels se tiennent les visiteurs accomplissant le geste sacré d'arrivée, puis nous levons la tête pour envelopper du regard ce sommet rugueux qui nous cèle à la vue la montagne des Bwêêua et des Mèyùkwéo, notre montagne de* Nââyèyé *et de* Wêcagé ».

La mort en tant que dévastation guerrière

Ces discours mettent en scène une mort individuelle qui menace la communauté ainsi qu'un départ et qu'un voyage de l'âme du défunt dans des conditions qui ne sont pas celles familières aux vivants ; ils se closent sur une restauration de l'ordre social liée à l'accomplissement des rituels. Dans les deux cas, le décès est perçu comme résultant d'une atteinte surnaturelle rendue sur les modes associés de l'attaque guerrière et des inondations dévastatrices : il est le produit d'un changement inquiétant des dispositions du monde lumineux à l'égard des hommes, qui prend la forme d'un ébranlement cosmique : attaques d'esprits particulièrement agressifs – oiseaux de proie s'en prenant à tous, sur terre comme dans les airs, insectes piqueurs rendant les populations exsangues – et crues dévastatrices accompagnées de vents de tempêtes qui emportent avec eux ce qui a pu demeurer hors des flots. Lorsque l'image est particulièrement développée, toutes les composantes de l'univers – terrestre, maritime et des airs – sont convoquées : différents vents chacun pour son compte et divinités guerrières qui exterminent au sein du monde invisible les esprits protecteurs des lignages et du territoire. Nul être, nul terroir, qu'il soit de bord de mer (espadon et requin), de vallée (oiseau de proie *kie*, oiseau *köyöi*) ou de montagne n'échappent au désastre qui atteint même le gros oiseau solitaire blotti au fin fond des forêts (un pigeon notou) : toute vie est rendue impossible, les astres eux-mêmes étant ébranlés.

La violence sans frein qui s'abat sur le territoire se concentre sur les lieux de vie des humains : case symbolisant le groupe territorial à la toiture éventrée, à la flèche faîtière déposée – marque insigne de défaite et humiliation suprême –, et plantes vivaces de l'allée résidentielle (cordyline et *mâimi* ancrant la fécondité en l'habitat) soufflées dans les airs. À ces pertes, le premier discours ajoute celle des billons d'igname, catastrophe sans nom dans un contexte culturel où ceux de ces tubercules qui sont de haut statut forment le support de toute vie politique et sociale et sont tout à la fois le médium et la manifestation des relations entre les vivants et les ancêtres d'où procède la fertilité : devant tant de

3. Différentes roches constituant le soubassement de la terre, avant le sol, dont la rupture permet de déboucher ici au monde sous-marin des morts ; l'appropriation renvoie à l'oncle utérin en tant qu'origine de la vie du défunt.

4. Offrande de mort effectuée métaphoriquement par le défunt sous la forme de son crâne qui demeure comme relique à la fin du cycle cérémoniel.

malheurs, les hommes se bousculent, multitude désemparée.

L'ébranlement des assises territoriales

Les cérémonies mortuaires renvoient au statut des défunts de par les symboles et les participations qu'elles appellent ; dans certaines sociétés de Mélanésie où les positions sociales ne sont pas héritées mais acquises au travers d'un travail social et de la renommée qui en résulte, l'importance des participations et des échanges assigne le statut du défunt (de Coppet, 1970). Tel est en partie le cas en Nouvelle-Calédonie où les statuts s'inscrivent dans l'appartenance aux groupes de parenté tout en laissant une place à l'excellence individuelle ; formes cérémonielles, discours et images renvoient ainsi à la position du défunt et aux attributs de sa parenté, et la littérature anthropologique a mis de longue date l'accent sur les images relatives à la mort de l'aîné suprême d'un territoire (Lambert, 1967). Le *pèvipöö* qui suit a été recueilli au pays de Houaïlou ; il s'utilise pour les décès des « hommes sacrés » résidant en la grande case dédiée à la guerre, et, de manière générale, lors de morts de membres de lignages de guerriers.

« Les hommes : votre grande case a volé en éclats sous un ciel de nuées tandis que s'emballe le mouvement circulaire des hélices annonciatrices de mort autour du seul banc de terre qui surnage au-dessus des flots, et que chavire la puissance au fondement de votre pays : une masse sans pareille a chu dans la fureur des eaux, et nul ne se rend plus en cette éclaircie du cœur de la forêt, en ce lieu sacré des hommes aux couleurs de bancoulier et de champignon bwaru. *L'antique poteau central, le vieux houp* (5), *qui a connu tant de jours et de nuits, a basculé face contre terre, et gîte le chambranle ; un pan montagneux est parti à la dérive faisant s'affaisser sur elle-même la montagne de la guerre, celle des offrandes qui obligent à prendre les armes, celle des pierres sacrées qui se nourrissent d'un sang qu'elles crachotent derechef dans les airs, ennoyant la terre de leur liquide rouge. La flèche faîtière n'est plus, qui est à bas, le chambranle part à la dérive et s'affaisse le poteau de l'entrée contre lequel s'arqueboute une force surnaturelle qui s'oppose à sa chute tandis que chavirent, yeux exorbités et dans les convulsions, le lézard* rhai *et le reptile géant* öömwaa *des petits-fils de... [les lignages de l'ensemble territorial du défunt] ».*

Les images demeurent : nature déchaînée ravageant le territoire, crues confinant au déluge, masses montagneuses s'effondrant comme châteaux de cartes, grande case et sa flèche faîtière jetées à bas et esprits ancestraux annihilés. L'appartenance du défunt à un lignage de guerriers rend toutefois compte des modalités de la déclinaison : montagne accueillant les forces de guerre au fondement du pays, éclaircie pratiquée au milieu de la forêt lors de l'accomplissement des rituels de guerre, couleurs noire des noix grillées de bancoulier et rouge du champignon *bwaru* dont se teignent les guerriers en action, pierres de guerre qui reçoivent le cadavre du premier ennemi tué, site d'habitat où se tient la grande case de guerre et puissances guerrières des deux reptiles géants ancestraux. Vu les fonctions de la parenté du défunt, il n'est pas étonnant que l'accent des discours précédents sur la vie domestique soit absent : une même idée n'en parcourt pas moins les trois déclamations, celle selon laquelle le territoire est menacé dans ses assises physiques et spirituelles, que ce soient les principes de la fertilité renouvelée qui viennent à faillir – comme dans les premiers textes – ou ceux des supports guerriers qui font la puissance et l'unité politique de l'ordre territorial. Tout espoir n'est cependant pas perdu puisque des forces de l'intérieur et de l'extérieur s'opposent à une chute définitive.

5. Symbole de l'aîné placé à la tête du groupe et représentant celui-ci.

La mort en tant que mauvais voyage

Cet ébranlement accompagne ce qui est décrit par les deux premiers discours comme un départ, celui de l'âme du défunt s'arrachant définitivement à son enveloppe corporelle afin de se rendre aux lieux diversement identifiés des esprits ancestraux, les conceptions relatives à un « séjour des morts, à la fois dans un pays spécifique et à proximité de l'habitat des humains » étant répandues en Océanie (Guiart, 1963). Sur cette trame, la Grande-Terre néo-calédonienne oppose l'existence de pays des morts au nord de l'île à leur absence au sud, le territoire des Mèa relevant du second cas, celui de Houaïlou du premier.

S'il en est des déplacements comme de nombreuses autres actions qui peuvent ou non s'inscrire sous de bons auspices, la mort relève des « mauvais voyages » ; peu s'en faut d'ailleurs qu'elle ne trouve en partie son origine dans quelqu'erreur ou étourderie bien humaine : inattention aux présages de début de voyage (Pillon, 1995 b) ou exposition aux attaques surnaturelles. Comme il appert des deux premiers discours, le voyage mortuaire inverse l'ordre courant : le défunt ne sort pas de sa case par la porte mais en crevant la toiture, ne passe pas sous les sapins et les cocotiers de son allée résidentielle mais en se heurtant à leur cime, se déplace dans les airs et sous terre – voire sous la mer –, se désaltère à l'eau salée – et qui plus est, à des eaux turbides –, ne dirige pas sa route mais est emporté par les flots et, effectuant un déplacement périlleux, délaisse les armes de guerre, les demandes d'aide et les défis qui renforcent la puissance face à l'adversaire.

Le trajet de l'âme constitue également un « mauvais voyage » dans la mesure où il débute comme tout déplacement ordinaire en ces endroits centraux des territoires que sont les sites d'habitat et de cultures mais qu'il n'a pas pour objectif de rejoindre des lieux équivalents d'un autre territoire ou de revenir au point initial : il s'agit d'un voyage à sens unique orienté vers des confins, vers des lieux où ne s'aventure pas qui veut, et où il convient de toujours prendre des précautions ; il s'agit d'un déplacement vers les limites du territoire – par définition dangereuses, protégées qu'elles sont par les esprits de la terre et des eaux (Bourret, 1981-1982 ; Bensa, 1990) –, vers un au-delà de la frontière où commencent, lors des voyages ordinaires, les espaces menaçants que représentent pour de nombreux hommes les territoires étrangers, et plus encore d'un parcours vers un au-delà de tout territoire que fort peu de mortels ont accompli dans les deux sens. Dans les discours qui le mettent en scène, le parcours consiste à s'enfoncer dans les espaces les plus sauvages – de ceux identifiés pour leur puissance destructrice, tels *Mwâawa* et *Mwârôinu* –, et de s'y perdre ; lorsque pays des morts il est, le déplacement vise à porter son odeur de linceul et de décomposition en l'un de ces sites souterrains ou sous-marins où tournent les défunts en leur danse sempiternelle (Guiart, 1963). Bien que les âmes des défunts accrochées à leurs restes osseux soient accumulées par les humains et leurs rituels en des lieux terrestres isolés (Bensa, 1996), celles fraîchement libérées se dirigent vers les espaces maritimes, les vivants et leur âme étant assimilés à des poissons au regard du monde numineux (6).

La nécessaire restauration de l'ordre social

Aussi douloureux soient-ils, une défaite et un « mauvais voyage » tel que le départ des lignages et des chefs devant la force de l'adversaire n'entraînent pas nécessairement avec eux tout

6. La mort et la vie s'inscrivent dans un cycle dont relève également l'eau ; mais si la mort est autant assimilable à la guerre qu'aux inondations, elle ne relève pas d'une autre connotation de la guerre qui est celle du feu dévastateur.

espoir de sauvegarde du pays ; il en va de même de la situation de décès. Dans un cas comme dans l'autre cependant, l'aide décisive ne peut provenir que de l'extérieur, ne peut surgir que des groupes en relation d'alliance guerrière dans un cas, matrimoniale dans l'autre, les deux états s'impliquant le plus souvent. Soit en tant que guerriers, soit en tant qu'oncles maternels, ce sont des gens de l'extérieur qui conjurent la menace et qui mettent en place au terme de la durée appropriée les conditions d'une restauration de l'ordre : par leur intervention est rassemblé ce qui avait éclaté dans le malheur et effacé jusqu'aux traces de ce dernier. Telle est l'inscription des discours de *pèvipöö*, dont l'appellation de langue *a'jië* signifie « Afin de relier » [les lignages] : au pays de Houaïlou, il revient aux oncles maternels d'énoncer les pèvipöö, que leur récitation soit effectuée par un membre de la parenté maternelle *stricto sensu* ou par un de leurs alliés, ces derniers pouvant également ajouter leur déclamation à celle des premiers (7). Il est d'ailleurs congruent avec les représentations de la mort en tant que guerre métaphorique que les pratiques rituelles soulignent à l'envi (Lambert, 1967), que ce soient les lignages invités en tant qu'oncles maternels qui puissent restaurer la paix et, partant, l'ordre social, puisqu'ils sont les guerriers qui pourraient demander raison du décès de leur neveu utérin et de l'atteinte ainsi portée à leur sang (Tjibaou, 1976). Dans les deux premiers discours, la restauration de l'ordre est rendue dans les termes de la remise en état des cultures et de l'habitat et dans ceux de l'accomplissement des échanges entre les composantes cérémonielles, paternelle et maternelle, dont l'équivalent dans un contexte de menace guerrière extérieure est celle des demandeurs d'aide d'un côté et de ceux y ayant répondu de l'autre : ignames et monnaies de haut statut en sont le contenu privilégié accompagnées de divers marqueurs de restauration de la fertilité et de mise en place des nouveaux fondements du territoire solidement ancrés en terre. L'un comme l'autre récits se terminent sur une clôture de la situation dangereuse et sur la restauration du sacré qui réinscrivent les relations humaines dans l'harmonie de l'univers des dieux et des ancêtres en énonçant les éléments renfermant la vie des lignages et des territoires : plante *puu* fertilisant les ignames, panier contenant les monnaies et les végétaux des lignages, perches à oblations, plantes des sites d'habitat, végétaux entérinant l'ancrage définitif et la clôture (bois de fer retenant la terre, cordyline mettant un terme à la guerre), crânes des ancêtres et montagnes sacrées (8).

Bibliographie

Bensa (A.), 1981. « Références spatiales et organisation sociale dans le centre-nord de la Grande Terre et itinéraire des clans ». *Atlas de la Nouvelle-Calédonie et dépendances*, Orstom, Paris, planche 18.

Bensa (A.), 1990. « Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire ». In *De jade et de nacre, Patrimoine artistique kanak*. Réunion des musées nationaux, Paris : 130-160.

Bensa (A.), 1996. « L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés kanak d'autrefois ». In M. Godelier et de J. Hassoun (dir), *Meurtre du père, Sacrifice de la sexualité, Approches anthropologiques et psychanalytiques*. Coll. Les Cahiers d'Arcane, Arcanes, Paris : 103-120.

7. Le *pèvipöö* aurait été récité autrefois lors de la première séparation d'avec le cadavre. Lorsque ce discours s'accompagne d'une liste lignagère, celle-ci ne peut concerner que les paternels du défunt de manière à les « élever » en compensation de leur « abaissement » entraîné par le décès.

8. Le deuxième discours se clôt sur les montagnes de la hiérarchie des *Népörö* opposées à celle des *Mèyùkwéo*, l'une et l'autre parentés relevant d'ensembles territoriaux et politiques adverses du pays de Houaïlou.

Bourret (D.), 1981-1982. « Les raisons du corps. Éléments de la médecine traditionnelle autochtone en Nouvelle-Calédonie ». *Cahiers des Sciences humaines*, vol. XVIII, 4 : 487-513.

Coppet (D.), (de) 1970. « La monnaie : présence des morts et mesure du temps ». *L'Homme*, X, 1 : 17-39.

Guiart (J.), 1963. *Le voyage au pays des morts. Le Pays des morts selon les premiers pères*. Annuaire de la Section des Sciences religieuses, 1963-1964, École pratique des hautes études, Paris : 3-29.

Pillon (P.), 1995 a. *Symbolisme spatial et organisation sociale dans la vallée de Kouaoua*. (Nouvelle-Calédonie). 29 p., ms. (Soumis à publication auprès de la Société des Océanistes.)

Pillon (P.), 1995 b. « Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes : le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) ». In Double anniversaire, *Journal de la Société des Océanistes*, 100-101, 1-2 : 165-190.

Pillon (P.), 1998. *Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*. 21 p., ms. (Communication effectuée dans le cadre de la rencontre : Traditions et traditionalismes en Océanie, Montpellier, Université Paul-Valéry, des 3 et 4 mars 1998).

Lambert (R. P.), 1967. *Mœurs et superstitions des Néo-calédoniens* (1re édition 1900). Publications de la Société des études historiques de Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 367 p.

Tjibaou (J.-M.), 1976. « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle ». *Journal de la Société des Océanistes*, 53, 32 : 281-292.



CHAPITRE 7

Passions et misères

Espaces et lieux du tango

La géographie d'une danse, entre mythe et réalité

CHRISTOPHE APPRILL, ÉLISABETH DORIER-APPRILL

Le tango, pourvoyeur de souvenirs,
nous forge un passé presque vrai.
J. L. Borges, *Le tango*, 1965.

LE TANGO est né quelque part avant de naître à une époque. Ce primat de l'espace sur le temps, le tango le porte inscrit dans sa chair. Une nation composite, l'Argentine, une ville portuaire, Buenos Aires, cernée par l'immense pampa, des quartiers, ceux de la Boca et de San Telmo, près du port, de Palermo qui formait alors l'une des marges de la ville, des lieux tels que les maisons closes, les *conventillos* (logements collectifs organisés autour d'une courée) et les trottoirs, particulièrement ceux des *esquinas* (le coin des rues), voici la longue litanie territoriale que déroule l'évocation de ce chant et de cette danse fin de siècle. Des hommes et des femmes enfin, les premiers nettement plus nombreux que les secondes, qui inventent une danse où se croisent des influences musicales et rythmiques de toutes origines au gré d'une cartographie sombre où les bas-fonds du quartier du port sont hérissés de bordels et de gréements. Tous ces ingrédients, brassés par l'accélération des flux migratoires et l'explosion urbaine de la fin du XIX^e^, ont donné naissance au tango et à sa mythologie, devenus après quelques décennies le principal marqueur culturel de cette capitale.

Géographie mythique du tango à Buenos Aires

Les premières images de tango dansé datent du début du siècle. Son apparition, évoquée à travers des films d'époque, poèmes (Borges), récits, articles de journaux de cette période, et par une formidable entreprise de reconstruction d'un phénomène constitue l'un des fondements métaphoriques de l'identité et de l'imaginaire des *porteños* (habitants de Buenos Aires). Trois échelles peuvent être distinguées dans cet espace écrit du tango où le passé réel, le reconstruit, et l'imaginaire se confondent : celle du site de Buenos Aires, celle des quartiers et celle des lieux du tango.

La territorialité singulière du tango est imprimée de façon indélébile dans ce qui constitue les fondements de l'Argentine. D'une part, le Rio de la Plata ouvert sur l'immensité de l'océan et raccordé par le Parana au cœur du continent, et d'autre part, la pampa, paysage toujours vert, plat, vaste comme la France, et qu'aucun fleuve ne traverse. Métaphore du continent, elle

semble avancer avec le voyageur qui a l'impression que l'horizon se déplace avec lui. Combinée au fil de fer barbelé et à l'invention du frigorifique, elle est directement à l'origine de la prospérité de l'Argentine jusqu'aux années trente. Chassés par la diffusion du fil de fer barbelé et la concentration des exploitations au début de ce siècle, ses gauchos doivent la quitter pour la ville et ses faubourgs.

Buenos Aires, véritable chantier à la fin du XIXe, est une ville aux deux rives, sur lesquelles naît le tango vers 1880 : dans les quartiers du port sur le bord du Rio de Plata d'où arrivent les immigrants européens, dans les faubourgs inachevés et boueux qu'on appelait les « rives » (*orillas*) de la ville, territoires de rencontre entre la grande ville émergente et les grands espaces de la pampa, et où s'amassent les paysans *pamperos* attirés par les emplois urbains.

> *« C'est donc par ce Plata boueux et rêvasseur que les bateaux venus me faire une patrie descendirent un jour, leurs coques de couleur. »*
>
> *Fondation mythique de Buenos Aires* (Borges, 1965)

> *« Pampa, je ressens ton ampleur qui creuse les faubourgs, et mon sang coule à tes couchants »*
>
> *À l'horizon d'une banlieue* (Borges, 1965)

Reconstruisant *« un passé presque vrai »*, la poésie de Jorge Luis Borges, écrite entre 1925 et 1965, évoque sans cesse cet univers urbain où naquit le tango.

> *« Et le damier de la grand ville commença / Les côtés du premier carré, qui dure encore se nomment... mais mieux vaut les taire. En ce temps-là / les limites c'étaient les vents et les aurores. (...) aux halles on tranchait déjà : Yrigoyen ; / les tangos ouvragés vantaient leur diablerie. »*
>
> *Fondation mythique de Buenos Aires, op cit.*

Buenos Aires est une ville au plan quadrillé, comme la plupart des villes hispano-américaines, mais ici la platitude du site, qui se confond avec celle de l'horizon du Rio de la Plata, accentue l'effet de géométrie. Les quartiers périphériques s'étendent dans le prolongement des mêmes rues et avenues, gagnant des zones indistinctes où la ville se fond encore dans la Pampa :

> *« À l'Ouest s'étalait le quartier des immigrants, sa nudité. Le terme de rive (ndt :* orilla*) convient avec une extraordinaire précision à la définition de ces confins désolés où la terre a cet aspect mal défini de la mer (...) Il y avait vers l'ouest des ruelles poussiéreuses que le soir rendait de plus en plus sordides ; il y avait des endroits où ici une baraque de chemin de fer, là un pied d'agave ou une brise presque imperceptible évoquaient déjà la pampa. »*
>
> (Borges, 1965)

Comme les villes nord-américaines, Buenos Aires est une ville neuve : pour l'essentiel, elle se développe à la fin du siècle dernier (de 187 000 habitants en 1869, elle passe à environ 1 600 000 en 1914), et n'a jamais connu les splendeurs des capitales coloniales de l'Amérique andine. Malgré, ou peut-être à cause de la démesure des avenues qui s'étirent sur des milliers de « carrés », c'est pourtant une ville fortement marquée par l'identité de quartiers distincts, dont les noms, les lieux, les repères intimes ponctuent les textes des tangos les plus populaires.

Dans quels lieux naquit le tango ? À Buenos Aires, les passions « localistes » s'enflamment, chacun le fait naître dans son quartier natal (Benaros, 1993). Trois quartiers se disputent dans les souvenirs et le mythe la revendication de sa naissance. Tous sont situés à proximité du Rio de la Plata, au sud-est de la ville actuelle. Le plus connu est la Boca, mais il y a aussi Barracas et San Telmo (proches du port). La Boca correspond à l'embouchure du Riachuelo, au sud de Buenos Aires, un affluent du Rio de la Plata qui débouche en fait dans les darses et les docks du port. La poésie des chants du tango fait elle aussi de multiples allusions au cadre proprement géographique de sa naissance et de son développement.

« Una calle de Barracas al sur
una noche de verano cuando el rio es mas azul
una calle, un farol. Ella y El (...)
y desde el fonde del dock
gimiendo en languido lamento
el eco trae el acento
de un monotono acordeon »

« Une rue de Barracas-sud
une nuit d'été quand le fleuve est plus bleu
une rue, une lanterne, elle et lui
et du fond du dock
l'écho qui porte le long gémissement
d'un monotone accordéon. »

Silbando (J.C. Castillo / C. Castillo-S. Piana, 1945)

Mais de nombreux textes de l'époque insistent sur le rôle des *Corrales viejos* dans la naissance du tango : dans ce quartier proche de la gare arrivaient les gardiens de troupeaux, et parmi eux nombre de guitaristes et de chanteurs. Au moment de terminer leur travail, dans les bistrots voisins se tenaient de petits bals, où l'on jouait cette *milonga* campagnarde et enlevée, imprégnée par la musique populaire italienne, qui est l'une des racines du tango (Benarós, 1993). Plus tard (années vingt), et dans d'autres secteurs tout aussi éloignés du port, l'on dansait dans les *prostibulos* (maisons de tolérance) : rue Libertad, Junin et Lavalle, et enfin dans la mythique rue Corrientes, la rue qui, dit-on, « ne dort jamais » (Benarós, 1993).

Que savons-nous de ces bas-fonds mythiques de Buenos Aires, de ces maisons closes où les prostituées « importées » spécialement d'Europe (Londres, 1927) mêlaient à leur activité principale celle de cette danse alors jugée scandaleuse ? Peu de témoignages et de faits précis, pas d'évocation dans les textes de tangos de la première époque et beaucoup de fantasmes et de reconstruction. Si Borges affirme, provocant : « *mes informateurs s'accordaient sur un fait essentiel : le tango était né dans les lupanars* » (Borges, 1965), il n'évoque pas davantage cette ambiance mythique des *prostibulos* du début de ce siècle.

Borges a livré « son » mythe des origines du tango dans le chapitre intitulé « Histoire du tango » de son livre *Evaristo Carriego*. En distinguant des territorialités distinctes, le tango des maisons closes et la *milonga*, expression du faubourg, il évoque indirectement l'une et l'autre par ses histoires de déambulations, d'hommes aux feutres noirs, de batailles au couteau, qui campent *compadritos* (diminutif de *compadre*, né dans le faubourg) et *gauchos*. C'est l'esthétique plus que la véracité des faits qui l'intéressent... Ses récits impressionnistes nourris par des sources de troisième main dressent le décor où s'est forgé *l'ethos* des premiers musiciens et danseurs de tango.

« Là-bas, du côté des nombreux dancings de la rue Cervino ou des marécages et des fondrières du Maldonado – zone de hangars en tôle ondulée appelés improprement salons, où ondoyait le tango à 10 centimes le morceau, la partenaire comprise – se déroulaient encore les drames du faubourg et il n'était pas rare d'y voir un mâle visage marqué pour la vie (...) »

(Borges, 1955)

Si le faubourg, indéterminé, mais personnifié, tient une place importante dans de nombreux textes de la première époque, à commencer par ceux d'Alfredo Le Pera (mis en musique par Carlos Gardel) comme *Arrabal amargo*, *Mélodia de arrabal*, *El choclo*, mais aussi des dizaines d'autres : *Barrio reo* (Alfredo Navarrine), *Barrio viejo* (Eugenio Cardenas), *Barrio De Tango* (Homero Manzi), c'est plutôt comme univers familier, berceau d'enfance auréolé de nostalgie. De rares textes anciens d'Alfredo Le Pera, chantés par l'une des plus grandes voix du tango, celle de Carlos Gardel, exaltent la beauté et la nostalgie du retour vers Buenos Aires (*Volver*, *Mi Buenos Aires querido*). La plupart, et notamment ceux d'Homero Manzi (grand compositeur des années

quarante-cinquante), sont plutôt des instantanés, des géographies intimes. Deux quartiers voisins du Rio de la Plata sont cités dans de nombreux tangos : Boedo et Nueva Pompeya, mais plutôt que leur description importent les détails à partir desquels est reconstituée l'ambiance de Buenos Aires. Le tango s'inscrit dans ce double espace de familiarité intime du quartier (*barrio*) et d'indétermination répétitive du faubourg (*arrabal*).

« Barrio..., Barrio... pardona si al evocarte
se me pianta un lagrimon
que al rodar en tu empedrao
es un beso prolongao
que te da mi corazon. »

« mon quartier, excuse moi mais je verse une larme quand je me souviens de toi, et quand je rôde sur ton pavé, c'est comme si mon cœur te donnait un baiser prolongé.

Melodia de Arrabal
(M. Battistella - A. Le Pera y Carlos Gardel, 1933)

« Barrio que nunca te he podido olvidar
aunque mi ausencia mucho tempo duro
barrio rincon de mi alegria... »

« quartier que je n'ai jamais pu oublier malgré ma longue absence, quartier, mon coin de joie... »

Barrio viejo (Eugenio Cardenas, 1928-1930)

L'importance du quartier (*barrio*) natal plus que de la ville dans son entier tient au fait qu'au début du siècle l'horizon de vie des immigrants pauvres du port ou des faubourgs était restreint à l'espace compris entre le lieu de travail et le *conventillo*. Unité de logement des quartiers populaires, le *conventillo* était constitué par de vastes bâtisses (parfois d'anciennes maisons bourgeoises) divisées en nombreux logements minuscules autour d'un patio central, parfois complétés de baraquements construits exprès, loués à des familles pauvres. Il ouvrait parfois sur plusieurs rues. La plupart des logements ne dépassaient pas une pièce avec un coin cuisine, mais toilettes et lavoir étaient communs. Certains *conventillos* regroupaient une cinquantaine de familles. C'étaient des univers clos de pauvreté familière, mêlant de nombreuses origines : italiennes, espagnoles, turques... Ils étaient particulièrement nombreux dans le quartier de San Telmo, peut-être à cause de la proximité du port où arrivaient les immigrants. Mariages, fêtes étaient célébrés dans les patios par des bals où le tango, considéré comme scandaleux, n'a commencé à faire son entrée qu'après le début du siècle – certaines figures, comme le *corte*, sont restées prohibées dans cet environnement familial.

À cet univers familier, il faut ajouter la buvette du coin (l'*almacen*, où l'on se retrouvait pour une partie de cartes, et où jouaient parfois quelques musiciens), souvent située au coin du carré d'immeubles, la *esquina*, que l'on retrouve dans les paroles de nombreux tangos. La rue elle-même (*calle*) tient une place importante dans les textes de tangos, avec ses pavés ponctués d'herbes folles, tout comme la ruelle (*callejón*) décrite comme bourbeuse et obscure.

« Un coro de silbidos, alla en la esquina.
El codillo llenando el almacen.
(...) Asi evoco tus noches, barrio de tango... »

« Un cœur de sifflets au coin de la rue
La partie de cartes dans l'épicerie
(...) C'est ainsi que j'évoque tes nuits, quartier de tango... »

Barrio de tango (Paroles de Homero Manzi, Musique de Anibal Troilo, 1942)

« Esquinita del barrio porteño
con muros pintados de luna y de sol ... »

« Petit coin de rue du quartier portègne
avec tes murs peints de lune et de soleil... »

Romance de barrio (Homero Manzi, 1947)

« Del arrabal la calle mas inquieta,
el corazon de mi barrio porteño
la cuna es del pobre y del poeta...
Rincon cordial./Reinado azul del arrabal.
Yo temple alli el corazon que tengo. Boedo ».

« La rue la plus inquiète du faubourg
le cœur de mon quartier portègne
berceau du pauvre et du poète
coin accueillant/ règne indigo du faubourg
c'est là que j'ai trempé mon cœur ».

(Paroles de Dante A. Linyera, 1949).

« Tus tangos son criaturas abandonadas
que cruzan sobre el barro del callejon
cuando todas las puertas estan cerradas. »

« Tes tangos sont des créatures abandonnées
qui traversent dans la boue de la ruelle
quand toutes les portes sont fermées. »

Malena (Lucio Demare, Homero Manzi, 1942-1944).

D'autres lieux de délassement masculins, comme le bistrot (*cafetín, boliche*), où l'on s'enivre à la fin de la semaine (ou pour oublier la fin d'un amour), les champs de courses (chantés et fréquentés par Carlos Gardel), et, plus tard, dans les tangos de l'âge d'or, les cafés et les dancings réputés, apparaissent aussi dans nombre de textes à succès (*Cafetín de Buenos Aires* est une sorte d'ode aux petits bistrots de quartier). Inversement, certains hauts lieux de la vie nocturne de Buenos Aires ont emprunté leur nom à des tangos célèbres (*Cuartito azul, Gricel*).

Quant aux trottoirs, c'étaient des espaces de sociabilité, de déambulation, de discussions, de disputes, de rixes de malfrats et autres *compadritos*... mais l'on n'y dansait pas le tango ! L'importance du mythe du trottoir est en grande partie liée au traitement cinématographique du tango, et doit son succès à un lieu des nuits parisiennes : les Trottoirs de Buenos Aires, aujourd'hui fermé (Apprill, 1998). Comme pour brouiller les pistes et troubler les mémoires, l'émergence du tango s'est réalisée au moment même où étaient projetées les premières images du cinématographe. Les paroles, les films à succès du tango (notamment ceux de Carlos Gardel) racontent finalement la même chose, des histoires en noir et blanc où l'on rencontre toujours les mêmes personnages, le mauvais garçon, la prostituée, la jeune fille délaissée, l'amant esseulé, et les mêmes lieux, le grand café chic, le champ de courses, le trottoir (mouillé), les quais du port, le tout englué dans une chappe de nuit, de tristesse et de nostalgie. Ainsi, les paroles de tango, à travers l'évocation de ces « lieux » emblématiques qui font l'ambiance particulière de Buenos Aires, vénèrent ce creuset que fut la ville pour le tango, tout en faisant référence à un cadre géographique partiel et reconstruit. Son évocation dans les films des vingt dernières années (depuis *Sur*, de Solanas, à *La leçon de tango*, de Sally Potter) se fait invariablement autour des docks et des trottoirs ! Buenos Aires et le tango, les deux sont liés par cette géographie des lieux et des quartiers, devenue indispensable au mythe actuel.

Chant de la perte exponentielle (la mère, l'enfance, le quartier, la femme, la jeunesse, le pays...), le tango puise et ressource cette perte dans l'évolution du tissu urbain. Mais Buenos Aires est une ville « qui mange ses origines ». Les années soixante et soixante-dix, qui voient un déclin du tango caractérisé par une désaffection des jeunes, et une influence croissante de la culture nord-américaine, coïncident avec la destruction des vieux quartiers, des vieilles maisons, englouties sans regret sous le béton aux années d'euphorie économique, des plans de modernisation, des autoroutes urbaines... Aujourd'hui, les quelques rues vestiges du vieux Palermo ou de San Telmo, avec leurs maisons basses à fronton et patio, et leur délabrement romantique, sont en passe de devenir les petits « villages » chics, culturels et « branchés », et constituent à la fois le cœur du tango contemporain et le pôle touristique de la ville.

Les lieux actuels du tango

L'influence croissante de la culture nord-américaine, les plans de rénovation urbaine et la destruction de vieux quartiers du centre asso-

ciés à la répression menée par les gouvernements militaires entraînent le déclin du tango dansé à Buenos Aires. Mais depuis la fin des années quatre-vingt, la pratique du tango connaît à Buenos Aires un regain d'intérêt, lié à sa vogue actuelle en Europe et en Amérique du Nord. De phénomène de mode, le tango est aussi devenu un emploi potentiel rémunérateur dans une ville où la pratique d'une deuxième activité est souvent nécessaire pour pouvoir vivre. Tandis que se multiplient les spectacles associant danse contemporaine et tango, dans le sillage des grandes productions désormais célèbres (*Perfumes de tango*) ou tape-à-l'œil (*Tango pasión*), cours, pratiques et bals se multiplient chaque soir de la semaine dans différents lieux. Pour le touriste qui se rend à Buenos Aires avant de visiter les chutes d'Iguaçu ou la Terre de feu, un détour par les quartiers de la Boca et de San Telmo, inscrits dans les itinéraires de tous les voyages organisés, permet de voir ce tango mythique. Dans l'un de ces cabarets aux menus polyglottes, c'est un tango stéréotypé qui est présenté. Dans les ruelles du quartier de la Boca (rue Necochea aux trottoirs surélevés, Caminito), aux abords du fameux marché à la brocante de San Telmo, bandonéonistes et danseurs de rue se produisent pour les voyageurs de passage.

Le quartier de la Boca est devenu la vitrine touristique du tango dans la ville. Présenté comme le lieu exclusif de sa naissance, il figure en tant que tel dans la plupart des guides sur Buenos Aires. C'est d'ailleurs là, témoins de l'œuvre de reconstruction de la réalité, que l'on peut voir des signes « objectifs » de son inscription dans la pierre du quartier à travers les multiples fresques, stèles et textes de tango peints ou gravés. Le tango contemporain vit ailleurs, dans les *milongas* (bals) : c'est là que dansent les *porteños*, tard dans la nuit. On les appelle les *milongueros*, la *milonga* est leur territoire.

Le tango du grand Buenos Aires est trop souvent vu à travers le prisme de l'Europe comme une danse homogène dans sa structure et dans ses dimensions sociales. En réalité il n'y a pas une seule façon de danser même chez les « vieux *milongueros* », et l'on observe à Buenos Aires une territorialité spécifique des styles de tango, des *milongas* du centre ville aux quartiers de la périphérie. Dans les « salons dansants » situés en centre ville comme Almagro, ou Gricel, l'atmosphère ressemble à celle des dancings célèbres de Paris (comme la Coupole) : décoration suavement surannée, parquet usé mais vaillant, guéridons nappés, garçon qui vous accueille et vous conduit à votre place proportionnellement éloignée ou rapprochée de la piste de danse selon votre notoriété dans le milieu (les auteurs de cet article se sont retrouvés au fond à gauche de la salle !). Une foule dense de couples étroitement enlacés s'y déplace avec les mouvements lents, cadencés et réguliers des engrenages d'un mécanisme horloger. On dirait une assemblée d'orfèvres concentrés.

Avec le retour du tango, ces *milongas* qui conjuguent le rythme et l'élégance sont devenues le rendez-vous de la jeunesse dorée qui arrive par vague bien après minuit, et celui de danseurs européens ou nord-américains qui ont réalisé le voyage tout exprès. Depuis quelques années, plusieurs grands cafés et *confiterias* (salons de thé) bourgeois et démodés du centre ville se sont reconvertis dans l'organisation de bals. Dans leurs splendides décors « art déco », le tango est alors décliné sur le mode d'une sociabilité branchée et nostalgique de « la belle époque » du tango, entretenue par des danseurs professionnels et ces *tangueros* occidentaux au fort pouvoir d'achat. L'enseignement est même parfois réalisé en anglais et en allemand à l'attention des groupes de touristes venus spécialement pour danser ! À quelques blocs, le tango réunit aussi la jeunesse estudiantine dans des salles sommairement aménagées (Parakultural, La Viruta), où l'on peut

boire des bières pression assis sur des tas de planches en cultivant d'autres mythes : ceux du port, de ses immigrants, et d'un tango marginal et audacieux, ceux de la vie de faubourg d'un quartier comme Palermo (La Viruta se tient dans un ancien cinéma de ce quartier).

Les bals des quartiers périphériques (Akarense, Sunderland club, salon Canning) offrent une physionomie bien différente. À plus d'une heure de bus du centre, les *milongas* ont lieu dans des locaux aux allures modestes. L'une d'entre elles se tient par exemple dans le vaste espace d'un gymnase. L'entrée sent la frite et les murs du bureau adjacent au couloir d'accès sont tapissés de coupes et de médailles. Dans une ambiance familiale d'habitués de tous les âges, et sous la lumière crue des néons, on y danse surtout d'une autre manière. La tenue du couple de ce tango *orillero* (de la périphérie) est souvent moins serrée, moins enlacée, le nombre et la variété des figures permettent toute une variété d'ornementations. La densité de danseurs est plus faible que dans les *milongas* du centre. La piste offre plus d'espace. Avec de multiples pas déclinés dans des syncopes savantes, le *milonguero* de ces quartiers populaires exhibe des figures forgées par toute une vie de bal, ou apprises auprès d'un aîné. En comparaison, le style des salons du centre-ville où tout est réduit, condensé, épuré, par nécessité pratique et par esthétique, paraît bien édulcoré. Un habitué des bals des périphéries a beaucoup de peine à se mouvoir dans leur espace confiné, et peut afficher un mépris ouvert à l'égard du style embourgeoisé des *hijos de mama* (fils à maman) des bals du centre.

Le métissage et le voyage sont inscrits depuis l'origine dans la culture du tango. Après son arrivée en Europe juste avant la Grande Guerre, le tango suscite une véritable fureur dans la haute société. Il se diffuse alors dans le reste du monde, surtout au Japon et aux Philippines, dans les pays scandinaves, en Asie, en Amérique du Nord. C'est ce succès mondial qui, en retour, lui permet de se diffuser à toutes les classes de la société portègne.

> *« Ese es el tango, canción de Buenos Aires nacido en el suburbio que hoy reina en todo el mundo. »*
>
> *« Ça c'est le tango, chanson de Buenos Aires Enfant du faubourg, il règne sur le monde »*
>
> *La canción de Buenos Aires*
> (M. Romero, A. Maizani, O. Cufaro, 1933)

La fin des années soixante-dix, avec le durcissement de la dictature et la fuite des intellectuels et des artistes, inaugure une seconde phase de diffusion mondiale. Exilés en Europe, Astor Piazzolla et le Cuarteto Cedron y font carrière. Leur musique s'éloigne de la danse, mais les textes et les évocations filmées de Buenos Aires reviennent sans cesse sur ces « lieux mythiques » baignés de la lumière glauque du port : trottoirs, *esquinas*, ruelles obscures. Coïncidant avec la fin de la dictature, le flamboyant spectacle *Tango argentino* tourne à partir de 1983 dans les capitales européennes. Il n'est présenté à Buenos Aires qu'en 1988. L'écho qu'il suscite en Europe (carrière de soliste de danseurs, créations des premières associations de tango) réactive sa flamme à Buenos Aires, où il était délaissé par les jeunes générations. Dans le sillage de ce spectacle, l'Europe toute entière s'est couverte en dix ans d'un dense réseau de pratique et d'apprentissage de cette danse. De Séville à Oslo, pratiques et bals ont lieu toute l'année. En France, le tango a généré son propre réseau distinct des écoles de danse de couple traditionnelles (Apprill, 1998). Les *tangueros* vivent cette passion en nomades : ils se déplacent de festivals en stage, et font dès qu'ils le peuvent le voyage vers Buenos Aires. Le phénomène s'observe aussi aux États-Unis et au Canada.

L'inculturation du tango en Finlande et au Japon est plus singulière. En Finlande, le tango

arrive vers 1910 et constitue toujours (avec le rock) l'un des genres musicaux les plus appréciés. Des compositeurs finlandais ont composé un grand nombre de tangos « autochtones ». De grands festivals se déroulent l'été, comme celui de Seinäjoki qui attire jusqu'à 100 000 personnes, avec marathon de danse, élection d'une reine et d'un roi tango... (Lombardero, 1995). Le tango arrive au Japon via Paris et Londres à la fin de l'ère Meiji. Les danses de couple sont alors considérées comme un instrument destiné à faciliter les relations diplomatiques avec l'Occident (Alposta, 1987 ; Hosokawa, 1995). La première démonstration de tango est réalisée à Tokyo en 1913, par un couple d'Anglais. Le premier guide d'apprentissage est publié en 1928, tandis que la vogue des salons de danse, où les hommes dansent avec des professionnelles payées au ticket, se propage. Pendant la guerre, toutes les danses sont interdites. Après 1945, de nombreux orchestres argentins (Troilo, Pugliese, D'Arienzo) se produisent au Japon, tandis que des orchestres japonais font le voyage à Buenos Aires. Plusieurs puissantes associations de tango et une dizaine de *tanguerias* entretiennent aujourd'hui le feu lent du tango à Tokyo.

Phénomène culturel désormais planétaire, le tango fonctionne toujours par rapport à son berceau d'origine (voyages, séjours, stages...) mais se présente aussi à travers des déclinaisons propres aux territoires où il s'est développé, selon des temporalités divergentes. Au sein de cet univers, la danse, par ses inscriptions spatiales et ses sociabilités différenciées, réactive la part de mythe inhérente au tango tout en lui dessinant une nouvelle géographie.

BIBLIOGRAPHIE

Alposta (L.), 1987. *El tango en el Japon*. Éd. Corregidor, Buenos Aires.

Apprill (C.), 1998. *Le tango argentin en France*. Anthropos, Paris.

Benaros (L.), 1993. « El tango y los lugares y casa de baile ». In *La historia del tango*, vol. 2. Primera epoca, Éd. Corregidor, Buenos Aires.

Borges (J.L.), 1969. *Evaristo Carriego*. Emecé Editores, Buenos Aires, 1955 – Seuil, Paris.

Borges (J.L.), 1970. *Œuvre poétique* (1925-1965). Emecé Editores, 1965 – Gallimard, Paris.

Dorier-Apprill (E.) (dir.), 1998. *Danses latines et identités*. Anthropos, Paris.

Hess (R.), 1996. *Le tango*. Que-sais-je ? PUF, Paris.

Hosokawa (S.), 1995. « Le tango au Japon avant 1945 : formation, déformation, transformation ». In Pelinski Ramon (dir.), *Tango nomade*. Édition Triptyque, Paris : 289-324.

Ediciones Corregidor, (1976 à 1993). *La historia del tango*. 17 vol., Buenos Aires.

Lombardero (J.), 1995. « Finlande, Norvège, Suède. Notes sur le tango en Finlande et dans les pays nordiques ». In Pelinski Ramon (dir.), *Tango nomade*. Édition Triptyque : 271-288.

Londres (A.), 1994. *Le Chemin de Buenos Aires (la traite des blanches), 1927*. Le serpent à plumes.

Monette (P.), 1991. *Le guide du tango*. Syros/alternatives, Paris.

Pelinski Ramon (dir.), 1995. *Tango nomade*, édition Triptyque.

Schneier-Madanes (G.) (dir.), 1987. « Buenos Aires, port de l'extrême Europe ». *Autrement* n° 22.

Zubillaga (C.), 1986. *Carlos Gardel*. Ed. Jucar, Buenos Aires.

Fête des Diables à San Pedro Jicayan (Oaxaca, Mexique)

Marquage de l'espace et pacte communautaire

MARIELLE PEPIN LEHALLEUR

Il fait encore nuit et une mince corne de lune brille vers l'est quand les jeunes gens sortent de chez eux, un gros paquet sous le bras, pour rejoindre, dans chaque quartier, la maison convenue où s'opérera leur métamorphose. Cheveux, front, joues et mentons soigneusement couverts d'un foulard, le visage caché sous un masque animal ou monstrueux, cornu pour la plupart, jambes et bras zébrés de noir et de rouge, le dos orné de figures grimaçantes ou de phallus (parfois dissimulés par la suite sous un autre dessin), ils sortent bientôt en file indienne en hululant. Certains sont harnachés de longs crins de cheval. À leur tête, le plus grand tient à la main et fait parfois circuler une gourde d'eau-de-vie aux formes féminines suggestives. Son masque arbore d'immenses cornes tournées et quelque signe distinctif : le nom de son quartier, une petite croix ou la référence à un événement marquant, tel cette année, l'ouragan Paulina qui a ravagé la région en octobre. Ses compagnons, entre quinze et vingt, le suivent en ordre strict de taille décroissante du masque comme de la personne, jusqu'aux plus jeunes, d'une douzaine d'années. Fermant la marche, un ou deux Tigres (ocelots) accentuent une démarche chaloupée, signe de leur souplesse féline, et de temps en temps font la roue.

On est mardi de carnaval, *quivi uvi chi cui'na*, « mardi (jour deuxième) des diables » en pays mixtèque, sur la côte Pacifique du Mexique. Les Diables, et les groupes de danse des Tejorones et des Mascaritas s'apprêtent à représenter leur quartier auprès du village rassemblé pour la fête, à faire frémir la foule de joie et d'excitation à leurs blagues et jeux salaces, à marquer la rupture et la continuité du temps rituel et le renouvellement du pacte qui fonde la communauté.

Carnaval, la vie quotidienne telle qu'on aime en rire

Des différents quartiers, les groupes de danse arrivent bientôt sur la grande place, une longue chaussée qui relie d'ouest en est la mairie à l'église et, plus loin, au cimetière qui domine le village. Les Diables accompagnent les Tejorones de leur quartier. Ils serpentent autour d'eux, toujours à la queue leu leu et hululant, dessinent des cercles, reviennent sur leurs pas et brusquement s'arrêtent et font mine de se sodomiser. Les Tejorones, au contraire, se déplacent de manière compacte et ordonnée, en deux files parallèles, suivis de leur violoneux. Ils sont vêtus « à la mode métisse », c'est-à-dire qu'ils portent pantalon, veston et chaus-

sures (alors que le vêtement traditionnel des Indiens mixtèques est le *calzón* et le *cotón* et qu'ils portent des sandales ou vont nu-pieds), leur petit masque rose et moustachu confirme cette identité étrangère, et ils arborent une haute coiffe couverte de plumes de coq. Scandant la musique et leurs pas avec une calebasse encore pleine de graines, ils dansent toujours penchés en avant en imitant la posture et le cri des dindons. Un des danseurs habillé en femme, à l'indienne, avec un masque « féminin » à accroche-cœurs, et dénommé la Catalienda, évoque la Malinche, la première compagne, interprète et conseillère indienne de Cortès dans son entreprise de conquête. Les Vieux qui accompagnent les Tejorones, bottés et costumés en vachers, portent des masques noirs grimaçants aux rides accentuées ou des masques roses, barbus et cornus (*odocoileus* ou cerf-mulet) : ce sont là encore des étrangers au groupe ethnique, une évocation satirique des métis ou des Espagnols et de leurs anciens contremaîtres noirs, dont les descendants sont nombreux dans la région, et que l'on moque par des gesticulations et des bravades.

Quelques quartiers se font représenter par un troisième type de danseurs, les Mascaritas, issus de la tradition plus récente des quadrilles (XIX[e] siècle). Hommes et « femmes » (dont le rôle est tenu par des hommes) sont habillés très coquettement de vêtements de ville et leurs Vieux eux-mêmes sont élégants. La Vieille métisse, en revanche, incarne un personnage de virago tenu par le plus costaud de l'équipe, qui s'en prend au public, offre son lait à l'encan et met à mal les Vieux au cours d'un simulacre de capture, d'émasculation et de mise à mort du taureau. Les Mascaritas sont accompagnés d'un petit groupe de cuivres et d'une batterie qui jouent des *sones* et des *chilenas*.

Les danseurs confluent de tous les quartiers vers la place centrale, chacun évoluant selon son style particulier et au son de sa musique : environ trois cents jeunes gens qui danseront la journée durant, hors de toute obligation (1) mais pour le plaisir de danser et de montrer leur savoir-faire au nom de leur quartier. Les coûts d'entretien du groupe de danse, assez élevés – on tue un bœuf, les vêtements s'abîment et danser donne soif – sont assurés par quelques hommes du quartier qui se réunissent en comité sous l'égide du chef de danse (*encabezado*). C'est chez lui que sont gardés les masques, qu'ont lieu les répétitions et que se retrouvent les danseurs pour des repas pris en commun, à l'aube et le soir des jours de danse.

Compétition avec les villages voisins et commerce touristique obligent, la fête des Diables se rapproche un peu plus du carnaval aujourd'hui qu'il y a deux ans, avant que l'autorité municipale ne décide d'organiser un concours des « meilleurs » groupes de Tejorones et de Mascaritas (exécution des pas et des figures, originalité et soin des vêtements), auxquels sont remis trois prix dans chaque catégorie. L'ordonnancement de la journée rituelle en est un peu perturbé mais le public ne s'en plaint pas, tout divertissement supplémentaire est le bienvenu.

Au sortir du terrain de jeu qui a servi de théâtre au concours, revenus sur la place publique qui est le lieu accoutumé de leurs évolutions, les danseurs produisent les danses et les jeux qui font les délices de la foule. Le Tigre fait des cabrioles, grimpe aux arbres, attaque le Chien et le Taureau, avant d'être lui-même cruellement traité et mis à mort par les Vachers ; l'Enfant malade reçoit les soins de la Catalienda, puis de Guérisseurs appelés en renfort, qui font montre d'une incompétence bouffonne, et finissent par faire s'étouffer leur patient avec la fumée de la bûche apportée en guise d'encens. Les tendres Colombes reçoivent du maïs des mains du Vieux et lui donnent

1. « *Avant, on disait que celui qui voulait danser devait le faire sept ans de suite, sinon il rêverait des diables. Mais maintenant on ne dit plus ça* ».

en retour des œufs, mettant en pratique la règle sacro-sainte de la sociabilité à Jicayán : l'échange... tout en laissant planer le doute sur la relation des filles et de leur père. Après force ruades, le cheval-jupon à la mâchoire articulée s'écroule et emporte son assaillant dans sa chute. Le répertoire est bien connu, parfois agrémenté de quelque trouvaille, et chaque acteur, chaque groupe fait de son mieux pour exciter les rires et les commentaires du public, avant de reprendre sa séquence de danse. De multiples spectacles se déroulent ainsi en parallèle, à quelques mètres les uns des autres, dans une ignorance respective qui n'est qu'apparente car si le concours officiel est clos, la compétition a repris de plus belle autour de ces répliques et de ces mimiques connues de tout un chacun. Par rapport aux carnavals des villages environnants, celui-ci reste fort respectueux de l'autorité politique et ce sont plutôt les images paternelles au quotidien, les rapports entre hommes et femmes ou les prétentions racistes qu'on moque (Abramo *et al.*, 1992).

Le pacte du *ndatu*

Outre son aspect festif et la mise en scène des rivalités entre quartiers, le carnaval a une dimension religieuse ou mythique fondamentale. Il est aussi un rite, ou plutôt une étape dans une séquence rituelle, ce qu'évoque plus justement que le terme espagnol l'expression mixtèque de « jour où meurent les diables ». Les danseurs du même nom et les Tejorones en sont les acteurs désignés, bien que le groupe de Mascaritas d'un quartier où la danse des Tejorones n'a pas pu se constituer puisse partiellement se substituer à celle-ci. Les Diables apparaissent dans un temps circonscrit, correspondant à celui des cérémonies du *ndatu* (la traduction est hasardeuse : promesse, bénédiction, destin...), où les autorités nouvellement désignées appellent la protection des forces surnaturelles sur le territoire municipal. Ce temps débute dans les premiers jours de janvier et s'achève, plus ou moins longtemps après, par le carnaval (fête mobile) et son épilogue, le Mercredi des Cendres. Alors commence le temps des saints et du Christ « auxquels les Diables montrent le chemin ». Mais auparavant, « ceux-ci doivent mourir, comme est mort le Christ, pour lui laisser la place », non sans avoir pris sur eux la faute collective et conjuré la violence latente contenue dans la communauté. L'ambivalence des Diables rejoint celle du pouvoir des autorités et des divinités, d'autant plus puissantes dans le bien qu'elles sont susceptibles de faire le mal, une notion que les habitants de San Pedro Jicayán partagent avec beaucoup d'autres Indiens de Mésoamérique (Lopez-Austin, 1997).

Dans les rites du *ndatu* et du carnaval, ce n'est pas le maire *(presidente municipal)* que les danseurs ont pour interlocuteur mais le juge *(alcalde)*, que la communauté situe au sommet du système hiérarchique de charges qui la gouverne, alors que le pouvoir administratif et politique officiellement reconnu revient au président. Un nouveau juge est désigné tous les ans par l'assemblée communale sur proposition du conseil des anciens ou *tatamandones*, lesquels indiquent, parmi les hommes sages ayant déjà assumé de nombreuses charges civiles et religieuses, ceux qui leur semblent le plus capables de convaincre, de concilier les intérêts contraires et de punir à bon escient (2). L'*alcalde* a pour mission de maintenir la concorde au sein de la communauté, une condition de survie ethnique que les Indiens mexicains ont de tous temps jugée prioritaire, qui requiert de mettre de son côté toutes les

2. L'équipe municipale – maire, syndic et quatre régisseurs ou conseillers, ainsi que leurs suppléants – est renouvelée tous les trois ans selon l'un des deux modes prévus par la constitution de l'État du Oaxaca : élections entre candidats de partis ou désignation par l'assemblée.

forces divines disponibles, qu'elles soient chrétiennes ou plus anciennes.

Les cérémonies du *ndatu* débutent avant que ne pointe le jour du mercredi ou du samedi qui suit le premier janvier (ce sont les jours rituels par excellence, où l'église reste ouverte), et se répèteront sept fois. Elles concernent le gouvernement civil et les autorités de l'Eglise, c'est-à-dire le *fiscal* et les vingt-deux majordomes chargés pour l'année du culte de l'un des saints honorés localement, et l'on fait appel aux *rezanderos* qui connaissent les prières et savent conduire le rosaire. Les *tatamandones* sont évidemment présents. Les Tejorones sont conviés par le juge à partir de la troisième ou la quatrième fois : les danseurs restent à l'extérieur, mais les Vieux s'agenouillent au fond de l'église, cierge et feuilles de prière en main.

Après les prières, où l'on demande aux saints (en particulier aux six saints principaux : les deux Pierre, ancien et nouveau, Paul, Marc, la Vierge du Rosaire et l'Esprit Saint) de veiller à ce que l'année se passe sans dissension au sein de la communauté, sans meurtre et sans maladie, les participants se dirigent en cortège vers chacune des croix qui marquent les entrées du village, aux quatre points cardinaux. Elles sont plantées en terre par groupe de trois, au pied d'un gros fromager appelé *tu ñuu*, ou « arbre du village » en mixtèque (certains m'ont donné également le nom de *tu uvi*, ou « arbre double ») et que l'on dit peuplé d'iguanes. Ceux-ci sont des *nahual*, les doubles animaux de personnes humaines, des êtres tutélaires mais qu'il faut également protéger sous peine de mettre en danger le porteur de leur âme sœur. Après les croix marquant les limites, les croix plantées au cœur de chacun des sept quartiers du village sont à leur tour honorées par l'encens, les prières et les danses.

Aux côtés des autorités incarnant la communauté dans sa dimension collective (bien qu'il y manque les responsables agraires), les Tejorones représentent les quartiers venant manifester leur adhésion au pacte de refondation communautaire. Une relation étroite s'instaure entre eux et *l'alcalde* pour la préparation et l'accomplissement du sacrifice rituel, joué sur le mode parodique, qui sanctionnera ce pacte et engagera de façon réciproque, dans l'ordre du divin, la communauté et les saints, et dans l'ordre profane, les autorités communautaires et les quartiers. Une série d'échanges débute – bénédictions, autorisations diverses et indications sur ce qu'il convient à la collectivité de faire contre prestations en travail – qui se poursuivra de fait tout au long de l'année. Ainsi, les Tejorones aideront-ils à la fabrication des cierges de suif utilisés dans la majordomie de saint Jésus avant d'obtenir la permission écrite de solliciter la coopération financière du public. Pour pouvoir danser au carnaval, il leur faudra balayer la place publique et le chemin où passeront les Diables, celui-là même que la procession du Christ et de la Vierge des Douleurs empruntera durant la Semaine sainte. Enfin, c'est l'*alcalde* qui fournit l'âne, la croix et la table à chacun des groupes de Tejorones pour que ceux-ci mettent en scène le désordre et l'inversion, le jour de carnaval.

Une Passion parodique

Vient enfin le jour si longuement préparé : sept croix (2,5 m sur 1,5 m) taillées la veille sous le contrôle du juge sont livrées aux Diables qui les plantent, alignées, sur la place publique. Elles sont identifiées par le nom de leur quartier mais les Tejorones y accrochent encore des foulards. Entre-temps, les Diables ont attrapé le Vieux qui représentera Ponce Pilate et le traînent la corde au cou à travers le village, comme « ils » l'ont fait pour Jésus. L'argent obtenu par le suppliant permettra d'acheter quelques bières et Coca-Cola. Après le concours, le rite reprend avec l'arrivée de l'âne sur lequel est juché un autre Vieux. La monture indique « qu'il vient de loin, qu'il n'est pas d'ici », une

preuve d'ambivalence et peut-être de dangerosité, tout comme les vêtements et les masques d'Espagnols des Tejorones, auxquels on comparait parfois les migrants, il y a une trentaine d'années, à leur retour de la ville.

Au pied de la croix, le « Christ » se lamente, dit la vie de débauche qu'il a menée, le plaisir qu'il en a tiré, et pleure de devoir l'abandonner. D'autant plus que sa compagne, Catalienda, rejoindra sûrement un autre homme dès qu'il sera parti, etc. Les cris de celle-ci se mêlent à ceux des Diables autour de l'homme mort, couché maintenant sur la table, et pour lequel un Vieux lit des prières, entre borborygmes et plaisanteries, dans une revue de dessins satiriques tenue à l'envers. Observons au passage que la parodie est beaucoup plus contenue actuellement que celle à laquelle j'ai assisté il y a vingt-cinq ans. Bientôt, la procession s'ébranle, derrière l'âne, le Premier Diable chargé de la croix, quatre danseurs portant la table et le mort sur leurs épaules. Le cortège s'arrête à chacune des croix de quartier et réitère les danses et les mimiques. Après avoir ainsi parcouru le village, la petite troupe se retrouve à l'autre bout de la grand-place, au départ d'un chemin qui descend très abruptement sur quelques mètres et que l'on baptisera pour l'occasion « ravin ». C'est là qu'est jeté le corps du « Christ », entre les hurlements de joie des Diables. Les mêmes scènes et le même défilé burlesque sont répétés par chacun des groupes de Tejorones. Puis chacun rentre chez son chef de danse où de la viande de bœuf en bouillon lui sera offerte. *Tsa chi'i cui'na*, les Diables sont morts.

Le cycle n'est cependant pas terminé. Il faut maintenant effacer la marque diabolique pour que puisse s'imposer celle des saints. Le mercredi, la marraine de l'épouse de l'*encabezado*, la protectrice par excellence, est requise pour collecter un grand seau de cendre sous le foyer. Les Tejorones reprennent la route pour apposer des « croix du Christ » à tous les endroits sensibles de leur parcours de la veille, où a été présente la « croix du diable ». Celle-ci sera représentée par une croix à branche oblique. Un Vieux la dessine tout d'abord au pied de la croix de bois que le Premier Diable a rapportée la veille et qui restera plantée devant la maison de l'*encabezado*, puis sur les premières marches de l'église. Partout ailleurs, seule la croix du Christ a droit de cité désormais. Les Tejorones dansent encore à chaque étape de ce long chemin de croix, puis vont ranger leurs bonnets et leurs masques qui ne pourront plus ressortir avant l'année prochaine.

Quartiers et communauté

Dans la complexité des événements qui se jouent collectivement à San Pedro Jicayán durant le jour et le mois des Diables, j'ai pris pour repères les emboîtements de temps et la réitération des parcours qui correspondent au discours le plus explicite, à ce que les habitants du village et surtout les acteurs directs des danses et des rites veulent que l'on comprenne de ce qu'ils font. Le comportement et le statut des groupes de danse doivent aussi être examinés comme un emblème affiché du groupe social qu'ils incarnent, leur quartier.

Les quartiers pourraient être présentés comme des groupements de fait, unissant les personnes vivant sur un même périmètre. De fait, cette définition est revendiquée quand un déménagement suscite un conflit et que quelqu'un renâcle à prêter son service obligatoire pour les travaux publics. Mais il serait plus juste de dire qu'un quartier est composé majoritairement d'une série de familles, pas nécessairement apparentées entre elles, ou alors lointainement. Au sein des familles, c'est le lien agnatique, entre père et fils, entre frères, entre cousins dans la ligne masculine, qui prévaut. Ceci découle naturellement de la règle de résidence qui incite fortement les jeunes couples à demeurer dans la maison des parents du mari

pendant quelque temps, puis à s'installer à proximité, si possible sur le même lot, quand ils auront des enfants. En général, le plus jeune des fils se charge des vieux parents et hérite de la maison.

Bien que les liens soient puissants au sein de la parentèle, la diversité et la taille même des quartiers – une centaine de foyers en moyenne – interdisent de les considérer comme des blocs, qu'il s'agisse de position politique, d'affinité religieuse ou de richesse. Mais l'appartenance d'un homme à un quartier l'oblige à participer aux tâches collectives d'intérêt public et lui ouvre droit, également, à la solidarité. Chaque quartier choisit ses représentants au début de l'année. Leurs titres (caporal et lieutenants), aux résonances militaires, indiquent qu'ils ont une fonction d'organisation et de conduction du travail collectif plutôt que d'autorité. Ils agissent généralement en étroite coordination avec le pouvoir municipal mais ne dépendent pas de lui. Les charges de quartier ne font pas partie de la hiérarchie communautaire, à laquelle on participe de façon individuelle, mais les hommes ayant une longue trajectoire dans celle-ci sont choisis par leurs voisins pour être *tatamandones* de quartier, conseillers pour les affaires intestines. Ceux-ci ne sont pas porte-parole d'un choix politique, par exemple pour la désignation de l'équipe municipale, et c'est plutôt de la diversité des préférences qui se font jour qu'ils informeront le conseil des anciens. Les groupes de danse soulignent cette autonomie relative des quartiers dans le rite carnavalesque, accompli par chacun d'eux en parallèle, tandis qu'ils prennent part ensemble à l'imploration qui doit leur assurer la concorde et la paix.

Les quartiers n'apparaissent donc pas comme dépendants de la communauté dans leur existence. Bien plutôt, leur appartenance commune crée la communauté, en contrepartie des ressources collectives auxquelles celle-ci leur donne accès : terre, eau, territoire, patrimoine historique, culture, identité. La participation au système hiérarchique des charges est ouverte à tout homme marié de la communauté et c'est son obligation morale et sociale de s'y prêter. Son appartenance de quartier n'entre pas en lice, les unités domestiques participent directement au pacte communautaire. Il n'y a pas de délégation, chacun est présent aux assemblées et parle en son propre nom. L'individualité et la hiérarchie des fonctions d'autorité désarticulent les intérêts des groupes territoriaux et des familles et les obligent à établir des alliances.

On peut retrouver l'origine historique de l'organisation – hiérarchique mais ouverte à tous – des fonctions communautaires dans le grand bouleversement social et économique qui marqua l'époque coloniale et provoqua, entre le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècles, la reconquête des droits territoriaux par les gens du commun dans les Républiques d'Indiens auparavant soumises aux caciques de lignages nobles (Carmagnani, 1988). Un nouveau pacte est alors conclu, fondant la sacralité du territoire sur l'unicité de la population et de son organisation politique.

N'entend-on pas un écho de ce pacte refondateur dans ce souvenir transmis par les anciens : « *Le village, avant, était très petit. Les Tejorones et tous les alcaldes prièrent pour que le village grandisse, que l'on oublie les mauvaises choses qui s'étaient passées, des choses qu'avaient faites les uns et les autres. Que Monsieur saint Pierre oublie le mal qui a été commis et que cette année il ne se passe rien de mauvais.* »

La mise en scène carnavalesque de l'inversion montre comment le temps des Diables et celui des Saints se superposent et se succèdent sans s'annuler. La réitération des parcours et des points qui ancrent la société sur son territoire souligne l'ambivalence des divinités tutélaires et le besoin ressenti de faire appel à toutes pour garantir la bonne entente communautaire.

BIBLIOGRAPHIE

Abramo (M.), Sevilla (A.), Villela (S.), 1992. *El carnaval mixteco. Consideraciones acerca de una fiesta popular*. Mexico.

Carmagnani (M.), 1988. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identitad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. FCE, Mexico.

Lopez-Austin (A.), 1997. *Les paradis de brume. Mythes et pensée religieuse des anciens Mexicains*. IHEAL, Maisonneuve et Larose, Paris.

Martinez-Pepin Lehalleur (M.), 1980. *L'économie paysanne d'une communauté indienne au Mexique : San Pedro Jicayán, Oax*. Thèse, Université de Paris V.



La fête urbaine comme reconstruction de la ville contemporaine

KYU-WON KIM

LES GÉOGRAPHES ont longtemps négligé l'étude des fêtes : il s'agit d'événements exceptionnels et éphémères. La tradition était plutôt de s'attacher à ce qui marquait les paysages de manière permanente. Les attitudes sont en train de changer. La nouvelle géographie culturelle anglo-saxonne s'attache tout particulièrement à la fête. Pour notre part, essayons d'employer, dans une perspective géographique, deux approches mobilisées d'habitude par d'autres disciplines. La première s'appuie sur l'idée grecque, aristotélicienne plus précisément, de la *catharsis* et montre comment une société se purge de ses tensions par l'inversion des rôles tenus par ses membres. La seconde souligne comment la fête permet aux groupes de renouer avec leur pureté primitive (Éliade, 1965).

Notre thèse est que la fête urbaine aboutit à deux résultats. Le premier est transitoire : l'espace urbain est provisoirement restructuré par la fête en fonction d'oppositions de type sacré/profane. Le second est durable : la fête fortifie l'identité des groupes et leur permet une intégration plus parfaite.

Chacun travaille pour gagner sa vie. Mais le revenu n'est pas la seule chose qui compte dans la vie. Chacun a besoin de quelqu'un ou de quelque chose à qui ou à quoi s'attacher. La ville répond d'abord à une logique économique interne ou externe : pour qu'une ville existe, il faut qu'elle fonctionne, c'est-à-dire qu'elle dispose de moyens pour vivre. Jusqu'à la première moitié de notre siècle en Occident, ou jusqu'à nos jours dans les pays en urbanisation rapide, les fonctions utilitaires de la ville ont été considérées comme les plus importantes. Mais il y a en fait, dans la ville contemporaine, un déficit de spirituel. Cet esprit dont nous manquons existe dans les lieux revêtus de « sacralité », celle-ci n'étant pas obligatoirement une notion religieuse. Le sacré a malheureusement déserté aujourd'hui les grandes religions qui ont dominé le pouvoir politique et sont responsables de l'aménagement ancien du territoire – si on peut dire. Dans la ville contemporaine, le mythe s'enracine dans les petites histoires qui arrivent à tout-un-chacun, d'une manière démocratique. Ce sont des histoires alimentées par les souvenirs de quelque coin de quartier ou par certains lieux de mémoire du passé ou même actuels. Ces histoires donnent le sens nécessaire pour continuer à vivre, et pas seulement celui qu'il faut pour se loger ou travailler.

C'est pour cela que je trouve que la fête populaire urbaine peut tenir un grand rôle : elle dote les habitants d'une mémoire

commune et donne du sens aux lieux qu'elle parcourt. Elle favorise des lieux, même s'ils sont défavorisés par leur aspect physique, car elle leur donne un esprit. En organisant la fête, on parvient à aménager symboliquement le temps et l'espace en créant volontairement une mémoire des lieux et des habitants. Cela renforce les identités collectives et leur permet de s'affirmer. Pour expliciter ce point, voici deux exemples de fête en Europe Occidentale.

La fête : un phénomène temporel et spatial

Ce que je voudrais présenter comme « fêtes », ce sont le Carnaval de Binche (32 300 habitants, en Wallonie) et la Procession de la Sanch à Perpignan (158 000 habitants, en Roussillon). La première se déroule en Belgique, juste au-delà de la frontière française, tout près du Hainaut français et du département du Nord. L'autre prend place à l'extrême sud de la France, à côté de la Catalogne espagnole. Ces deux fêtes se situent donc aux deux extrémités de l'espace francophone. L'une anime une localité de la Wallonie belge, et l'autre se localise dans un pays qui fait partie de la France, mais qui est imprégné de culture catalane. Ce qui m'intéresse est la situation opposée et limitrophe de ces deux lieux en termes de géographie et de cultures.

Ces deux fêtes s'inscrivent dans le même cycle pascal, mais à l'un et l'autre bouts de ce cycle, le carême les séparant. L'une est célébrée le Mardi-Gras, la veille du premier jour de carême (Mercredi des Cendres), et l'autre se place le dernier jour (le Vendredi Saint) de la dernière semaine du carême (Semaine Sainte). Pour la religion chrétienne, ces fêtes s'intègrent dans le même rituel du passage vers le temps sacré et pur de renouvellement de l'année qui résulte de la résurrection de Jésus. Mais les ambiances et usages de ces deux fêtes sont inverses.

« Le carême exalte l'abstinence alimentaire, sexuelle et la pratique des vertus. Il impliquait jadis, pacifique, une trêve de Dieu. À l'inverse, le Carnaval souligne le péché, gourmand et lubrique : la ripaille, le défoulement et le triomphalisme sexuels » (Le Roy Ladurie, 1979 : 340-341).

Au fond, le Carnaval et la Procession du Vendredi Saint ont des points communs : il s'agit dans les deux cas de rituels de purification, mais la manière dont ces deux fêtes se fondent dans la culture et dans l'histoire diffère.

« L'abolition du Temps profane écoulé s'effectuait au moyen des rites qui signifiaient une sorte de «fin du monde». L'extinction des feux, le retour des âmes des morts, la confusion sociale du type des Saturnales, la licence Érotique, les orgies, etc., symbolisaient la régression du Cosmos dans le Chaos » (Éliade, 1965 : 71-72).

Et ce qui est important dans le calendrier païen, c'est que ce temps-là est comme un passage entre deux grandes saisons qui sont la saison de la mort et celle de la vie. Pendant le carême, on passe déjà du temps de l'enfer à celui du paradis. De plus, le Carnaval de Binche (ce ne serait pas vrai de celui de Nice) et la Procession de Perpignan ajoutent à leurs différences de dates une différence géographique, celle de leurs climats.

En comparant les deux fêtes, je peux observer et envisager ces fêtes comme marquées par des différences universelles, celle de la saison et de l'insertion dans le culte chrétien (le calendrier religieux, la signification de la purification, etc.) et par des différences liées au lieu. Et je peux voir aussi des actions qui ont le même but pour aménager le temps et l'espace (territorialisation) et pour fabriquer des identités.

Les origines et les périodes des fêtes

Le Carnaval de Binche

Il y a des traditions médiévales relatives au carnaval en Wallonie, mais on voudrait à

Binche que ce soit une cérémonie du XVIe siècle qui soit à l'origine de celui qui se déroule dans cette ville. Le carnaval trouverait son origine dans la visite que fit, le 22 août 1549 (date qui ne correspond évidemment pas avec celle du Carnaval), Charles Quint à sa sœur, Marie de Hongrie, gouvernante des Pays-Bas et très chère au cœur des Binchois (c'est pour eux la Dame de Binche).

C'était l'occasion pour l'Empereur de présenter officiellement son fils unique, Philippe II d'Espagne, à la noblesse et à l'aristocratie des Pays-Bas. Les fêtes données à cette occasion par la Dame de Binche restent comme un éblouissement sous la plume des chroniqueurs de l'époque (Callens, 1995 : 36-37). C'est un cas très intéressant : le carnaval s'exprime généralement dans le langage de l'inversion, mais celui de Binche a la particularité d'emprunter ses traits aux fêtes d'affirmation du pouvoir monarchique qu'étaient les « entrées de Princes » du Moyen Âge. C'est l'ordre impérial qui est rappelé et tourné en dérision par les *Gilles*.

La procession de la Sanch en Perpignan

La tradition de la Sanch fut instituée par saint Vincent Ferrier, en 1416. Il était venu par deux fois en Roussillon pour mettre fin au schisme d'Occident qui opposait le Pape de Rome et celui d'Avignon. Depuis existent en Roussillon plusieurs confréries dites de la Sanch, contraction en catalan de l'expression « précieux sang de Jésus-Christ » (Deloncle, 1990 : 21). Le 2 octobre 1416, les confrères de la Sanch créèrent en même temps leur confrérie et s'engagèrent à organiser une procession tous les Vendredis Saints, selon un serment auquel ils n'ont point failli au cours des cinq cents années de leur existence (Hoffmann, 1975 : 40).

Cette fête est un rituel religieux qui a son origine en Espagne. Mais à Perpignan, ce culte importé est devenu en même temps qu'un rite religieux un élément fondateur de l'identité catalane. Au moment de l'annexion, ce culte était regardé avec méfiance par les Français qui y voyaient un mouvement nationaliste rappelant leur identité aux Catalans. Il apparaissait au pouvoir comme de mauvais aloi, et était jugé porteur de subversion (Wolff, 1985 : 85-86). Actuellement, la Sanch est une fête très religieuse et très régionale, enracinée qu'elle est dans l'identité catalane. Le rituel de purification l'emporte ici sur le jeu de l'inversion sociale, mais celle-ci n'est pas absente – les pénitents s'humilient quelle que soit leur origine sociale.

Les participants

Le Carnaval de Binche

Les acteurs principaux du Carnaval de Binche sont les *Gilles* qui comptent actuellement environs 900 membres (2,7 % de la population).

Selon Mesnil (1974), les groupes, les costumes carnavalesques et leurs hiérarchies se sont élaborés et organisées à partir du XIXe siècle. Parmi les groupes participants du carnaval, il y avait des *Marins* (attestés dès 1877), composés de petits ouvriers habitant les faubourgs de Binche et qui se transforment en *Princes d'Orient* en 1976, des *Paysans* (originaires de Battignies, le village agricole annexé à Binche en 1882) avec le costume qui présente des traits se référant à un contexte rural. Mais actuellement ces groupes marginaux de Binche disparaissent et ce sont des écoliers qui se déguisent en *Princes d'Orient*, *Paysans*, et *Pierrots*.

Parmi les Gilles qui sont joués par des bourgeois, il n'y avait, à la fin du XIXe siècle, qu'une société, alors qu'actuellement on en compte dix, avec des hiérarchies et des identités variées. Pour devenir un Gille, il faut être homme, belge, et binchois. Il y a, de plus, des étudiants structurés en trois groupes (la Royale Jeunesse catholique, la Jeune Garde libérale, et la Jeune Garde socialiste).



Le marché des Gilles
(Photo Kim Kyu Won)

La procession de la Sanch en Perpignan

L'Archiconfrérie rassemble aujourd'hui près de 600 pénitents et sympathisants. Deux structures se complètent : la confrérie proprement dite, organisée religieusement, et l'association civile dite des Amis de l'Arxiconfraria, dont le siège social se trouve dans le Castillet. Canoniquement, la confrérie dépend directement de la Curie romaine. Un de ses buts initiaux, au XVe siècle, était de faire acte de pénitence en offrant une sépulture décente et religieuse aux condamnés à mort (Clancier, Malice, 1988).

Les membres de la confrérie qui participent directement à la Procession du Vendredi Saint sont environ 200. Contrairement aux Gilles qui sont tous des hommes, la Procession se partage entre hommes et femmes. Pendant la Procession, les hommes, avec des *caparutxa* (cagoules), portent les 14 symboles du chemin de croix (la Passion) et les femmes portent les statues de la Vierge. Les acteurs majeurs sont ces porteurs, mais il y a aussi les croyants qui participent en marchant et priant à la Procession, et les admirateurs de la culture catalane en Roussillon.

L'aménagement du temps et de l'espace de la fête

Pour réussir une fête, quel que soit son but, il est essentiel de procéder à la division ou plutôt à l'aménagement du temps et de l'espace. Pour cet aménagement, il y a deux règles à respecter ; assurer à la fois intégration et ségrégation. En appliquant ces deux règles, on souligne les



Les Pierrots faits par des enfants
(Photo Kim Kyu Won)

moments forts de la fête dans le temps et dans l'espace, même s'ils ne sont que transitoires.

Le Carnaval de Binche

Le Carnaval de Binche est soigneusement conçu et aménagé pour devenir le carnaval des Gilles (1). On y utilise toutes les procédures de la ségrégation du temps et de l'espace pour donner prestige et place privilégiée aux Gilles, qui dominent la journée du Mardi-Gras. En matière d'intégration, les organisateurs ont attribué des temps moins forts et des espaces moins signifiants aux autres activités et aux autres groupes. Par exemple, le Lundi-Gras est tout entier consacré aux trois groupes de jeunesse et aux enfants. L'espace qui leur est imparti se trouve vers la gare, et pas vers la Grand-Place, pour éviter que le cortège du Lundi-Gras n'utilise l'avenue Charles Deliège et la Grand-Place consacrés au Mardi-Gras et aux Gilles.

Le Dimanche-Gras est une journée où l'on porte des costumes plutôt originaux et d'inspiration individuelle, moins prisés que la tenue traditionnelle des Gilles. Les costumes de ceux-ci, le jour du Mardi-Gras respectent des règles

1. Programme du Carnaval de Binche 1998 : Répétitions de batterie, les dimanches 11 et 18 janvier — Soumonces en batterie, les dimanches 25 janvier et 1er février — La nuit des « Trouilles de Nouilles », lundi 16 février.
Les bals de Gala : Samedi 31 janvier, bal de la jeunesse socialiste — Samedi 7 février, bal de la jeune garde libérale — Samedi 14 février, bal de la royale jeunesse catholique — Lundi Gras, 23 février, « Le jour de la jeunesse », *Mardi Gras, 24 février.*



La Procession portée par des membres de l'Archiconfrérie (masculin)
(Photo Kim Kyu Won)



La Vierge portée par des membres féminins
(Photo Kim Kyu Won)

strictes. L'espace majeur de cette journée va de la Gare vers le centre-ville en passant par l'avenue Wanderpepen (nord-est du Centre).

Au cours même de la journée de Mardi-Gras, le cortège prestigieux des Gilles bénéficie de quelques autres moyens de ségrégation ou de séparation. Ce sont : la création d'un itinéraire de délestage dans les rues adjacentes à la Grand-Place, l'installation de barrières, l'intervention des forces de police, la création d'une zone-tampon, moyen décisif pour éviter les contacts avec toute source imprévisible : le Gille est bien isolé, toujours accompagné d'un joueur de tambour ou d'un de ses serviteurs du moment (Mesnil, 1974 : 52-53). En fait, les moyens de ségrégation utilisés pour bien mettre en valeur les Gilles constituent en même temps un moyen d'intégration de la population au lieu symbolique de Binche, qu'est la Grand-Place, où se trouve l'hôtel de ville et où s'est fixé le souvenir de la fière histoire locale.

La procession de la Sanch à Perpignan

Jusqu'au XIXe siècle, la procession de la Sanch partait la nuit du Jeudi-Saint de l'église Saint-Jacques, et défilait dans les rues de Perpignan pendant plus de quatre heures. Le cortège marquait sept stations, dont les quatre églises paroissiales et les trois couvents (2). En 1950, quand la procession fut reprise et amplifiée (3),

les pénitents rouges et noirs porteurs des *misteris* ne s'arrêtèrent plus à Saint-Mathieu. Mais en 1995, la procession a renoué avec son ancien parcours (4) en faisant une halte devant l'église. En 1996, les pénitents sont passés de nouveau devant Saint-Mathieu. La procession de la Sanch a fixé son nouvel itinéraire, avec une halte au Catillet (5).

À mon avis, le changement d'horaire (on est passé de la nuit à la journée) et d'itinéraire a d'abord pour but d'intégrer plus du monde à cette manifestation de la culture catalane française et de la foi religieuse. Evidemment, on voit ici aussi des forces de police et des barrières pour éviter la circulation des voitures et bien canaliser la Procession. Le but majeur est, d'une part, d'intégrer les croyants en les faisant participer à la Procession et, d'autre part, d'intégrer des habitants à l'histoire fière et à l'identité unique de Perpignan en passant par des lieux symboliques, y compris le Castillet (actuellement, Musée catalan des Arts et Traditions populaires), et pas seulement par des bâtiments religieux. Même dans la décoration des murs du centre ville, on voit facilement l'identité catalane manifestée par des drapeaux catalans.

Nous venons très brièvement de voir deux exemples de fêtes qui utilisent volontairement des techniques de ségrégation et d'intégration pour provoquer temporairement la renaissance ou le réaménagement de leurs paysages physiques et humains. Ces territorialisations fortifient des identités collectives qui changent et se transforment. Ces grandes exaltations de vie collective permettent de fabriquer et d'affirmer les souvenirs collectifs qui forgent les sentiments d'appartenance.

Au lendemain de ces fêtes, les habitants de Binche se préparent à vivre le temps ascétique du carême en commençant par le Mercredi des Cendres. Ils attendent le printemps de Wallonie en se souvenant de ce temps joyeux et de leur fière histoire. Et les villageois et bourgeois (au sens originel) du Roussillon vont chanter *Goigs* et fêter la joyeuse coutume des *goigs des ous* pour célébrer la fin du carême et de l'hiver, la Résurrection de Pâques.

« *Les mythes-fondateurs, l'histoire et le territoire sont les trois piliers de l'identité. La géographie par la plasticité et la diversité de ses approches, par sa sensibilité aux paysages et à la personnalité des espaces est une discipline – ou tout au moins une forme de l'esprit – qui répond bien aux exigences de l'étude des identité collectives, qu'elles soient ethniques, régionales ou nationales.* » (Bonnemaison, 1986 : 11)

2. L'église : Saint-Jacques, Saint-Jean, La Real et Saint-Mathieu. Le couvent : Saint-Dominique, Saint-François et Sainte-Claire.

3. Le quartier Saint-Jacques de Perpignan, fondé par le roi catalan Jacques Ier le Conquérant (1213-1276) est un des rares lieux en Roussillon où se soit maintenue intacte cette tradition religieuse jusqu'en 1949. L'année suivante, un petit groupe de Perpignanais, à la tête duquel se trouvait Josep Deloncle, décidait de restaurer la procession en la faisant descendre des hauteurs du vieux quartier vers les rues étroites de l'ancienne capitale du Royaume de Majorque : Clancier G.-E., 1988, *Le Roussillon*, Paris, Éditions Autrement, p. 94-95

4. Les fêtes de la Sanch en Perpignan en 1997 : Mercredi 3 avril, Cathédrale Saint-Jean - 20 h 30, Chemin de Croix par l'Archiconfrérie de la Sanch — Jeudi 4 avril : Cathédrale Saint-Jean - 18h 30, Messe de la Cène du Seigneur, Cathédrale Saint-Jean - 20h 45. Veillée au Reposoir — Vendredi 5 avril, départ de l'église Saint-Jacques ; 14h 45, *Procession de la Sanch*, Cathédrale Saint-Jean ; 18h 30, Office de la Croix — Samedi 6 Avril : Centre Ville - 21h 00, *Goigs des ous* avec les « *Cantayres Catalans* ».

5. Cabanas, Josiane, 1996, Les *misteris* passeront à Saint-Mathieu, *L'Indépendant*, n° 83, vendredi 5 avril, 1996, p. 3

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison, Joël, 1986, *L'arbre et la pirogue. Essai de géographie culturelle*, livre I, Paris, Orstom.

Callens (J.), 1995. « Les Gilles sortent à Carnaval ». *Pays du Nord*, n° 3, Lille.

À Joël Bonnemaison, le Voyage inachevé...

Clancier (G.E.), Malice (A.), 1988. *Le Roussillon.* Autrement, Paris.

Deghorain (H.), 1997. www.chez.com/binche : history-fr.html.

Deloncle, 1990. *Casa Pairal - musée catalan des Arts et Traditions populaires.* S.A.E.P, Perpignan.

Éliade (M.), 1965. *Le sacré et le profane.* Gallimard, Paris.

Hoffmann (Y.), 1975. *Perpignan.* Perpignan, S.A.E.P.

Le Roy-Ladurie (E.), 1979. *Le Carnaval de Romans.* Gallimard, Paris.

Mesnil (M.), 1974. *Trois essais sur la Fête.* Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.

Wolff (Ph.) (dir.), 1985. *Histoire de Perpignan.* Privat, Paris.



Territoires « pieds-noirs », ou de l'Algérie à la France, le pèlerinage à Notre-Dame-du-Salut

MICHÈLE BAUSSANT

En 1962, un peu plus d'un million de Français chrétiens, juifs et musulmans, quittent l'Algérie pour la France, se séparant de leur terre natale. Français aux origines diverses, ils laissent une terre qui leur semblait ancestrale, où ils avaient vécu une histoire parallèle et différente de celle de la France. Cette histoire, ils ne pouvaient cependant pas la concevoir séparée de celle de l'Algérie, puisque « l'Algérie, c'était la France », mais ils ne la connaissaient qu'à travers les manuels scolaires pour un grand nombre. En Algérie, les chrétiens appartenaient à un groupe « culturel », totalité unifiée au-delà d'une diversité réelle des origines. Ce groupe ne prenait sens que face à un autre groupe confessionnel en entretenant le sentiment d'une certaine différence (Balhoul, 1992). Cette réalité migratoire singulière qu'est l'exode définitif, vécue comme une sorte de mort collective, a donné lieu presque simultanément à l'affirmation d'une composante « pied-noire », terme qui donne aux « rapatriés » d'Algérie, juifs et chrétiens essentiellement, une identité individuelle et collective. Cependant, on relève une certaine difficulté des Français d'Algérie à se concevoir dans l'unité, dans la cohérence d'une appartenance de groupe, envisagé comme un donné, un « toujours déjà là » qui assignerait à l'individu une identité dominante, difficulté qui préexistait peut-être à l'exil. À ce titre, le pèlerinage à Notre-Dame-du-Salut, qui réunit depuis maintenant trente et un ans quelques dizaines de milliers de « pieds-noirs » le jour de l'Ascension dans un sanctuaire du Mas de Mingue (Gard), paraît une exception. Mise en scène d'une « unité » perdue ou mythique, et (re)trouvée pour un jour, il se présente comme le théâtre d'une épopée presque familiale au sens large, celle d'une Algérie plurielle du XXe siècle, de ses hommes et de leurs cultures, de leurs religions et de leurs relations. Nous nous proposons ici d'aborder la thématique du passage d'un espace donné à un espace produit, comme lieu qui « aide à vivre » (Augé, 1990), ou plus précisément la thématique de l'enracinement et de la recréation d'un lien social perdu, dans un univers géographique et humain qui s'est effacé, le sanctuaire du Mas de Mingue devenant la métaphore de l'ensemble de l'Algérie (coloniale et antecoloniale) et de son histoire.

Le pèlerinage à Notre-Dame-du-Salut

La naissance du pèlerinage à Oran

En septembre 1849, dix-neuf ans après les débuts de la colonisation française en Algérie, Oran est touché par une épidémie de choléra

qui s'étend rapidement à l'ensemble des villes avoisinantes. Les autorités civiles, militaires et religieuses (catholiques), impuissantes à l'enrayer, auraient alors suivies l'injonction du général Pélissier : « *Faites des processions ! Foutez-moi donc une Vierge là-haut, sur cette montagne !... Elle se chargera de jeter le choléra à la mer !* » (Durrieux, 1983). Début novembre 1849, une procession est organisée sur la colline du Murdjadjo, qui encadre Oran et Mers-el-Kébir, au cours de laquelle une pluie diluvienne se met à tomber, enrayant l'épidémie. Une promesse est alors faite d'ériger la statue de la Vierge, Notre-Dame-du-Salut, sur la colline. Le terrain choisi est une pointe de rocher qui domine la mer et le futur sanctuaire est encadré du Bordj-el-Djebel (forteresse espagnole construite en 1577 et dédiée à la Sainte Croix) et du fort Saint-Grégoire. Un sanctuaire musulman domine le fort – un marabout érigé vers 1425 par un disciple de Sidi Abd-El-Kader el Djilani. En 1850, démarre le premier pèlerinage, le jeudi de l'Ascension, qui s'accompagne de la bénédiction de la chapelle nouvellement construite par l'évêque d'Alger, Mgr Pavy. En 1959, après diverses modifications, cette chapelle est transformée en basilique. Mais les travaux ne seront jamais achevés.

La reconstitution du pèlerinage oranais au Mas de Mingue

En septembre 1963, une cité d'urgence accueille dans les environs de Nîmes les premières familles françaises d'Algérie dans des HLM construites en hâte à cet effet. Ce quartier regroupe très vite une forte proportion de rapatriés (95 %), plus particulièrement originaires de l'Oranie. C'est dans cette cité que naît, à l'initiative de deux laïcs oranais qui fondent une association dans ce but, l'idée de faire venir en France la statue de la Vierge de Notre-Dame-du-Salut. Cette idée est accueillie favorablement par l'évêque en place à Oran, Mgr Lacaste, et le 10 mai 1965, la statue se retrouve à Nîmes. Le premier pèlerinage a lieu à l'Ascension en 1966 et draine environ 10 000 personnes, averties par le bouche à oreille. En 1968, la construction du sanctuaire commence, sur une ancienne carrière de calcaire, située à quelque huit cent mètres de la cité HLM, et s'effectue à partir de dons des familles pieds-noires et d'emprunts contractés par les membres de l'association.

Le sanctuaire est situé sur deux parcelles. La première est appelée « partie priante », sur laquelle ont été édifiés un carillon – cloches de Relizane –, une chapelle – qui contient la Vierge et divers objets pieux venant d'Algérie et de la terre de cimetière –, un magasin avec un logement, une salle d'exposition réunissant principalement des statues de Vierges et de Saints des villages d'Algérie, une salle de réunion, un bureau, un autel extérieur offert par l'Amicale des Algériens en France et une grotte. La deuxième partie comporte un réfectoire, une maison du pèlerin, un bloc sanitaire, un monument aux morts et un parking. Le tout représente quelque 1 000 mètres carrés.

« On ne quitte jamais l'Algérie pour toujours »... ou quelques données descriptives du pèlerinage

Dans le contexte de l'Algérie coloniale, les fêtes du calendrier chrétien donnaient lieu aux principales manifestations publiques européennes, limitées aux enceintes des églises ou aux périphéries des villes, aux côtés des fêtes républicaines. La Vierge Marie tenait une place privilégiée au cœur de ces fêtes liturgiques ; et même en dehors de l'Ascension, du mois de Marie ou de l'Assomption, on pouvait monter au sanctuaire pour faire un vœu ou une promesse, « sorte de contrat passé avec le ciel ». En 1949, l'évêque d'Oran, Mgr Lacaste, organisa pendant six mois « le Grand Retour », et la statue de la Vierge de Notre-Dame-du-Salut fit le tour des villages d'Oranie, dont les habitants n'avaient guère les moyens ou la possibilité de se rendre au pèlerinage annuel de l'Ascension à Oran.

En Algérie, le pèlerinage à Notre-Dame-du-Salut (appelée également Notre Dame de Santa Cruz à cause du fort espagnol du même nom), le jour de l'Ascension, concernait essentiellement les habitants d'Oran, qui allaient dès 4-5 heures du matin en procession spontanée pour assister aux messes du matin. Certains montaient à genoux, d'autres pieds nus, d'autres encore avec des pois chiches (cuits) dans les souliers. Certains s'arrêtaient en cours de route, d'autres montaient et descendaient plusieurs fois dans la journée. Les dévotions terminées, les familles déballaient leur pique-nique : « *C'était très pieux mais c'était aussi la jeunesse et la fiesta pour nous* ».

En France, le pèlerinage à Notre-Dame-du-Salut est, comme certains pieds-noirs se plaisent à le souligner, un des rassemblements qui regroupe le plus de monde en France après Lourdes ou la fête de l'Humanité. La majorité des pèlerins sont originaires d'Oranie, d'Algérie ou d'anciens protectorats nord-africains.

La veille de l'Ascension, une veillée de prière et une procession sont organisées au sanctuaire et le lendemain, dès 3 heures du matin, des cars arrivent de toute la France et le quartier est fermé à toute circulation vers 9 heures.

Le pèlerinage se divise spatialement en trois parties : une partie qui correspond au bas de la cité HLM, où des commerçants proposent des spécialités culinaires nord africaines (y compris pieds-noires) et une animation musicale. Une deuxième zone, délimitée par la présence d'un bar, regroupe principalement un centre culturel, où des stands d'associations pieds-noires apolitiques sont installés, et l'église Notre-Dame-du-Salut, dans laquelle des messes sont dites entre 7 h 30 et 11 h 30. On trouve également un stand d'objets pieux, géré par le sanctuaire et un podium où les pèlerins peuvent lancer des avis de recherche pour retrouver des gens qu'ils ont connus en Algérie. Tout le long des murs, sous les arbres, se dressent des pancartes, indiquant le quartier ou la ville d'origine des pèlerins, en dessous desquelles vont se regrouper des gens. Au-delà du centre culturel, on entre dans la troisième zone : c'est la montée vers le sanctuaire qui propose des messes toutes les heures, de 7 h 00 à 11 h 00, la possibilité de se confesser à tout moment de la journée et des objets pieux en vente. Dès 6 h 00 du matin, on assiste à un continuel va-et-vient entre le sanctuaire et le bas de la cité et toute la journée les pèlerins défilent le long des rues, dans le sanctuaire, s'exclamant en espagnol ou en « pataouète » au hasard d'une rencontre, ou bien encore tombant, en larmes, dans les bras les uns des autres : « *Ça faisait trente-cinq ans qu'on ne s'était pas revu. Même trente-cinq, quarante ans après on arrive à se retrouver ! Moi, je ne l'avais pas reconnue mais elle, oui, c'est elle qui est venue et elle m'a dit : "Tu serais pas la sœur à G ?"* ». À 14 h 30, une procession avec la Vierge part de l'église de Notre-Dame-du-Salut vers le sanctuaire. Elle comporte trois stations puis c'est la Grand Messe, prononcée par l'évêque de Nîmes, à la fin de laquelle la statue, avant d'être rentrée dans la chapelle, est littéralement dépouillée de toutes les fleurs qui l'habillent. Vers 17 h 00, les premiers cars s'en vont. « *Ça fait du bien et ça fait du mal d'y aller car on se retrouve tous là-bas. Mais à la fin de la journée, on sait qu'on est reparti pour un an, on est galvanisé pour un an et tout ce qu'on attend c'est l'Ascension prochaine. Alors on se dit toujours : À l'année prochaine, si dios quiére* ».

En dehors de l'Ascension, le sanctuaire est ouvert tous les jours. La messe y est célébrée tous les dimanches et des pèlerinages par villages d'Oranie y ont lieu entre mars et octobre. Le sanctuaire a été également le cadre de cérémonies œcuméniques.

Un pèlerinage de la mémoire

Cette brève étude du pèlerinage à Notre-Dame-du-Salut nous amène à nous poser la question du rapport à l'espace d'un groupe exilé, déra-

ciné, dont le départ sans retour possible d'Algérie, et l'abandon des morts sur la terre natale sont encore aujourd'hui, soit plus de trente-cinq ans après, énoncés comme une véritable amputation physique. La métaphore des racines, racines arrachées, coupées, sciées, cassées évoquent, de la même manière que l'emploi constant du couple « Ici [présent - la France] /là-bas [passé - l'Algérie] », la rupture définitive qu'a représenté l'exil, rupture à la fois spatiale et temporelle. Métaphore d'autant plus intéressante que les Français d'Algérie se sont vus affublés à leur arrivée en France du nom de « pieds-noirs », nom aux origines incertaines : « *En Algérie, nous étions Français, même si nous savions que nos parents étaient d'origine espagnole ou italienne. Et quand on est arrivé en France, on est brusquement devenus des Français de seconde zone et en plus on a appris qu'on s'appelait des pieds-noirs, complètement ridicule ! Il a fallu qu'on vienne en France pour devenir des pieds-noirs !* » « Pieds-noirs » aux racines coupées, pieds-noirs qui se représentent parfois eux-mêmes comme crucifiés sur l'autel de la politique (1).

L'étude du pèlerinage, ou du moins de sa reproduction en France, nous a amenée à nous interroger sur la fonction d'un lieu, dont la « sacralité » joue dans les représentations collectives un rôle d'ancrage, de racines, et qui, à la suite d'une rupture, peut se transposer dans un ailleurs, la France, vécue comme hostile. Pour Monsieur U. (2) notamment, « *on est mal ici, on a mal été accueillis, on nous traitait de tout et aujourd'hui encore. Il n'y a pas ici cette chaleur qu'on avait là-bas. On nous aime pas* ». Ici, l'on peut se demander si le lieu a en soi une importance ou s'il n'est que le support de cette transposition, qui le temps d'un jour, permet aux catholiques oranais de se retrouver à Oran tout en étant au Mas de Mingue : « *Moi, j'y vais tous les ans. Je ne manque jamais une Ascension là-bas. Quand je vais pas en car, je vais en train avec ma femme. Mais une fois arrivés, on va chacun de notre côté, parce qu'elle et moi, on n'est pas du même village. Moi je suis d'Aïn Temouchent, elle, elle est d'Oran. Alors moi quand j'arrive, je vais dans mon village et elle va dans son quartier. On se retrouve que le soir... Ce jour-là j'ai l'impression d'être en Algérie, d'être là-bas.* »

Ainsi le pèlerinage à Notre-Dame-du-Salut apparaît comme un « fait condensateur », présentant un mélange bigarré d'éléments culturels, religieux et non religieux, parfois contradictoire : à la dimension religieuse du pèlerinage s'ajoutent d'autres dimensions socioculturelles qui paraissent former un tout, peut-être spécifiquement « pied-noir ». Il est le cadre d'une sociabilité généralisée et semble offrir des moyens d'identification symbolique d'une unité sociale définie notamment par le territoire perdu. Il paraît constituer un temps et un espace culturel de récupération des valeurs et d'un lien social perdus. Il nous invite également à nous interroger sur la capacité des individus à remodeler les formes d'un environnement pour maintenir l'essence d'une mémoire collective. Ainsi le pèlerinage peut-il être envisagé sous différents angles d'analyse : il peut être d'une part la base d'une permanence territoriale, et d'une visibilité de la « communauté » en France tout en restant un lieu de l'entre-soi et une occasion rituelle pour la reproduction et la transmission d'une « identité » reconstruite : « ... *Mon père me parle de l'Algérie depuis mon enfance. Alors quand je vais [au pèlerinage]..., je m'imagine ce que c'était... je vois mes parents heureux. Je discute avec mes copains juifs et chrétiens. Tout paraît simple...* ». La projection du pèlerinage d'Oran en France permet à la fois de constituer un repère territorial collectif (fonction qu'une maison individuelle ne semble pouvoir remplir) et pérenne,

1. Voir à ce sujet certains dessins que l'on trouve dans la presse pied-noire, représentant deux pieds-noirs crucifiés sur une croix de Lorraine.
2. 65 ans, cadre à la retraite, né à Oran, résidant à Nice.

puisque le sanctuaire existe toujours à Oran. La reproduction du site, l'authenticité des objets ramenés d'Algérie, leur fonction iconique et symbolique nous renvoie à la fonction du lieu construit (Bromberger, Ravis-Giordani, 1974 ; Micoud, 1991), comme unité d'espace et de temps « invariable », permettant d'assurer une continuité entre l'ici présent et l'ailleurs temporel.

Le pèlerinage à cette Vierge d'Oranie, véritable « *petit bout de notre terre là-bas* », nous renseigne sur la conception de l'espace de ce groupe exterritorialisé : un espace « liminal », un espace de marge, un seuil, décrit comme un pont, incarné par la figure de la Vierge, comblant le vide entre « le ciel et la terre », les hommes et Dieu, l'Algérie et la France, les morts et les vivants, le passé et le présent, soi et les autres ; un pont, qui s'est établi au Mas de Mingue, mais « *qui aurait pu être n'importe où ailleurs, c'est le hasard* », et sur lequel les « rapatriés » d'Algérie disent se situer, eux qui se disent sans terre, entre l'Algérie d'autrefois et la France d'aujourd'hui.

« *Je viens d'une terre qui n'existe plus, je viens d'un paradis perdu* » nous dit le chanteur (3). Et c'est peut-être aussi ce qui s'énonce à travers le pèlerinage à Notre-Dame-du-Salut sur une communauté qui est née d'une terre qui n'existe plus et qui met en scène son existence, son « identité » à travers un lieu qui est en lui-même un « non lieu ».

BIBLIOGRAPHIE

Augé (M.), 1990. « Le paganisme aujourd'hui. Hauts Lieux, une quête de racines, de sacré, de symboles ». *Autrement* n° 115.

Balhoule (J.), 1992. *La maison de mémoire, ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*. Éditions Métailié, Paris.

Bromberger (Ch.), Ravis-Giordani (G.), 1974. « Espace donné, espace produit : esquisse d'une approche ethnologique du concept d'espace ». In *Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes*. CNRS, Paris.

Durrieux (S.), 1983. *Oran c'était d'abord Santa Cruz*. Éditions Impress'sud, Nice.

Micoud (A.) (ed.), 1991. *Des hauts lieux, la construction sociale de l'exemplarité*. CNRS, Lyon.

3. J.P. Meffret.



La prostitution féminine en Thaïlande

Ancrage historique ou phénomène importé

JEAN BAFFIE

Illégale depuis 1960, la prostitution est, en Thaïlande, une activité très largement répandue, même si le nombre de prostituées est l'objet d'une controverse. Au milieu des années 1990, des ONG œuvrant pour la protection des enfants ont avancé des chiffres extrêmes : 2,5 ou même 2,8 millions de prostituées. Le nombre exact importe finalement assez peu. Il suffit de noter que 200 000 ou 300 000 femmes prostituées, les chiffres minimaux que l'on rencontre aujourd'hui, font de cette occupation un fait social de première importance.

À titre de comparaison, la France, pays ayant à peu près le même nombre d'habitants, compterait seulement entre 15 000 et 18 000 prostituées.

Certains auteurs voient d'abord dans la prostitution un phénomène culturel (Arnaud, 1991 : 160 ; Csaszar-Goutchkoff, 1995 : 11). D'autres notent que la prostitution est solidement enracinée dans la Thaïlande moderne en raison de facteurs d'ordres historiques, économiques et sociaux. Ainsi, W. P. Tuchrello explique que des femmes originaires des campagnes s'engagent dans cette forme d'entreprise et constituent un soutien financier important pour leurs familles, qui peuvent préserver leur réputation, dans la mesure où l'origine des gains n'est pas révélée (Tuchrello, 1989 : 93).

Un phénomène ancien

Repères linguistiques

La langue thaïe n'a pas d'équivalent au mot prostitution. L'expression la plus ancienne pour désigner les prostituées est celle de *ying* (femme) *nakhon sopheni*. Elle ne semble pas particulièrement péjorative puisque *nakhon* a le sens de « ville » et *sopheni* est un mot sanskrit formé sur *sopha*, « jolie fille ». Certains auteurs aiment rappeler cette étymologie de « jolie fille de la ville », même si le mot *sopheni*, devenu le terme officiel pour désigner une prostituée, a fini par prendre un sens très négatif. D'autres mots n'ont pas non plus — au départ — de connotation trop péjorative. C'est le cas de *ying khom khiao*, les « filles à la lanterne verte », qui fait allusion aux lanternes que les propriétaires de maisons de prostitution devaient placer devant leurs établissements ; c'est également le cas de *khanikha*, mot sanskrit qui désignait autrefois la femelle de l'éléphant. Une expression très répandue encore aujourd'hui est celle de *phuying ha kin*, que l'on devrait traduire littéralement par « femme cherchant à manger » et qui semble l'équivalent de

l'anglais *working girl*, qui dans certains cas désigne aussi une prostituée. D'autres termes renvoient seulement à une origine étrangère : *yamcha* serait un terme chinois emprunté par les Thaïlandais et *kari* serait le mot *curry* donné aux prostituées thaïes par des Occidentaux qui les comparaient à la cuisine indienne, jugée très « piquante ». D'autres expressions sont nettement plus désagréables. La forme *i Sampheng* est composé d'un premier mot, aujourd'hui considéré comme une injure destinée aux femmes, et du nom du quartier chinois de Bangkok, qui semble être un mot khmer désignant la prostituée. Composé également de ce très péjoratif *i* et d'un mot qui a le sens de « corps » et qui sert de classificateur pour des animaux et des objets, l'expression de *i tua* est particulièrement injurieuse. Un des noms les plus navrants, celui de *sanchon rok*, qui n'est plus guère utilisé, a le sens de « maladie ambulante ». Ces noms montrent bien que le métier de prostituée est, en Thaïlande, au moins aussi dévalorisé que dans nos sociétés occidentales.

Repères historiques et juridiques

Le Siam n'a jamais connu de prostitution sacrée. Simon de La Loubère, envoyé du roi Louis XIV au Siam en 1687, est le premier Européen à mentionner la prostitution dans le pays (1691 : 163, 224-227). Les sources thaïes permettent de confirmer la présence de prostituées à cette époque, mais fournissent peu d'informations intéressantes. Le *Code des Trois Sceaux* (*kotmai tra sam duang*), qui réunit des lois couvrant toute la période du royaume d'Ayutthaya (1450-1767), ne mentionne les prostituées (*ying nakhon sopheni*) qu'à trois reprises. Jusqu'au XIXe siècle, les prostituées étaient des esclaves que leurs maîtres mettaient également à la disposition de leurs amis et d'autres hommes contre paiement (Thongthammachat et Aphaphirom, 2520 (1977) : 96). À cette époque, la prostitution devait cependant être encore un phénomène très limité. Selon Mgr Pallegoix, dans son ouvrage publié en 1854, l'« impôt sur les femmes publiques » ne rapportait que 50 000 bahts par an et arrivait en 26e position comme source de profit pour l'État, loin derrière les tripots (500 000 bahts), les loteries (200 000 bahts), et même les nids d'hirondelles (100 000 bahts) (Pallegoix, 1854, 1 : 311).

À la fin du siècle, la situation avait notablement changé et la presse soulignait l'importance de la prostitution. Vers 1904-1905, lorsque le roi Chulalongkorn libéra les esclaves, il promulga la première loi sur la prostitution, connue sous le nom de *phraratchabanyat pongkan sanchon rok r.s. 127* (loi sur le contrôle des maladies transmissibles de l'année 127). Les maisons de prostitution et les femmes qui devenaient prostituées étaient enregistrées. Tous les trois mois, il fallait verser une taxe d'autorisation de 30 bahts par établissement et de 12 bahts par fille. Pour les trois premiers mois de l'année 1908 (avril-mai-juin 127, selon le calendrier de l'époque), 77 maisons et 594 prostituées furent enregistrées (Mettarikanon, 2527 (1984) : 17).

Le nombre des maisons de prostitution et des prostituées fut stable jusqu'à la guerre, subit une augmentation considérable pendant les années 1941-1944, marquées par la présence de troupes japonaises, puis un déclin à partir de 1948. En 1949, en effet, le ministère de l'Intérieur interdit l'enregistrement de nouvelles maisons de prostitution. Mais, il est fort probable que le nombre de maisons de prostitution déguisées sous forme de restaurants, d'hôtels, de *rong nam cha* (« salons de thé »), de salons de coiffures, etc. commença à croître à ce moment-là. Dans les années cinquante, Bangkok était surnommé – comme Shanghai – le « Paris de l'Orient » en raison de ses larges avenues, mais aussi déjà de sa vie nocturne. En décembre 1949, l'ONU avait demandé à ses États membres de rendre la prostitution illégale. Le gouvernement thaï ne se déclara favo-

rable à cette décision qu'en 1956 et il fallut attendre 1960 pour que sorte la *phraratchabanyat pram kankha praweni ph.s. 2503* (loi pour interdire le commerce du sexe). La loi précédente était abolie, et des amendes et des peines d'emprisonnement étaient prévues pour les prostituées, les souteneurs et les propriétaires de maisons closes (Sutphaisan, 1989b : 4-5). Cependant, aucun effort ne fut réellement fait pour supprimer la prostitution, il n'avait été prévu que de la rendre illégale, ce qui ouvrait bien entendu la voie à la corruption de la police.

À partir de 1960, avec le développement économique, la prostitution connut une extension considérable en raison, d'une part, de la migration, d'abord largement masculine, de paysans vers Bangkok, d'autre part, du rôle de la Thaïlande dans la guerre du Viêt-Nam, puisque le pays accueillit jusqu'à près de 50 000 soldats américains stationnés dans des bases militaires, et reçut les permissionnaires américains à la recherche « de détente ». En 1976, lorsque les derniers contingents de soldats américains quittèrent la Thaïlande, le secteur privé avait déjà réussi à ce que la relève soit assurée par les touristes. Bangkok, les stations balnéaires de Pattaya et de Patong (Phuket), et Hat Yai, près de la frontière malaise, étaient sur le point de devenir les capitales mondiales de la prostitution.

Les intellectuels thaïlandais de l'époque faisaient preuve de beaucoup de tolérance envers la prostitution, pourtant illégale. Dans les années 1977-1978, les manuels du secondaire insistaient sur les aspects jugés positifs de la prostitution : satisfaire les besoins de certains groupes d'hommes comme les célibataires ou les soldats étrangers, réduire le nombre de viols, limiter le nombre de foyers brisés (Suphap, 2520 (1977) : 126, 131). Mais l'intérêt majeur de la prostitution était la richesse qu'elle permettait d'accumuler. Un projet du gouvernement de l'époque (1976-1977) proposait de la légaliser et d'enregistrer les maisons closes et les prostituées (*parithat* : 29 avril 1977 : 9). Ce gouvernement fut renversé par un coup d'État avant l'adoption d'une loi.

Un drame, survenu à Phuket en janvier 1984 et coûtant la vie à cinq prostituées, frappa particulièrement l'opinion. Mais ce n'est qu'en 1996 que fut adoptée une nouvelle loi qui se contentait finalement d'améliorer celle de 1960. Les prostituées restent illégales mais risquent des amendes modestes tandis que celles visant les proxénètes et les tenanciers de maisons de prostitution sont alourdies. De plus, pour la première fois, les parents qui « vendent » leurs filles et les clients des prostituées mineures sont passibles d'amendes. L'explosion de l'épidémie du sida ayant pour conséquence une augmentation de la demande de prostituées mineures, la loi est particulièrement sévère dans le cas des prostituées de moins de 18 ans. Pourtant, les propriétaires de maisons de prostitution ne paraissent guère inquiets : les lois ne sont appliquées que si l'on ne parvient pas à corrompre la police (*Bangkok Post* : 1er avril 1996 : 6).

Du nombre considérable de prostituées en Thaïlande, certains ont cru pouvoir conclure qu'elles devaient être sanctionnées favorablement par la culture. Cependant, l'examen du lexique, de l'histoire et du droit fournit bien peu d'éléments permettant de soutenir une telle position.

L'influence étrangère

Jusque dans les années quarante, la prostitution était un phénomène essentiellement urbain. Or, les villes – encore très peu peuplées – accueillaient surtout une population d'origine étrangère, chinoise en particulier. À Bangkok, Sampheng, le quartier chinois, était à la fois le centre du commerce et celui de la prostitution. À diverses reprises dans l'his-

toire du pays, la demande étrangère a joué un rôle essentiel et, parallèlement, la Thaïlande a très souvent accueilli des prostituées d'origine étrangère, même si, depuis plusieurs décennies, les prostituées thaïes sont elles-mêmes employées en grand nombre à travers le monde.

La demande

La présence de travailleurs célibataires – surtout étrangers – entraîne celle de prostituées. On sait qu'à Ayutthaya, au XVIIIe siècle, il y avait quatre maisons de prostitution dans le quartier chinois de la ville. Mais c'est surtout à partir de la seconde moitié du règne du roi Rama V (1868-1910) que le nombre d'immigrants chinois est devenu considérable. De 1893 à 1905, 455 100 Chinois arrivèrent en Thaïlande. Et, comme pour le jeu et l'opium, les triades chinoises s'assurèrent le contrôle de la prostitution. Vers 1933, sur 151 maisons enregistrées, 126 avaient des propriétaires chinois, 22 thaïs et 3 vietnamiens (Mettarikanon, 2526 (1983) : 38 ; 2527 : 17).

Partout, la présence de troupes étrangères est associée à la prostitution. Lorsque 100 000 à 150 000 Japonais, selon les années, séjournèrent en Thaïlande comme alliées de 1941 à 1945, des *dæn sawan* ou « zones paradisiaques », véritables quartiers de prostitution, furent créées pour elles dans les provinces (*Bangkok Post* 15 mars 1989 : 1). Des troupes anglo-américaines « libérèrent » la Thaïlande en septembre 1945, puis dès le mois de mai 1962, à l'occasion d'une crise laotienne, des forces américaines furent déployées dans le pays. Et si la majeure partie des Américains se retira, dès les années suivantes, à mesure que se dégradait la situation au Viêt-Nam, de nouvelles troupes américaines s'établirent en Thaïlande. En 1969, on comptait 46 000 ou 48 000 soldats américains. Ils constituèrent un facteur déterminant du développement de la prostitution à Bangkok, devenue la « ville au 30 000 *call-girls* » (Nouvelle Agence de Presse, 1973 : 2), à Pattaya, et autour de six grandes bases militaires. Et bientôt les permissionnaires américains du Viêt-Nam arrivèrent en Thaïlande au rythme de 2 000 tous les dix jours.

À partir de 1972, le tourisme sexuel prit la relève. En 1975, au départ des GI's, 100 000 touristes allemands se pressaient déjà pour découvrir les 500 salons de massage qu'ils laissaient à Bangkok (*Newsweek* : 1er décembre 1975). Des stations balnéaires et des villes comme Pattaya, Patong, Hat Yai vivent encore aujourd'hui pour une large part du tourisme sexuel.

La demande thaïlandaise ne doit cependant pas être sous-estimée car, même si historiquement elle fut limitée, elle est aujourd'hui largement dominante. Les Chinois, principaux clients des prostituées jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, maintenant intégrés, ont fait fortune et constituent les clients des prostituées de luxe (chanteuses, *call-girls*). Mais surtout, le développement de l'économie s'accompagna d'une urbanisation importante des ruraux. Ceux-ci séjournaient d'abord à Bangkok pour de courtes périodes, en célibataires, et fréquentaient les maisons de prostitution bon marché. Actuellement, les prostituées sont nombreuses dans les grands *slums* de Bangkok comme Khlong Tœi et les *rong nam cha* (salons de thé), institution tout à fait chinoise à l'origine, font figure de maisons de prostitution pour ouvriers thaïs.

L'offre

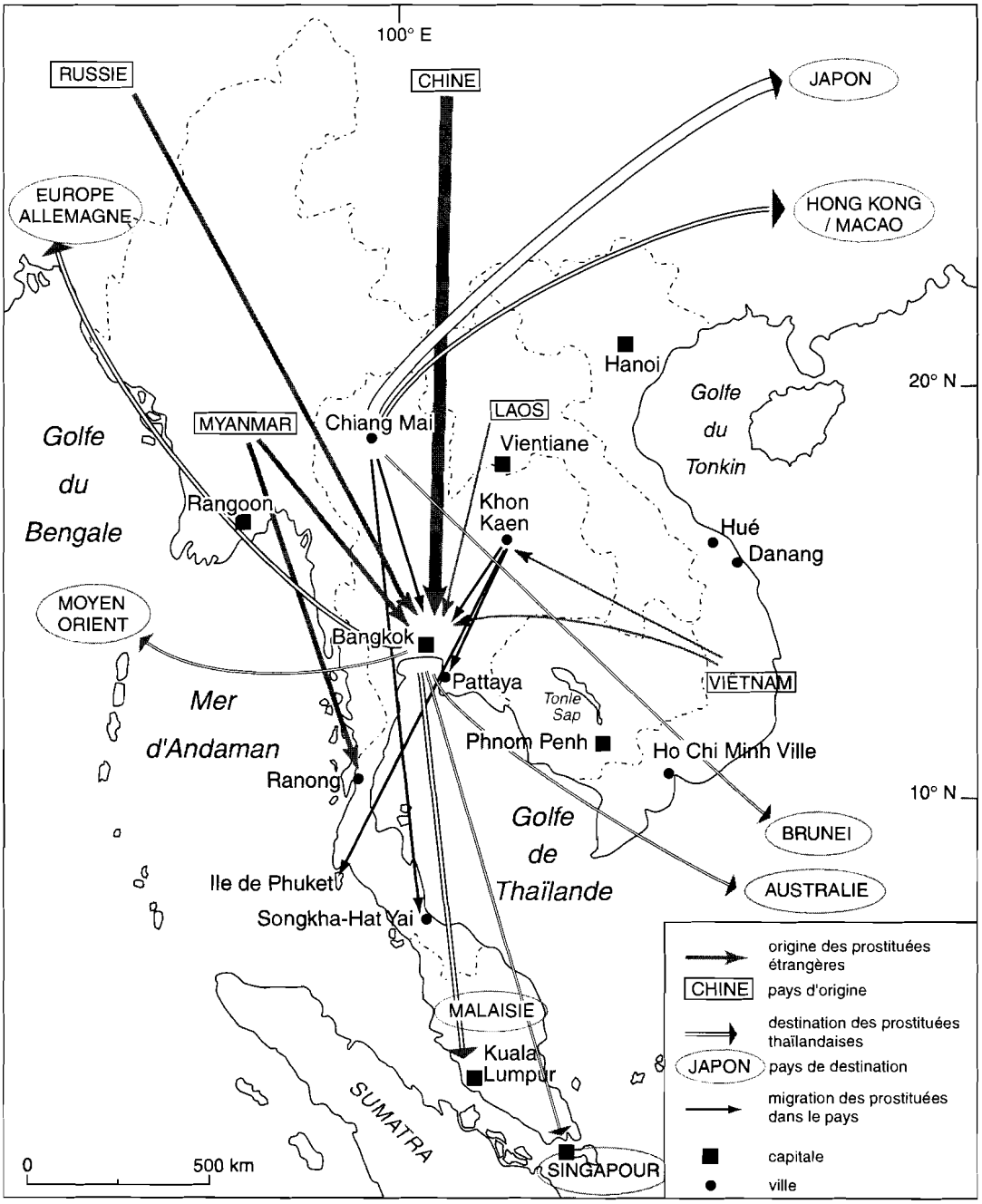
Les auteurs du XVIIe siècle signalaient déjà que c'étaient, au Siam, des femmes môn qui acceptaient des « maris » européens. De la fin du XIXe siècle à 1940, la traite des Chinoises fut un des problèmes sociaux du Siam. Les triades kidnappaient de jeunes Chinoises pour les vendre dans les États malais et au Siam. Encore vers 1933, 200 à 300 Chinoises étaient envoyées chaque année au Siam où elles

devaient se prostituer. De 1895 à 1920, des milliers de *karayuki-san*, des prostituées japonaises, furent également actives dans toute la région. Un auteur estime leur nombre à 22 000 pour l'année 1906. Cependant, elles étaient beaucoup moins nombreuses au Siam qu'à Singapour, par exemple, où l'on comptait au moins 109 maisons de prostituées japonaises en 1905 (Warren, 1989). Pendant la guerre, de nombreuses prostituées japonaises vinrent en Thaïlande où des troupes japonaises étaient stationnées. Elles y introduisirent les premiers massages. Après 1917, il est aussi beaucoup question de prostituées russes blanches qui s'étaient répandues de Shanghai à Bangkok. On ignore leur nombre, mais elles travaillaient dans des « hôtels », des « restaurants », et des « dancings ».

C'est après 1945, avec l'immigration à Bangkok de populations du Nord et du Nord-Est, qu'arrivèrent de nombreuses prostituées de ces régions sur le marché de la prostitution. Alors que les femmes du Nord, connues pour leur beauté au teint clair, étaient destinées à une clientèle asiatique, les femmes du Nord-Est, plus brunes de peau, étaient plus populaires parmi les Occidentaux, et surtout, à partir des années soixante, parmi les soldats américains.

L'intérêt des Thaïlandais pour les femmes des minorités montagnardes (*chao khao*) est plus surprenant et relève d'un exotisme local, renforcé depuis la fin des années soixante-dix par une certaine littérature populaire et une série de films qui décrivent ces ethnies comme des populations aux mœurs libres. On trouve encore aujourd'hui de nombreuses femmes akha, lahu, mais aussi shan dans les maisons de prostitution du Nord de la Thaïlande, de Bangkok et du Sud. Une partie de ces montagnardes viennent du Myanmar, du Yunnan, et du Laos. Mais on trouve aussi de plus en plus de prostituées lao, birmanes et chinoises, dans les maisons closes. Des études récentes ont parlé de 500 à 1 500 prostituées chinoises et de 20 000 prostituées birmanes. Selon *The Nation* un policier de l'immigration estime que 70 % des prostituées de la province de Chiang Rai sont originaires de Birmanie et de Chine (*Nation*, 17 mai 1995 : A3). Les prostituées *chao khao*, birmanes et chinoises trouvent leurs clients plutôt parmi les couches sociales les moins fortunées, à l'exception des vierges que recherchent surtout les Sino-thaïs les plus aisés (les proxénètes fixaient leur défloration à 20 000 bahts – 4 000 francs – en 1996, soit le salaire mensuel de certains professeurs d'université (*Matichon* 25 avril 2539 : 13). Depuis la fin de l'Union soviétique, les prostituées russes ont fait leur apparition. Estimées en 1994 à une dizaine de milliers, elles travaillent surtout pour des agences d'*escort* et ne s'adressent qu'à une clientèle d'Asiatiques et d'Occidentaux aisés. En février-mars 1998, l'hebdomadaire *chiwit tong su* consacra une série d'articles aux prostituées étrangères et les lecteurs apprirent que des prostituées indiennes, nigérianes, ougandaises, viêtnamiennes se prostituaient à Bangkok et dans quelques provinces. En nombre plus réduit, surtout dans les fichiers des agences d'*escort* et de *call girls*, se trouvent des femmes originaires des Philippines, d'Australie, des États-Unis, de France...

La stratégie des proxénètes internationaux est de faire venir à moindre coût des adolescentes des pays voisins et d'envoyer les Thaïlandaises dans d'autres pays d'Asie (Hong Kong, Macao, Japon) où la demande est importante. Des immigrantes illégales, ignorant la langue du pays dans lequel elles se prostituent, sont plus faciles à contrôler. Cela nécessite des réseaux très étendus et denses dont seules disposent quelques organisations criminelles comme les triades chinoises et les *yakuza* japonaises.



Mouvements des prostituées (1978-1998)

L'offre à domicile : le placement de prostituées thaïlandaises à l'étranger

Les estimations globales font défaut, mais on peut admettre qu'environ une centaine de milliers de Thaïlandaises se prostituaient hors de Thaïlande au milieu des années quatre-vingt-dix. Dès 1938, des prostituées siamoises étaient signalées en Malaisie et à Singapour, mais c'est surtout dans les années soixante-dix, lorsque la demande militaire américaine se réduisit puis disparut presque entièrement que des réseaux de placement de prostituées thaïlandaises à l'étranger se mirent en place. Ils suivaient pour une part le départ de main-d'œuvre vers les pays du Proche-Orient. Par ailleurs, dans des pays voisins comme la Malaysia et surtout Singapour, les prostituées locales étaient en nombre insuffisant. Pour répondre à la demande, on commenca donc à faire venir de très nombreuses Thaïlandaises. Enfin, les premières vagues de touristes européens entraînèrent l'apparition d'une demande de prostituées thaïlandaises à domicile : c'était l'époque des instituts de massage thaïlandais dans les villes européennes. C'est ainsi que, dans les années soixante-dix et quatre-vingt, des femmes originaires du Nord-Est thaïlandais se prostituaient en Europe et au Proche-Orient tandis que d'autres, originaires du Nord, se retrouvaient plutôt dans les autres pays d'Asie comme Singapour et la Malaysia.

En Europe, l'Allemagne fut le premier pays d'Europe à accueillir des prostituées thaïlandaises et elles y sont toujours très nombreuses aujourd'hui. À Berlin, par exemple, leur nombre est estimé à entre 3 500 et 4 000 pour seulement 1 350 Thaïlandais inscrits au consulat (Sucharitkul 2540 (1997) : 10). Mais l'Allemagne n'est plus un cas à part et il est peu de pays d'Europe où l'on ne trouve de prostituées thaïlandaises. En février 1998, la presse révéla que des proxénètes thaïlandais étaient à la tête d'un réseau de prostitution de femmes thaïlandaises dans une tour du Chinatown parisien (*Le Point* 21 février 1998 : 85).

Jusque dans les années trente, les triades organisaient l'envoi de prostituées chinoises vers les pays de l'Asie du Sud-Est (États Malais, Siam) où résidaient d'importantes communautés chinoises. Aujourd'hui, à l'inverse, ce sont des prostituées thaïes que les triades font venir à Hong Kong et à Macao. En 1983, à Hong Kong, siège principal des triades en Asie, sur 9 000 Thaïlandais, on estimait que 5 000 d'entre eux étaient des prostituées (*matichon sutsapda* 11 septembre 1983 : 50). Quant à Macao, pays contrôlé par les triades, en décembre 1991, 2 000 des 3 000 prostituées étaient des Thaïlandaises (*Far Eastern Economic Review* 19 décembre 1991 : 13). C'est cependant au Japon (pays pour les ressortissants duquel fut d'abord utilisée l'expression de « touristes sexuels »), que le nombre de prostituées d'origine thaïlandaise est le plus considérable. Les estimations, pour l'année 1994, allaient de 40 000 à 80 000 personnes (Stuart 1994 : 38 ; *thansetthakit* 159/1994 : 32, *Bangkok Post* 23 mars 1994 : 31). Les Thaïlandaises comptent pour plus de la moitié des prostituées étrangères du pays.

Bref retour sur la culture

La prostitution en Thaïlande se distingue moins de celle que l'on rencontre ailleurs par sa nature que par son ampleur. Et celle-ci pourrait finalement être la conséquence d'un étiolement des valeurs traditionnelles locales au profit du culte suprême de l'argent, largement importé d'Occident. La devise *ngœn khu phrachao* (l'argent est dieu) étant acceptée par la très grande majorité comme une évidence, toute activité qui devient source de beaucoup d'argent se trouve par là même jugée acceptable, même si cela requiert souvent beaucoup d'hypocrisie. Or, la prostitution est une source considérable de revenus : peut-être une centaine de milliards

de bahts par an (20 milliards de francs) pour 300 000 prostituées. Si la tradition est importante dans cette perspective, c'est que, pendant les siècles de l'ère *sakdina* (féodale), le rôle de la femme était de subvenir aux besoins de la famille, mari compris, quand ce dernier fournissait au roi ou à son seigneur les corvées dont il était redevable. C'est peut-être le premier sens de *phuying ha ngœn* ou *phuying ha kin*, deux des expressions qui désignent aujourd'hui les prostituées (Sinlapawatthanatham, 1994).

BIBLIOGRAPHIE

Arnaud (F.), 1991. *La Vie en Thaïlande.* Solar, Paris : 167 p.

Csaszar-Goutchkoff (M.), 1995. *L'infection à VIH et le sida en Thaïlande.* Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes, Paris, 39 p.

La Loubère (S.), 1691. *Du Royaume de Siam.* Abraham Wofgang, Amsterdam, 2 t., 439 + 325 p.

Mettarikanon (D.), 1983. « Sampheng : læng borikan thangphet thi samkhan nai samai rattanakosin ph.s. 2325-2453 (Sampheng : lieu important de prostitution entre 1782 et 1910) ». *Ekkasan phak wicha manutsayasat mahawitthayalai khonkæn* 3 : 6 (octobre) : 37-49.

Mettarikanon (D.), 1984. « Kotmai sopheni "ti thabian" khrang ræk nai prathet thai (la première loi sur l'enregistrement des prostituées de Thaïlande) ». *Sinlapawatthanatham* 5 : 5 (mars) : 6-19.

Nouvelle Agence de Presse, 1973. *Thaïlande : le pivot du système défensif américain secoue quatre décennies de régime militaire.* Paris, 4 p.

Pallegoix (Mgr), 1854. *Description du Royaume Thaï ou Siam.* Imprimerie de Vialat, Paris, 2 vols., 488 + 425 p.

Sutphaisan, 1989. *phraratchabanyat pram kankha praweni ph.s. 2503.* Bangkok, 25 p.

Sinlapawatthanatham, 1994. « Watthanatham thai ? luk sao ha ngœn luk chai chai ngœn (Culture thaïe : les femmes gagnent l'argent, les hommes le dépensent) ». *Sinlapawatthanatham,* 15 : 6 (avril) : 76-83.

Stuart (C.), 1994. Exported Women. *Manager,* décembre : 38-41.

Sucharitkul (A.), *et al.* 1997. *Yon adit. chumchon chao thai nai nakhon boelin* (la communauté thaïlandaise de Berlin). Chulalongkorn, Bangkok, 60 p.

Suphap (S.), 1977. *Sangkhom thai* (la société thaïlandaise). Thai Wathana Panich, Bangkok, 197 p.

Thongthammachat (K.), Aphaphirom (A.), 1977. *Sangkhom thai* (la société thaïlandaise). Aksoncharoenthat, Bangkok, 150 p.

Tourism Authority of Thailand, 1989. *Annual Statistical Report on Tourism in Thailand 1988.* Bangkok, 80 p.

Tuchrello (W. P.), 1989. « The Society and its Environment ». In : Barbara Leitch LePoer (ed.), *Thailand, a country study.* Library of Congress, Washington : 60-120.

Warren (J.F.), 1989. Karayuki-san of Singapore : 1877-1941. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society,* vol. 62, part. 2 : 45-80.

Entre le retour des réfugiés et l'intégration en terre étrangère : des choix qui n'en sont pas

LUC CAMBRÉZY

POUR CONNAÎTRE la profondeur des liens qui unissent les sociétés traditionnelles à leur territoire, Joël Bonnemaison pensait que la géographie humaine - que les méthodes d'analyse des données instrumentalisent pourtant de façon croissante - ne pouvait ignorer une réalité à la fois simple et formidablement complexe : qu'elles soient traditionnelles ou industrialisées, mobiles ou sédentaires, les sociétés humaines sont attachées à leurs espaces de vie par un ensemble de relations extrêmement fortes qui placent la référence culturelle au centre de la dialectique société/territoire. Cette conviction habitait Joël en même temps qu'elle était devenue son outil privilégié d'analyse pour comprendre les rapports des sociétés entre elles et des hommes entre eux. La *culture* devenait une clé de lecture pour l'interprétation des conflits entre diverses communautés ou nations luttant autant *pour* le contrôle exclusif du territoire que *contre* toute forme d'intégration ou de coexistence pacifique avec « l'autre », l'étranger, c'est-à-dire celui qui doit d'abord reconnaître une évidence : toute confrontation pour le contrôle d'un territoire prend sa source dans la controverse sur les « droits » qu'est censé conférer le fait d'en être le premier occupant supposé. On comprend mieux ainsi l'enthousiasme qu'avait suscité chez J. Bonnemaison la lecture du « Vertige de Babel » (Bruckner, 1992). Joël savait que le rapport au sol, l'attachement de tout homme et de toute société à ses racines géographiques et culturelles conserve une part inexpliquée, un mystère. Mystère d'une relation physique et charnelle à son espace de vie, qui pour partie renvoie à l'interrogation existentielle - acquise ou innée, on l'ignore, mais contenant de toute façon une part d'irrationnel - sur le sens qu'il faut donner à la mémoire des ancêtres et, à travers eux, à l'histoire de tout un peuple. Et par là, mystère aussi de cette construction collective, fruit du lent mûrissement d'une société et d'une culture qui se pensent comme telles, et qui prend pour nom, nation.

J. Bonnemaison s'impliquait avec fougue dans toutes les recherches qui pouvaient aider à lever un coin du voile. Alors directeur du département « Sociétés, urbanisation, développement » à l'Orstom, c'est avec son accord qu'un programme de recherche sur les populations réfugiées a pu voir le jour. Au-delà de l'actualité d'une telle problématique, on comprend aisément pourquoi. Les réfugiés sont les

damnés de la Terre, les exclus du territoire, parfois même les apatrides lorsqu'on leur dénie jusqu'au droit à se penser en tant qu'identité nationale et lorsque l'accès au sol qu'ils réclament leur est interdit. Au même titre que l'immigration des populations du Sud vers les pays industrialisés, les mouvements de réfugiés sont une des nombreuses modalités d'une acculturation en marche. Porteur de violence dans un cas, fruit de la violence dans l'autre, ce processus d'acculturation était l'une des raisons de la profonde inquiétude qu'éprouvait Joël Bonnemaison face à la spirale ascendante et largement incontrôlable des mouvements migratoires et des problèmes d'intégration qui les accompagnent. Sur la base de ses travaux autant que par référence à ses propres valeurs, il pensait en effet qu'il ne peut y avoir de rapports pacifiques entre deux cultures trop différentes. Tout contact qui ne respecte pas ou ne permet pas de respecter les valeurs de l'un des groupes en présence conduit au conflit voire à l'appauvrissement culturel et à la disparition d'une identité. À l'heure du mondialisme triomphant et des gourous du métissage des peuples et de la disparition des frontières du marché, il s'élevait contre l'hypocrisie et l'ethnocentrisme des beaux discours sur les vertus de l'homme universel qui, parce qu'il serait universel, serait fondamentalement pacifique et comme naturellement prédestiné à vivre en harmonie avec l'humanité toute entière. Il est vrai que la prudence s'impose lorsque ce prétendu universalisme est celui de nations dominantes qui réclament l'ouverture, chez les autres, tout en restant elles-mêmes farouchement retranchées derrière leurs certitudes, leurs barrières culturelles et sociales et leurs possessions territoriales. En accord avec Bruckner, il redoutait par ailleurs que les rapports entre les sociétés ne se construisent sur la base d'un métissage culturel plus souvent synonyme d'appauvrissement que d'enrichissement. Car *aller* vers l'autre est un effort immense que bien peu d'hommes sont capables de fournir. Il y faut une capacité d'écoute, une modestie et un renoncement de soi-même qui est à l'opposé de l'agression primitive. Aller vers l'autre reste l'exception. On envahit l'autre plus souvent qu'on ne va vers lui. De ce fait, les résistances ne peuvent surprendre car s'il existe un sentiment très largement partagé, c'est qu'en dernière instance (c'est-à-dire quand on ne peut plus discuter) la légitimité de l'occupation d'un territoire se mesure au fait d'en être le premier occupant. Il semble être dans la nature de l'homme d'éprouver les plus grandes difficultés à donner raison à l'envahisseur ; même si ce dernier se trouve toujours les meilleures justifications. Mais *a contrario*, cela démontre la puissance de cet attachement presque viscéral au territoire. Le premier occupant se trouve doté de pouvoirs immenses. Il a des « droits » qui peuvent aller jusqu'au refus de l'autre.

L'humiliation de l'assistance aux réfugiés

Au-delà des dérapages et des confusions de genre entre médias et assistance humanitaire, la problématique de l'étude des réfugiés pose un ensemble de questions, simples dans leur formulation mais riches par leur portée scientifique, sociale et politique. Comment vit-on un exil forcé en terre étrangère ? L'intégration, à supposer qu'elle soit acceptée et voulue par la population d'accueil, est-elle toujours souhaitable ? Celle-ci peut-elle être d'ailleurs réussie si la mémoire occultée en est le prix à payer ? Et dans ce cas, n'est-elle pas un renoncement, une trahison ? Après deux ans de recherches sur la question des populations réfugiées au Kenya (en ville comme dans les camps), l'objectif ne peut être, ici, d'en livrer les résultats. Tout au plus proposerai-je de mettre ces questions à l'épreuve de la réalité quotidienne des exilés.

Poser comme hypothèse que le drame de l'exil créerait de façon quasi mécanique du lien social entre les réfugiés serait exagéré ou, tout au moins, mériterait d'être nuancé en fonction des conditions matérielles et de ce que l'exil porte en lui de sens, voire de valeurs. Il est vrai que l'adoption de comportements spécifiques, qui se déclinent dans tous les registres de la vie quotidienne (activités, pratiques alimentaires, systèmes de pouvoir, pratiques matrimoniales, rapports aux autres, etc.), font des réfugiés une catégorie à part entière, différente de la société d'origine. Mais de là à dire que toute communauté de réfugiés serait à même de se reconstituer en tant que société, on peut fortement en douter. Le poids de l'exil, la mémoire des origines est certes le lot commun de tous les réfugiés mais cela ne conduit pas mécaniquement à l'émergence d'une société plus forte et plus unie dans laquelle l'histoire de la fuite serait le ciment d'une communauté en permanente reconstruction. Tous les exils ne débouchent pas sur des diasporas.

Le bouleversement des structures sociodémographiques antérieures est une des premières conséquences de la fuite et de la recherche de l'assistance humanitaire dispensée dans les pays d'accueil. Les familles, souvent monoparentales, sont éclatées en plusieurs fragments souvent très éloignés géographiquement les uns des autres (Cambrézy, 1998). L'inactivité conduit les hommes à perdre une large part des attributions et de l'autorité qui leur étaient traditionnellement réservées. Les enfants naissent et vivent dans un environnement où les parents sont perçus comme les dépendants d'un système d'assistance totalement étranger aux structures traditionnelles de solidarité. Dans le même temps, l'adoption de pratiques nouvelles liées au caractère inhabituel des conditions de vie conduit les réfugiés à s'inventer des « règles » de comportement qui se manifestent par des attitudes qui remettent radicalement en cause les fondements sociaux de la société d'origine. Mentalement, chaque individu redéfinit sa place et son rôle par rapport aux seules nécessités de survie matérielle et psychologique de son entourage familial immédiat. Le reste importe peu.

À titre d'exemple, les populations qui s'entassent dans les grands camps de réfugiés gérés par le Haut Commissariat aux réfugiés (HCR) manifestent un niveau élevé d'agressivité et d'exigence à l'égard des organismes humanitaires. Sur le terrain, ce comportement est souvent perçu par le personnel engagé dans les différentes actions d'assistance comme une forme d'arrogance traduisant l'ingratitude des réfugiés. Il n'est pas rare que cette perception s'accompagne d'un doute sur la pertinence d'une assistance de longue durée à des réfugiés qui ne sont plus ressentis comme de « vrais réfugiés » mais de plus en plus soupçonnés d'être, de façon plus intéressée, des « réfugiés économiques ».

Ces rapports difficiles entre les réfugiés et le personnel humanitaire débouchent sur toute une série de questions qui dépassent largement les acteurs immédiats. Implicitement, même si le devoir d'assistance aux réfugiés est inscrit dans le droit international, c'est au fond le droit de revendiquer qui est alors dénié aux réfugiés. Sous-entendu, les réfugiés devraient déjà se montrer heureux et reconnaissants de l'assistance qui leur est dispensée. En allant plus loin, deux réflexions s'imposent. La première renvoie aux droits des réfugiés quand tout se passe comme si ces derniers perdaient leur qualité de citoyen dès lors qu'ils sont assistés. Mais se pose du même coup le problème de la réalité de cette citoyenneté *au-delà* des frontières nationales. Tout indique que nous n'en sommes pas là ; n'est pas citoyen du monde qui veut...

La seconde réflexion touche aux ambiguïtés de l'assistance humanitaire dont on peut dire qu'elles sont principalement dues à la diversité des intentions qui président à la mise en œuvre de cette aide. Lorsque le « devoir de

solidarité » envers l'autre n'est qu'un compromis incertain entre l'action caritative – dont il faudrait d'ailleurs analyser en détail les modalités – et les préoccupations des donateurs et des opinions publiques qui les déterminent, on ne peut être surpris que les intérêts du « marché de l'humanitaire » passent en définitive avant les aspirations des intéressés.

Ce malentendu provient d'une profonde méprise sur la façon dont les réfugiés perçoivent cette assistance. Contrairement à ce qui est souvent dit, le risque n'est pas de voir les réfugiés s'habituer à l'assistance qui, ces derniers le savent bien, n'est jamais qu'une forme d'aumône à peine déguisée. L'attente de l'assistance humanitaire n'est pas la dérive « naturelle » à laquelle succomberaient fatalement les réfugiés. L'oisiveté forcée, corollaire de la vie dans les camps, ruine chaque jour davantage les aspirations de tout individu à se penser en tant que membre actif et indispensable d'un corps social. Cette agressivité provient justement du fait que les réfugiés ne s'habituent pas à cette dépendance sans fin aussi insupportable qu'humiliante. Parfaitement au courant de leurs droits, les réfugiés en attendent une mise en œuvre qui respecte la dignité de la personne humaine lorsque, dans le même temps, les organisations humanitaires (les opinions publiques, les pays donateurs...) se donnent, à bon compte, le sentiment du devoir accompli. Cette erreur d'appréciation rend les réfugiés prêts à tout pour sortir de cette spirale infernale où la perspective de la distribution alimentaire est pourtant ce qui les y maintient le plus sûrement. Tous les réfugiés accueillis dans les camps doivent affronter cette insupportable contradiction.

L'intégration ou le retour, le vrai problème

De ce fait, le vrai problème est peut-être moins celui de l'exode en soi – dont le caractère dramatique et traumatisant n'a, en général et heureusement, qu'une durée limitée – que celui d'un avenir qui n'offre aucun moyen aux réfugiés de se reconstruire une identité. La communauté internationale avait sans doute cru bien faire – et le croit encore – en leur accordant le statut juridique de réfugié et un minimum d'assistance humanitaire. Mais le statut juridique ne suffit pas. Les réfugiés acceptent mal de devoir supporter éternellement ce statut ou plutôt ce non statut. Or, passer plusieurs années de sa vie dans un camp prend vite des allures d'éternité... Une solution reste donc à trouver, mais elle dépasse largement le mandat et les compétences du HCR : soit le retour dans le pays d'origine, soit une véritable intégration dans le pays d'accueil.

Dans l'hypothèse du retour, la question posée est celle des conditions qui permettent d'aboutir à la fin du conflit et à la reconstruction du pays. Des solutions durables ont-elles été trouvées aux causes de la guerre ? L'intégrité territoriale du pays d'origine des réfugiés a-t-elle été préservée ? Les droits politiques, philosophiques et religieux des réfugiés sont-ils de nouveau garantis ? Retrouveront-ils leurs terres, leurs domiciles ? Il va de soi que toute réponse négative à l'une ou l'autre de ces questions contribue au maintien des réfugiés dans le statut qu'ils souhaitent par dessus tout oublier.

Dans la seconde hypothèse, le passage du statut de réfugié à celui d'exilé dans un pays d'accueil est le plus souvent la conséquence de l'impossibilité du retour dans le pays d'origine. Précisons que la réinstallation des réfugiés dans un autre pays n'est pas la priorité du HCR qui, dans la logique de son mandat, considère que la seule solution satisfaisante est celle du retour des réfugiés dans leur pays d'origine. Par ailleurs, bien peu d'États sont disposés à s'engager dans une politique d'accueil et d'intégration des réfugiés qui permettrait à ces derniers de devenir des citoyens à part entière dans leurs nouveaux pays d'adoption. De leur

côté, les réfugiés doivent-ils tirer un trait sur leur passé comme condition à une intégration sans accroc ? On connaît l'importance et la gravité de ces questions pour les pays du Nord qui doivent apprendre à cohabiter avec des communautés de travailleurs immigrés. Elles concernent aussi les États qui accueillent les populations réfugiées.

La protection accordée aux réfugiés, des *a priori* à réviser

Les règles de protection accordées aux réfugiés procèdent d'une évaluation de la situation géopolitique mondiale qui est largement contredite dans les faits. Cette évaluation se fonde sur le fait qu'il vaut mieux se satisfaire de l'actuelle division du monde – aussi imparfaite soit-elle – plutôt que d'assumer les risques de conflits qui accompagneraient sa remise en cause. La charte de l'OUA, qui défend le principe de l'intangibilité des frontières héritées de la colonisation, va dans le même sens. Pourtant, en Afrique comme ailleurs, nombreux sont les peuples qui refusent de cohabiter (Rwanda, Burundi...), luttent pour leur indépendance (et finissent par l'obtenir, cas de l'Erythrée), ou pour l'accès à un territoire autonome (Palestiniens, Kurdes...). Parce que nombre de conflits n'ont pas trouvé de solutions territoriales, la carte du monde ne peut être définitive. On peut même douter qu'elle le soit un jour... La nouvelle division du monde, qui a beaucoup changé depuis 1989, notamment en Europe (Yougoslavie, ex-URSS...), en apporte d'ailleurs une éclatante démonstration. Ainsi, alors que les réfugiés s'entassent dans les camps au nom de revendications territoriales et politiques déçues, la communauté internationale impuissante se cramponne à ce principe de l'intangibilité des frontières pour mieux se renier ensuite lorsque ce dernier est battu en brèche.

L'idéal de paix qui préside aux rapports entre États au sein de l'Organisation des Nations unies proclame les vertus de la non ingérence et l'inadmissibilité de l'acquisition de territoires par la guerre, mais la logique de guerre qui s'impose de fait à la communauté internationale montre que cet idéal n'est au fond qu'une lointaine perspective. Les réfugiés font ainsi les frais de cette hypocrisie et attendent une improbable solution à des conflits que l'on se refuse de prévenir et que l'on ne règle après coup, le plus souvent fort mal, qu'à grands renforts d'accords et de traités de paix qui seront immanquablement remis en cause à la première occasion, si l'une des parties s'estime lésée.

Lorsque l'enjeu des conflits est moins celui d'une conquête territoriale aux dépens d'un État voisin qu'une guerre civile aux accents idéologiques et ethniques, l'évaluation de la situation géopolitique mondiale présuppose également que le retour des réfugiés dans leurs pays d'origine n'est qu'une question de temps ; que l'avènement de la démocratie – avec ce qu'elle est censée véhiculer en termes de libertés – est une valeur universelle qui finira bien par s'imposer partout où les règles de fonctionnement sociales et politiques sont encore celles de la dictature, de l'intolérance, du racisme ou de l'exclusion. Là encore, il est à craindre que cette appréciation des choses soit exagérément optimiste sinon erronée. Deux réflexions nous viennent à l'esprit :

Lorsque le refus de toute avancée démocratique puise sa justification dans le rejet de l'autre, auquel on dénie le droit d'occuper une parcelle de territoire, on peut être pessimiste et douter que l'évolution du problèmes des réfugiés ne soit qu'une question de temps (Cambrézy, 1997). C'est alors la question du droit des « minorités » qui est posée et c'est encore une fois la controverse sur la dévolution de l'autorité sur un territoire à l'une ou l'autre des parties en conflit.

Mais les régimes démocratiques ne sont pas mieux armés pour gérer correctement les problèmes posés par l'accès au territoire des populations étrangères et notamment immigrées. Dans la mesure où ces régimes s'interdisent l'emploi de moyens de répression massifs pour museler les revendications de ces minorités ou les expulser, c'est même leur talon d'Achille. De ce fait, en attendant l'improbable avènement d'un monde réellement et partout démocratique, où toutes les communautés vivraient sur un territoire que nul ne contesterait, on peut penser qu'il existera pendant encore longtemps un lien mécanique entre l'épanouissement des démocraties dans le monde et l'accroissement du nombre d'immigrés et de réfugiés qui tenteront de s'y créer de nouvelles racines. Dans ces conditions, on comprend la réaction des pays du Nord qui ferment leurs frontières pour éviter de se poser la question de l'accueil. Mais parce que cette fermeture est le plus souvent sélective et favorise les voisins culturellement proches, on sent bien que ce sont les fondements mêmes des droits de l'homme et de la démocratie qui sont en fait rediscutés.

Les mouvements de réfugiés et de migrants économiques participent massivement des multiples brassages (de population, d'idées...) aujourd'hui à l'œuvre en Europe, en Asie et en Afrique. À la question que chaque génération ne manque pas de se poser sur le monde qu'elle laissera derrière elle, s'ajoute aujourd'hui une autre interrogation : quel héritage culturel résistera à ces brassages ? Que doit-on en penser ? À supposer que le « village planétaire » et le marché mondial aient raison de la diversité de la planète, quelle attitude adopter ? Peut-on croire à l'émergence d'une nouvelle culture qui résulterait de ces brassages ? En aimer l'idée ? S'agit-il, comme le pense Bruckner, d'un nivellement par le bas, d'une sous-culture ? Faut-il s'y résigner ? Faut-il résister ? Faut-il lutter ?

Ces questions constituaient le socle de la pensée et de la réflexion de Joël Bonnemaison. Elles le portaient à regarder du côté des sociétés paysannes traditionnelles, là où la mémoire constitue la plus sûre protection contre l'incertitude de l'avenir.

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), Cambrézy (L.), Quinty-Bourgeois (L.), (éds.), 1997. *Le territoire, lien ou frontière ?* CD-ROM, Actes du colloque Orstom - Paris IV, 2-4 oct. 1995, coll. Colloques et séminaires, Orstom, Paris.

Bruckner (P.) 1992. *Le vertige de Babel. Cosmopolitisme ou mondialisme.* Arléa, Paris, 62 p.

Cambrézy (L.), 1997. « Un aspect méconnu de la crise rwandaise, les réfugiés de Nairobi ». *Politique africaine*, 68 : 134-141.

Cambrézy (L.), 1998. « Une enquête chez des réfugiés urbains : le cas des exilés rwandais à Nairobi ». *Autrepart*, Éditions de l'Aube, 5 : 79-93.

Le gouffre de la pauvreté
Quito 1988-1989

JACQUELINE PELTRE-WURTZ

« MAIS QUE FERIEZ-VOUS À MA PLACE ? » La question a marqué les entretiens que j'ai menés à Quito auprès de familles pauvres en 1988-1989. Professionnellement, il m'était demandé d'analyser la vie quotidienne de ces familles, mais mes interlocuteurs avaient aussi besoin que je prenne leur place pour imaginer une solution à une situation invivable. Cet appel au secours, je ne l'avais encore jamais entendu, martelé de cette façon, au cours de mes précédentes recherches ; il signifiait que la pauvreté est un monde à part, tragique. Je me propose de faire une analyse qui rende compte au plus près de cette expérience.

La pauvreté signifie « Manque d'argent, de ressources », lit-on dans le Larousse. Georg Simmel (1971 : 176) précise cette définition sommaire. C'est l'assistance ou le droit à l'assistance octroyé par une société qui classe une personne dans un groupe social caractérisé par la pauvreté. En cette fin de siècle, la redécouverte de la pauvreté dans le tiers monde et la réapparition de celle-ci dans les pays riches conduisent donc les États et les grands organismes internationaux à mesurer la pauvreté, le plus souvent en relation avec la consommation alimentaire, dans le but de mettre en place des politiques d'assistance.

Pour Jean Labbens (1978 : 103), la pauvreté n'est pas qu'une question de subsistance. Reprenant les trois dimensions de la stratification de Max Weber, il affirme que « *pour être pauvre, il faut manquer tout à la fois de fortune et d'occupation rémunératrice (classe), de force sociale (pouvoir), d'audience et de respectabilité (statut).* » Ainsi le rôle essentiel joué par les inégalités sociales qui placent les pauvres en bas de la pyramide sociale est-il mis en évidence (1).

D'ordre économique, alimentaire, sociologique ou politique, ces définitions restent incomplètes, car elles n'intègrent pas la souffrance physiologique et psychologique qui tenaille, lamine et tue les pauvres. Comparer la pauvreté à un gouffre, c'est traduire la situation des pauvres de Quito ou d'ailleurs qui se plaignent d'étouffer, de se noyer, d'être au fond du trou, et qui tentent de se raccrocher, de tenir, de s'en sortir. Cette vie inhumaine s'oppose à l'émergence et à la conservation de la culture. Geneviève de Gaulle-Anthonioz, présidente d'Aide à toute détresse quart monde-France, ne s'y est pas trompée, en reconnaissant chez

1. La malnutrition des personnes démunies a donc une toute autre origine que celle dont souffrent les groupes humains isolés du reste du monde et à la merci de récoltes parfois insuffisantes.

les pauvres de Noisy-le-Grand les stigmates qui furent les siens à Ravensbrück (Glorion, 1997 : 76) [2]. Et c'est Charlotte Delbo (1966 ; 1970-1971), une autre déportée, qui a analysé de façon implacable les trois forces de la survie : dans les camps, pour tenir, il fallait être jeune, avoir un sens de l'adaptation hors du commun pour acquérir très vite de nouveaux savoirs ; il importait aussi, à force de mémoire, de préserver sa culture, de garder la trace de statuts et de qualités antérieurs afin de rester soi-même dans le baraquement ou sur le chantier de travail. À Quito, pour tenir et s'en sortir, les pauvres comptent sur ces mêmes forces.

Résister physiquement à la pauvreté

L'État équatorien a confié à l'un de ses services, le Conade (Conseil national du développement), le soin d'établir des recommandations nutritionnelles pour l'ensemble de sa population. Ces recommandations suivent celles de la FAO et de l'OMS, et utilisent des tables alimentaires nationales. En accord avec l'INEC (Institut national de la statistique et du recensement), qui relève les prix des aliments dans le pays, le Conade calcule chaque mois ce que coûtent les rations alimentaires recommandées aux Équatoriens, pour chaque région et chaque grande ville, en fonction de l'âge et de situations particulières, comme la grossesse et l'allaitement. Les organisations internationales estiment qu'en moyenne, pour les familles situées à la limite du seuil de pauvreté, le coût du panier alimentaire est égal à celui des autres dépenses indispensables (habitat, santé, instruction des enfants, etc.). Ainsi, en Equateur, sont situées sous le seuil de pauvreté les familles dont les revenus sont inférieurs au double du coût du panier alimentaire, et sont situées sous le seuil d'indigence celles dont les revenus sont inférieurs au coût de ce panier. Cette méthode m'a semblé valable pour les familles rencontrées à Quito et j'ai vérifié, enquête faite, qu'elles sont bien dans la situation de pauvreté ou d'indigence décrite par le Conade. L'étude concerne 12 familles, de taille et d'origines variées, vivant dans divers quartiers de Quito. J'ai passé, à deux reprises, une quinzaine de jours avec chacune d'elles, à quelques mois de distance en 1988-1989. Précise au niveau quantitatif, mais non généralisable, l'étude est donc un témoignage sur les conditions de vie de ceux qui vivent sous le seuil de pauvreté absolue, soit 48 % de la population quiténienne en 1990 (Laspina, Vallejo, 1995 : 33).

Physiquement, les nourrissons et les jeunes enfants résistent mal à la pauvreté. Un bébé est mort de bronchite et de malnutrition et, sur les 30 observations d'enfants de 2 à 5 ans que j'ai répertoriées lors de mes deux passages, 17 révèlent une malnutrition chronique [3] et les autres sont tout près de la limite basse acceptable, à 3 exceptions près situées nettement au-dessus. Une telle quantité d'enfants (neuf sur dix) en mauvaise santé, ou dont la santé est tout juste acceptable, laisse supposer que celle de leurs aînés n'est guère meilleure. Les hommes ont passé le cap le plus difficile, mais les femmes traversent encore des périodes de grossesse et d'allaitement qui les fragilisent, puisque, on le verra plus loin, la pauvreté ne leur permet pas d'acheter assez de viande et de lait pour combler leurs besoins spécifiques en fer et en calcium. Quant aux vieillards de plus de 65 ans, ils sont quasiment absents de ces familles urbaines pauvres (3 sur 156, au lieu de 4,33 % pour l'Équateur en 1990), mais

2. C'est ce témoignage qui m'autorise à comparer les pauvres et les déportés, mais je n'oublie pas que les conditions de vie de ces derniers étaient bien plus terribles : survie dans un monde clos, risque de mort quotidienne, ration alimentaire inférieure au moins de moitié à celle des pauvres rencontrés à Quito.

3. 39 % des Équatoriens du même âge souffrent du même mal (PNUD, 1992 : 160).

l'échantillon est trop petit pour tirer des conclusions définitives. Résister physiquement à la pauvreté, tant bien que mal, ne suffit pas. Déjouer ses pièges exige l'apprentissage de savoirs. Je décrirai celui qui permet de maximiser les chances de se maintenir en bonne santé. Il relève de la prouesse, puisqu'il s'agit de consommer une ration énergétique suffisante en dépit de faibles revenus. Rarement mis en valeur, ce savoir ne devient perceptible que si les familles acceptent qu'un chercheur ami observe leur alimentation quotidienne sur une longue période et qu'il relie cette alimentation à leur histoire, leur économie, leurs relations sociales, ainsi qu'aux aléas de leur vie quotidienne.

Combattre la sous-alimentation : un savoir issu de la pauvreté

L'étude concerne donc 12 familles regroupant 76 personnes au premier passage de mon enquête et 80 au second, soit 156 observations :

- 9 % des individus vivent plus proches du seuil de pauvreté que de celui d'indigence ;
- 22 % se situent plus près du seuil d'indigence que de celui de pauvreté ;
- 69 % vivent sous le seuil d'indigence.

On s'attend à découvrir une sous-alimentation généralisée. Ce n'est pas le cas [4] :

- 53 % des personnes consomment la ration énergétique recommandée (entre 90 et 110 % de la ration ; compte tenu des erreurs d'observation, on ne peut être plus précis) ;
- 16 % ont une alimentation modérément insuffisante (80 à 89 % de la ration recommandée) ;
- 20 % ont une alimentation gravement insuffisante (entre 50 et 79 % de la ration) ;
- 11 % consomment moins de 50 % de ce qui est recommandé [5] !

En résumé, alors que neuf personnes de l'échantillon sur dix vivent près du seuil d'indigence, sept sur dix ont une ration énergétique normale ou presque normale. Le dépouillement de l'enquête montre que tout se passe comme si une connaissance précise de la valeur énergétique des aliments et de leurs principaux nutriments, les protéines notamment, avait été acquise à l'usage (calories et protéines ne font pas partie du vocabulaire des personnes interrogées). Les pauvres rencontrés à Quito achètent ce qui est le moins coûteux à la calorie consommée [6], tout en tenant compte de la composition protidique des aliments et, très probablement aussi, des minéraux et des vitamines spécifiques. Le tableau ci-après montre l'ampleur et la qualité de ce savoir.

Suivant les recommandations du Conade, chaque personne de l'échantillon doit consommer en moyenne 1 991 kilocalories quotidiennes [7], réparties entre les grands groupes d'aliments, de manière que la ration soit équilibrée entre les divers nutriments dont l'être humain a besoin. En réalité, chaque personne consomme en moyenne 1 744 kilocalories, soit 88 % de la ration recommandée, alors que son revenu moyen, de 54 % inférieur au seuil de pauvreté équatorien, la situe parmi les indigents.

4. Les aliments consommés à domicile sont pesés, le poids de ceux consommés à l'extérieur est évalué.
5. Il s'agit des membres d'une famille dont le revenu, lors des deux passages, est égal au cinquième du seuil de pauvreté.
6. 13 % de la ration énergétique n'est pas achetée, mais comprise dans le salaire, produite par la famille ou issue de cadeaux. Le coût de cette ration non achetée a été évalué et considéré comme un revenu, dépensé ensuite.
7. Le Conade recommande 2 300 kilocalories quotidiennes à l'homme-type équatorien. La ration énergétique moyenne est plus faible ici, car l'échantillon comprend plus de jeunes enfants (dont les rations énergétiques recommandées sont faibles) que dans la moyenne du pays.

Quito 1988-1989. Alimentation quotidienne moyenne d'un échantillon de personnes pauvres : 76 personnes au premier passage, 80 au second. Recommandations alimentaires du Conade

Aliments	Consommation (enquête Peltre-Wurtz)						Recommandations Conade		
	Coût 100 kcal (minutes de travail)	Poids protéines dans 100 kcal (g)	Poids ration av. préparation (g)	Nombre de kcal dans ration consommée	Coût ration consommée (mn)	% kcal consommées / recommandations	**Coût 100 kcal (minutes de travail)	Nombre de kcal recommandées	Coût ration recommandée (mn)
Aliments recommandés peu coûteux : 100 kcal coûtent moins de 4 min de travail payé au salaire minimum équatorien									
Bananes plantain	1,1	0,8	130	134	1,5	583	1,7	23	0,4
Sucre	1,1	0,0	55	219	2,4	134	1,1	163	1,8
Graisses végétales	1,4	0,0	23	200	2,8	65	1,4	307	4,3
Céréales : riz	1,6	2,1	93	350	5,6	236	2,1	148	3,1
divers	2,2	2,5	66	231	5,1	48	3,3	486	16,0
pain	3,8	3,0	37	115	4,4	95	4,0	121	4,8
Tubercules***, racines	3,0	2,2	253	181	5,4	128	4,9	141	6,9
Total				1430	27,2	103		1 389	37,3
Aliments recommandés coûteux : 100 kcal coûtent plus de 4 mn de travail payé au salaire minimum équatorien									
Légumineuses	*2,7	7,0	14	44	1,2	37	3,8	118	4,5
Fruits (sauf bananes pl.)	6,4	1,7	89	36	2,3	53	10,7	68	7,3
Légumes verts	10,4	3,9	135	54	5,6	53	11,2	102	11,4
Animaux : lait, dérivés	5,0	5,4	107	80	4,0	]	4,8	221	10,6
œufs	10,9	7,5	6	8	0,9	41]	10,5	35	3,7
viandes, poissons	11,0	8,5	31	41	4,5	]	20,9	58	12,1
Total				263	18,5	44		602	49,6
Aliments non recommandés coûteux : 100 kcal coûtent plus de 4 mn de travail payé au salaire minimum équatorien									
Sucreries, boissons sucrées	4,0	0,0	39	33	1,3				
Boissons alcoolisées	13,2	0,0	17	10	1,3				
Stimulants, épices, tisanes	26,2	3,8	19	8	2,1				
Total				51	4,7				
Total général				1 744	50,4	88		1 991	86,9

* Les légumineuses sont classées parmi les aliments coûteux, bien que leur prix d'achat soit faible (2,7 mn de travail pour 100 kcal), parce que leur cuisson particulièrement longue les transforme en aliments onéreux. Seul le coût de la cuisson du pain est intégré au prix d'achat des aliments, ce qui explique qu'il soit l'aliment le plus cher parmi les moins coûteux (3,8 mn de travail pour 100 kcal).

** Le coût des kilocalories relevé par l'Inec pour le Conade est généralement plus élevé que celui relevé par mes soins auprès des familles. Quand il s'agit d'un seul aliment, j'en déduis que, dans de nombreux cas, la qualité de celui que j'ai pesé est peut-être moindre et les déchets plus importants que ceux notés dans les tables alimentaires nationales. Ainsi, la quantité de kilocalories réellement consommée par les familles de l'échantillon est peut-être surestimée.

*** Parmi les tubercules et racines dominent les pommes de terre (161 kilocalories sur 181).

Afin de comparer des prix qui s'échelonnent sur deux années caractérisées par une forte inflation, j'ai utilisé, comme unité, le temps de travail payé au salaire minimum pour 100 kilocalories. Dans leur ensemble, les aliments qui coûtent moins de 4 mn de travail pour 100 kilocalories (bananes plantain, sucre, graisses végétales, céréales, tubercules et racines) sont consommés (1 430 kcal) dans les quantités conseillées (1 389 kcal). Ces dernières ne sont bien évidemment pas connues des familles et restent du domaine des experts. Les aliments plus coûteux à la kilocalorie sont achetés avec parcimonie. Parmi les aliments peu onéreux, le riz est très largement surconsommé en regard de ce qui est préconisé, car, compte tenu de son prix, c'est celui qui fournit le plus de protéines. La banane plantain, moins chère que le riz, mais beaucoup moins riche en protéines, a été consommée largement au-delà des recommandations, lors d'une période d'envolée des prix des céréales : les pauvres ne peuvent se permettre d'avoir des habitudes alimentaires quand les prix augmentent. On se nourrit encore de sucre, plus qu'il n'est conseillé, notamment en trompant sa faim avec des tisanes sucrées peu coûteuses. Quant aux graisses végétales, porteuses de vitamines liposolubles et d'acides gras spécifiques indispensables, elles sont insuffisamment utilisées dans l'alimentation, en dépit de leur faible coût à la kilocalorie, ce qui semble étonnant. Quelques minutes de travail (4,7) réservées à l'achat d'aliments non recommandés pourraient être consacrées à celui de graisses végétales. Mais l'absorption de stimulants divers (café, bière, épices, sucreries, etc.), jugée non indispensable par le Conade, répond peut-être à des besoins psychiques (s'accrocher à la vie ou l'oublier) encore plus impérieux que les besoins physiologiques.

Les nutritionnistes affirment qu'on ne peut s'attaquer à la question de l'équilibre alimentaire sans avoir préalablement résolu celle de la sous-alimentation. Les pauvres rencontrés à Quito ont donc presque su régler cette seconde question, malgré leur dénuement. Ils tentent aussi, je l'ai montré, de lutter contre la malnutrition en privilégiant les aliments peu onéreux et riches néanmoins en protéines. Comme ils ne peuvent faire mieux, la malnutrition concerne pratiquement toutes les familles. Ainsi, parmi les kilocalories coûteuses recommandées, les familles ne se procurent que 41 % de celles issues des aliments d'origine animale (8) dont les protéines sont de bien meilleure qualité que celles des végétaux (9) ; elles ne consomment que 53 % des kilocalories issues des fruits et légumes verts, riches en vitamines et minéraux spécifiques ; enfin, elles n'absorbent que 37 % des kilocalories issues des légumineuses, dont les acides aminés essentiels, complémentaires de ceux des céréales, améliorent la qualité des protéines végétales, quand elles sont consommées dans un même plat. Ainsi, les 1 744 kilocalories quotidiennes consommées par chacun coûtent 50 minutes de travail payé au salaire minimum (10), alors

8. On notera que les pauvres achètent des viandes et des poissons, deux fois moins chers par kilocalorie que ceux observés par l'Inec ; le fait que ces aliments contiennent un tiers de protéines en moins pour 100 kilocalories (8,5 g de protéines au lieu de 12,2 g) n'est pas étranger aux différences de prix.

9. La qualité nutritionnelle d'une protéine est liée à la présence de huit acides aminés essentiels qu'elle doit contenir, dans des proportions précises. Si l'un des acides aminés a un taux inférieur au besoin, la valeur nutritionnelle de la protéine est pénalisée proportionnellement au déficit de l'acide aminé. Celui-ci est alors nommé acide aminé facteur-limitant. Les protéines animales ne renferment généralement qu'un facteur-limitant dont le déficit n'excède pas 30 %, alors que les protéines végétales sont fréquemment polydéficientes avec des déficits de plus de 50 %.

10. Il va sans dire que travailler à temps plein pour un salaire de smicard est considéré comme un privilège par les personnes rencontrées dans cette enquête. Si 87 minutes de travail suffisent à un smicard pour se nourrir chaque jour, selon les recommandations du Conade, il faut davantage à la majorité des actifs de l'échantillon dont le salaire horaire est moindre.

que la ration recommandée de 1 991 kilocalories demande 87 minutes de travail. Accéder à 88 % de la ration calorique pour 57 % de son coût est une réussite, même si la malnutrition reste invaincue.

Ce savoir méconnu ne se transforme pas en culture parce qu'il se développe dans la souffrance. En effet, chacun aspire à oublier les calculs quotidiens nécessaires pour se nourrir efficacement. Aussi, je me range du côté de Jean Labbens qui s'oppose à Oscar Lewis sur la notion de culture. Pour ce dernier, « *le mot culture implique essentiellement une certaine tradition du mode de vie retransmise de génération en génération* » (1963 : 29), ce qui lui permet d'affirmer l'existence d'une culture de la pauvreté. Pour J. Labbens, il ne faut pas confondre culture et adaptation forcée à une situation. « *Pour parler d'un véritable phénomène culturel, il faudrait que le comportement se structure avec un système original et cohérent de valeurs, capable de résister au changement* » (1978 : 164). J'ajoute : ou capable d'assimiler le changement. Or, ce changement, les pauvres l'appellent de tous leurs vœux, pour sortir du gouffre et « quitter leurs habits de pauvres », comme le clamait un des enfants de Quito. Ils honnissent tout à la fois la pauvreté et les savoirs douloureux qui lui sont attachés.

Savoir qui et où je suis : le fondement des cultures humaines

La pauvreté, tout comme l'univers concentrationnaire, ne génère donc pas de culture ; elle suscite des savoirs acquis sous la contrainte et laisse des traces profondes, indélébiles chez tous ceux qui en sont sortis. Cependant, les pauvres (11), comme les déportés, portent en eux des cultures liées à leurs diverses identités sociales et à leurs relations avec un ou des territoires.

L'évocation de ces identités et de ces relations libère la parole. On dit enfin ce qui console, ce qui rend fier, ce qui sécurise, ce qui élève ; on n'a plus honte. Discuter avec l'enquêteur de l'éducation des enfants unit les uns et les autres dans une même culture parentale. Montrer ou décrire son savoir-faire professionnel est source de fierté, qu'il s'agisse du maçon conduisant le chercheur sur son chantier, de la revendeuse de fruits décrivant ses rapports de confiance avec les transporteurs agricoles de sa région natale, ou du chiffonnier expliquant comment s'organise le tri des poubelles de la ville sur sa décharge. Rappeler les liens maintenus avec sa famille élargie, avec les amis de son village natal (pour les immigrés urbains), ou ceux tissés avec des camarades de travail ou des voisins, touche profondément l'affectivité de chacun. Ces liens autorisent des solidarités financières, bien sûr ; mais surtout, la participation à divers réseaux sociaux renforce la capacité de chacun à s'identifier autrement que par la pauvreté. À côté des solidarités ordinaires, l'école et la religion jouent un rôle particulier. Certains apprécient la première de ces institutions qui donne les moyens de mieux maîtriser le monde et la seconde qui aide à lui fournir un sens. Tous recherchent l'aura de respectabilité que confèrent l'une et l'autre, pour autant que l'on suive leurs règles et leurs lois (obtention du diplôme scolaire, mariage, baptême). Si bien peu y parviennent, c'est parce que le système scolaire rejette les plus faibles, parce que les couples sont instables, parce que l'on n'imagine pas un baptême sans fête ruineuse ni parrain aisé... Ainsi, les cultures scolaire et religieuse, telles qu'elles sont vécues par les familles étudiées,

11. Dans son ouvrage sur la culture du pauvre, devenu un classique, R. Hoggart (1991 : 31) ne s'intéresse pas particulièrement à la culture des classes démunies (7 % de la population anglaise), celles qui regroupent ceux que j'appelle les pauvres, il analyse essentiellement la culture des classes populaires (64 % de la population) et d'une partie des classes moyennes inférieures (17 % de la population).

jouent un rôle ambigu de valorisation parfois, d'exclusion souvent.

Le chercheur observe donc une moindre vulnérabilité des familles liées entre elles par des valeurs communes. Il perçoit aussi le rôle essentiel joué par l'habitat dans la formation des identités individuelles et collectives. Sept familles sur douze s'estiment propriétaires de leur maison. Aucune n'est certaine de la validité de ses éventuels titres de propriété. Néanmoins, dans la maison, la cour ou le jardin, s'expriment la liberté, la créativité, l'altérité de chacun. Habiter un lieu à soi est une façon d'être en soi. La conquête de ce territoire a pris parfois la forme, bien connue en Amérique latine, de l'invasion d'une grande propriété par des dizaines de familles qui y construisent leurs abris en une nuit : la réussite de ce coup de main est un titre de gloire inoubliable. La remise en cause de cette propriété est toujours un arrachement. Elle peut survenir après une coulée de boue, fréquente dans cette région, qui écrase la cabane construite sur un terrain trop pentu, mal surveillé et où s'accrochent les pauvres. Elle peut être provoquée par la précarité de l'abri familial - fait de pieux serrés et d'une feuille de plastique en guise de toit - offert aux rafales d'un vent d'altitude (3 000 mètres), où les enfants meurent littéralement de froid. Devenir simple locataire de son logement, comme les cinq autres familles, est ressenti comme une nouvelle descente dans le gouffre de la pauvreté. Pourtant, vivre dans un logement loué, prêté ou squatté permet encore de tenir la pauvreté à distance. Même s'il n'est plus question de personnaliser durablement ce lieu, ni d'y projeter son avenir, le mur ou les barbelés délimitent toujours le territoire où est rassemblé la famille. De là, on prend ses marques pour maîtriser le(s) quartier(s) où se tresse le réseau des relations de la famille, ainsi que d'autres lieux, parfois éloignés, où s'est déroulée l'histoire de chacun. Des liens sociaux et économiques solides s'y maintiennent souvent et le passé y conserve un précieux parfum.

Le rôle joué par le logement dans la formation de la personnalité est tel que sa perte signe rapidement la rupture de la plupart des liens sociaux et accélère la dégradation des individus. Les familles quiténiennes observées n'ont pas connu cette catastrophe pendant que j'étais présente, mais elle hante les esprits. Xavier Emmanuelli (1995 : 228), responsable du SAMU social de Paris, rappelle que « *le territoire est la notion la plus archaïque, donc la plus sensible, la seule à laquelle il ne faut pas toucher. Elle est commune à tous les êtres vivants. Des hommes sans territoire sont des hommes perdus.* » Et l'attachement au territoire où ont vécu ces « hommes perdus » demeure quand ont disparu les valeurs qui les relient à la société. Ainsi, Xavier Lerolle, psychothérapeute, évoque ces jeunes de la banlieue parisienne populaire « *"sans racine", nés sans repère, ni référence, de structure psychotique... Ils ne peuvent plus quitter "leur cité", leur lieu de maternage... Ils ne pourront jamais dire "je travaille" parce qu'ils ne peuvent pas dire "je". Leur violence est le seul langage qu'ils peuvent connaître...*" » (1996 :18).

Pour un « droit de cité »

Les pauvres survivent donc pour autant qu'ils conservent leur santé, leur participation effective à une culture, ainsi que leur abri-territoire - base indispensable à l'invention de savoirs spécifiques. Quant à la société, elle offre au mieux une assistance. Les familles de Quito vivant à la limite du seuil de pauvreté sortiront probablement seules du gouffre. Quelques réussites scolaires font espérer un changement de vie pour de jeunes opiniâtres portés par des familles tendues vers ce but. La société équatorienne fournira aux autres familles une aide alimentaire et médicale variable, au gré de politiques dépourvues d'ampleur et de suivi. La

pauvreté, cet espace sans culture propre, demeure. Seules, la promulgation de lois nationales concrétisant la Déclaration des Droits de l'Homme de 1948 et leur application permettent de donner « droit de cité » aux pauvres, là où ils vivent, de combler le gouffre de la pauvreté. De telles politiques veulent encadrer le libéralisme mondial qui ouvre les pays du tiers monde à l'économie de marché, enrichit globalement la planète et génère des inégalités économiques d'une ampleur encore jamais vue dans chaque pays. Forces économiques libérales et minorités agissantes, solidaires des pauvres s'opposent sur l'essentiel : le droit à la dignité. Ce combat ne semble pas avoir de fin.

Bibliographie

Delbo (C.), 1966. *Le convoi du 24 janvier*. Coll. Grands documents, Éditions de minuit, Paris, 303 p.

Delbo (C.), 1970-1971. *Auschwitz et après*. T. I : *Aucun de nous ne reviendra* ; t. II : *Une connaissance inutile* ; t. III : *Mesure de nos jours*. Coll. Documents, Éditions de minuit, Paris, 182 + 190 + 214 p.

Emmanuelli (X.), 1995. *Dernier avis avant la fin du monde*. Albin Michel, Paris, 244 p.

Glorion (C.), 1997. *Geneviève de Gaulle-Anthonioz*. Plon, Paris, 224 p.

Hoggart (R.), 1991. *La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Éditions de Minuit, Paris, 420 p.

Labbens (J.), 1978. *Sociologie de la pauvreté. Le tiers-monde et le quart-monde*. Idées, Gallimard, Paris, 312 p.

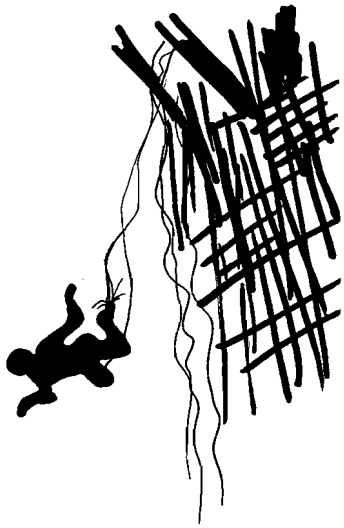
Laspina (I.), Vallejo (R.), 1995. *Quito, ciudad y pobreza*. Colección Quito metropolitano, Municipio del distrito metropolitano de Quito. Dirección general de la planificación, Quito : 112 p.

Lerolle (X.), 1996. « Banlieues difficiles : vivre "avec" et non vivre "pour" ». *La Croix*, 14 mars : 18.

Lewis (O.), 1963. *Les enfants de Sanchez*. Gallimard, Paris, 638 p.

PNUD, 1992. *Rapport mondial sur le développement humain*. Economica, Paris, 262 p.

Simmel (G.), 1971. *On Individuality and Social Forms. Selected Writings*. The University of Chicago Press, Chicago et Londres, 395 p.



Les dimensions spatiale et culturelle de la marginalité

Une approche psychosociologique

LILIANE RIOUX

BANALISÉE par un contexte de crise à la fois socio-économique et politico-culturelle, la marginalité est devenue depuis ces dernières années un thème à la mode, largement médiatisé. Mais les discours véhiculés par les médias ont, pour la plupart, un caractère réducteur, ne faisant que très rarement apparaître la double dimension – spatiale et culturelle – de la marginalité. De plus, qu'elle soit voulue ou subie, elle est trop souvent synonyme de rejet, voire d'exclusion, s'opposant à l'intégration sociale ou psychosociale. Parce qu'elle est le produit d'un mécanisme de discrimination, la marginalité renvoie ainsi à des représentations fortement connotées négativement. Pourtant, n'est-elle pas le creuset de valeurs et de normes spécifiques qui peuvent contribuer à l'évolution des valeurs et des normes de notre société ?

L'objectif de cet article est d'abord de présenter l'évolution du concept de marginalité dans les sciences sociales, avant de réfléchir à la pertinence d'une approche psychosociologique de la marginalité et des processus de marginalisation.

L'évolution du concept de marginalité

La marginalité, un concept transdisciplinaire

La marginalité recouvre à la fois une position géographique et un état social. Etymologiquement, la marginalité s'inscrit dans le couple centre-périphérie. En tant que limite ou frontière, en tant que « marche » ou zone, la marge se situe toujours à une certaine distance du centre. Cette distance peut être soit quantitative et mesurable, soit qualitative et décrétable par rapport à un pôle ou un espace structurant ; elle intègre bien souvent les deux aspects. Mais la marginalité s'inscrit également dans le couple normalité-déviance puisqu'elle est aussi chargée de sens social. Ainsi, margrave et marquis sont situés au bas de l'échelle de titulature féodale, tout comme marge et margelle sont à la fois le bord et le rebord (d'un puits) évoquant une idée de chute voire de déchéance.

La marginalité peut donc être définie de manière bimodale, en intégrant à la fois son signifiant spatial et son signifié culturel. « *Le marginal est dans un état d'isolement relationnel (voulu ou non) qui génère une pratique spatiale spécifique qui contribue à son tour à l'écarter des processus d'interaction* » (A. Bailly, 1986). Ceci explique probablement l'attrait qu'a suscité cette

notion dans diverses disciplines des Sciences humaines (géographie et sociologie notamment) mais également sa difficulté d'utilisation.

L'approche de la sociologie

C'est R. E. Park qui, en 1928, introduisit pour la première fois la notion de marginalité en sociologie. Ses études portaient sur la structure de la personnalité marginale, et non sur la marginalité sociale et les processus de marginalisation. De même, E. V. Stonequist (1937) tenta d'inventorier les divers traits caractéristiques d'une personnalité marginale. Tous deux considéraient le changement social comme une des conditions essentielles de la marginalisation et de la marginalité. Leurs recherches étaient donc essentiellement centrées sur l'adaptation ou l'inadaptation des individus aux structures sociales globales.

Actuellement, la sociologie a plus ou moins délaissé l'étude de la personnalité marginale et focalise ses travaux sur la situation marginale. Il est généralement admis que marginalisation et marginalité sont liées par des rapports dialectiques, « *la situation marginale d'un groupe social ou d'un individu est elle-même un facteur de maintien des processus de marginalisation* » (Lucchini, 1977). S'appuyant sur les travaux de D. Lockwood (1964) qui établit une différence entre intégration sociale (intégration dans la société) et intégration systémique (intégration de la société qui renvoie au concept de cohésion sociale), le sociologue latino-américain T. Vascino (1976) distingue deux approches complémentaires de la marginalité :

- si le problème est posé en termes d'intégration de la société, la recherche porte essentiellement sur les structures de la société globale et les notions de pouvoir et de domination sont alors des concepts centraux ;
- si le problème de la marginalité est posé en termes d'intégration dans la société, la recherche se focalise plus particulièrement sur les individus et/ou les groupes marginaux. On y fait souvent appel aux concepts de personnalité modale ou de personnalité de base.

En fait, les sociologues ont souvent tenté d'expliquer les phénomènes de marginalité en s'appuyant sur les concepts de déviance ou de contrôle social. La marginalité ainsi définie :

d'une part, est conçue par rapport à une norme, ce qui n'est pas sans poser des problèmes d'ordre épistémologiques ;

d'autre part, correspond à une situation perçue négativement au niveau de l'individu, du groupe et de la société.

Rejeter un individu ou un groupe à la marge, c'est aussi le percevoir comme potentiellement dangereux ; c'est, pour le groupe marginalisant, affirmer la légitimité de ses fonctions de régulation et d'intégration mais c'est également lui permettre de se reconnaître comme « normal » en faisant jouer au groupe ou à l'individu marginalisé une fonction de « repoussoir ». Depuis une quinzaine d'années, certains sociologues tels que A. Touraine ont repris la thèse de E. Durkheim qui considérait la marginalité comme une innovation, « *une anticipation, un acheminement vers ce qui sera.* » La marginalité constitue également un défi social suscitant un renouvellement et une adaptation des structures aux mutations des mentalités et des comportements. Elle est donc davantage perçue comme un facteur sociologique positif allant dans le sens du changement social.

Mais, quelle que soit l'approche adoptée, les sociologues ont, le plus souvent, assimilé marginalité à déviance et ainsi minimisé la dimension spatiale de ce concept.

L'approche de la géographie

En géographie, le thème de la marginalité a été principalement traité dans les pays germa-

niques et anglo-saxons où il a connu des développements divers.

Ainsi, la géographie de langue allemande distingue trois approches de la marginalité :

- une approche spatiale qui considère l'espace et le territoire comme objet d'analyse ;
- une approche épistémologique qui intègre la dimension spatiale dans l'explication des phénomènes sociaux ;
- une approche socio-géographique, plus proche de la sociologie, qui étudie les disparités sociales en fonction de leur localisation. Cette troisième approche s'est le plus largement développée.

La géographie anglo-saxonne a longtemps lié les phénomènes de marginalité à l'économie libérale : les inégalités spatiales proviennent de la croissance économique et du changement technologique (Myrdal, 1957). Le couple centralité/périphérie est alors étroitement associé à celui de bien-être socio-spatial/« mal-être » socio-spatial. Le marginal, « *être exceptionnel dans la pauvreté ou la grandeur, est conçu comme un être hors du réseau des relations sociales et géographiques, révélateur et miroir des tensions extrêmes et indicateur des transformations de la société* » (Bailly, 1983). Progressivement, la marginalité est analysée en terme de processus et le concept de marginalisation apparaît. Cependant, dans la plupart des recherches anglo-saxonnes, il est employé dans une perspective sociologique puisque l'analyse des processus socio-spatiaux constitue une contestation du système libéral, tout changement dans le mode de production mettant en cause l'organisation sociale et spatiale de la société.

En France, la géographie n'a que très rarement abordé le thème de la marginalité de manière explicite. Ceci peut s'expliquer par deux raisons :

- d'une part, le poids du concept de périphérie qui s'est pendant bien longtemps opposé à celui de centralité ;
- d'autre part, la connotation sociologique très marquée que revêt le terme de marginalité dans les études françaises.

À l'exception de quelques travaux récents, les géographes ont donc largement minimisé la dimension socioculturelle de la marginalité, ramenant souvent cette dernière au concept de périphérie. Mais est-il nécessaire de souligner l'absence de lien direct entre périphérie et marginalité ? Un ghetto peut être localisé de manière centrale et être exclu des relations de participation, comme c'est le cas dans les villes américaines. Un isolement périphérique peut être vécu positivement dans une résidence de grand luxe et négativement dans une cité de transit. On pourrait multiplier les exemples.

En privilégiant une dimension au détriment de l'autre, les sciences humaines, et plus particulièrement la sociologie et la géographie, ont ainsi amoindri la portée du concept de marginalité, voire l'ont parfois dénaturé.

L'approche spatio-temporelle de la marginalité

Depuis une dizaine d'années, la dimension spatio-culturelle que revêt le concept de marginalité est cependant beaucoup plus souvent évoquée, même si ce n'est que très rarement de manière explicite. En effet, le marginal est perçu comme un individu en interaction dynamique avec son environnement socioculturel constitué à la fois par les membres de son groupe d'appartenance et ceux du hors-groupe.

La dimension spatio-culturelle de la marginalité en sociologie

Dans cette discipline, les études portant sur la marginalité se centrent plus particulièrement, à l'heure actuelle, sur l'analyse des valeurs et des traits culturels dont sont porteurs les marginaux, au détriment de la problématique de la déviance. Ces valeurs et ces traits culturels sont-ils fondamentalement différents de ceux qui

dominent notre société ou est-ce leur articulation qui en fait leur spécificité ? La dimension spatio-culturelle de la marginalité est ainsi clairement posée.

Elle apparaît aussi très nettement dans la classification que propose J. Mancini Billson (1988). Ce sociologue relève trois acceptions pour le terme marginalité :

- La marginalité culturelle, liée aux difficultés de contacts et d'assimilation interculturels. La confrontation de deux cultures entraîne bien souvent une ambiguïté de statut et de rôles qui peut générer isolement et confusion d'identité. L'exemple-type serait celui du migrant ;
- La marginalité du rôle social comme conséquence d'une cassure par rapport au groupe social de référence. Ce serait, par exemple, le cas de l'adolescent qui oscille entre les valeurs familiales et celles de son groupe de jeunes ;
- La marginalité structurelle qui concerne les exclus du pouvoir politique, économique et social. Elle serait la conséquence inévitable des systèmes économiques capitalistes.

Remarquons également que ces trois conceptions de la marginalité sont étroitement interdépendantes, cette classification ne pouvant se concevoir qu'en termes de « type de marginalité dominante ».

La dimension spatio-culturelle de la marginalité en géographie

Un certain nombre de travaux géographiques portant sur les processus de marginalisation ont vu le jour depuis les années quatre-vingt. Citons les recherches des géographes de l'école lyonnaise qui considèrent la marginalité comme étant avant tout une représentation sociale et tentent d'appréhender les rapports du socioculturel et du spatial dans cette optique. Ainsi, réfutant la notion déterministe d'espaces marginaux, A. Vant (1984) étudie les processus par lesquels certains groupes, progressivement écartés des relations dominantes, développent des pratiques spatiales spécifiques. Ainsi des phénomènes socioculturels ayant des implications spatiales (femmes seules, homosexuels...) sont-ils au cœur des recherches actuelles en géographie sociale. Il s'agit « *d'interpréter les pratiques spatiales du point de vue d'une praxis qui donne à l'espace utilisé une signification dans le cadre des relations sociales* » (Bailly, 1986). Dans cette perspective, pauvreté et déviance sociale ne relèvent pas de la marginalisation mais de processus socioculturels.

En géographie comme en sociologie, la nécessité d'une approche plus spatio-culturelle de la marginalité est donc progressivement apparue. En quoi, dans ce cas, la psychologie sociale peut-elle contribuer à une meilleure compréhension de la marginalité ? Quel éclairage spécifique peut-elle apporter dans l'analyse de ce phénomène et comment se met en place un processus de marginalisation ?

Vers une approche psychosociale de la marginalité

Une définition psychosociologique de la marginalité

D'un point de vue psychosociologique, la marginalité ne peut en effet se concevoir qu'à travers l'interaction dynamique de ses deux dimensions, socioculturelle (1) et spatiale (2). Ces dimensions interagissent grâce à un processus psychosociologique d'appropriation spatiale qui permet à l'individu de matérialiser une partie de son univers mental et de le faire sien ; elles constituent ainsi un système complexe d'interdépendances. L'appropriation

1. Signalons notamment les travaux de S. Moscovici (1979) sur l'influence des minorités actives dans les processus d'innovation sociale.
2. Cette dimension spatiale a été essentiellement étudiée à travers le concept de territoire que E. T. Hall définit comme « *un espace socialement construit, en un temps et en un lieu donnés, dans une société donnée* » (1966).

d'un territoire revêt essentiellement deux formes : le marquage et la construction d'un espace personnel.

- le marquage est une manière de signer l'espace par des objets, des inscriptions, des modifications spatiales qui sont identifiés au Moi. Il peut s'opérer par une personnalisation du territoire à l'aide d'objets personnels (photographie de son enfant) ou personnalisés (nom gravé sur son crayon) témoignant de l'emprise de l'utilisateur sur un lieu donné. Il peut également refléter le groupe d'appartenance, le groupe de référence, le statut, le niveau socio-économique... du sujet (3).

- La construction d'un espace personnel peut être assimilée à celle d'un « territoire portable » (Sommer, 1969), d'une zone subjective centrée sur le Moi. Que ce soit la bulle de E. T. Hall (1971), la zone-tampon de M. J. Horowitz (1974) ou la coquille de A. Moles (1977), il existe un espace du Soi, mouvant mais très souvent clairement délimité, qui structure notre identité personnelle. L'espace personnel constitue ainsi un système de défense et de sauvegarde de l'intimité, en régulant les interactions avec l'environnement social.

La marginalité pourrait alors être définie comme la position vécue par un individu ou un groupe situé à la limite, à la marge d'un réseau culturel et/ou spatial.

La marginalité, résultante d'une dynamique spatio-culturelle

L'individu ou le groupe marginal s'approprient un espace frontalier (4) situé à l'articulation de deux territoires, correspondant l'un à l'intégration, l'autre à l'exclusion spatio-culturelle.

Ne peut-on pas alors penser que la marginalité est vécue positivement lorsque ses dimensions culturelle et spatiale interagissent de façon harmonieuse ? Parce qu'ils sont à la fois à la marge de l'intégration et de l'exclusion, parce qu'ils se situent le plus souvent hors de la zone de visibilité et de transparence sociale, ces individus ou ces groupes marginaux peuvent vivre d'autres expériences sociales dans un lieu qu'ils doivent investir et s'approprier. L'espace marginal est ainsi vécu comme un espace-tampon, un espace de transition, disponible et plus ou moins flou permettant d'inventer de nouvelles formes de socialisation. Ces espaces marginaux constitueraient des territoires-refuges où les individus ou les groupes peuvent se soustraire à des contraintes environnementales qu'ils perçoivent comme trop pesantes. Cet « entre-deux » où le champ des possibles est à construire ou à re-construire pourrait favoriser la mise en place d'un processus de restructuration identitaire permettant à l'individu ou au groupe marginal de regagner une zone de visibilité et de transparence sociale – l'intégration ou l'exclusion spatio-culturelle.

En revanche, lorsque le système d'interdépendances que constituent dimension culturelle et dimension spatiale est en déséquilibre, le processus d'appropriation territoriale est perturbé ou ne peut se mettre en place et la marginalité peut alors être vécue négativement. Parce que les individus ou les groupes (notamment marginaux) et leur environnement sont en perpétuelle évolution, un réajustement constant est nécessaire, à travers un processus de désappropriation-réappropriation territoriale. Lorsque ce réajustement ne peut s'opérer ou s'opère mal, ces individus ou groupes marginaux ne peuvent plus investir l'espace d'actes et d'intentions qui leur permettraient

3. Ainsi, G.N. Fischer (1989) établit une corrélation entre catégorie professionnelle et type de marquage territorial : les cartes postales caractérisent le style d'appropriation des ouvriers et des employés de bureau alors que les gravures ou les objets d'art se rencontrent dans le bureau du cadre supérieur ou du directeur.

4. Selon G.N. Fischer (1992), un espace frontalier est *« un lieu où s'expriment des comportements de transgression parce qu'il échappe à la prégnance d'un contrôle social. »*

d'accepter le quotidien et de se donner une identité. Ils deviennent alors des marginaux à identités problématiques.

Ce bref panorama a, nous l'espérons, mis en lumière, d'une part, l'apport de la psychologie sociale dans l'étude de la marginalité et, d'autre part, la double dimension – spatiale et culturelle – que revêt ce concept. Mais, est-ce l'isolement culturel et relationnel vécu par l'individu ou le groupe marginal qui génère des pratiques spatiales spécifiques contribuant ainsi à l'écarter des processus d'interaction dominants ? Ou, au contraire, est-ce l'isolement géographique qui induit des comportements territoriaux propres et produit ainsi des formes de sociabilité marginales ? N'est-ce pas cette dynamique socio-spatiale qui fait de la marginalité un phénomène en constante évolution ? Seule une étude plus approfondie de l'articulation des dimensions spatiale et culturelle de la marginalité nous permettrait de répondre à ces questions.

BIBLIOGRAPHIE

Bailly (A.), *et al.*, 1983. « La marginalité : réflexions conceptuelles et perspectives en géographie, sociologie et économie ». *Géotopiques*, 1 : 73-115.

Bailly (A.), 1986. « L'émergence du concept de marginalité : sa pertinence géographique ». In *Marginalité sociale, marginalité spatiale*. CNRS, Paris.

Barel (Y.), 1982. *La Marginalité sociale*. PUF, Paris.

Camilleri (G.), 1986. « Marginalité et discrimination ». In *Nature et signification du discours marginalisant*. Crilaup, Perpignan.

Courade (G.), 1985. « Jalons pour une géographie de la marginalité en Afrique noire ». *L'Espace géographique*, 2 : 139-150.

Fischer (G. N.), 1989. *Psychologie des espaces de travail*. A. Colin, Paris.

Fischer (G. N.), 1992. *Psychologie sociale de l'environnement*. Privat, Toulouse.

Hall (E. T.), 1966. *La dimension cachée*. Le Seuil, Paris.

Lucchini (R.), 1977. « Aspects théoriques de la marginalité sociale ». *Revue suisse Sociol.*, 3 : 35-56.

Lockwood (D.), 1964. « Social Integration and System Integration ». In P.Birnbaun, F. Chazel (ed.), *Théorie Sociologique*. Paris.

Mancini-Billson (J.), 1988. « No owner of soil : the concept of marginality revisited on its sixthieth birthday ». *International Review of Modern Sociology*, 2 : 183-204.

Moscovici (S.), 1982. *Psychologie des minorités actives*. PUF, Paris.

Myrdal (G.), 1957. *Economic theory and underdevelopment*. Duckworth, Londres.

Park (R. E.), 1965. « Introduction ». In E.V. Stonequist, *The Marginal Man*. Russel/Russel, New York.

Quijano (A.), 1966. *Notal sobre el concepto de Marginalidad Social*. Cepal, Santiago del Cile.

Rochefort (R.) 1984. « La marginalité, de l'extérieur et de l'intérieur ». In *Marginalité sociale, marginalité spatiale*. CNRS, Paris.

Stonequist (E. V.), 1937. *The marginal man : a study in personality and culture*. Scribners, New York.

Vant (A.), 1984. « Géographie sociale et marginalité ». In : *Marginalité sociale, marginalité spatiale*. CNRS, Paris.

Vascino (T.), 1976. « Prospettiva sociopolitica della marginalizzazione ». In G. Turnaturi (ed.), *Marginalita e classi sociali*. Roma.

CHAPITRE 8

Les lieux du cœur

Microcosmos, le territoire miniaturisé sur les Hautes Terres centrales de Madagascar

CHANTAL BLANC-PAMARD

Une mère demande à ses trois enfants
de faire le tour du monde...
Le dernier fait le tour de sa mère.

Conte malgache

Sur les Hautes Terres centrales de Madagascar, en Imerina, le paysage est celui d'une succession de collines dénudées surmontées de reliefs montagneux. Dans les bas-fonds de tailles variées, se concentrent les rizières. Autour des villages et dans leurs abords immédiats, sur les pentes des collines, s'étendent les champs de cultures pluviales. Les sommets portent la trace d'une occupation passée : sites fortifiés et fossés d'anciens villages aujourd'hui abandonnés, envahis par les broussailles. Il n'y a pas d'espaces qui n'aient fait l'objet d'une construction : les uns, les plus étendus, portent la marque d'un aménagement, les autres, de quelques mètres carrés à peine, sont laissés à l'état brut mais tous restent des symboles. À chaque culture sa manière de façonner le paysage et de construire le territoire.

Cet article se propose d'étudier les lieux sacrés et leur mise en oeuvre symbolique. De surface très réduite par rapport à la partie cultivée, ils sont une construction culturelle et balisent le territoire. Certains restent intentionnellement non aménagés, d'autres sont une reproduction en réduction d'un modèle paysager, le vallon rizicole, élaboré au cours du temps. On passe ainsi d'un paysage grandeur nature à un paysage miniaturisé dont chaque élément porte une signification symbolique : l'eau, la pierre, mais aussi la rizière ou sa représentation.

Une géographie du sacré

Des hauts-lieux, au propre comme au figuré, animent le territoire. Une géographie du sacré s'incarne dans des micro-paysages qui jouent à la fois sur la représentation des divinités et sur une reconstitution du monde entre macrocosme et microcosme (1). Il s'agit d'un micro-

1. La représentation du mystère de la Nativité du Christ, au moyen de figurines de taille réduite, exposées de manière temporaire, le temps du cycle de l'Incarnation, tel est le sens de la crèche. En Provence, on compose un paysage de campagne dont la nature n'est pas absente (collines, rochers, torrent, cyprès...). Les santons d'argile sont posés sur de la mousse ramassée dans les sous-bois et les blés, mis à germer à la Sainte Barbe, expriment le renouveau.

espace dans lequel se retrouvent des éléments du macro-espace. En Mélanésie, c'est l'inverse puisque « *les jardins profanes reproduisent sur une copie agrandie le modèle initial réalisé dans le jardin sacré* » (Bonnemaison, 1984). Le territoire est le lieu d'une écriture géosymbolique. Il existe plusieurs lieux sacrés et, bien que chacun ait ses caractéristiques, la pierre et l'eau sont les éléments les plus présents voire primordiaux. La rizière, même si elle n'est pas proche, y est toujours visible ou représentée. On dépose des grains de paddy sur la terre qui symbolise la rizière ou encore on simule une rizière (2). À l'occasion des prémices, on offre chaque année des gerbes de riz.

Ces sites sont bien connus des habitants des villages où ils se trouvent mais il faut apprendre à les découvrir et à les lire dans le paysage ; lieux remarquables qui enrichissent en sacré le territoire. Le territoire est habité par les esprits et les ancêtres autant que par les vivants (3) ; il est ponctué de lieux et les rituels en expriment la valeur. Cela manifeste la préoccupation de garder un lien entre le naturel et le surnaturel, entre les hommes et les ancêtres, entre la terre et Dieu. La religion ancestrale malgache repose sur le culte de la nature et des ancêtres avec la reconnaissance d'un être suprême, Andriamanitra ou Zanahary.

À une trentaine de kilomètres au nord de Tananarive, le territoire du *terak'* Anosivola (4), inscrit dans la province historique du Marovatana, porte de nombreux emplacements sacrés. Certains sont plus importants que d'autres, ainsi le *doany* (5) situé au centre et en hauteur (où la communication est meilleure avec les divinités) revêt une dimension toute particulière.

« À-la-source-fade » : une réplique du paysage en réduction

Au sud du village de Mananetivohitra, sur le flanc méridional d'une chaîne montagneuse d'orientation E-O, dans le tiers supérieur de la pente, se trouve un *doany*, espace aménagé, niché au pied d'un impressionnant chaos de rochers qui contraste avec la végétation environnante, une formation herbeuse avec quelques peuplements localisés d'aloès. Seuls les bouquets dressés des *hasina (Dracaena reflexa)* au feuillage en lanières vert sombre le signalent. Le *doany* d'Andranomatsatso, litt. « à-la-source-fade » (6), n'est accessible qu'à pied, par un sentier étroit et en lacets qui se déroule sur une pente raide à partir du sommet d'Anosivola (1 463 m), au-dessus du village de Miarinarivo.

À une échelle très réduite, le *doany* offre au regard l'équivalent d'un paysage complet qui réunit dans un univers clos les géosymboles du territoire merina. Tout concourt à reproduire la réalité en miniature. Ainsi un vallon rizicole est-il exactement reconstitué : diguette de terre et herbacées (7) plantées qui miment les plants de riz. Ce sont des iris *(Crocosmia crocosmiiflora)* dont la reproduction se fait par bulbilles. Afin que soit complète l'illusion de la rizière, les iris ont été égalisés à la faucille dans leur partie supérieure ; ils évoquent réellement des plants de riz. Un vallon sec a ainsi

2. Andrianampoinimerina voulait « *faire en sorte que l'Imerina ne soit qu'une seule rizière* », c'est-à-dire réunir l'Imerina.

3. Les deux communautés, les vivants et les ancêtres ou les esprits, mangent du riz, mais l'une du riz cuit, l'autre, du paddy.

4. Les originaires d'Anosivola en référence au tombeau ancestral.

5. Lieu où l'on rend des cultes (terme d'origine sakalava).

6. *Matsatso* (fade) n'est pas seulement en rapport avec un goût physique mais qualifie également un goût social, religieux...

7. Elles sont appelées *katakata*, nom générique des herbes en sakalava. En Imerina, le nom générique est *bozaka aman'ahitra*. Que ce soit chez les Sakalava ou chez les Merina, ces termes employés au quotidien sont péjoratifs. Ici *katakata* est socialisé, introduit dans un territoire sacré.



Le doany *d'Andranomatsatso*

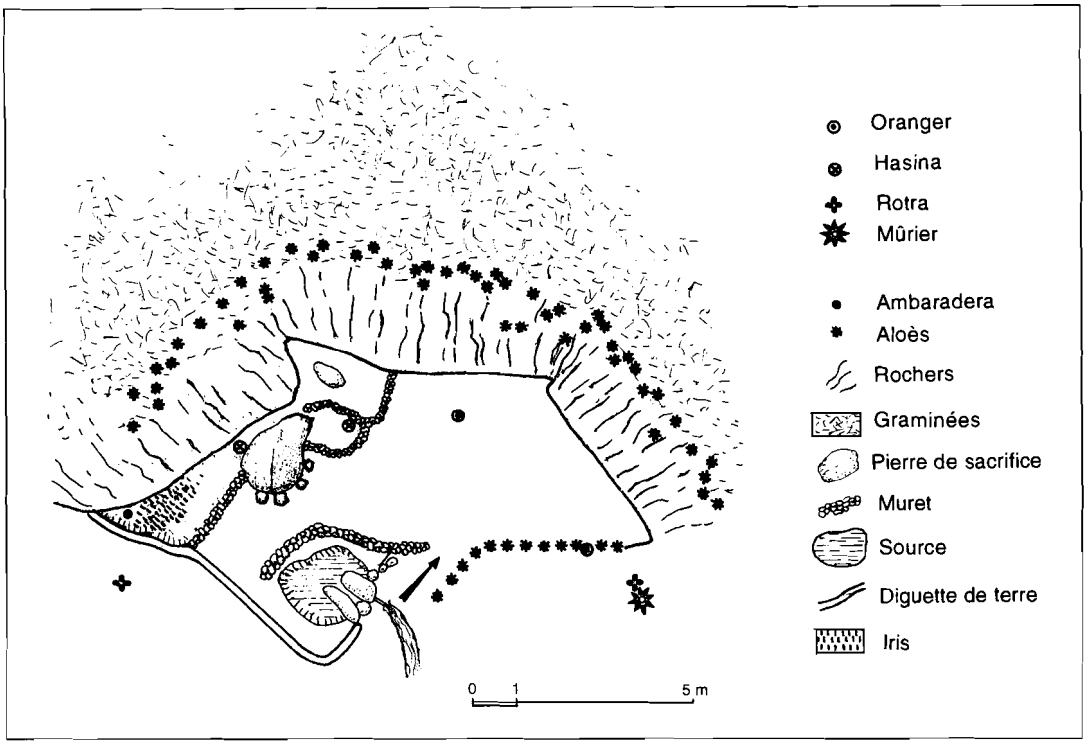


Schéma du doany *d'Andranomatsatso.*

été fabriqué et pourtant le vert l'emporte. Seule une plante (*ambaradera, Canna indica)* aux belles fleurs rouges orangées (8) apporte une note de couleur vive. La diguette de terre se prolonge par une murette de pierres empilées aux formes arrondies. Ce même type de murette entoure les pieds des deux *hasina* et l'espace nommé *tokontany* (9), enfermant un jardin miniature. Le lieu est d'une grande simplicité, étagé sur trois niveaux et d'une superficie de 50 m² environ. En dessous du vallon appuyé contre le rocher, la partie centrale du *doany*, là où l'on se tient, est un étroit replat qui ressemble à une aire de battage. Le terrain est parfaitement nettoyé à l'*angady* (bêche de jet) : ne sont laissés ni herbes ni gravillons. Ceinturée par une murette de pierres, une vasque tapissée de mousse recueille en contrebas l'eau de la source qui, en débordant, s'écoule doucement à travers un tuyau, ce qui permet de remplir facilement les récipients (cruches, bouteilles). Le bruit de la source anime l'endroit baigné par une douce quiétude. Sur le côté ouest, l'enceinte du *doany* est une diguette de terre de 40 cm de haut. À l'est et au nord-est, la face lisse et nue du rocher ferme verticalement le site. La murette au centre et la bordure épineuse de sisals rappellent

8. Sa présence signale un syncrétisme car les Malgaches n'utilisent pas les fleurs comme symboles.
9. C'est la cour de toute habitation, l'espace social par excellence.

la disposition des anciens villages : mur (*tamboho*) de pierres et fossés dont le fond est tapissé d'épineux. En même temps que les arbres qui poussent au-delà de la limite et forment comme un écran, le regard embrasse, en contrebas, les petites taches vertes des vallons rizicoles. Ces paysages empruntés sont reproduits ici.

Précisons qu'il y a une différence au niveau des végétaux entre l'extérieur et l'intérieur du *doany*. À l'intérieur, tous les végétaux ont été plantés (*Dracaena*, oranger, iris...), à l'extérieur, la végétation est celle d'une savane herbeuse avec deux arbres aux abords, plantés également comme dans les villages, (*rotra* : *Eugenia sp.*, et *voaroimena*, le mûrier : *Rubus rosaefolius*). De plus, les aloès (*taretra, Fourcroya gigantea)* plantés dans le *doany* sont *vavy* (femelle), alors que ceux qui poussent hors de l'enceinte sont mâles (*lahy*). C'est la même plante mais le fait qu'elle soit dans le *doany* la qualifie de *vavy*, dans un sens religieux et thérapeutique. Ceci renforce l'image de l'inscription d'un espace construit dans un espace naturel. Il en est de même pour les minéraux puisque toutes les pierres du muret aux formes arrondies contrastent avec la pierre de sacrifice aux arêtes vives, à moitié enterrée sur la partie dégagée. Les éléments sont traités de telle sorte que l'intervention humaine se laisse voir le moins possible. Elle n'apparaît qu'au fur et à mesure que l'on prend connaissance de la spécificité du lieu. La puissance d'évocation est très forte.

Dans les *doany*, l'eau est sacrée (*rano masina*). Le terme rituel pour dire source est *rano tsy ritra* (eau intarissable). Certains pèlerins prennent un bain rituel sur place (bain total ou partiel), d'autres puisent de l'eau. Le prélèvement d'eau se fait après les prières et les offrandes. On remplit bouteilles et jerricans qu'on emporte en partant. Le gardien de charmes s'approvisionne également ici. Les pèlerins fréquentent individuellement ou collectivement le *doany* lors des grandes fêtes. Certains viennent seulement quand ils ont des problèmes. Ils font un bain de purification, des offrandes ou des sacrifices ou des prières.

Avant de procéder aux invocations, on allume des bougies au pied du rocher sacré, on dépose des offrandes : bonbons malgaches, bananes ou bien on verse du miel. Des animaux, des oies le plus souvent, sont immolés, puis le sang est versé sur le rocher sacré situé au centre de l'enceinte.

Sertis dans un environnement naturel ou proches des tombeaux de personnages importants, les *doany* sont très élaborés. Entretenus avec minutie, ils réunissent, sur une petite surface, les mêmes objets symboliques : un rocher, de l'eau (source ou puits), éventuellement une rizière (grains de paddy ou rizière qui n'est pas moissonnée) ou un substitut de rizière, des végétaux toujours verts (*hasina*, figuier, bananier). Le territoire est circonscrit, ceinturé par une clôture de bois, une diguette ou un muret de pierres sèches.

Un autre *doany* sur ce même territoire est celui d'Ambodisaha Anosibe [10], de composition triangulaire, à l'abri d'un grand rocher et en bordure d'une rizière. Un puits a été aménagé autour de la source ; la date de l'achèvement des travaux (18 sept. 1974) est gravée sur la pierre. Un *hasina* a été planté dans le coin nord-est. Les informateurs précisent l'ancien emplacement d'un *aviavy (Ficus baroni*, figuier), arbre qui se trouvait dans les résidences *andriana* en Imerina. La mémoire de cet arbre sacré souligne que le lieu est protégé. Ici la rizière et le *doany* sont côte à côte, la rizière bordant le *doany* au sud. À l'ouest, un pan vertical d'un imposant rocher de plus de dix mètres de haut ferme l'espace ; au nord, c'est également un rocher, moins haut et recouvert de végétation. Quelques éléments caractérisent ce lieu : un puits couvert d'une dalle, une touffe

10. Litt. « au derrière du champ de la grande île ».

d'herbes nouées (symbole d'une alliance) et une pierre plate pour la célébration des rituels. Dans le gros rocher, à 1,5 m de hauteur, une anfractuosité où sont déposées les offrandes en pièces de monnaie. Dans le coin sud-ouest, il y a une grotte où les possédés-malades (*mianjaka*) s'installent pour essayer d'identifier l'esprit possesseur.

Au contact de l'eau et de la terre, *les vodivona*

D'autres sites sacrés, les *vodivona*, sont associés à des esprits qu'il faut se concilier. Quand on aménage un bas-fond, on tient compte des Vazimba, les premiers occupants et habitants invisibles résidant entre l'eau et la terre, auxquels on prend le sol. Les *vodivona* sont, dans un bas-fond rizicole, des lieux réservés aux Vazimba, « maîtres de la terre » (*tompontany*). Ces espaces, de quelques mètres carrés tout au plus, volontairement non aménagés, se présentent sous la forme de monticules où sont déposées les offrandes aux esprits chthoniens. Il peut s'agir aussi d'une grosse pierre, mais il ne faut pas croire qu'il a été impossible de l'enlever lors de l'aménagement. Ainsi dans certains bas-fonds défrichés, drainés, mis en rizières après une longue construction, subsiste volontairement un territoire délimité, le plus souvent au centre et légèrement surélevé, qui manifeste la présence des esprits. *Vodivona*, littéralement « derrière d'un nœud », traduit la relation entre ceux qui, cultivant la terre, ne font que l'emprunter et les esprits, véritables propriétaires. Les rites s'effectuent avant les premiers travaux, le labour des rizières (demande de bénédiction), et à la moisson (remerciements). Les offrandes sont, suivant le moment, de l'alcool, des bonbons ou des gerbes de riz. Une fois l'espace approprié et apprivoisé, et afin de se concilier les esprits, des interdits alimentaires (ail, oignon et viande de porc) doivent être respectés.

Il arrive aussi, lorsque la négociation avec les Vazimba n'a pas réussi, que certains lieux soient craints. C'est ainsi qu'une source qui irrigue un vallon au pied de la colline est associée à un *vodivona*. L'endroit nommé Ankerana (11) reste non aménagé, envahi par la végétation. Des interdits y sont liés : ici, le *fady* concerne le porc. Ceux qui ont mangé de la viande de porc ne peuvent pas le fréquenter et, s'ils le font, tombent malades. Ils apportent alors des offrandes de miel et de rhum sur une feuille de banane. Cet interdit concerne également, dans le vallon de Maropetrika, la source aménagée en mare qui abriterait une sirène (*zazavavindrano*, litt. jeune fille-d'eau) dont il faut, par le respect des interdits et des offrandes régulières, s'assurer la bienveillance.

« L'espace magique » (Bonnemaison, 1984)

Plusieurs lieux sacrés marquent le territoire des Hautes Terres malgaches. Dans certains lieux, l'eau ne figure que sous forme symbolique par les motifs qui l'accompagnent dans le bas-fond : une pierre ronde roulée par les eaux (*vatovelona*, pierre vivante) et une cypéracée (*zozoro*, *Cyperus madascariensis*). Leur disposition évoque une image de la présence de l'eau.

Les Merina respectent les végétaux qui forment des nœuds (12), que ce soient les arbres qui portent des lianes enroulées, les *Ficus* aux branches entrelacées ou les crosses des fougères. Ils sont considérés comme des refuges des divinités, des arbres protecteurs. De même, les « herbes nouées » sur les touffes de graminées (*Horompotsy, Pennisetum pseutricoïdes)* signalent des emplacements sacrés. On les trouve à proximité de l'endroit où quelqu'un a fait un voeu, que ce soit dans un *doany*, près d'une source,

11. Litt. « là où il y a des *herana* » (*Cyperus latifolius*). C'est l'habitat des Vazimba.

12. Le nœud symbolique *(vona)* à valeur rituelle relève de l'idéel tandis que *fatotra* désigne un nœud matériel.



à côté d'un rocher ou encore en bordure d'un canal. Dans tous les cas, on distingue deux ou trois tiges dont les extrémités ont été nouées ensemble ou qui sont tressées à partir de la base. C'est aussi une autre façon d'honorer les Vazimba, l'eau des sources leur appartenant. En remerciement pour le prix de l'eau (*taka-lon-drano*), on marque les herbes en les nouant ou en les tressant.

Alors que ces touffes d'herbes se découvrent peu à peu quand on parcourt le territoire et signalent des endroits particuliers, certains objets se voient de loin comme les pierres levées ou *tsangambato*. Ces stèles de forme allongée, alignées sur la crête d'est en ouest, matérialisent la limite entre les parties nord et sud du *terak'* Anosivola et manifestent leur force au plan collectif. De plus, on invoque les esprits de la nature dans des lieux sacrés auprès de pierres volumineuses aux formes particulières, d'une part, les pierres-mâles (*vato-laha*) et d'autre part, les *vatovavy* ou pierres-femelles.

On y prononce des prières ou des voeux comme en témoignent les très nombreux noeuds dans les touffes de graminées alentour. D'autres pierres rituelles, de plus petite taille, parsèment le territoire mais sont le plus souvent

enfouies sous la végétation. Ces sites sont laissés à l'état sauvage sans entretien car ils appartiennent aux esprits chthoniens ; les cultes sont discrets, très personnels.

Comme le territoire enchanté en Mélanésie, le territoire miniaturisé en Imerina réunit un réseau de lieux sacrés. La présence des lieux de culte, des pierres dressées, des herbes nouées, des arbres protecteurs témoigne d'un quadrillage du territoire par des repères qui tirent leur force du sacré. La société merina façonne le territoire à son image entre macrocosme et microcosme. Dans un cas, la partie vaut pour le tout, ainsi la petite surface du *vodivona* équivaut à toute la surface mise en rizière et empruntée aux Vazimba. Dans l'autre, le *doany* représente un monde en petit reproduit en l'honneur des ancêtres. Enfin des éléments sont chargés de sens. Les grains de paddy symbolisent la rizière, élément prédominant de l'espace social des Hautes Terres malgaches ; une pierre arrondie symbolise le bas-fond mais aussi la fécondité et la féminité ; une cypéracée évoque l'eau et la descendance.

BIBLIOGRAPHIE

Blanc-Pamard (C.), 1997. « Les savoirs du territoire en Imerina (Hautes Terres centrales de Madagascar) ». In J. Bonnemaison, L. Cambrézy, L. Quinty-Bourgeois (eds.), *Actes du Colloque « Le territoire lien ou frontière ? »*. Orstom et Université de Paris IV, Paris, 2 au 4 octobre 1995. Cédérom, Collection Colloques et séminaires, Orstom, Paris.

Blanc-Pamard (C.) Bonnemaison (J.), Rakoto Ramiarantsoa (H.), 1997. « Tsarahonenana 25 ans après : un terroir "où il fait toujours bon vivre". Les ressorts d'un système agraire, Vakinankaratra (Madagascar) ». In *Thème et variations. Nouvelles recherches rurales au Sud.* Collection Colloques et Séminaires, Orstom, Paris : 25-61.

Bonnemaison (J.), 1984. « Les jardins magiques. Le géosystème de l'horticulture vivrière dans une île mélanésienne du Pacifique Sud (Vanuatu) ». In C. Blanc-Pamard *et al.* (eds.), *Le développement rural en questions. Paysages, espaces ruraux, systèmes agraires, Maghreb-Afrique noire-Mélanésie.* Orstom, Paris : 461-482.

Bonnemaison (J.), 1985. « De la nature de l'espace à l'espace de la culture, images sociales et culturelles d'un espace insulaire ». *L'Espace géographique*, 1 : 33.

Bonnemaison (J.), 1992. « Le territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie ». *Géographie et cultures*, 3 : 71-87.

Mérinité du paysage et comportements d'alliances : des signes de l'ascendance austronésienne à Madagascar

HERVÉ RAKOTO RAMIARANTSOA

Ne rejette pas du pied la pirogue
avec laquelle tu as traversé.

TOUT EN TRADUISANT des liens très forts entre écologie, sociétés et économie, les paysages de l'Imerina soulignent l'empreinte culturelle des hommes sur leur milieu de vie. Combinant à la fois des aménagements particuliers, une ethno-agronomie très fine et une conception religieuse du monde, la mérinité des paysages intègre aussi dans sa dynamique une évolution propre de ces différents éléments (Rakoto Ramiarantsoa, 1995). Un exemple en est la place des sommets topographiques, perçus comme axes de passage des divinités en zone forestière : les habitations évitaient ces positions dominantes. Pourtant, l'humanisation des mêmes lieux au cours des siècles les a retenus comme sites défensifs privilégiés. Leurs vestiges témoignent aujourd'hui d'une volonté passée de maîtriser les espaces environnants. La fonctionnalité de ces hauts-lieux a-t-elle pris le pas sur leur dimension magique ? Ceci conduit à rechercher, au-delà d'une analyse de la répartition actuelle des hommes et de leurs activités, les fondements originels de l'occupation du sol et de sa valorisation par les sociétés concernées. La mérinité du paysage, caractéristique des hautes terres centrales malgaches (Betsileo, Imerina, Vakinankaratra) situées entre 900 et 1 700 mètres, invite à une telle réflexion (figure 1). Cet article se propose d'explorer les signes de l'ascendance austronésienne à Madagascar, en mettant d'abord en valeur les spécificités fortes des paysages des hautes terres. On ne doit cependant pas dissocier ces derniers des espaces qu'ils marquent, car leur inscription relève d'une gestion des hommes et des lieux qui assoit les fondements de la construction du territoire. Cette dimension mobilise des comportements pour tisser des réseaux d'alliances, et on retrouve aussi dans ces stratégies des héritages océaniens.

De la riziculture au « paysage-matrice des identités austronésiennes »

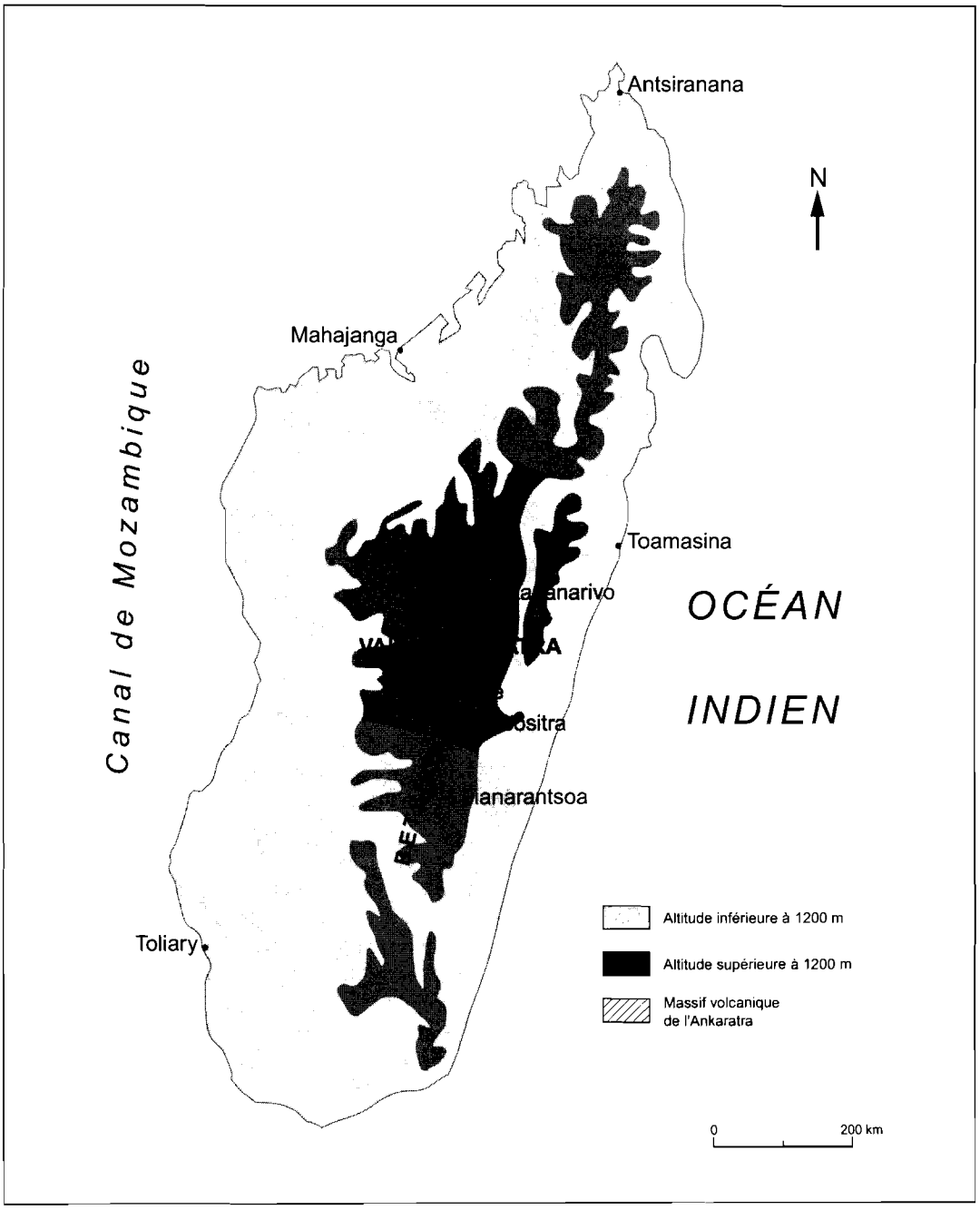
Un conte malgache relate que le riz aurait été apporté aux hommes par la fille de Dieu, descendue sur la terre pour l'occasion. Des

métaphores attribuées aux souverains de l'histoire précoloniale véhiculent une même dimension surnaturelle de cette plante. Citons les propos mêmes d'Andrianampoinimerina (1787-1810), le grand roi organisateur de l'Imerina : « ... *je n'ai d'autre ami que le riz* ». L'administration coloniale n'a pas manqué de souligner cette réalité. La prégnance rizicole demeure, même si les hautes terres n'offrent pas les conditions naturelles adéquates pour cette culture. D'une part, les températures fraîches d'avril à septembre limitent très fortement, quand elles n'arrêtent pas, le développement de la plante. D'autre part, deux handicaps majeurs sont présents avec la concentration des précipitations sur cinq à six mois de l'année et l'irrégularité des pluies : celles-ci n'assurent ni disponibilité, ni alimentation hydrique correctes aux moments cruciaux du cycle végétatif (repiquage, floraison ...) alors qu'il faut être « *inséparable comme l'eau et le riz : ne pas se quitter au champ, rester ensemble dans la marmite...* ». Raison (1984) a pu parler de riz contre nature, pour la culture de première saison dont les plants vivent une partie de leur cycle en saison fraîche.

Le cachet rizicole de la mérinité du paysage s'accorde avec la place d'*Oryza sativa* dans la vie quotidienne : le riz est le fondement par excellence d'un repas, les interdits liés à la riziculture marquent les comportements des gens des terroirs, la gestion des rizières traduit les rapports sociaux et les relations de production dans les campagnes (Blanc-Pamard et Rakoto Ramiarantsoa, 1993). Il explique la prééminence toujours effective de l'enriziculture dans l'aménagement de l'espace. Ainsi, la perspective de nouvelles terres à mettre en riz accompagne -t-elle le plus souvent les migrations de population. La propension paysanne à étendre les superficies rizicoles, plus qu'à intensifier le travail de celles déjà exploitées pour en accroître le rendement, est d'ailleurs remarquable. Elle traduit, certes, le souci très présent de gérer les risques en ne concentrant pas géographiquement les lieux de production. Une telle disposition révèle surtout, cependant, le sceau du riz dans l'affirmation territoriale : elle seule permet de comprendre le « dressage » de rizières à quelque 1 950 m d'altitude sur des hauteurs d'agriculture pionnière (Blanc-Pamard *et al.*, 1997) : la perspective de voir la terre « mûrie » et le sol « réchauffé » par les pratiques à la parcelle entretient l'espoir d'une production que les conditions écologiques n'offrent pas.

Lorsqu'il n'y a pas déplacement au loin, les stratégies locales procèdent suivant deux directions. La première maximise une exploitation rizicole des bas-fonds : les rizières occupent les bas-fonds, assurément, mais les rizières créent aussi les bas-fonds (Rakoto Ramiarantsoa, 1995). Les aménagements étendent latéralement, aux dépens des collines qui leur sont attenantes, ces unités topographiques identifiées par un « mouillage » lié à la nappe affleurante : ce qui apparaît naturel est en fait le fruit d'une construction paysanne. La saturation des terres de bas-fonds oriente la seconde direction, l'installation de banquettes rizicoles sur les interfluves. Une telle colonisation s'assure d'abord des sources d'eau indispensables pour pallier l'absence de nappe affleurante naturelle, avant de mettre en place un modelé caractéristique de terrasses rizicoles sur les versants. Bonnemaison (Blanc-Pamard *et al.*, 1997) parle de « *javanisation* » du paysage et accorde une signification culturelle à cette dynamique d'enriziculture de paysanneries malgaches : « ... *ce ne seront plus alors les rizières de plaine qui progresseront... mais les terrasses irriguées de versants montagneux... Le paysage ressemblera alors de plus en plus à un paysage de Java, Bali ou de Luçon, c'est-à-dire au paysage-matrice des identités austronésiennes* ».

Décrire le monde et l'importance du riz dans le contexte malgache sans évoquer la place du taro *(Colocasia sp.)* reviendrait à appauvrir la dimension austronésienne de ce milieu. En



Le Betsileo, l'Imerina et le Vakinankaratra sur les hautes terres centrales malgaches.

effet, bien que ne bénéficiant pas de conditions écologiques favorables sur ces hautes terres tropicales, le taro y est aussi très présent. Avec les autres tubercules (manioc, patate douce), il forme le groupe des « aliments noirs », celui qui, dans le domaine de la nourriture, complète le riz, l'aliment « blanc ». Cette dualité se retrouve dans la localisation des cultures, sur les collines pour les tubercules, dans les bas-fonds pour le riz. Il faut cependant noter la spécificité du taro, le seul tubercule à être support de locutions proverbiales : ses relations avec le riz sont d'une essence particulière. L'expression suivante le suggère : « *une pleine marmite de taro ne peut pas apaiser un cœur habitué au riz* », comme si le référent alimentaire avait navigué du tubercule à la céréale. La succession des deux plantes sur une même parcelle traduit plus précisément une évolution. En Imerina, l'enriziculture de terres aplanies de bas de versants, jouxtant les bas-fonds, passe par une bonification avec le taro. En effet, ce dernier est cultivé dans des trous que l'on remplit de matière organique au fur et à mesure que le tubercule mûrit et remonte en surface, pour éviter que celui-ci ne se retrouve déchaussé ; l'acte, en même temps, permet de « produire » un bon sol pour la future rizière. L'explication paysanne, fonctionnelle, tait une réalité implicite : le taro précède le riz.

Cette dimension s'exprime beaucoup plus nettement dans le Vakinankaratra. Randrianera (1995) note : « *la mise en place ou plus exactement la toute première culture sur une parcelle est toujours la culture de taros* », et cette pratique est dénommée « *continuité de la vie* ». Il souligne particulièrement la présence dans certaines rizières d'au moins un pied de taro, situé dans la partie nord-est de la parcelle : c'est le coin porteur du destin majeur par excellence, celui des ancêtres. Tout aussi significative est l'observation fréquente, en pays betsileo, de grandes feuilles vertes de *Colocasia* isolées en pleine rizière. Elles proviennent de pieds de taro d'une espèce particulière, un cultivar dont on enfonce le tubercule progressivement dans le sol, au fur et à mesure qu'il grandit. Ils sont plantés dans la parcelle, à l'endroit d'une résurgence phréatique verticale localisée, appelée « œil de l'eau ». Cette zone d'environ 1 m² fait l'objet d'une bonification permanente car l'eau y est froide, le sol tourbeux ; le taro est la seule plante « habilitée » à être associée au riz sur la rizière.

Avec leurs particularités et par leurs imbrications, riz et taro inscrivent dans le paysage malgache des jalons de la grande saga austronésienne. Les premiers départs concernaient une population d'horticulteurs, centrés sur les tarodières irriguées qui caractérisaient la forme originelle de l'agriculture dans l'Asie du sud-est, le riz étant, semble-t-il, une graminée adventice de ces tarodières. Les dernières vagues, porteuses de migrants sur le sol malgache – les hautes terres centrales ont été atteintes à partir de la première moitié du second millénaire –, connaissaient déjà la riziculture irriguée. Il apparaît ainsi tout à fait « naturel » que, lors des aménagements, le taro ouvre la voie au riz même si, désormais, la civilisation rizicole marque l'espace et la société.

Des réseaux d'alliés

Autant les comportements individuels que les règles de conduite établies entre les groupes soulignent les stratégies d'alliances des sociétés paysannes des hautes terres centrales. Il faut toutefois noter une expression limitée de ce *modus vivendi* lorsque des « canons » d'une autre nature se sont imposés : cela peut être le christianisme, l'éducation occidentale, ou encore l'économie de marché... L'Imerina, tôt ouverte aux influences extérieures, présente ainsi des situations où l'on observe plus rarement des dispositions à nouer des relations pour en tirer profit. Par contre le Vakinankaratra, et plus encore le Betsileo-Sud, longtemps resté excen-

tré et surtout à l'écart des constructions politiques exogènes du XIXe siècle, sont deux « pays » où le fonctionnement social est toujours sensible au principe de rechercher, pour y être intégré, des réseaux d'alliés. Dans tous les cas, même enfouie sous des valeurs plus récentes, la dimension de stratégie d'alliance n'est jamais absente, car elle est fondamentalement incluse dans les structures matrimoniales. Elle découvre une population qui, comme « *...ses cousins d'Insulinde ou de Malaisie...* », ponctue sa route « *... de parents, d'alliés...* », relève Bonnemaison (Blanc-Pamard *et al.*, 1997). Retenons deux manifestations de ce processus.

La première se rapporte aux usages établis, lors de rencontres au fil d'un trajet. Qui se croise sur un chemin doit se questionner l'un l'autre, se demander réciproquement des nouvelles même si les deux parties en présence ne se connaissent pas. Les formules de salutations sont ritualisées et varient selon qu'il s'agit d'une première rencontre ou, dans le cas contraire, selon l'antériorité du précédent contact (très récemment, il y a quelque temps, il y a bien longtemps). Aux questions introductives sur l'état général et sur le constat de maintien en vie de chacune des deux parties succèdent les interrogations relatives aux faits qui méritent d'être évoqués (*maresaka*) : c'est l'invitation à raconter ce qui s'est passé depuis les dernières retrouvailles ; le narrateur doit relater son parcours, ses contacts et partager les raisons qui expliquent sa présence sur le lieu de rencontre.

L'entretien est évidemment beaucoup plus détaillé s'il se déroule dans une maison, entre hôte et visiteur, que s'il se tient en plein air, entre individus qui chacun, par la suite, poursuivront leur chemin. Dans le premier cas, des attentions particulières de l'hôte accompagnent l'entrevue. Ainsi est-ce seulement après que le visiteur, introduit, soit bien installé que les salutations sont exprimées et la conversation engagée. Chacun veille à occuper la place qui est la sienne dans l'espace géographique, et qui est définie par son destin, pour ne pas perturber le bon ordre des choses et maintenir ainsi le cours normal de la vie. De même, au terme de la rencontre, une fois que le visiteur aura « demandé le chemin », l'hôte raccompagne celui-ci jusqu'aux limites de sa propriété, là où ce dernier reprend la route. Ces comportements ont un objectif précis : apprécier son prochain dans ses relations pour en faire un ami, et entretenir son réseau de connaissances, garantie de lieux sûrs et de groupes fidèles sur la route de la vie : « *on ne fait pas le détour pour un village, mais on rend visite à ceux qu'on aime* », dit un proverbe. De même, les marchandages engagés au marché visent plus à maintenir la relation qu'à obtenir un bon prix.

La seconde manifestation se rattache aux stratégies matrimoniales qui, dans le cadre du système de filiation indifférenciée caractéristique des hautes terres centrales malgaches, oeuvrent dans le même but d'un large éventail d'alliances. Intrinsèquement, ce système offre la possibilité de se prévaloir autant de son ascendance paternelle que maternelle. Vole (1973) souligne : « *un individu donné appartient à deux stocks constitués par tous les descendants en ligne directe de deux couples de grands-parents* ». Certains groupes statutaires alternent d'ailleurs cycles d'exogamie, pour étendre le réseau d'alliances, et période d'endogamie, afin de mieux insérer au groupe les alliés acquis au cours de la phase d'ouverture. D'une manière générale, la pratique de l'exogamie recherche une constitution de groupes d'interalliés, ces « dèmes » au potentiel de contrôle du territoire plus élevé que celui de simples groupes. Les alliances réfèrent ainsi pratiquement toujours au territoire, et il faut souligner que ces stratégies caractérisent plus particulièrement les populations en migrations. L'ancrage aux lieux se tisse par ces liens entre personnes. La dynamique entre village-mère et village-rejeton témoigne d'une telle relation. Celle-ci peut imposer des critères

de choix de conjoints : les prétendants situés à l'extérieur du territoire des ancêtres ne sont pas toujours écartés, ils permettent d'accéder à un autre espace virtuellement allié et d'alléger la pression foncière locale.

Replacée dans le contexte de la grande aventure austronésienne, l'observation du paysage des hautes terres centrales malgaches porte un regard renouvelé sur leurs réalités géographiques. En effet, au-delà des contraintes liées aux conditions naturelles, des différenciations régionales engendrées par l'histoire, ou encore des activités sollicitées par les opportunités économiques, le seing culturel s'inscrit dans les rapports des hommes entre eux, d'une part, des hommes au milieu, d'autre part, et permet de comprendre autant des dynamiques d'aménagement que des logiques de comportements. J'ai évoqué ici seulement quelques points : l'enriziculture, les stratégies d'alliances, mais le champ d'investigations reste immense pour préciser le fondement culturel de l'action de ces « gens de pirogue » (Bonnemaison, 1993), contribuer à définir l'enracinement identitaire de ces paysages et, ainsi, en comprendre des modes de fonctionnement. En donnant « *le sens de la route* » (Bonnemaison, 1989), Joël aura quitté son « terrain-mère » « *en y laissant du doux, comme l'abeille* ».

BIBLIOGRAPHIE

Blanc-Pamard (C.), Rakoto Ramiarantsoa (H.), 1993. « Les bas-fonds des Hautes Terres centrales de Madagascar : construction et gestion paysannes ». *In* M. Raunet (ed.), *Bas-fonds et riziculture.* Actes du Séminaire d'Antananarivo, 9-14 décembre 1991, CIRAD, Montpellier : 31-47.

Blanc-Pamard (C.), Bonnemaison (J.), Rakoto Ramiarantsoa (H.), 1997. « Tsarahonenana 25 ans après : un terroir "où il fait toujours bon vivre". Les ressorts d'un système agraire, Vakinankaratra (Madagascar) ». *In* Blanc-Pamard C. et Boutrais J. (éds.), *Thème et variations, Nouvelles recherches rurales au Sud.* Orstom, Paris : 25-61.

Bonnemaison (J.), 1989. *Le sens de la route : valeurs de l'enracinement et du voyage en Mélanésie.* Migrations et identité, Publication de l'Université Française du Pacifique, Corail, Nouméa, vol 1 : 113-116.

Bonnemaison (J.), 1993. « Gens de pirogue ». *Chroniques du Sud,* n° 11 : 93-94.

Raison (J.-P.), 1984. *Les Hautes Terres de Madagascar et leurs confins occidentaux.* Karthala, Paris, 2 tomes, 651 + 605 p.

Rakoto Ramiarantsoa (H.), 1995. *Chair de la terre, oeil de l'eau... : paysanneries et recompositions de campagnes en Imerina (Madagascar).* Collection À travers champs, Orstom, Paris, 320 p

Randrianera (M.), 1995. *Lignages et eau : une dynamique liée. Fokontany de Vakinifasina, Betafo-Antsirabe, Vakinankaratra.* Mémoire de Capen, Université de Tananarive – École normale supérieure, 84 p.

Vogel (C.), 1973. *Organisation familiale et territoriale en Imerina oriental.* Cahiers du Centre de sociologie et d'anthropologie sociale n° 2, Tananarive, 235 p.

Les tombes en Afrique du Sud

Discours identitaires et retour à la terre des ancêtres

SOPHIE BORREILL

Il n'y a pas d'identité en dehors des lieux de la mémoire.

En hommage à Joël Bonnemaison

En Afrique du Sud, la création en 1913 de réserves noires (1) (ou *homelands)* aux frontières fixes et la nouvelle organisation imposée à leur espace ont été à l'origine de ce que Paul-Levy et Ségaud (1983) ont appelé « *une reformulation exogène violente* » des principes structurant l'espace et la société. Depuis 1994, la réforme foncière lancée par le nouveau gouvernement sud-africain offre aux habitants de ces territoires, désormais abolis, la possibilité de retourner sur les terres d'où ils avaient été déplacés. Ce retour est motivé par un rejet des structures territoriales et des formes d'organisation de l'espace qui ont été imposées. La volonté de repartir sur les territoires « ancestraux » s'exprime au travers d'un discours identitaire dans lequel il est fait référence à des lieux symboliques : les tombes des ancêtres. Celles-ci traduisent un certain lien à la terre et esquissent une forme particulière de territorialité.

Basé sur une recherche en cours dans les ex-*homelands* sud-africains du LowVeld, région située au sud de la province du nord, cet article a pour objet de montrer comment les revendications qui se réfèrent aux tombes des aïeux pour justifier d'une rétrocession foncière sont une réactivation mais aussi parfois une récupération de cette territorialité. À terme, cette étude cherche à déceler les mécanismes qui sont à l'origine de la construction, de la rémanence ou de la transformation d'anciennes territorialités au contact d'autres modes de représentations et d'organisation du territoire.

Les tombes : expression d'une forme de territorialité

Les tombes, dans la culture et dans l'histoire des communautés du LowVeld, sont au coeur du processus d'occupation et d'organisation de l'espace et de sa transformation en territoires. L'expression de la territorialité est

1. Les premières réserves ont été créées en 1913 puis agrandies en 1936. Plus de cinq millions de personnes ont été « déportées » sur ces territoires entre 1936 et 1980.

double : d'une part, elle est une forme de contrôle social et fonctionnel qui organise concrètement le territoire, d'autre part, elle est un support identitaire et une représentation symbolique de l'espace. Les tombes, en tant que lieux fondamentaux où s'inscrit l'existence matérielle, identitaire et culturelle de l'individu ou du groupe, traduisent ce double aspect de la territorialité.

Par les rituels qui leur sont associés et par leur emplacement même, les tombes indiquent le principe de base, l'échelle et la hiérarchie de lieux qui autrefois organisaient le territoire. Le principe de base était celui de l'autorité ancestrale et clanique. Les tombes de la lignée mâle de chaque *homestead* (2) représentaient le lieu central qui était à l'origine de la structuration du « territoire tribal » en sous-territoires claniques. Établies près du *kgoro* (3) et enfouies sous l'enclos à bétail, source de prestige et de pouvoir, les tombes originelles affirmaient ce principe d'autorité, dont le chef de clan était le représentant, et affichaient l'autonomie politique et économique du groupe. Le troupeau autorisait en effet un système d'échange qui était à la base du fonctionnement du *homestead*. En livrant, contre la *lebola* (4), de nouvelles épouses, la survie du clan était assurée et sa richesse, son prestige et son réseau d'alliances matrimoniales s'en trouvaient élargis. Les tombes reflétaient donc le schéma gottmanien de circulation / iconographie puisqu'elles fixaient les limites du territoire et qu'elles définissaient les principes à l'origine des règles de l'échange.

De par sa fonction symbolique ou rituelle, l'emplacement des tombes joue un rôle central dans la vie familiale. Dans la culture bantoue, les défunts font l'objet d'un culte particulier et sont les personnages les plus importants de la vie du *homestead* car de leur volonté depend le bien-être du clan (naissances, mariages, semailles, récoltes, santé...). Cette volonté des ancêtres doit donc être respectée au travers des lois et des coutumes investies dans la personne du chef de clan. La bienveillance des défunts doit aussi être sollicitée par toute une série de rituels organisés sur les tombes, dans l'enclos, et intervenant lors des événements importants pouvant affecter la vie du *homestead*. Une tête de bétail, héritage du bien et d'un système de valeurs légués par les ancêtres, est généralement sacrifiée en signe de respect et de reconnaissance et afin de leur demander aide et protection. Les géosymboles que représentent les tombes « *expriment leurs messages par le rite, tout comme le rite s'incarne dans des lieux qui deviennent eux-même objets de rite, et par là, des liens unificateurs qui construisent les communautés humaines* » (Bonnemaison, 1996).

Les tombes, placées au cœur d'un système de représentation qui organise le territoire, jouent aussi le rôle d'un lien identitaire fort entre les membres d'une communauté et leur territoire.

Les migrations du XIXe siècle et la scission entre territoire symbolique et territoire fonctionnel

Dans le LowVeld, les tombes sont le support primordial des identités. La territorialité idéalisée qu'elles expriment peut être alors qualifiée, selon l'expression de Claval (1996), de « *polarisée* », c'est-à-dire qu'elle est fixée en un lieu précis (les tombes) et sur un territoire identifiable (le *homestead*). Cette construction terri-

2. Territoire de plusieurs hectares entouré d'une barrière d'épineux regroupant dans son enceinte les membres du clan, leur habitat, les champs et l'enclos à bétail. Les terres de parcours où les bœufs de chaque famille étaient menés ensemble par les gardiens de troupeaux étaient communales.

3. Sorte de « case à palabres » réservée exclusivement aux hommes où les jeunes gens du *homestead* étaient initiés à l'histoire et aux pouvoirs des ancêtres du clan.

4. Têtes de bétail payées en échange de la future épouse par le père du marié.

toriale acquit cependant une nouvelle dimension avec les nombreuses migrations qui affectèrent les communautés du LowVeld au XIXe siècle. Avec l'arrivée de nombreuses familles shangaans du Mozambique et pulanas du Swaziland, fuyant Chaka Zulu et la guerre du Mfecane, la période fut caractérisée par une grande instabilité politique ; raids après raids, la mobilité en vint à conditionner la survie dans la plaine du LowVeld, remettant en question le lien initial au territoire que symbolisaient les tombes. Néanmoins la territorialité qui s'exprimait par leur biais parvint à s'adapter aux nouveaux contextes imposés par une migration nécessaire. La scission entre territorialité fonctionnelle et territorialité symbolique permit en effet de maintenir tant bien que mal une référence au territoire ancestral : ce dernier, en quelque sorte, se reconstitua autour du foyer symbolique que représentaient les nouvelles tombes, un lien symbolique étant maintenu entre les nouvelles et les anciennes tombes, entre le nouveau et l'ancien territoire, et ce jusqu'aux origines.

Ce système « d'itinéraire » de tombes permit à des communautés territorialement éclatées et mobiles de donner une continuité symbolique et spatiale à leur vie de nomade. Comme Claval (1996) le souligne, on a alors à faire « *à des territorialités symboliques discontinues en mosaïques ou emboitées, plus résistantes aux contacts, et où les identités sont fortement structurées* ».

Cette référence identitaire aux tombes, maintenue en dépit des vicissitudes de la migration, a facilité la mobilité et l'intégration des habitants du LowVeld à de nouveaux territoires et à de nouvelles communautés « tribales ».

La formation des réserves et le rejet des structures territoriales imposées

La création d'un État blanc imposant de nouvelles formes d'organisations du territoire signa la fin des mobilités et le transfert, entre 1913 et 1980, de toute la population noire sud-africaine dans les *homelands*. On aurait pu croire que le maintien du lien symbolique aux tombes originelles aurait permis, là encore, l'enracinement de la population noire sur de nouvelles terres, mais cela ne semble pas toujours avoir été le cas.

Aujourd'hui, l'occasion est donnée aux habitants des *homelands* de recouvrer leurs anciens territoires : dans le cadre de la réforme foncière, un programme de restitution a été mis en place afin de permettre le retour des familles sur la terre de leurs « ancêtres ».

La perspective d'un retour a suscité de nombreux discours identitaires s'appuyant spontanément sur la localisation des anciennes et des nouvelles tombes (celles des derniers ancêtres enterrés dans les réserves) afin de justifier ou au contraire de renoncer à un départ des *homelands*. La résurgence d'un ancien mode de représentation du territoire et son utilisation dans des stratégies foncières actuelles sont des phénomènes qui ne peuvent qu'attirer l'attention des géographes. La réactivation d'une territorialité est ici utilisée afin de rejeter ou de confirmer le sentiment d'appartenance au *homeland*. La volonté d'un retour et les arguments mobilisés pour justifier celui-ci traduisent en effet la perception qu'ont les habitants des réserves de leur espace de vie et expriment globalement un rejet des structures d'organisation qui leur furent imposées sur ces territoires. On peut donc examiner plus précisément ce qui motive les départs.

Les raisons économiques du départ

Les départs sont directement liés à la localisation des réserves et à la politique « d'aménagement » qui y fut décidée. En effet, les territoires des réserves ont été généralement créés en marge des bonnes terres, lesquelles furent distribuées aux fermiers blancs. Le manque de terres et le phénomène de surpopulation qui caractérisent les *homelands* ont obligé les habi-

tants à s'employer comme main-d'œuvre dans les fermes blanches et dans l'industrie sud-africaine. Aujourd'hui, les réserves manquent d'eau et d'infrastructures (écoles, routes, hopitaux etc.) et les emplois y sont rares ; seule une agriculture modeste (500 mètres carrés en moyenne par famille) permet à de nombreux habitants de survivre (le revenu moyen pour une famille de 6 à 10 personnes est d'environ 450 francs par mois).

Le rejet d'une territorialité contrainte est donc, ici, à mettre en relation avec le contexte difficile des *homelands*, qui se traduit par une mauvaise intégration sociale et écononomique des habitants, par un sentiment d'exclusion et de frustration et par un défaut de scolarisation. Elle exprime chez beaucoup le désir de retrouver une plus grande mobilité et une terre abondante et fertile propice à l'élevage et à l'agriculture. Parallèlement à la réforme, c'est donc à ces problèmes que le gouvernement, par sa politique d'aménagement du territoire, devra s'attaquer en priorité.

Les raisons politiques du retour

Avec l'utilisation des tombes comme marqueurs du territoire symbolique à reconquérir, les enjeux qui se font jour dans le cadre du programme de restitution des terres sont fortement politiques. L'histoire du partage territorial dans les *homelands* désignés et délimités par l'État blanc fut celle d'une formidable ethnogenèse au cours de laquelle de nombreux chefs de tribu ont perdu terres et statuts, tandis que certains *indunas* (5) ont obtenu, en coopérant avec le gouvernement afrikaner, un statut de chefs et une portion du territoire des *homelands* sur laquelle ils ont établi leur juridiction.

Ainsi la communauté moletele (au centre de cette étude) et son chef ont-ils longtemps résisté au déplacement, refusant de quitter leurs terres jusque sous la pression de l'administration de l'apartheid ; étant arrivés les derniers sur le *homeland* Lebowa en 1970, il ne leur fut concédé qu'un lopin de terre par un de leurs anciens *indunas*. Considéré par le passé comme le chef suprême des Pulanas, Moletele a beaucoup perdu durant le régime de l'apartheid. Le programme de restitution des terres lui offre aujourd'hui, ainsi qu'à de nombreux chefs et leaders locaux, une opportunité unique de restaurer son autorité.

Qui plus est, dans le discours de certains leaders locaux, l'objectif non avoué est de recréer, morceau par morceau, le territoire du groupe pulana en réclamant les terres occupées par leurs ancêtres depuis le Swaziland. Ce type de discours montre clairement la récupération qui est faite de la territorialité idéalement définie par les tombes, et les intérêts qu'il dissimule risquent d'avoir d'importantes conséquences sur les nouvelles structures territoriales mises en place au niveau provincial.

Les raisons sociales et psychologiques

Du fait du surpeuplement des *homelands* dès la fin des années soixante, un programme d'aménagement appelé *Betterment* fut imposé afin de rationaliser l'occupation de l'espace. Le territoire fut ainsi divisé en plusieurs zones fonctionnelles vouées respectivement aux pâturages, aux cultures et à l'habitat. L'habitat en particulier fut organisé selon un plan en damier et découpé en lots d'environ 500 mètres carrés. Le bétail, ne pouvant plus être gardé sur la parcelle devenue trop exiguë, disparut progressivement et l'arrivée dispersée de familles éclatées sur le *homeland* mit fin aux principes qui organisaient autrefois le *homestead*. De nombreuses familles résistèrent à cette forme d'organisation de l'espace en occupant plusieurs lots contigus afin de s'arranger avec leur troupeau entre membres du

5. Représentant de l'autorité du chef tribal au niveau local.

même clan ; mais dans l'ensemble, tout le système antérieur fut bouleversé par la réorganisation de l'espace de vie. L'un des motifs de départ du *homeland* pour certaines familles est aujourd'hui associé à ce mode inadéquat d'organisation de l'habitat et au problème de sorcellerie qui résulte, selon eux, de la dispersion du clan et de la cohabitation forcée avec des « étrangers » à celui-ci. Le problème de distance par rapport à autrui et le sentiment de chaos qui résulte de la disparition d'un sentiment d'appartenance collective sont le résultat de l'éclatement du principe de parenté qui organisait autrefois le *homestead* et servait de base à l'identité du groupe.

Le problème de la sorcellerie, c'est-à-dire de la « pollution » par autrui à laquelle est confrontée une partie des habitants des *homelands*, est intimement lié aux formes de l'organisation de l'espace actuel et à la notion de territoire personnel. À l'échelle de l'individu, la « bulle » personnelle est en effet une dimension importante de l'identité car elle crée une distance de sécurité entre soi et les autres.

À l'échelle du groupe de parenté, elle est déterminée par la position sociale que tient l'individu à l'intérieur des limites sacrées, morales et fonctionnelles du *homestead*. Aujourd'hui, malgré la disparition du principe de parenté qui l'organisait, de l'éthique et du mode de vie qui commandaient la conduite de ses habitants, le sentiment d'appartenir au même *homestead* perdure dans les *homelands*, unissant des groupes de voisins ; ce sentiment conditionne la perception qu'ont les habitants de leur environnement.

La présence d'étrangers dans le voisinage et la transgression des règles de conduite à l'intérieur de ce territoire sont ressenties par beaucoup comme une attaque personnelle, comme une violation des frontières du territoire intime, à l'origine de la pollution (sorcellerie) dont ils sont les victimes.

Significations et implications territoriales

La violation des frontières du territoire personnel correspond à un bouleversement du système de valeurs qui est à l'origine de la construction du territoire. Les comportements sociaux sont enfermés dans des espaces « moraux ». Les valeurs qu'ils définissent et les règles de conduite qu'ils imposent à l'individu reposent sur une forme de représentation de l'espace, c'est-à-dire sur la construction d'un système de relations entre sujets, et entre sujets et « objets » dans l'espace. Ainsi le code moral et l'éthique territoriale qui accompagnent cette construction mentale permettent-ils de distancier socialement et spatialement l'autre de soi. Lorsque ce code n'est plus respecté, les repères de l'identité s'effacent. Selon le système de représentation, l'être se découvre alors vulnérable aux pouvoirs divers, d'origine matérielle, magique ou spirituelle, dont l'Autre est crédité. C'est pourquoi la rupture d'un code et d'une éthique territoriale provoque le sentiment de vivre dans un environnement socialement et spatialement pollué. Cette autre conception et perception de l'espace répond à l'explication de Moles, selon qui « *les catégories qui s'appliquent à l'espace humain, celui qu'il percoit, et qui se répartissent dans son champ topologique imaginaire, s'étendent bien au delà de celles de la vision, des sens, de l'activité mécanique, elles incluent aussi des qualités imaginaires du point de vue de la physique naturelle mais quelques fois fortement opératoires. Elles est le condensé d'une expérience culturelle de la vie sociale* » (Moles, 1993).

Les représentations en géographie sont des cartes mentales fonctionnant autour d'« images », et faisant référence à un système de valeurs. Ces « images » ont une fonction référentielle et productive permettant de développer des relations nouvelles à partir d'expériences antérieures. Leur analyse est au coeur du projet de géographie culturelle car, simultanément, elles organisent nos perceptions par

rapport à l'espace et façonnent l'espace par rapport à nos représentations ; comme le souligne Bailly (1993), elles permettent aux groupes humains « *de comprendre l'espace, de le juger et de le pratiquer* ». Dans le cas présent, ce sont les tombes et le souvenir du *homestead* qui fonctionnent pour de nombreux habitants comme une « image » de référence qui organise encore leur perception de l'environnement des *homelands.*

BIBLIOGRAPHIE

Bailly (A.), 1993. « Les représentations en géographie ». In *Encyclopédie de Géographie, concepts et processus.* Economica, VII, Paris.

Bonnemaison (J.), Cambrezy (L.), 1996. « Le lien territorial : entre frontières et identités ». *Géographie et Cultures,* n° 2.

Moles (A.), 1993. « Vers une psycho-géographie ». *Encyclopédie de Géographie, concepts et processus.* Economica, VII, Paris.

Claval (P.), 1996. « Le territoire dans la transition à la post-modernité ». *Géographie et Cultures,* n° 20.

Claval (P.), 1992. « Post-modernisme et géographie ». *Géographie et Cultures,* n° 4.

Paul-Levy (F.), Ségaud (M.), 1983. *Anthropologie de l'espace.* Collection Alors.

Prevelakis (G.), 1996. « La notion du territoire dans la pensée de Jean Gottmann ». *Géographie et Cultures,* n° 20.



Avec les yeux et le cœur... Géographie du visible et de l'invisible au Fouta-Djalon (Guinée)

CAROLE LAUGA-SALLENAVE

... enfin tous les chapitres sont précédés d'épigraphes étranges et mystérieuses, qui ajoutent singulièrement à l'intérêt et donnent plus de physionomie à chaque partie de la composition.

Victor Hugo

JOËL BONNEMAISON aimait les épigraphes qu'il mettait, à la manière de Victor Hugo, en tête de chaque article et de chaque chapitre. Il donnait ainsi du relief à sa géographie humaine, profondément humaine... Chaque épigraphe était une pièce de sa démonstration, un premier indice d'une sorte d'énigme à résoudre. Bien plus qu'un exercice de style au sein d'une discipline souvent taxée de littéraire, cette pratique s'inscrivait dans une démarche scientifique qui partait du visible pour découvrir l'invisible. « *Le paysage est tout entier éclairé par ce réseau de lieux signifiants qui forment autant de signes tissant une géographie de l'invisible* » écrivait J. Bonnemaison dans « Le territoire enchanté » (1992 : 75).

À mon tour, je me suis essayée au Fouta-Djalon à cette géographie qui part des fonctions matérielles et agricoles d'un paysage pour en dévoiler les fonctions symboliques et culturelles, allant du discours aux pratiques, des pratiques aux représentations, de l'avoué au caché, du matériel au sensible...

Dans la plaine des Timbis, sur les hautes terres centrales du Fouta-Djalon (Guinée), les hameaux des agroéleveurs peuls s'imposent comme des îlots de bocage sur la savane (Lauga-Sallenave, 1997). La clôture est, selon la formule de Joël Bonnemaison, « *un être géographique* », objet de recherche en soi et point d'ancrage d'une analyse qui part du visible pour comprendre l'invisible. Il ne s'agit pas ici de reprendre les systèmes de production peuls et les modalités de leur sédentarisation au Fouta-Djalon, ou de récapituler les multiples fonctions des haies, tous thèmes traités par ailleurs (Lauga-Sallenave, 1996), mais plutôt de mettre en pratique la démarche géographique qui, à partir du paysage, expression visible et matérielle du territoire, s'interroge sur les sens cachés de l'organisation de l'espace.

À Joël Bonnemaison, le Voyage inachevé...

Partir du paysage...

Au cœur du plateau central du Fouta-Djalon, la plaine des Timbis offre de vastes étendues dont la monotonie n'est que partiellement rompue par les faibles ondulations du relief. Des îlots bocagers ponctuent la savane herbeuse ; en toute saison, ils soustraient au regard un habitat dense, disséminé en hameaux. Des rangées d'arbres et d'arbustes très divers, renforcées à la base par des palissades de minces piquets de bois, protègent les habitations et les jardins pluviaux.

Les agglomérations villageoises sont de taille inégale, entre 200 et 500 habitants pour les agglomérations principales que constituent les paroisses-mosquées, *misiide*, habitées par les Peuls nobles, occupant une place dominante dans la société, et entre 20 et 100 habitants pour les hameaux-satellites, *fulaso*, habités par les descendants des Peuls de condition libre, et *runde*, habités par les descendants des anciens captifs. Ces agglomérations, qui traduisent l'ancienne ségrégation sociale de l'habitat héritée de l'Empire théocratique peul du Fuuta Jalon (Diallo, 1972), conservent toujours leur allure de sites insulaires au coeur des champs ouverts.

Le modèle de la concession familiale de l'ensemble de la société composite du Fouta-Djalon veut qu'elle soit enceinte d'un *hoggo*. En peul, le terme *hoggo* désigne à la fois la clôture arborée et l'espace enclos. En français, on parle par commodité de « tapade » pour distinguer la concession de la clôture. Unité de résidence, un *hoggo* enserre le plus souvent une à quatre habitations, généralement celle du chef de famille, les cases des femmes et celles des enfants célibataires. Espace agricole, le *hoggo* enferme aussi des jardins de cultures vivrières (maïs, taro, manioc) et de plantes à sauce cultivées en association de façon intensive qui s'organisent autour des habitations. Le réseau de clôtures sépare les concessions les unes des autres, n'intéressant ainsi qu'une partie de l'espace agraire ; les champs de cultures céréalières, quant à eux, semés en fonio, sont cultivés de façon extensive et restent ouverts.

Ainsi, en abordant le Fouta-Djalon, le nouvel arrivant voit un paysage qui se présente au regard sans se dévoiler. « *Premier reflet visuel du territoire* » dont « *toute une partie reste invisible* » (Bonnemaison, 1981), le paysage semi-bocager des Timbis est une entrée privilégiée pour l'étude des relations qu'entretient la société des Peuls de Guinée avec le territoire.

... comme construction paysanne

La démarche suivie au Fouta-Djalon considère d'abord l'arbre présent dans la haie comme un *point* constituant un premier niveau d'étude qui renseigne sur les fonctions du bocage, puis elle s'intéresse à la clôture en tant que *ligne* dont la structure (nature et disposition) donne des indications sur les modalités de mise en place du paysage, et en tant que *contour*, c'est-à-dire définissant le périmètre autour d'une surface. Enfin, la clôture est considérée comme un contact, une ligne de partage et de rencontre entre deux espaces.

L'enquête ethnobotanique sur les usages de chaque arbre souligne combien les clôtures sont utiles pour assurer leur propre renouvellement, produire des matériaux pour le paillage, des fourrages pour les animaux, des produits ligneux à usage domestique (liens végétaux, petit bois...), des fruits et des condiments pour l'alimentation humaine...

Les relevés phytoécologiques et l'étude architecturale des clôtures illustrent la richesse floristique des haies de la plaine des Timbis. Chaque clôture richement garnie compte une vingtaine d'espèces. Cent mètres linéaires de clôture représentent en moyenne 74 individus et 10 espèces. Des enquêtes approfondies sur les phytopratiques (techniques d'installation, de gestion et d'exploitation) révèlent que c'est

l'utilisation de piquets susceptibles de prendre racine dans les clôtures qui a abouti à « l'arborisation progressive » des paysages sous la forme de forêts réticulaires. Les paysans agencent de façon hermétique de minces piquets de bois mort et des piquets vifs. L'usage de macroboutures assure l'auto-renouvellement de la clôture, épargne aux paysans de longs et pénibles allers-retours en brousse ou l'achat de fagots de bois. L'entretien du réseau bocager est réalisé par des hommes et financé notamment grâce à l'envoi d'argent par les migrants qui permettent ainsi aux familles d'employer des travailleurs journaliers pour la réfection des clôtures.

L'analyse s'est portée à l'échelle du jardin enclos et de l'îlot bocager dans deux terroirs villageois aux caractéristiques agroécologiques différenciées : Sonké et Dempo. La mise en place, par les paysans, de réseaux de clôtures participe à l'intensification des systèmes agraires dans un contexte de fortes densités humaines (près de 100 habitants par km^2 en moyenne dans la sous-préfecture de Timbi-Madina). En effet, la performance des systèmes de culture en tapade résulte d'un long travail de construction et de gestion de la fertilité, à laquelle l'élevage contribue largement au moyen de la fumure. Cet élevage sédentaire producteur de fumure ne peut être maintenu que grâce à l'espace ouvert qui permet la vaine pâture en saison sèche sur des terroirs aux ressources fourragères restreintes. Dans les jardins enclos protégés de la dent du bétail, cultivés de façon intensive et abondamment fumés, les rendements sont (en valeur) 25 à 70 fois plus élevés que ceux des champs ouverts. Pourtant, malgré cette performance économique, les îlots bocagers, dispersés sur le terroir, se sont peu étendus au cours des trente dernières années parce qu'ils correspondent à une agriculture qui ne semble pas généralisable en raison des ressources en fertilisants et en travail qu'elle nécessiterait ; ainsi s'explique en partie la permanence des paysages des Timbis. La clôture y constitue le « trait d'union » de l'association agriculture-élevage et un jeu compensatoire du clos et de l'ouvert s'opère à l'échelle de la petite région, du terroir et des exploitations.

Ce n'est qu'après avoir dressé un bilan comparatif des performances économiques des systèmes de culture en champ clos et en champ ouvert que l'on en vient à s'interroger sur les fondements sociaux et culturels d'une telle organisation spatiale.

Au début d'une enquête sur le bocage, lorsqu'on évoque les éventuelles fonctions magiques de la clôture, on se heurte très souvent à un mur de silence derrière lequel se retranchent les uns après les autres les interlocuteurs. L'enquête gagne alors à se recentrer autour des techniques d'installation des clôtures et des complémentarités du clos et de l'ouvert dans le système de production, ce qui permet de rassembler *a posteriori* les fragments de récits entendus au hasard d'une enquête sur la fertilité, d'un trajet dans un chemin creux, de conversations informelles entre amis (dont l'un est par exemple affecté de toute une série de malheurs), des infortunes diverses des paysans... Tous ces événements n'ont de sens que rétrospectivement et font réaliser la portée des propos d'un texte de J. Giono qu'affectionnait particulièrement Joël Bonnemaison : « *on ne peut pas connaître un pays par la simple science géographique... On ne peut, je crois, rien connaître par la simple science. C'est un instrument trop exact et trop dur. Le monde a mille tendresses dans lesquelles il faut se plier pour les comprendre avant de savoir ce que représente leur somme* ». Pour pénétrer dans le champ du symbolique, il est donc nécessaire de comprendre au préalable les logiques techniques de l'organisation de l'espace, et en particulier ses fonctions agricoles ; un proverbe guinéen ne dit-il pas que « *celui qui est trop pressé risque de tout perdre* » ?

Le sens caché du paysage : une construction sociale et symbolique

C'est en découvrant que la clôture est la pièce maîtresse d'un système de protection des personnes intégrant des clôtures invisibles, que l'on perçoit enfin, derrière les fonctions connues et avouées, les fonctions sociales et culturelles non avouées de l'organisation de l'espace. Derrière les protections matérielles, se révèlent des barrières symboliques dont le *hoggugol ßandu*, la « clôture du corps » dont s'entoure l'individu par les paroles magiques d'un marabout, est la plus efficace contre les forces invisibles et les attaques de sorcellerie.

À travers la clôture, la société peule du Fouta-Djalon nous livre les représentations qu'elle se fait de son environnement et des forces occultes qui l'animent. L'habitat est au centre d'un dispositif de sécurité contre un environnement considéré comme hostile. La clôture est liée à la vision d'un monde peuplé d'esprits invisibles qui peuvent être malfaisants. Elle marque la frontière au-delà de laquelle on ne s'aventurerait pas sans risque car l'espace ouvert appartient au sauvage, comme l'espace enclos appartient au domestique. La délimitation de l'espace habité est un fondement de la maîtrise de l'individu sur son territoire, la marque de son pouvoir et le conservatoire de son identité. Chaque clôture est une haie qui cache. Frontière entre le dedans et le dehors, elle préserve la tapade des regards malveillants et s'avère être, d'une certaine façon, l'ultime barrière du corps. La multiplicité des haies autour des tapades et l'installation d'autres barrières matérielles et symboliques dans les jardins enclos permettent à chacun de neutraliser tout danger extérieur et de s'isoler de son proche entourage, de ses voisins, de ses parents... Ne pas enclore, c'est prendre le risque de s'exposer aux regards des autres et d'exciter leurs convoitises.

Le bocage n'est donc pas neutre. Il est à la fois lieu d'échanges et lieu de confrontations. Cet « *espace réticulé* » (Bonnemaison, 1989) sous-tend les divergences, conflits et clivages qui fractionnent la société. Outre les représentations, certaines tensions, très probablement exacerbées par la pression démographique, expliquent pourquoi, de nos jours, les gens défendent encore avec tant de soin leur intimité. Sans doute la pression sur la terre a-t-elle rendu les compétitions très prégnantes tandis que l'histoire politique locale, fondée sur des antagonismes de classes et ponctuée de nombreuses querelles intestines, permet également de saisir certains clivages sociaux.

La dualité agraire et culturelle du bocage

Plus qu'autour des cultures, l'ensemble du dispositif bocager s'organise surtout autour de l'individu, protégeant sa famille et ses biens. Ainsi, la clôture permet-elle de s'imposer face aux agressions matérielles (faune sauvage, bétail des voisins, voleurs...), de se protéger contre les intempéries (vents, froid, chaleur, insolation), de se défendre contre l'inconnu (belligérants, étrangers), contre le feu, mais aussi de refouler les forces maléfiques (génies, sorciers « mangeurs d'âmes »), de lutter contre les agressions symboliques de ses pairs malveillants ou jaloux (attaques par magie instrumentale). Le cercle des haies défend l'intégrité de l'individu, de sa famille et de ses biens (habitations, cultures, bétail).

Les barrières symboliques sont aussi nécessaires pour détourner les forces surnaturelles que les cloisons spatiales sont indispensables à la culture intensive. On protège ses cultures comme on protège son corps du sorcier anthropophage et on protège son corps comme on protège ses cultures de la dent du bétail. Chaque agroéleveur conçoit sa tapade comme un tout, production intensive et habitat en un même lieu : le jardin de case enclos.

Les fonctions symboliques des clôtures, quoiqu'invisibles, contribuent à fonder une organisation de l'espace qui est, quant à elle, bien observable. Outre la compréhension d'un système d'agroélevage, l'étude des îlots de bocage apporte ainsi un éclairage sur les représentations et sur le fonctionnement interne de la communauté rurale. Le social et le symbolique se révèlent ici aussi par le géographique (Bonnemaison, 1992). Inversement, le géographique se comprend par le symbolique.

C'est ainsi, au Fouta-Djalon, que la clôture répond à une fonction d'intégration de l'agriculture et de l'élevage tout autant qu'elle extériorise des signes, des codes sociaux et des représentations. Le réseau bocager est tout à la fois un dispositif de production basé sur les complémentarités techniques et économiques entre champs clos et champs ouverts, et un dispositif de protection qui associe des barrières visibles et des barrières symboliques.

« *L'essentiel est invisible pour les yeux* » : Joël Bonnemaison avait choisi cet extrait du Petit Prince en épigraphe de son « territoire enchanté » (1992), lui qui avait aussi su nous montrer qu'en géographie, comme dans la vie, « *on ne voit bien qu'avec le cœur* »...

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique,* n° 4 : 249-262.

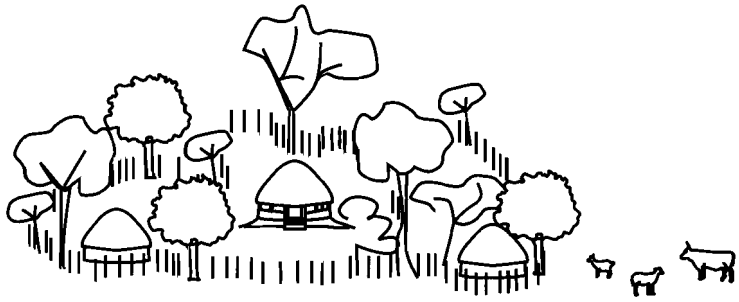
Bonnemaison (J.), 1989. « L'espace réticulé : commentaires sur l'idéologie géographique ». In *Tropiques, lieux et liens*. Orstom, Paris : 500-510.

Bonnemaison (J.), 1992. « Le territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie ». *Géographie et cultures,* n° 3 : 71--88.

Diallo (T.) 1972. *Les institutions politiques du Fuuta Jalon au XIX^e siècle*. Initiations et études africaines n° 28, IFAN, Dakar, 276 p.

Lauga-Sallenave (C.), 1996. « La clôture, une signature au pays des Peuls de Guinée ». *Cahiers des Sciences Humaines,* 32 (2) : 335-359.

Lauga-Sallenave (C.), 1997. *Le cercle des haies. Paysages des agroéleveurs peuls du Fouta-Djalon (plaine des Timbis, Guinée)*. Thèse de doctorat de Géographie, Université Paris X-Nanterre, 2 vol., 423 p. + 214 p.



Rôles et usages contemporains d'un objet cultuel aborigène : le *Churinga*

BERNARD MOIZO

UN MATIN, après dix-sept mois de terrain dans une communauté aborigène des Kimberleys (nord-ouest de l'Australie), je fus sollicité par les leaders cérémoniels d'un groupe ethnique, originaire du désert, pour participer à un périple sur leurs terres ancestrales. Ils énumérèrent ce que j'avais appris, ce qu'on avait bien voulu me transmettre des cultures aborigènes locales depuis mon arrivée, quel était, à leurs yeux, mon grade d'initiation. Puis d'un ton péremptoire, celui qui était mon plus proche « parent » me dit qu'il était temps, à présent, de voir les vraies choses (sic). Il me parla longuement et avec beaucoup d'émotion de son territoire d'origine où, depuis le départ du dernier homme de son groupe il y a près de 50 ans, ne vivaient plus que des dingos. Il ajouta que, là-bas, il restait le plus important, dans une cache secrète appartenant à son groupe totémique : leurs « morceaux de bois » *(sticks)*. À présent c'étaient ces objets et non les humains qui veillaient sur leur territoire. Pour connaître leur territoire, il me fallait voir ces objets, et eux, les descendants des ancêtres mythiques, créateurs du territoire, ils devaient les sortir de leur cache et les manipuler afin que puissent se perpétuer les pouvoirs procréateurs de ces *Churinga*.

En utilisant de nombreuses périphrases et métaphores, il tenta de me faire comprendre l'importance des objets cultuels que sont les *Churinga*. Comme tout socio-anthropologue travaillant en Australie, j'avais beaucoup lu sur les *Churinga*, j'en avais vus dans des musées, mais jamais encore je n'avais réellement abordé le sujet sur le terrain. Au cours de ce périple dans le désert australien j'ai pu comprendre une partie de leur utilisation dans un contexte cérémoniel.

Il n'est pas dans le propos de cette contribution de décrire, ni même d'analyser les rites accomplis avec les *Churinga* dans ce sanctuaire, mais plutôt d'insister sur l'importance du territoire, fondement de l'identité du groupe, dans la culture aborigène, et les responsabilités des hommes à son égard : en prendre soin, y veiller, le contrôler, même à distance et quand les hommes n'y évoluent plus ou l'ont quitté. Cette surveillance à distance se fait alors via des objets cultuels, les *Churinga*, lors de rites qui prennent souvent l'allure de pèlerinages. C'est à mon sens sur la nature de ce lien premier, entre rite et territoire, qu'évoquait J. Bonnemaison (1995) à propos de la notion de territoire en géographie humaine, qu'il convient d'insister : *« le territoire commence avec le rite. Il est même le plus immédiat des rites, on le sent d'autant mieux qu'il est physique, par exemple lorsqu'on marche à*

pied – d'où le sens des pèlerinages qui vont vers des sanctuaires (laïcs ou religieux) ».

Le Temps du Rêve

Les premières données ethnographiques sur la région des Kimberleys montrent que l'unité sociale de référence était le groupe local. Chaque groupe local portait le même nom que son territoire, regroupant un certain nombre de sites sacrés ou sanctuaires, associés à des êtres surnaturels qui vivaient dans le passé mythique des Aborigènes : le Temps du Rêve. Dans ces sanctuaires, se trouvaient les « sites conceptionnels » de la plupart des membres du groupe local. Très schématiquement, le Temps du Rêve est, pour les Aborigènes, la période onirique durant laquelle tout a été créé : le relief, les espèces animales, végétales et humaines, les territoires, les tribus, les groupes locaux, les règles sociales, les cycles cérémoniels. En fait, il s'agit plutôt d'un modelage final, géographique, social et culturel à partir de l'informe qui préexistait, que d'une réelle création du monde physique et social à partir du néant. Les êtres surnaturels responsables de la mise en forme étaient de nature hybride (mi-humains, mi-animaux, végétaux ou minéraux) ; ils étaient nomades et vivaient de chasse et de collecte comme les Aborigènes.

Ces êtres mythiques sont de nature totémique car s'ils étaient fondamentalement humains, leur identité, voire leur apparence, étaient également animale, végétale ou minérale. Les êtres hybrides sont appelés du nom de la composante non humaine de leur identité : ancêtre émeu, varan, nénuphar ou ocre rouge. C'est durant leurs déplacements sur le territoire et leurs activités quotidiennes qu'émanaient de leur corps les « esprits-enfants » de l'espèce à laquelle ils étaient associés, tant sous des formes humaines que non humaines. Par exemple, l'ancêtre émeu disséminait au cours de ses pérégrinations sur le territoire des esprits-enfants émeus et humains. Un individu associé à l'incarnation d'un esprit-enfant issu d'un ancêtre émeu possède l'identité totémique émeu qui est liée à une responsabilité rituelle : participer à des rites censés stimuler et favoriser la multiplication des esprits-enfants de l'espèce émeu.

Ces êtres totémiques ne connaissaient pas la mort, où plutôt ils mourraient mais ressuscitaient car, en ces temps, la mort n'avait pas un caractère irréversible et définitif. Pourtant, suite à la transgression d'un tabou par l'un des leurs, ils ont tous disparu de la surface de la terre, qu'ils se soient pétrifiés ou qu'ils soient entrés dans le sol, laissant en divers lieux des particules de leurs pouvoirs créateurs et fécondateurs. Ce sont ces lieux qui sont devenus les sanctuaires. Quand une femme passait à proximité de ces sanctuaires, elle était « fécondée » par les particules spirituelles de l'être surnaturel qui y reposait (esprit-enfant), c'est-à-dire que le fœtus qu'elle portait, issu d'une union charnelle avec un homme, prenait enfin vie. L'enfant qui naissait de cette « fécondation » était en quelque sorte une réincarnation temporaire et partielle de l'être hybride du Temps du Rêve. Durant toutes sa vie, cet enfant, qu'il soit fille ou garçon, avait des liens privilégiés, d'une part avec l'être surnaturel et le sanctuaire, d'autre part avec les « réincarnations partielles » du même être surnaturel, qu'elles soient humaines ou non. Ces liens d'ordre spirituel étaient symbolisés par des objets cultuels, individuellement identifiés – un objet pour un être surnaturel et un humain –, mais qui appartenaient au groupe local. L'identité traditionnelle aborigène se fondait sur la symbiose entre ces éléments : un sanctuaire, des individus, des êtres surnaturels et des objets cultuels symbolisant le lien entre les trois.

Les *Churinga*

L'association entre individu et *Churinga* commence avant la naissance du premier et se poursuit jusqu'à sa mort, voire au delà dans certaines circonstances. En effet, dès qu'une

femme ressent les signes de sa grossesse (en principe les premiers mouvements fœtaux qu'elle perçoit), elle doit en informer son époux afin qu'il détermine, en compagnie des leaders cérémoniels du groupe local, quel sera le *Churinga* de cet enfant. Pour ce faire, la femme doit se remémorer le lieu précis où elle s'est rendue avant de réaliser son état ; dans le cas où elle ne s'était pas déplacée, elle doit relater son dernier rêve. Du fait que la géographie du territoire est entièrement sillonnée de traces des ancêtres totémiques et parsemée en divers lieux de sanctuaires, il est aisé pour les initiés d'attribuer un *Churinga* et un groupe totémique à l'individu qui va naître. Il arrive que pour diverses raisons (échange avec un autre groupe local, vol ou vente aux Européens, destruction, voire perte suite à la disparition du groupe local qui en avait la charge), il n'y ait plus d'objet cultuel associé à cet ancêtre totémique et au lieu de fécondation ; les hommes les plus âgés du groupe ont alors la charge d'en fabriquer un nouveau.

Dans les Kimbeleys, les *Churinga* sont des objets plats de bois très dense et imputrescible *(Acacia sp.)*, de forme allongée ou ovale, arrondie aux deux extrémités, dont la largeur varie de 20 à 35 cm et la longueur de 50 cm à près de 2 mètres, pour les plus grands. Contrairement aux régions centrales du désert australien, il n'existe plus, à ma connaissance, de *Churinga* de pierre dans les Kimberleys (Moisseeff, 1995). Ils sont ornés sur les deux faces de motifs gravés non figuratifs. Ces motifs sont communs aux différentes formes d'art graphique aborigène tant traditionnelles que contemporaines. Il s'agit d'une combinaison de cercles concentriques ou en spirales, de lignes sinueuses, plus rarement droites, en plein ou en pointillé, et de demi-cercles disposés en rond ou emboîtés les uns dans les autres. Certains *Churinga* sont aussi décorés d'empreintes d'animaux, mais cela est plus rare. L'ensemble des motifs forme une séquence, unique et particulière, de la vie de l'ancêtre totémique (cheminement, actes significatifs, création de la topographie et des rituels, disparition), dont le *Churinga* est le témoin. En ce sens chaque *Churinga* est unique et distinct de tous les autres, d'une part par la combinaison des motifs graphiques, de l'autre par les chants et les rituels spécifiques qui lui sont associés. En effet, chaque objet cultuel raconte une histoire, illustrée par les motifs abstraits, dont les clefs sont contenues dans les chants qui relatent la vie de l'être totémique auquel il se rapporte. Les chants sont transmis et deviennent la propriété du détenteur du *Churinga*. Le *Churinga* est sans doute le symbole matériel le plus fort entre les Aborigènes et le Temps du Rêve, entre les hommes et leurs ancêtres totémiques, entre le groupe local et son territoire. Il porte les « traces » de l'ancêtre et permet au détenteur des chants de « connaître » le territoire afin de pouvoir y vivre. « ... *L'aspect plat du* Churinga *permet également de lui attribuer valeur de trace : il est une parcelle de la surface du territoire, et comme elle il est sillonné d'empreintes. Ses empreintes sont associées au cheminement de surface d'un personnage issu des profondeurs terrestres dans lesquelles il s'est enfoncé à nouveau à la fin de sa course vitale, en laissant derrière lui, en surface, des* Churinga, *chacun rattaché à l'une des parties du territoire qu'il a parcouru* » (Moisseeff, 1990).

Les *Churinga* sont entreposés dans des anfractuosités rocheuses, des grottes ou des troncs creux qui constituent des caches dans certains lieux sanctuaires du territoire du groupe local. En principe, il s'agit de l'endroit où l'ancêtre totémique est entré dans le sol en laissant à proximité de nombreux esprits-enfants. L'accès des caches à *Churinga* est interdit aux femmes qui, en principe, en ignorent l'existence. Tout comme les êtres du Temps du Rêve, les *Churinga* font partie du paysage (enterrés, cachés dans un tronc, enfouis dans des rochers) ; ils donnent un sens au territoire et

permettent aux hommes de s'y identifier et de se l'approprier : « *Chaque groupe local est ainsi une sorte de "société géographique" qui se définit par son espace ou encore une "société territoriale" qui tire son identité non pas seulement de l'appropriation d'un territoire commun, mais de son identification avec celui-ci* » (Bonnemaison, 1981).

Churinga et initiation

L'identification avec le territoire, l'apprentissage de ce dernier se font graduellement au long des cycles initiatiques. Comme seuls les hommes sont appelés à être en contact direct avec leurs *Churinga*, je n'aborderai ici que l'initiation masculine dans ses grandes lignes. Les cycles initiatiques masculins sont particulièrement longs chez les Aborigènes. Ils se composent de différentes étapes, chacune sanctionnée par des marques corporelles (circoncision, subincision), par des épreuves physiques (arrachage d'une dent), ou par l'acquisition de connaissances (chant sacré, rites totémiques). On considère généralement que le stade final de l'initiation masculine est la mort, moment ultime où l'humain rejoint son *Churinga* et se fonde dans le Temps du Rêve (Moizo, 1983).

C'est après la subincision et avant son mariage, vers l'âge de trente ans, qu'un homme des Kimberleys est mis en contact pour la première fois avec son *Churinga*. Auparavant, lors de la période de réclusion qui suit la circoncision, on lui avait confié un petit rhombe de bois, dont la forme et les décorations rappellent celles du *Churinga*. Le jeune initié est tenu de respecter le silence durant cet isolement ; le rhombe, dont l'une des extrémités est garnie d'un lien fait de cheveux tressés, et qu'il fait tourner au dessus de la tête, lui permet de communiquer, de signaler la présence d'une femme, ou d'imiter les « voix » des esprits masculins. Après cicatrisation, et avant de rejoindre leurs familles, les jeunes initiés enterrent les rhombes de tous ceux qui ont été circoncis en même temps, dans un endroit de leur choix qu'ils garderont secret.

Le premier contact avec le *Churinga* se fait à proximité du sanctuaire totémique. L'initié est accompagné de plusieurs aînés de son totem ; il doit respecter un jeûne mais chasse pour nourrir ses aînés. Pendant que le novice est à la chasse, les aînés sortent son *Churinga* de la cache secrète et l'enfouissent dans le sable, près du feu. Au retour du chasseur, on l'encourage à « chercher quelque chose » à tâtons, derrière son dos. Dès qu'il localise l'objet, les aînés psalmodient des chants totémiques, l'un d'eux guide les doigts de l'initié sur les différents motifs du *Churinga* en racontant le cheminement de l'ancêtre et en décrivant le paysage. Cette opération sera répétée plusieurs fois avant que l'initié soit autorisé à voir son *Churinga*. On lui expliquera les règles de manipulation de l'objet, on lui enseignera les chants et les rituels totémiques, enfin on lui assignera ses nouvelles responsabilités (tabous alimentaires, rites).

Par la suite et durant toute sa vie, l'individu se rendra périodiquement au sanctuaire où il accomplira des rites en compagnie d'autres hommes de son groupe totémique. Ces rites ont de multiples fonctions : stimuler la multiplication d'esprit-enfants de l'espèce totémique, maintenir l'harmonie au sein du territoire (équilibre entre les espèces animales, humaines et végétales), renforcer les liens avec le Temps du Rêve, formaliser les alliances avec d'autres groupes totémiques en échangeant des objets cultuels. Durant ces rites, les *Churinga* sont sortis de leur cache, ils sont manipulés et « chantés », on ravive les gravures, on les frotte avec de l'ocre rouge et parfois ils sont aspergés du sang des initiés avant de rejoindre leur réceptacle-sanctuaire.

Toute sa vie, l'individu poursuit son apprentissage : graduellement il développe un sentiment d'identification à son *Churinga* pour s'y fondre et devenir à son tour un ancêtre du

Temps du Rêve, dont le *Churinga* est en quelque sorte la relique. L'homme est habité d'une partie spirituelle qui vient du Temps du Rêve, contenue dans le *Churinga*. Comme l'ancêtre totémique, il est de nature hybride (corps et esprit) : à sa mort, sa partie spirituelle regagnera l'objet cultuel à jamais enraciné dans le sanctuaire du territoire.

Rôles et usages contemporains des *Churinga* dans les Kimberleys

Depuis l'arrivée des Européens dans les Kimberleys, il y a un peu plus d'un siècle, les sociétés aborigènes ont subi de profondes transformations. Elles ont été contraintes à s'adapter en abandonnant progressivement le nomadisme, la chasse et la cueillette, ainsi que les pratiques rituelles, pour se confronter à la modernité alors que leur marginalisation allait en s'amplifiant (Moizo, 1991). L'abandon de la mobilité, le déplacement puis la sédentarisation forcés hors des territoires ancestraux ont sans doute été les éléments les plus perturbateurs pour des sociétés de chasseurs cueilleurs nomades, physiquement et spirituellement très attachées à leur territoire. Parfois, comme cela a été évoqué plus haut, les hommes n'ont de contact avec leur territoire que via les *Churinga*. Ces objets cultuels sont à la fois les garants atemporels de l'intégrité du territoire et l'unique référent de l'identité du groupe totémique.

Alors que les cycles initiatiques et les rites associés aux *Churinga* ont été considérablement épurés et simplifiés, les usages contemporains du *Churinga* et son rôle de plus en plus important en font l'objet cultuel central de ces sociétés en mutation. En effet, le *Churinga*, en plus d'être devenu l'unique gardien du territoire, a conservé une fonction prépondérante dans l'initiation. Il est utilisé pour renforcer les liens cérémoniels entre les groupes locaux, sert de valeur refuge face à l'avancée de la modernité et représente le fondement du contrôle politique de l'espace (Bonnemaison, 1983).

À présent, beaucoup de circoncisions sont effectuées en milieu hospitalier et la subincision disparaît progressivement. Le voyage initiatique au site sanctuaire totémique et le contact entre l'homme et son *Churinga* sont devenus la phase principale des cycles initiatiques masculins, d'autant plus que c'est parfois le premier et l'unique contact entre un homme et son territoire, son référent du Temps du Rêve et son cycle de chants totémiques. Les moyens de transport modernes et la disparition de certains rites génèrent de nouvelles alliances cérémonielles en réponse à une double démarche : recherche identitaire et renouveau culturel. Ces nouvelles alliances cérémonielles sont scellées par des échanges de *Churinga* sous forme de prêts des objets cultuels, de visites communes sur les lieux sanctuaires, de partage des chants et rites totémiques. Ce ne sont plus les hommes qui circulent entre les lieux sanctuaires, mais les objets, les chants et les territoires, via les mythes et les rites, qui passent d'un groupe local à un autre.

Les problèmes d'alcoolisme, de violence et de délinquance sont particulièrement aigus dans beaucoup de communautés aborigènes des Kimberleys. Les jeunes Aborigènes en sont les principales victimes, leurs aînés attribuant l'origine de ces maux à leur déracinement et à la modernité. Le *Churinga* est alors utilisé comme valeur refuge de la tradition face à la modernité. Les formes le plus courantes sont les suivantes : les *Churinga* des groupes locaux concernés sont amenés dans la communauté où ont émergé des conflits entre les groupes pour y ramener l'harmonie. On les réunit dans un même local où ils resteront jusqu'à la fin du conflit. Dans le cas où il s'agit de jeunes délinquants, ils sont « mis au vert » à proximité du sanctuaire totémique, en présence de leur *Churinga* et sous la surveillance d'aînés afin qu'ils retrouvent le chemin des valeurs ances-

trales. Enfin et surtout, les *Churinga* sont utilisés pour justifier des droits territoriaux aborigènes en cas de conflits fonciers avec les Blancs. Les objets cultuels constituent la preuve des liens entre le groupe local et son territoire. Le *Churinga* est en quelque sorte un titre de propriété.

Pour les Aborigènes des Kimberleys, la mobilité des hommes n'est plus qu'un souvenir, elle a été remplacée par la mobilité des objets cultuels. Cette mobilité des *Churinga* s'effectue, nous venons de le voir, à trois niveaux, rappelant ainsi la mobilité territoriale des sociétés mélanésiennes : un voyage-initiation, un voyage-échange et un voyage-refuge (Bonnemaison, 1983). Dans le contexte actuel, pour les sociétés aborigènes des Kimberleys, le *Churinga* combine les deux notions fondamentales et complémentaires de l'enracinement et de la mobilité, évoquées à propos des lieux de l'identité au Vanuatu (Bonnemaison, *ibid.*).

Le *Churinga*, objet cultuel qui unit les hommes, les ancêtres et le territoire, est devenu dans un contexte de renouveau culturel, de crise identitaire et de revendications foncières, l'élément culturel et cultuel central des cultures aborigènes des Kimberleys : le *Churinga* est à la fois l'arbre et la pirogue.

L'ensemble de cette dynamique qui lie tradition et modernité, ainsi que les revendications territoriales qui en découlent, n'en étaient qu'à leurs balbutiements en Australie quand J. Bonnemaison les décrivait en Mélanésie, se plaçant en visionnaire des divers mouvements identitaires qui masquaient en réalité des conflits fonciers, et qui allaient émerger par la suite dans toute l'aire malayo-polynésienne, qu'ils fussent exprimés sous la forme de « pierres errantes » ou de *Churinga* : « *ce renouveau culturel qui s'effectue autour des lieux de la mémoire mélanésienne révèle bien que l'actuelle société de Vanuatu n'est pas à la recherche de son identité mais seulement à la recherche de ses racines et des territoires, qui la fondent. Ce mouvement passe tout naturellement par une revendication sur la terre, "mère de l'identité" ; il représente un phénomène tout à la fois foncier – on récupère ainsi son espace – et culturel – on récupère son identité aliénée par les transplantations de l'époque coloniale* » (Bonnemaison, *ibid.*).

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, X (4) : 249-262.

Bonnemaison (J.), 1983. « Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie) ». *Cahiers Orstom, Série Sciences humaines*, XXI (1) : 151-170.

Bonnemaison (J.), 1995. « Le territoire, nouveau paradigme de la géographie humaine ? » In Bonnemaison J., Cambrézy L., Quinty-Bourgeois L., (eds), *Actes du colloque : Le territoire, lien ou frontière ?* Paris, 2-4 octobre 1995. CD-Rom, collection colloques et séminaires, Orstom, Paris.

Moisseeff (M.), 1990. « Une perspective anthropologique de l'objet : le Churinga, un objet cultuel d'un groupe aborigène de l'Australie centrale ». *Cahiers du cercle freudien*, nouvelle série, 1989-90.

Moisseeff (M.), 1995. *Un long chemin semé d'objets cultuels*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Cahiers de l'Homme, nouvelle série, Paris, 280 p.

Moizo (B.), 1983. *Mort et traitements du corps chez les Aborigènes d'Australie*. Thèse de 3e cycle en ethnologie, Université de Paris X-Nanterre, 329 p.

Moizo (B.), 1991. *We all one mob but different. Groups, grouping and identity in a Kimberley Aboriginal village*. Thèse de Ph. D., Australian National University, Canberra, 315 p.

Une géographie de l'invisible : de la cosmogonie au territoire dans la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombie)

KARINE DUPLAN

La Sierra Nevada de Santa Marta, massif côtier le plus élevé du globe, se situe au nord de la Colombie. C'est au cœur de cette île continentale que Seynymin, village indien traditionnel de peuplement arhuaco, de près de quatre cents habitants, absent des cartes officielles, déploie son territoire (figure 1).

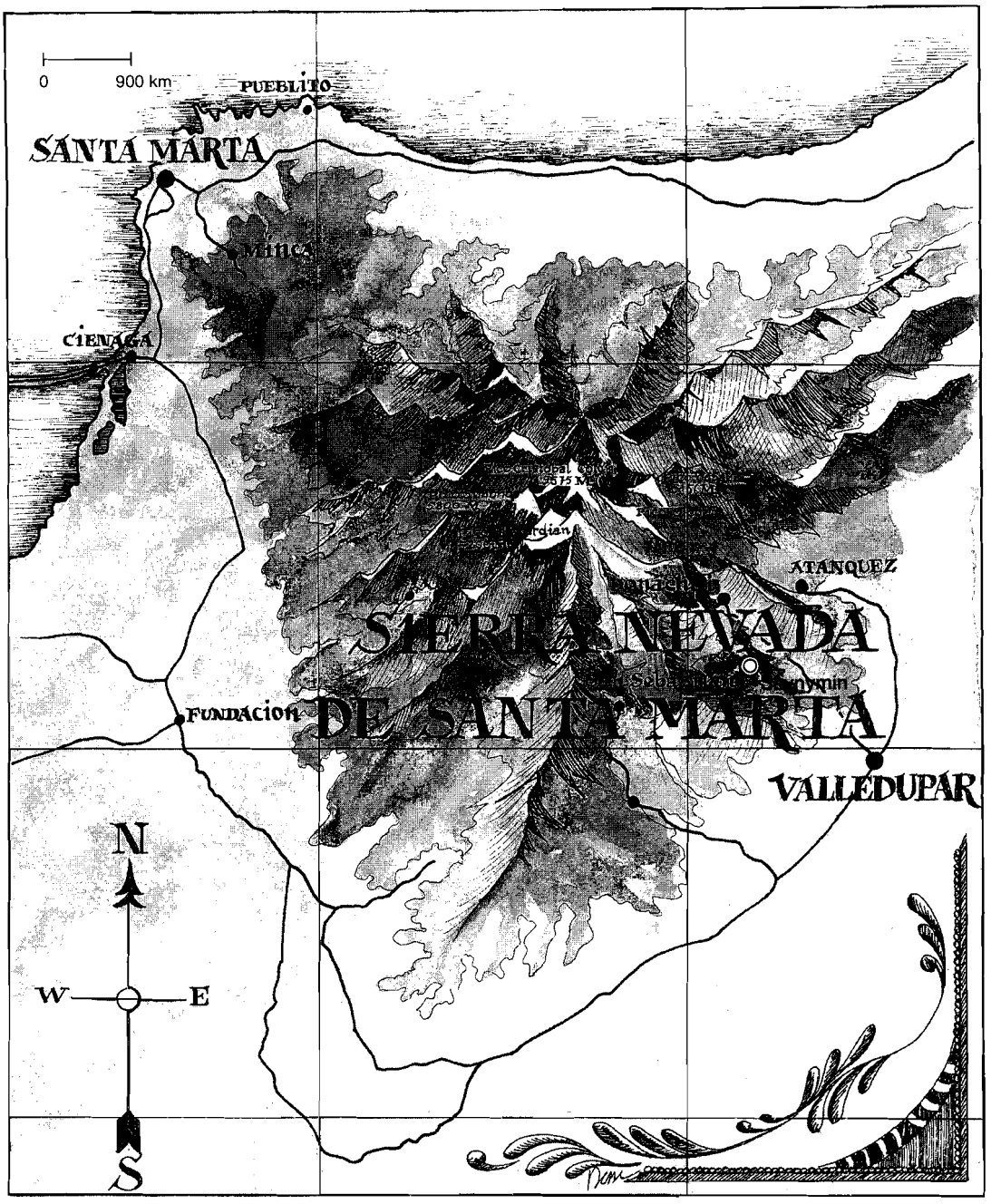
Les maisons en brique crue séchée et à toit de paille, typiques des terres tempérées de la Sierra, paraissent s'agglutiner sur le replat d'une croupe aux versants raides et rouges, meurtris par l'érosion. Le soleil, toujours ardent, est d'une luminosité fatigante. De petits murets de pierre et un portail de bois se dessinent de façon irrégulière au milieu des plants d'agave et de bananiers, et les chemins de terre battue ne semblent guère parcourus que du vent. En contrebas, ce sentier sinueux que l'on pensait ne mener nulle part traverse un torrent, à l'ombre de lourds feuillages apaisants, et étend ses ramifications jusqu'aux nombreuses fermes éparses, fondues dans le paysage, sous le regard bienveillant du mont Tyomorwa. C'est alors seulement que l'œil averti prend conscience de la discrète présence humaine, en véritable fusion avec son environnement : des cultures accrochées au flanc des versants, une mule, quelques moutons, du linge séchant entre des branchages, le rire d'enfants dans l'écume du ruisseau, et soudain, au détour d'un mamelon, surgie d'on ne sait où, une ombre, dont la blancheur apparaît encore plus éclatante sous la brûlure du soleil : un habitant, enfin, de ce monde mystérieux, un Arhuaco, aux longs cheveux noirs et à l'odeur de coca.

Dans ce monde silencieux où règnent paix et plénitude, l'Arhuaco ne fait qu'un avec son univers : il a développé une conscience territoriale et une relation à l'espace qui lui sont propres, non pas en imposant au milieu une structure rigide de paramètres de localisation et de repérage, mais en s'intégrant aux lieux de façon symbiotique. L'approche géographique de ce microcosme passe par cette relation à la nature, à l'espace, au territoire, et celle-ci nécessite l'apprentissage des mythes fondateurs dans lesquels Seynymin se trouve confondu. Ce savoir cosmogonique ouvre à une perception du paysage éminemment complexe dont la richesse sera appréhendée au travers de l'approche toponymique.

Les mythes : l'homme, étincelle de l'énergie cosmique

Avant la création du monde, avant l'apparition de la lumière, quatre lieux seulement existaient dans la Sierra, chacun abritant un esprit des

À Joël Bonnemaison, le Voyage inachevé...



Réalisation : d'après Isabelle Desse.

Figure 1. Seynymin, territoire arhuaco de la Sierra Nevada Santa Marta.
Seynymin se localise sur le flanc sud-est du massif, dans l'étage des terres tempérées.

Ténèbres. Puis la Lumière fut, matérialisant chaque chose, lui donnant corps : naquirent le soleil, la terre, les montagnes, et les esprits de l'Origine se réfugièrent dans le paysage, en des endroits devenus depuis sacrés. L'Ika (1) circulant au cœur de cette portion d'espace animé ne perçoit pas un paysage mais un univers personnifié.

Il existe ici une géographie imagée, s'appliquant à la Sierra non seulement dans son ensemble, mais également, dans un système d'échelles emboîtées, à chacun des lieux définis précédemment. La Sierra s'impose comme l'évidence rationnelle de l'essence maternelle : elle est l'Utérus d'où surgit le monde. Sa géographie s'organise selon une configuration humaine : les lagunes des pics glaciaires qui en occupent le centre s'apparentent au cœur, les pics à la tête de l'entité créatrice, le réseau hydrographique aux veines, dans lesquelles circule le sang sous forme d'eau ; les roches symbolisent les os, la terre les muscles, et la végétation le système pileux : un terrain démuni de couvert végétal ne sera pas considéré comme infertile mais comme chauve.

Cette analogie biologique se reproduit à l'échelle de Seynymin, dont le cœur est la colline du même nom, point d'implantation de la *kankurura*, ou centre cérémoniel. La tête de l'entité Seynymin se trouve dirigée vers les pics glaciaires, pôle osmotique des quatre lieux sacrés de la Sierra : elle correspond au colosse Tyomorwa, régnant à plus de 3 000 mètres sur l'ensemble du territoire, et lui conférant sa suprématie et son inviolabilité.

Mais Seynymin - la colline - représente à la fois le cœur et la Mère, ou Origine. Les montagnes l'entourant illustrent, suivant les récits, ses fils la protégeant, ou encore le principe créateur masculin, renforçant ainsi l'ambiguïté des relations avec la mère, que l'on retrouve également dans la genèse de l'univers, entre la Terre, matrice originelle, et le Soleil, à la fois fils de celle-ci et principe fécondateur. Ce thème de la fécondation, omniprésent, oblige à une interprétation duale : tout élément, roche, pluie, terre, chien ou fleur, tout ce qui existe, possède un père, une mère, ou un maître, provenant ainsi d'un acte de création, pierre angulaire de cette vision du monde.

Ainsi une multitude d'entités peuplent-elles Seynymin, mais elles ne se situent pas toutes sur un plan unique. On peut distinguer :

— des esprits cosmologiques, préexistants à la Sierra ;

— l'analogie au corps de la Mère, synthèse universelle ;

— des esprits locaux, pères et mères des éléments formant le territoire de Seynymin, auxquels se joignent les esprits des ancêtres de la communauté.

Cette hiérarchisation des esprits tend à régir le territoire, et par là le paysage, c'est-à-dire le système de représentation des sociétés, dont les multiples emboîtements permettent de penser l'organisation du monde dans sa totalité : ce qui se produit dans la Sierra, et plus encore en Seynymin, se répercutera inéluctablement à la surface du globe. La portée universelle de la cosmologie ika rend la communauté responsable face à l'humanité entière.

Le paysage : l'homme, élément de la nature

Un espace s'intègre à Seynymin s'il est considéré comme frère utérin de ce microcosme. L'approche géomorphologique devient alors caduque : une unité de relief quelconque, une montagne par exemple, n'existe pas en tant que telle, sinon comme un ensemble d'entités appartenant à la cosmovision : les espaces se peuplent d'histoires et de personnages, évoquant une mythologie précise.

1. Les Arhuaco se désignent eux-mêmes sous le nom d'Ika.

Au-delà de son occupation agraire, le paysage entier est porteur de sens. Il se transforme en une mosaïque sacrée : lagunes, vallées, crevasses, fosses, correspondent à des entités féminines, puisque leur configuration concave les apparente à l'utérus originel. À l'inverse, les sommets et autres formes saillantes du relief, se trouvent assimilés au sexe masculin. En outre, cet univers protège les Pères et Mères de toute parcelle de la nature, de toute parcelle du monde entier. Les Ika ont transcrit leur cadre de vie en une architecture mésologique, un décor fabuleux dont chacun des éléments abrite une créature des temps cosmogoniques. Toute pierre, ligne de crête, ou flaque de torrent possède une signification surnaturelle. « *Le paysage est un code, une carte, un palimpseste* » (Reichel Dolmatoff, 1985), et tend peu à peu à la réification : demeure des esprits de l'origine et domaine des ancêtres, il revêt une identité propre, et paraît faire signe à chaque détour de chemin, cherchant à communiquer avec l'homme. Fort éloigné d'un substrat statique et immuable, le paysage réfléchit un ensemble de forces en perpétuel mouvement.

En Seynymin, l'homme relève de la terre et la terre de l'homme. Mais ce concept de complémentarité réciproque dépasse la simple notion de subsistance. Plus qu'une cohabitation, la relation de l'Ika à l'environnement traduit un modèle de fusion de l'être humain avec la nature, donc avec sa culture et ses origines. La terre ne s'intègre pas à une dynamique de changement, elle conforte l'intemporelle permanence du fondement de l'identité arhuaca : être ika signifie avant tout être en harmonie avec la nature, théâtre des puissances originelles.

Lien culturel et héritage traditionnel, le système agraire s'affirme comme trait d'union de ces populations. Ainsi, si les données du milieu naturel peuvent influencer l'implantation des hommes, elles ne modifient en rien les pratiques culturales : « *les mêmes essences sont cultivées dans l'ensemble du territoire, car la culture a ses propres racines, telles les racines d'une chevelure : on ne peut nier les cultures de la Tradition* » (2). Suivant un principe de respect mutuel, la conscience se cristallise sur la préservation du milieu.

La relation culture/territoire permet d'établir une distinction spatiale, opposant des lieux suprêmes à d'autres, contribuant à leur hiérarchisation, dont seuls les *mamas* (3) connaissent la signification. Esquissant une géographie sacrée, ce système de valeur implique une multiplicité de rapports à l'espace. Il est dès lors possible de différencier :

— des hauts lieux, très souvent interdits d'exploitation – comme c'est le cas de la plupart des sommets – voire de circulation ;

— des lieux d'importance culturelle secondaire, ne pouvant accueillir ni occupation humaine ni exploitation et alors exclusivement dévolus au passage ;

— des lieux du quotidien, banalisés certes, mais qui participent également de la cosmovision.

L'absence d'empreinte humaine permet deux interprétations possibles : elle peut effectivement témoigner du faible intérêt pour une portion d'espace, conséquemment ignorée, ou à l'inverse traduire la forme d'humanisation la plus achevée qu'il soit, par sacralisation de ces territoires du vide, espaces de l'infini. Tel est le paradoxe auquel la géographie occidentale se trouve confrontée.

La toponymie, entre cosmogonie et territoire

Représentation tangible de l'univers virtuel cosmogonique, le territoire constitue l'armature des mythes. L'homme, interface entre l'être et le suprême, tente de maintenir le lien continu

2. Paroles d'un Ancien du village.

3. Les *mamas*, personnages détenteurs des clés du savoir et de la connaissance, sont les autorités suprêmes des Indiens de la Sierra, tant sur le plan politique que juridique ou religieux.

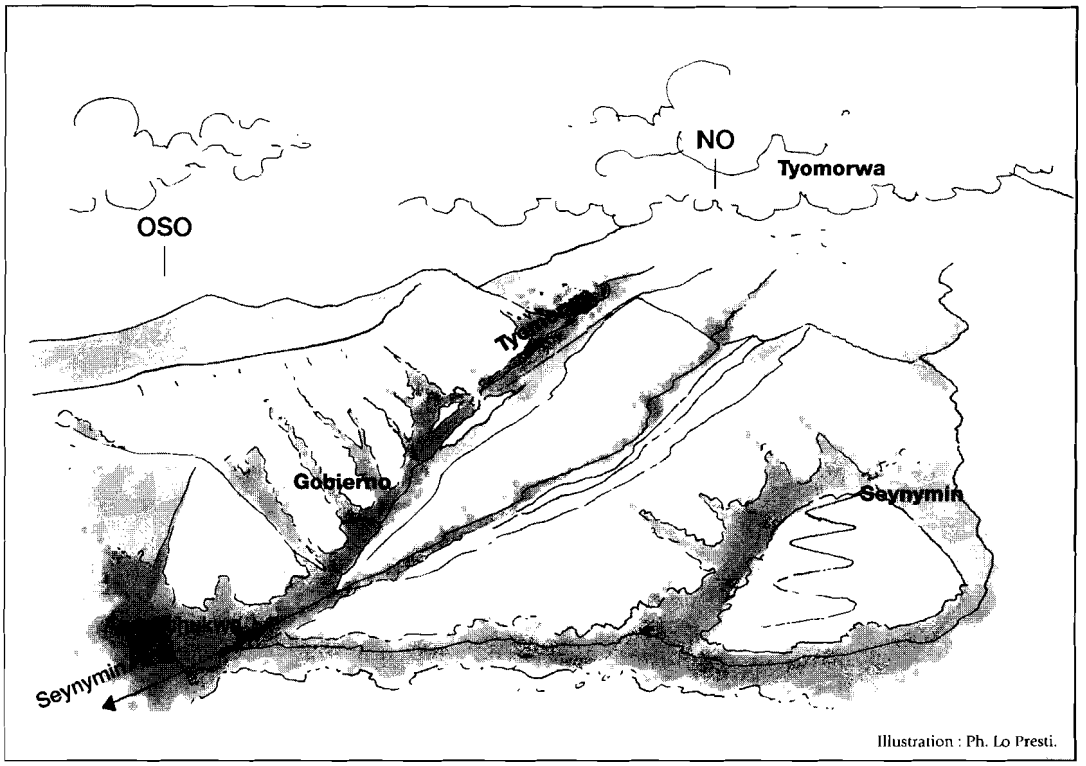


Figure 2. La toponymie comme approche de la cosmovision.
Le torrent principal de Seynymin porte différentes appellations tout au long de son cours.

et sacré de la Vie. C'est alors qu'intervient la toponymie.

À Seynymin s'emploie usuellement une toponymie de localisation, mais l'ensemble de l'approche toponymique doit davantage être perçue comme illustration de la cosmovision. Il existe une appréhension différentielle de l'espace : les noms de lieux ne répertorient pas uniquement les unités du paysage pour elles-mêmes, ils les relient au territoire, à l'homme, à la cosmogonie. Toute définition, rendue contextuelle, se rapporte davantage au contenu qu'au contenant. Certains lieux semblent à nos yeux de néophytes détenir plusieurs noms, le champ lexical variant en fonction de la grille de lecture adoptée. On peut rencontrer une multitude d'appellations distinctes sur une face de versant ou dans un fond de vallée, selon que la signification se réfère au relief, à l'orientation, à la végétation, à la présence ou non d'une rivière, etc., ou encore en fonction du niveau de hiérarchisation des esprits. De même, certaines portions d'espace ne comportent-elles aucune désignation, puisqu'elles ne possèdent aucune expression particulière. Ainsi la reconnaissance d'un cours d'eau ne provient-elle pas de sa linéarité mais des diverses composantes de son tracé.

Le torrent principal de la vallée de Seynymin témoigne on ne peut mieux de cette vision de l'espace. Il porte sur les cartes officielles la dénomination de *Templado*, ce qui signifie

« tempéré », faisant référence, en bonne traduction du mode de pensée occidental, à des données de géographie physique, et servant d'indice de localisation.

À Seynymin, ce même cours d'eau ne possède pas un nom unique le définissant depuis sa source jusqu'à sa confluence avec le Guatapuri, au cours de sa traversée du territoire de Seynymin, mais diverses appellations (figure 2). On le désigne tout d'abord par Tyomorwa, du nom du massif matriciel qui d'ailleurs tient une place privilégiée dans la cosmogonie ; plus bas, on l'appelle Gobierno, du nom d'une puissante cascade située à l'ouest du village, demeure des Pères de la Mort (c'est là que vont les esprits des défunts après avoir quitté ce monde) ; à la confluence des trois sources principales, au pied du village, on le dénomme Aganachukwa ; dès lors, il se réfère à Seynymin. Ailleurs, ce même torrent portera un autre nom en fonction de la courbure de son cours, ou de son passage à proximité d'une pierre remarquable, ou bien il ira se fondre dans l'anonymat du néant, puisque ne jouant aucun rôle dans le système de représentation.

Le territoire s'érige en un espace relationnel, par essence non figé, dans lequel la toponymie s'insère sous forme de réseau, représentant un maillage souple des lieux. Découlant de la conscience communautaire, cette superposition d'une trame culturelle à l'espace environnant amène l'homme à inventer son territoire : nommé ainsi dès lors que la toponymie l'a accepté en tant que partie intégrante de la culture, il se révèle comme une forme conscientisée de l'espace. Véritable lien entre cosmogonie et territoire, entre monde virtuel et monde réel, la grille toponymique permet d'apprivoiser l'insensible.

À la fois dérivé charnel de la culture et incarnateur de celle-ci, le territoire est un géosymbole (Bonnemaison, 1996), c'est-à-dire un espace véhiculant du sens, grâce à la connaissance des noms de lieux. Expression immanente de la culture et de la mémoire d'un peuple, il propose une géographie de l'invisible, de l'idéel.

Cosmogonie, territoire et toponymie s'imbriquent étroitement et forment le support de revendications identitaires des Indiens de la Sierra. Fondées sur le respect des ancêtres et des générations à venir, celles-ci visent à la restitution du territoire traditionnel de la Linea Negra, commun aux trois communautés vivant dans le massif (4). Cette limite originelle du territoire englobe les basses terres, côtières et fluviales, que la société majeure a récemment colonisées, par soif de terre ou par nécessité, au détriment de la population indigène. Aujourd'hui, les Indiens de la Sierra estiment l'occupation étrangère irrespectueuse de leurs droits et coutumes, puisqu'elle bloque le système économique fondé sur la traditionnelle complémentarité des différents étages bioclimatiques et interdit l'accès privilégié à certains lieux sacrés. La démarche culturelle en géographie permet alors de mieux saisir la dimension et les enjeux géopolitiques de ces revendications.

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1996. *Gens de pirogue et gens de la terre.* Orstom, Paris, 540 p.

Reichel-Dolmatoff (G.), 1985. *Los Kogi, una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, 1950-1985.* Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura, Bogota, 278 p.

4. Les Indiens de la Sierra se répartissent en trois communautés : Arhuaco, Arsario, et Kogi, totalisant près de 25 000 individus.

Paysage, espaces, territoire : représentations mixtèques (Mexique)

ESTHER KATZ

LE PAYS MIXTÈQUE aurait enchanté les « voyageurs » du XIXe siècle en quête de sensations fortes. Ils se seraient pâmés d'admiration devant les immenses flancs de montagne sur lesquels les nuages projettent des taches sombres, les chaînes alignées les unes derrière les autres au bout desquelles brille la ligne argentée de l'océan Pacifique, les vallées encaissées traversées de cascades et de torrents, ou encore les amples vallées ravinées où n'apparaît plus que la couleur ocre de la terre érodée. Or les habitants de cette région attribuent à leur paysage un qualificatif de laideur : les terres escarpées, prédominantes dans cet environnement, sont « laides », tandis que seules sont « belles » les terres planes, rares en ces lieux.

Le milieu physique

Le pays mixtèque – en espagnol *la Mixteca* – est situé au sud du Mexique. Il couvre la moitié occidentale de l'État d'Oaxaca, le sud de l'État de Puebla et la frange orientale de l'État de Guerrero. Il est constitué du Bassin de Tlaxiaco, portion sédimentaire marine formée au primaire sur un socle métamorphique du précambrien et du primaire, de la Sierra Madre del Sur, formée au secondaire par un soulèvement des côtés du Bassin, et de la plaine côtière du Pacifique. L'escarpement du relief actuel, les failles et les plissements d'où résultent de nombreuses gorges et vallées sont dus à des évènements volcaniques du tertiaire et du quaternaire (Lopez Ramos, 1979). Les altitudes vont du niveau de la mer jusqu'à 3 000 m, où culminent les sommets, d'où une grande diversité des températures : dans les basses terres, au mois de mars à midi, le thermomètre atteint 40 °C, tandis que sur les hauts plateaux, à environ 2 000 m, il gèle la nuit de novembre à janvier. Les précipitations, elles aussi, se répartissent de manière inégale : de 1 000 à 1 500 mm par an sur la plaine côtière, de 1 500 à 2 600 mm sur le versant pacifique de la Sierra Madre del Sur, dont les sommets retiennent les nuages en provenance de l'océan, de 700 à 1 000 mm sur les hauts plateaux et de 300 à 700 mm vers l'intérieur des terres (INEGI, 1984). Néanmoins, bien que la partie méridionale du pays mixtèque soit beaucoup plus humide que la partie septentrionale, la région toute entière est appelée en langue mixtèque *Ñu Savi*, la Terre de la Pluie, et était nommée par les Aztèques *Mixtecapan*, la Terre des Nuages. La végétation varie en fonction des

micro-climats : forêts de pins et de chênes dans les hautes terres, au-dessus de 2 000 m, forêts tropicales dans les basses terres, au-dessous de 1 000 m, forêts mésophiles de montagne sur les altitudes intermédiaires. Il subsiste cependant peu de forêts dans les basses terres, où les terres agricoles et les pâturages ont pris le dessus. La déforestation a été très importante entre le XVI^e^ et le XVIII^e^ siècle dans les grandes vallées du nord de la région, où se concentraient les activités économiques des colons espagnols, aussi cette zone est-elle totalement érodée aujourd'hui (Pastor, 1987). Le système traditionnel vivrier de la *milpa*, culture de maïs-haricot-courge *(Zea mays - Phaseolus spp. - Cucurbita spp.)*, prédomine dans l'ensemble de la région. Dans la partie humide, la *milpa* coexiste avec des cultures de rente : le café sur les versants humides, le coton et le sésame vers la côte, où l'on pratique également l'élevage des bovins. Tout en ayant parcouru l'ensemble du pays mixtèque, j'ai centré la plupart de mes recherches sur San Pedro Yosotato, un village producteur de café situé sur le versant pacifique, à la transition entre les hautes et les basses terres.

Les habitants

Les premières traces d'occupation de cette région remontent à 7 000 ans avant J.-C. (Spores, 1984). L'archéologue Winter (1986) émet l'hypothèse qu'il y a eu une continuité dans le peuplement du pays mixtèque (et des régions adjacentes). Il suggère que les premiers occupants parlaient une langue de famille otomangue, qui se serait diversifiée à partir de 4400 avant J.-C. en divers groupes, parmi lesquels le proto-mixtecan dont dérivent les langues indigènes parlées actuellement en pays mixtèque : le mixtèque comptait en 1990 près de 400 000 locuteurs (dont 150 000 résidaient hors de la région), le chocho-popoloca et le triqui près de 15 000 chacun et l'amuzgo près de 30 000 (INEGI, 1992). Ces langues sont elles-mêmes divisées en dialectes, dont la diversification s'est accentuée jusqu'à l'heure actuelle (Josserand, 1983). Les Aztèques ont progressivement conquis, entre le XIV^e^ et le début du XVI^e^ siècle, diverses seigneuries mixtèques (Spores, 1984). Ils ont laissé peu de traces dans les langues et les populations locales, mais la marque de leur passage reste jusqu'à aujourd'hui dans les toponymes. Leur conquête fut interrompue par celle des Espagnols, qui ont pour leur part totalement bouleversé le peuplement, la structure sociale, les langues et les coutumes des habitants. La proportion de colons espagnols n'a néanmoins jamais dépassé 10 % de la population de cette région, qui était au moment de la Conquête densément peuplée par des agriculteurs sédentaires (Pastor, 1987). En dépit des métissages culturels et biologiques, c'est le fond indigène qui prédomine. Toutefois la langue espagnole l'a parfois emporté sur les langues indiennes, surtout après l'Indépendance du Mexique, en 1821, époque à laquelle les colons sont devenus mexicains et ont dès lors été classés comme « métis » *(ibid.)*. Actuellement, les sources officielles établissent une distinction entre locuteurs d'espagnol, considérés comme « métis » *(mestizos)*, et locuteurs de langues indigènes, considérés comme « indiens » *(indígenas)*. La population actuelle du pays mixtèque est ainsi composée de « métis » et « d'indiens », mais dans de nombreux villages « métis », on parlait encore une langue indienne il y a quelques générations. Le village où j'ai mené mes recherches est peuplé à la fois de locuteurs d'espagnol et de mixtèque (presque tous bilingues) et ces derniers tendent à ne plus transmettre leur langue maternelle à leurs enfants. De plus, de nombreux individus se déclarent alternativement « indien » ou « métis » selon les circonstances. Pour plus de simplicité, je me référerai ici aux « Mixtèques » en général en tant qu'habitants du pays mixtèque, participant de la

culture mixtèque, sans distinction de leur langue d'usage.

L'espace et les communications : de l'horizon de la vallée au *Norte*

Le relief du pays mixtèque tend à séparer les villages et les gens. Les dialectes divergent d'un village à l'autre, et plus encore d'une vallée à l'autre. En y mettant un peu de mauvaise volonté, les habitants peuvent même affirmer qu'ils ne comprennent pas leurs voisins et ils utilisent alors l'espagnol comme langue véhiculaire. Plus les conflits de terre sont aigus entre deux villages, moins les habitants communiquent et se marient entre eux et plus les dialectes se différencient.

En pays mixtèque, comme ailleurs au Mexique, tout est prétexte à un déplacement : des achats à faire, une visite à un médecin ou un guérisseur, une fête patronale ou familiale. Les gens se déplacent cependant en fonction de certains trajets. Seuls les gens qui se livraient à un commerce particulier traversaient autrefois l'ensemble de la région, en transportant leurs marchandises à dos de mule. Ils établissaient alors des relations de parenté rituelle *(compadrazgo)* dans des villages qui leur servaient de relais (1). Depuis la construction des routes, il est plus courant d'emprunter des cars ou des camions. Il existe néanmoins quelques commerçants ambulants, dits *chirinos,* qui circulent encore avec leurs mules sur les chemins de montagne ainsi que des individus qui empruntent occasionnellement ces trajets. Autrement, de nombreux habitants ne vont au-delà de leur vallée qu'en empruntant les routes qui mènent aux bourgs les plus proches, et de là éventuellement à Mexico, en Basse-Californie ou aux États-Unis *(el Norte)*, lieux où de nombreux Mixtèques ont émigré.

L'orientation : le haut et le bas

Sur ces terres montagneuses, les habitants s'orientent toujours en fonction du haut et du bas (Katz, 1991). Ils habitent soit dans les hautes terres (au-dessus de 2 000 m environ), dites « terres froides » *(tierra fría / ñu vixi)* à cause de leur climat, soit dans les basses terres (au-dessous de 1 000 m environ) dites « terres chaudes » *(tierra caliente / ñu i'ni)*. S'ils occupent une zone intermédiaire (il s'agit en général de versants), ils disent que la température y est tiède *(vishi)* et qu'il n'y fait ni trop chaud, ni trop froid. En tout cas, ils ne sont jamais établis en un lieu extrême, tout en haut ou tout en bas, mais toujours entre le haut et le bas. Personne n'occupe les hauts sommets et jusqu'à l'installation d'anciens esclaves noirs dans la plaine côtière, encore occupée par leurs descendants, personne n'habitait dans cette fournaise que les Mixtèques actuels assimilent à l'enfer (Flanet, 1982). Les habitants des hautes terres tendent d'ailleurs à craindre ceux des basses terres en général.

Le sauvage et le domestique, l'identité et l'altérité

Les espaces escarpés, pentus et sauvages du paysage, appelés *monte* (en mixtèque *ku'u*), sont considérés comme laids *(feo / kini iyo)*, comme mentionné ci-dessus. Le *monte,* la « brousse », c'est ce qui est en dehors du contrôle humain, les espaces naturels qui n'ont pas été transformés. Les animaux et les plantes de *monte* sont ceux qui se reproduisent sans l'intervention de l'homme. *Feo* n'implique pas uniquement une notion esthétique ; ce terme peut aussi se traduire par « mauvais ». Ainsi, des animaux sauvages et dangereux tels les serpents sont perçus comme des *animales feos* et les mauvaises routes sont des *caminos feos.*

1. Le *compadrazgo* ou compérage est la relation établie entre les parents d'un enfant et les parrains de celui-ci. Le *compadrazgo* est originaire d'Europe où cette relation a perdu l'importance qu'elle avait au Moyen-Âge.

Les espaces plats, tout comme les espaces anthropisés en général (maisons, villages, villes, routes, champs), sont considérés comme « beaux » ou bons *(bonito / vii iyo)*. Avant de construire une maison, on aplanit tout d'abord le terrain, on le rend « beau ». On anthropise les pentes en y défrichant la végétation spontanée pour semer du maïs, plante décrite comme anthropomorphe. Néanmoins, champs, villages et routes qui mènent aux mers et aux antres sont souvent situés dans les montagnes, si bien que, selon le contexte, on peut aussi les assimiler aux espaces sauvages.

Pour les citadins métis et les habitants des vallées, tous ceux qui vivent dans la montagne *(cerro / yuku)* sont des « indiens » *(indios)*, c'est-à-dire ne sont pas civilisés (Katz, 1991) (2). Tout est relatif, tout fonctionne selon des gradients. Pour les Indiens de la montagne, ceux qui vivent dans les villages les plus à l'écart des voies de communication sont " plus indiens " qu'eux *(« Son más indios que nosotros »)*. De la même manière, à l'époque préhispanique, les nobles (*yya* ou *to'o*) vivaient dans des centres cérémoniels situés sur les piémonts, tandis que les paysans, qu'on appelait *tay yuco*, « les hommes de la montagne », ou *tay ñuhu*, « les hommes de la terre », vivaient en habitat dispersé dans la montagne (Pohl, Byland, 1990). Aujourd'hui, dans leur discours face aux métis, aux citadins ou aux étrangers (également appelés *to'o*), les paysans mixtèques disent appartenir à ce monde « laid » et sauvage de la montagne (Katz, 1991). « *Comment avez-vous eu le courage de venir jusqu'ici, dans un endroit aussi laid, dans la brousse, avec les Indiens ?* », me demandait-on *(« ¿Cómo se animó Usted a venir aqui, en un lugar tan feo, en el monte, con los indios ? »)*. Eux-mêmes se disent laids, tandis que les étrangers sont beaux. Ils se dénomment également *ñɨwɨ yuku*, « les gens de la montagne », ou *ñɨwɨ ku'u*, « les gens de la brousse ». Comme l'a montré Bonfil Batalla (1987), cet auto-dénigrement est propre à tous les Indiens du Mexique ; de plus, tous les Mexicains dévalorisent ce qu'il y a d'indien en eux. Ces sentiments ne sont toutefois pas sans ambivalence.

Si l'on approfondit la question chez les Mixtèques, on s'aperçoit que l'homme ordinaire, le paysan mixtèque, ne peut pas, en réalité, être du côté du *monte* (Katz, 1991). En mixtèque, le paysan est appelé *tee sahan tiñu yuku*, « l'homme qui travaille le *monte* ». Son rôle est de transformer le *monte*, de le défricher et de le travailler pour y produire des plantes dont il se nourrira, ainsi que d'aplanir le terrain pour construire la maison qui l'abritera. Le *monte* couvert d'arbres conserve le froid et l'humidité, tandis que le champ sur brûlis exposé au soleil devient « chaud », tout comme la maison où se consume le feu du foyer. La maison (*ve'i*) est le lieu de la famille (*ta'a ve'i*) ; or c'est sur la famille et la communauté (*ñu'u*, « la terre »), constituée d'un groupe de maisons, de foyers liés entre eux par la parenté réelle ou rituelle que repose l'identité, tandis que le *monte* représente l'altérité. Citadins, étrangers, Espagnols et nobles anciens – tous désignés en mixtèque par le terme *to'o* – font partie de « l'autre côté » *(el otro lado)*, de « l'autre monde » *(el otro mundo)*, le monde souterrain et céleste auquel on accède par le *monte*, le monde de l'abondance originelle, dont ils captent directement les richesses, sans nécessité de travailler *(ibid.)* (3). Le seul travail réel (*tiñu*) est en effet celui de la terre. Mais le champ sur brûlis ne restera pas ouvert plus de deux ans. Il retournera au *monte* qui sera ensuite à nouveau défriché (4). Le beau redeviendra laid, tout comme

2. *Indio* est devenu un terme méprisant, si bien que les organismes officiels et les ethnologues mexicains emploient à la place le terme *indígena* (« indigène » ; cf. ci-dessus). En pays mixtèque, *indio* s'oppose à *gente de razón* (« gens de raison »), tandis qu'ailleurs on dit « métis » *(mestizo* ou *ladino)*. En mixtèque, les « Indiens » sont désignés par *ñu savi* (les Mixtèques) ou parfois *ñu la'vi* (« les gens pauvres »).

le laid peut redevenir beau. Chaque type d'espace n'a de sens que dans sa complémentarité et son alternance avec l'autre. Tout doit se recycler.

Les êtres surnaturels de l'autre monde

Le *monte* est un endroit où le monde des humains et celui du surnaturel peuvent entrer en contact. Chaque être humain a un double animal *(nahual / kiti nuvi)* qui vit dans le *monte*, qui naît et meurt en même temps que lui. Il arrive qu'on le rencontre. Un jour, des femmes qui se rendaient au champ de café trouvèrent un petit faon qu'elles voulurent tuer pour le manger. Elle lui assenèrent un coup de bâton. Le faon se mit à vomir du sang et mourut. Lorsque l'une d'elle rentra chez elle le soir, le plus jeune de ses enfants se mit à vomir du sang et mourut. Elle comprit que c'était son *nahual* qu'elle avait trouvé dans le *monte*.

Dans « l'autre monde » règnent des divinités ou génies du territoire aujourd'hui identifiés à des saints chrétiens. Ils sont les maîtres d'un espace ou d'un élément. À San Pedro Yosotato, saint Eustache est le « maître du *monte* » *(el dueño del monte / ii to'o yuku)*, sainte Christine la « maîtresse de la terre » *(la dueña de la tierra / ii to'o ñu'u)* (5). Selon les villages, saint Marc, saint Jacques, saint Pierre, sainte Barbe ou saint Antoine sont des saints de la pluie. En principe, on ne défriche pas le *monte* sans en demander la permission à saint Eustache, et les rogations pour obtenir la pluie se font par des processions aux saints concernés ou encore par des offrandes dans des grottes ou au sommet des montagnes ; il arrive enfin qu'on cherche à se concilier les bonnes grâces de sainte Christine. *A priori*, ces saints sont protecteurs, mais s'ils ne sont pas satisfaits ils peuvent nuire ; au contact des éléments – terre, eau, feu –, les hommes sont alors saisis d'une « frayeur » *(espanto)* qui peut provoquer une maladie. Nombreuses sont les frayeurs contractées près des cours d'eau, du foyer ou dans les bains de vapeur (bains thérapeutiques préconisés après l'accouchement, et qui combinent la force de l'eau et du feu). Les frayeurs du foyer ou du bain de vapeur, par exemple, se soignent par des offrandes et des prières à sainte Christine ; il importe également d'éviter de souiller certains lieux comme les cours d'eau, afin de ne pas courroucer les divinités. Un jour, trois femmes rencontrèrent, sur leur chemin, dans le *monte*, un homme assis de manière pensive. Il tendit à l'une d'elle une calebasse pleine d'eau qu'elle but. Le soir, elle se mit à avoir froid à l'œil et cette sensation ne put disparaître ; finalement elle perdit cet œil : elles avaient rencontré saint Eustache, qui peut transmettre le froid du *monte*.

Il est d'autres êtres surnaturels que l'on risque de rencontrer dans le *monte*, ce sont les vents *(tachi)* (Katz, sous presse). Certains lieux sont plus dangereux que d'autres : les abords des grottes, les ravins, éventuellement les cours d'eau, les croisées de chemins et les « lieux chargés » *(lugares pesados)*, où quelqu'un est décédé, généralement d'une mort violente (assassinat, noyade, etc.). Les heures les plus dangereuses sont midi et minuit, le zénith et le nadir (à minuit, le soleil est à l'opposé du zénith dans le monde souterrain). Ainsi, à midi et minuit, évite-t-on de passer en ces lieux ou de balayer, car le balayage est le mouvement du vent (6). Le « mauvais vent » *(tachi shee)* émane de l'intérieur de la montagne et sort par les grottes. Mais à midi ou à minuit, il happe les

3. Pour ce qui est des richesses du *monte*, il existe de nombreuses croyances bâties autour de trésors enfouis dans la montagne. Concernant les étrangers dans l'autre monde, les États-Unis sont appelés « *el otro lado* », « l'autre côté ». Cela semblait tout à fait cohérent aux Mixtèques qu'il fasse nuit en France pendant qu'il fait jour chez eux, puisque mon pays se situait forcément dans l'autre monde.

4. Le temps de jachère, qui était autrefois de 15 ans, est réduit à 5 ans depuis environ 30 ans.

5. *ii to'o* signifie « maître divin ».

gens vers l'entrée des grottes où ils risquent de disparaître. Certaines grottes sont d'ailleurs appelées « trou du vent ». Le mauvais vent peut aussi se manifester sous une forme humaine, telle celle d'une femme séductrice, dite *la bandolera*, que les hommes rencontrent au bord d'un chemin, ou plus fréquemment encore celle d'un homme généralement blanc avec un grand nez et un grand chapeau, parfois à cheval et qui n'est autre que le diable *(el diablo / tachi)* ; dans certaines régions, on l'appelle d'ailleurs le *gachupín*, l'Espagnol (7). Très souvent, les gens tombent malades à la suite de ces rencontres.

La terre et le monde souterrain

Pour les Mixtèques, la terre est un être vivant dont le corps est féminin. Le sol est sa chair, les roches sont ses os, les rivières ses veines, les gorges son vagin (Monaghan, 1987). L'intérieur de la montagne est son ventre, plein de facultés génésiques. Divers mythes d'origine relatent que les premiers hommes sont sortis de la terre. Dans le village de Santiago Nuyoo, l'on dit qu'après avoir traversé un tunnel sous la montagne, ils émergèrent en un lieu appelé *soko usha*, « les sept matrices » *(ibid.)*. Il en fut de même pour les plantes, et ainsi les « fourmis muletières » *(las arrieras)* auraient-elles apporté aux hommes les premiers grains de maïs provenant d'une grotte dans la montagne. Les semences (*tata*) portent le même nom que « les ancêtres » qui résideraient également dans le monde souterrain et présideraient à l'abondance. Selon un autre mythe commun en Méso-Amérique (López Austin, 1990), lorsque le soleil sortit pour la première fois, les ancêtres païens entrèrent dans des grottes où ils moururent et c'est pourquoi on y trouve parfois des ossements (8). Les grottes sont le lieu des origines, le lieu des ancêtres, le sein de la terre où l'on retourne après la mort (9). C'est également dans les entrailles des plus hautes montagnes, sombres, froides et humides, que les nuages se condenseraient, avant de remonter sur les cimes et de retomber en pluie (Katz, sous presse), la pluie étant perçue comme un *« liquide fécondant qui fait pousser les plantes dans la matrice terrestre »* (Monaghan, 1987). Le cycle de la pluie est semblable au cycle de la vie : la fertilité, l'abondance, la vie proviennent du monde des morts, la mort se recycle en vie, tout comme la vie mène à la mort ; la pluie vient de la terre mais à son tour, la terre vient de la pluie (Katz, *ibid.* ; Monaghan, *ibid.)*.

Les Mixtèques sont ancrés à leur terre, qu'ils occupent depuis la nuit des temps, terre vivante, animée, dont toutes les marques du paysage sont chargées de sacralité ; *« c'est de la terre que nous tirons notre force »*, disent-ils. Ils sont prêts à se battre pour défendre les limites de leur territoire contre leurs voisins, tout comme ils se battent pour leurs femmes. Les conflits pour la terre, qui ont atteint un paroxysme lors de la Révolution de 1910, ne connaissent pas de trêve depuis plusieurs siècles. Mais l'ancrage n'exclut pas la mobilité. Les Mixtèques se déplacent constamment et nombreux sont ceux qui ont émigré, des bourgs voisins de leur village jusqu'au *Norte*. Ils savent souvent s'adapter à leur nouvel environnement, mais la nostalgie

6. D'après des croyances anciennes recueillies au moment de la Conquête sur le Plateau Central, le vent précède le soleil et balaie son trajet. En pays mixtèque, j'ai eu l'occasion d'observer une femme ordonner à sa petite-fille d'arrêter de balayer pendant un instant car le soleil passait au zénith.

7. Cela confirme bien que les étrangers viennent de l'autre monde.

8. En fait, les nobles étaient enterrés dans des grottes.

9. On n'enterre plus les défunts dans les grottes, mais dans la terre. Le tombeau est considéré comme « notre vraie maison », la maison étant elle-même un symbole matriciel.

est toujours là. Bien des migrants envoient de l'argent au pays et leur premier souci est d'arriver à faire construire, par leur coopération, une mairie glorieuse et monumentale. « *Tan lejos estoy del suelo donde he nacido... quisiera llorar, quisiera morir de sentimiento* " (" *si loin du sol où je suis né... je souhaiterais pleurer, je souhaiterais mourir de tristesse* »), telles sont les paroles de *la canción mixteca*, « la chanson mixtèque », un classique du répertoire populaire mexicain. Quelle que soit la manière dont évoluent leur culture et leur identité, c'est dans la terre que celles-ci se forgent.

BIBLIOGRAPHIE

Bonfil Batalla (G.), 1987. *México profundo, una civilización negada.* CIESAS/SEP, Mexico.

Flanet (V.), 1982. *La maîtresse mort. Violence au Mexique.* Berger-Levrault, Paris.

INEGI, 1984. *Carta de precipitación total anual, 1 : 1 000 000, México & Datos de precipitación total mensual y anual de las estaciones meteorológicas.* SPP-INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática), Mexico.

INEGI, 1992. *XI Censo general de población y vivienda, 1990.* INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática), Mexico.

Josserand (J. K.), 1983. *Mixtec dialect history. Proto-mixtec and modern Mixtec text.* PhD Thesis, Tulane University, University Microfilms International, Ann Arbor (Michigan).

Katz (E.), 1991. « Représentation de l'environnement et identité chez les Mixtèques du Mexique ». *Écologie humaine,* 9 (2) : 25-37.

Katz (E.), sous presse. « Rites, représentations et météorologie dans la Terre de la Pluie (Mixteca, Mexique) ». *In* E. Katz, A. Lammel, M. Goloubinoff (eds), *Entre ciel et terre : l'homme et le climat.* Orstom, Paris.

López Austin (A.), 1990. *Los mitos del tlacuache.* Alianza, Mexico.

López Ramos (E.), 1979. *Geología de México,* T. 3. CICH, Universidad Nacional Autonóma de México, Mexico.

Monaghan (J.), 1987. « *We are people who eat tortillas* » : *Household and community in the Mixteca.* PhD in Anthropology, University of Pennsylvania, University Microfilms International, Ann Arbor (Michigan).

Pastor (R.), 1987. *Campesinos y reformas : La Mixteca, 1700-1856.* El Colegio de Mexico, Mexico.

Phol (J.), Byland (B.), 1990. « Mixtec landscape perception and archeological settlement patterns ». *Ancient Mesoamerica,* 1 (1) : 113-132.

Spores (R.), 1984. *The Mixtecs in ancient and colonial times.* University of Oklahoma Press, Norman.

Winter (M.), 1986. « La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica ». *In* Barabas, Alicia & Miguel Bartolomé (eds), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico : 97-142.



De la lecture du territoire aux valeurs culturelles des Inuit du Canada

BÉATRICE COLLIGNON

Longtemps, le géographe a posé sur le monde son regard savant, lisant et analysant les espaces en fonction d'une grille le plus souvent implicite et dont l'universelle pertinence semblait aller de soi. Le développement des études ethnogéographiques et, plus généralement, des travaux sur les représentations territoriales a marqué la fin de ce temps. Aujourd'hui, les lectures endogènes de l'espace ne sont pas seulement devenues un objet de recherche géographique ; elles sont aussi reconnues comme pouvant constituer une source d'information fiable, elles ont gagné une certaine légitimité scientifique. Par effet de miroir, les analyses menées dans ce domaine ont aussi révélé les catégories opératoires sous-jacentes de la géographie universitaire occidentale (Staszak, 1997).

La reconnaissance de ces géographies vernaculaires a par ailleurs accompagné les entreprises de redéfinition du concept de territoire. De maillage administratif, expression de choix politiques, il est devenu espace vécu et approprié, porteur de sens et d'identité (Bonnemaison, 1981, 1986). À l'étude ancienne des pratiques et modes de mise en valeur du territoire, s'ajoute désormais celle de ses représentations. Le chercheur s'interroge sur les catégories qui instituent la grille de lecture à travers laquelle le territoire prend sens pour ceux qui l'habitent. Ces catégories sont étroitement liées aux valeurs culturelles propres à chaque groupe humain, valeurs qui fondent les représentations à partir desquelles se décident les formes d'exploitation des territoires (Bonnemaison *et al*, 1997 ; Claval, 1997). Aussi l'identification de ces valeurs est-elle un préalable à toute action, à tout projet d'intervention, sur un territoire donné. Par ailleurs, dans ce type d'approche, le territoire apparaît aux géographes sous un jour nouveau : il est ici un support à l'expression d'une culture, à travers les catégories qu'elle met en œuvre pour le comprendre et, intellectuellement au moins, se l'approprier.

La recherche des valeurs culturelles qui sous-tendent la lecture du territoire s'attache ici au cas des Inuit du Canada. Peuple de chasseurs-pêcheurs nomades, parcourant leur territoire suivant un cycle annuel marqué par l'alternance saisonnière (Mauss, 1904-1905) jusqu'à la fin des années soixante-dix (Collignon, 1993), soit au moins une décennie après leur sédentarisation (1), ils entretiennent une relation étroite avec leur territoire. Celui-ci est le gardien de leurs réserves alimentaires (2) ainsi que de leur

identité (Collignon, 1998). La culture inuit est entrée dans une phase de mutation profonde depuis une vingtaine d'années, sous le coup notamment de l'interdiction d'importation de toute peau de phoque par la CEE en 1983. Ces mesures ont entraîné la disparition d'un équilibre économique qui s'était mis en place dès les années vingt et qui permettait aux Inuit de vivre de leurs activités cynégétiques, en suivant la traditionnelle alternance saisonnière, tout en s'intégrant aux circuits économiques modernes grâce aux revenus dégagés par la vente des fourrures (Wenzel, 1991). Cependant, il ne faudrait pas conclure trop vite à la disparition de cette culture arctique. Une analyse attentive montre qu'elle est en fait bien vivante (Charrin *et al.* 1995). Si les Inuit s'adaptent au contexte contemporain, ils s'efforcent de le faire dans le respect des valeurs fondamentales que leur ont transmises les générations précédentes. Leur savoir géographique en témoigne. Plus particulièrement, nous verrons ici que le territoire est toujours compris aujourd'hui suivant une grille de lecture articulée autour de trois idées-forces qui structurent l'ensemble de la pensée inuit : l'importance des relations, la relativité de toute chose et la subjectivité de tout point de vue.

Le territoire : un réseau de relations

Le territoire des Inuit est relationnel, plusieurs types d'informations le révèlent au chercheur. Le mode de lecture des cartes topographiques de grande (1/50 000) ou moyenne (1/100 000) échelle est très significatif car elles offrent une représentation du territoire qui est étrangère aux Inuit. Placés devant un tel document, les Inuit commencent toujours par repérer quelques lieux-clefs : les carrefours principaux de la région. À partir de ces points de repères, ils le déchiffrent en surimposant à cette représentation cartographique leur propre image mentale du territoire : un réseau d'itinéraires, de lignes qui mettent en relation les lieux. Ces axes constituent les fils directeurs à partir desquels s'élabore la lecture du territoire et, dans le cas présent, de la carte. Les informations que contient celle-ci sont inutiles, car elle n'est qu'un support nouveau qui n'affecte guère la grille de lecture du territoire. Celle-ci repose sur une représentation réticulée de l'espace, qui privilégie les axes par rapport aux lieux. Ce sont les relations qui mettent l'espace en ordre, mise en ordre qui seule permet de vivre sereinement sur un territoire qui, par elles, prend sens et devient lisible, interprétable. Il est compris comme un réseau de relations où chaque lieu a sa place et se mémorise en fonction de ses liens avec d'autres lieux, également disposés le long des itinéraires.

Les toponymies inuit [3] témoignent elles aussi de l'importance accordée aux relations dans l'appréhension du territoire, ce que la classification d'un ensemble de toponymes en fonction de leur sens a permis de mettre en évidence (Collignon, 1996). La typologie repose sur une première division en deux catégories : nom renvoyant aux caractères du milieu physique ; nom renvoyant aux caractères du milieu humanisé. L'importance de la relation comme concept opératoire pour donner sens au lieu est d'emblée révélée : 40 % des toponymes appartiennent à la catégorie « milieu humanisé », c'est-à-dire que le lieu est explicitement apprécié en fonction de la relation que les hommes ont établi avec lui. Par ailleurs, 12 % des toponymes de la catégorie « milieu

1. Dans les années cinquante-soixante suivant les régions.
2. « *Just like you white people work for wages and you have money in the bank, well my bank was here all around with the fur and whatever kind of food I wanted. [...] For the next years those animals are going to be there anyway, that's my bank* » (Mackenzie Valley Pipeline Inquiry, 1976, vol. C44 : 4234).
3. Chaque groupe inuit a développé son propre corpus toponymique, d'où la nécessité ici du pluriel.

physique » (60 %) expriment la relation du lieu-dit à un ou plusieurs autres lieux-dits : « le plus haut », « celui qui est grand mais plus petit que le "grand" », « le suivant », « le dernier », « celui qui est orienté dans l'autre sens », etc. Ce qui importe alors, c'est moins le lieu lui-même que sa position par rapport à d'autres, le réseau de relations dans lequel il est compris, aux deux sens de ce mot. De plus, pour un grand nombre de toponymes, la relation est sous-entendue. Elle n'est pas évoquée dans le nom même, mais elle est systématiquement rappelée par les utilisateurs des toponymes, comme un complément indispensable. Chacun garde habituellement pour soi ce commentaire, qu'il est inutile de partager avec des interlocuteurs qui, appartenant à la même communauté, se font au même moment la même réflexion. Mais dans le cadre d'enquêtes sur les noms de lieux, les Inuit prennent soin de les signaler et de vérifier que le chercheur les note, ce qui indique l'importance qu'ils leur accordent. On remarque encore dans les toponymies inuit la fréquence des noms multiples pour un seul lieu (voir notamment Müller-Wille, 1987). Le toponyme employé dépend alors de la direction suivie par le voyageur, ou mentalement par le locuteur lorsqu'il est hors contexte. Une île est alors aussi bien appelée « la dernière » que « la première », « la plus élevée » peut devenir « la plus basse », etc. Selon la direction, le lieu est appréhendé différemment, le réseau relationnel dans lequel il s'insère est inversé : la relation étant modifiée, le caractère – le sens – du lieu l'est nécessairement aussi et il convient de rendre compte dans la toponymie de cette importante transformation, au risque d'introduire une certaine confusion dans le système toponymique. Mais cette confusion ne peut être que le fait de celui qui commettrait l'erreur d'appréhender les lieux pour eux-mêmes. Or, un lieu n'existe pas en soi mais seulement dans la relation qu'il entretient avec d'autres (des lieux, des hommes ou du gibier). Dans cette perspective, ce qui est hors relation est de fait placé hors-champ, n'existe pas vraiment et n'est donc pas nommé. Prime ici une lecture qui privilégie la nature de la relation entre les différents éléments constitutifs du territoire plutôt que ces éléments eux-mêmes, dont la qualité intrinsèque est considérée comme secondaire, voire négligeable.

Le territoire : un monde instable

Le territoire des Inuit est relationnel, ce qui implique qu'il est instable, car toute relation est un équilibre fragile soumis à de fréquentes modifications. Les ethnologues ont depuis longtemps montré que le savoir cynégétique des Inuit est fondé sur l'idée que tout est toujours susceptible de changer, en particulier les comportements du gibier. Les aléas de la chasse apprennent au chasseur, souvent dans la douleur qu'engendrent les famines, que son territoire de chasse est toujours à reconstruire. De même, les savoirs liés au déplacement (orientation et repérage du terrain) prennent nécessairement en compte les conditions imposées par un milieu physique extrêmement changeant. Un coup de vent et la banquise se disloque, mettant en danger de mort le chasseur isolé sur un bloc de glace à la dérive ; un brusque réchauffement et la neige dure devient molle, paralysant la marche des hommes et des chiens ; un brouillard soudain et tous les repères disparaissent... À ces transformations imprévisibles s'ajoutent celles, saisonnières, de la luminosité – qui modifie fortement la perception des paysages – de la température – qui transforme la mer en glace et recouvre la terre d'un manteau neigeux, ce qui a évidemment de grandes implications sur la pratique de ces espaces – et de la nature des précipitations. Le savoir cynégétique témoigne d'une appréciation aiguë de cette instabilité. Ce sont en effet ces transformations permanentes et

souvent inopinées du territoire qui sont mises en exergue et sur lesquelles se construit le savoir relatif à son utilisation. Dans cette grille de lecture, la norme est la transformation, la modification permanente et non prévisible pour une bonne part du milieu. Une telle approche permet aux Inuit d'accepter sans déception tous les aléas climatiques (et ils sont nombreux) auxquels ils sont si souvent confrontés.

Les connaissances transmises par la tradition orale sont sans doute celles qui soulignent le plus vivement la relativité essentielle des choses et du territoire. On n'y trouve guère de lieux qui seraient intrinsèquement favorables ou défavorables. Ils sont le plus souvent neutres, mais les plus importants sont ambivalents. Ici non plus, il n'y a pas d'absolu, mais des qualités qui varient en fonction du contexte. Nombre de récits semblent avoir pour fonction première de souligner cette réalité. Le cas de la petite île, dans la tradition orale des Inuinnait (4), est à ce titre exemplaire. Fort nombreuses dans l'archipel arctique nord-américain, elles étaient souvent occupées au printemps par les Inuinnait, qui chassaient les phoques alentour (5). La même péripétie, à quelques détails près, est relatée dans nombre d'histoires transmises de génération en génération. Installés sur une île, les Inuinnait chassent énormément de phoques et accumulent des réserves de viande exceptionnelles. Pour différentes raisons, ils se trouvent coupés de la terre ferme au moment de la débâcle et piégés sur leur bout de terre (6). Avec l'été, les conditions changent du tout au tout : les réserves de viande diminuent jusqu'à épuisement complet, la famine s'installe dans le camp et seuls un ou deux survivants parviennent à gagner la terre ferme. L'île, lieu d'abondance, est devenue lieu de pénurie, de lieu de vie et de fête, elle s'est muée en lieu de souffrance et de mort. Ainsi rappelle-t-on aux Inuit que le sens du lieu, sa valeur, dépendent de l'interaction du moment, de l'articulation dans un contexte spécifique d'une série de facteurs physiques et humains dont la conjugaison engendre des situations qui peuvent être absolument inverses selon le contexte, qui est ici l'élément déterminant. Les lieux sont ambigus, ambivalents, leur valeur est strictement conjoncturelle. Une attention considérable est accordée par les Inuit à la qualification des lieux, non pas pour les figer dans une catégorie définitive mais, au contraire, pour en souligner les multiples visages, qui témoignent de l'instabilité du territoire.

Le territoire : un espace subjectif

Le territoire est un réseau de relations et un monde instable, et il ne peut être appréhendé que subjectivement. Les relations qui organisent la mise en ordre de l'espace ne sont qu'une construction intellectuelle, dont l'appréciation dépend du regard de chacun. L'homme est ainsi placé explicitement au cœur du système géographique. Le territoire est compris et qualifié en fonction de l'appréciation personnelle ou collective de celui ou de ceux qui le perçoivent, et produisent à son endroit un discours ou des pratiques adaptées à ses caractères perçus : il n'est rien d'autre qu'un espace subjectif. Cela n'a en soi rien d'exceptionnel. Ce qui l'est davantage, c'est que le savoir géographique des Inuit repose sur ce constat, souligne la subjectivité de tout regard, de tout point de vue. Il n'y a pas, affirment-ils, d'autre discours possible

4. « Eskimo du Cuivre ». Groupe inuit de l'Arctique central canadien, vivant sur les deux rives des détroits du Couronnement et du Dauphin et de l'Union (île Victoria et côte septentrionale du continent américain).
5. Autour des îles, se forment précocement des chenaux d'eau libre à la faveur des courants marins et des mouvements de marée, qui sont plus forts à proximité de ces obstacles. Les phoques abondent dans ces chenaux.
6. Les Inuinnait n'avaient pas de kayaks de mer et ne pouvaient donc pas chasser le phoque en eau libre, l'été. Aussi passaient-ils cette saison sur la terre ferme, à poursuivre les caribous.

sur le territoire qu'un discours personnalisé, spécifique et contingent.

Le système toponymique reflète ce souci de rendre compte de la subjectivité de toute lecture du territoire. Ainsi la possibilité de noms multiples pour désigner un seul lieu, déjà mentionnée, témoigne-t-elle de l'attention particulière accordée à la diversité des points de vue. Les noms se modifient en fonction d'une relation, certes, mais une relation qui est appréciée par un acteur qui la perçoit et l'interprète selon ses propres préoccupations. La « dernière île » pour le chasseur qui part du village devient « la première île » lorsqu'il y retourne. La rivière « entre les deux » (entre deux autres rivières), pour celui qui la replace dans un contexte régional, devient la rivière « boueuse » pour celui qui privilégie l'approche locale et se place dans le contexte du voyageur qui la regarde de près, etc.

Si elle est marquée dans la toponymie, c'est dans les descriptions des lieux que la subjectivité de toute lecture du territoire est la plus affirmée. Il est impossible à un Inuk de décrire un lieu de façon neutre, apparemment objective : il prendra toujours soin de préciser selon quel point de vue il le décrit. La saison est presque toujours spécifiée, mais aussi l'endroit où se place celui qui parle : est-il plus haut, plus bas, vient-il de la terre ferme, de la mer, d'un lac gelé qu'il traverse à pied, en motoneige, en traîneau à chiens autrefois ? Est-il seul ou en groupe ? Pourquoi se trouve t-il là ? Toutes ces informations doivent être précisées si l'on veut que la description soit comprise. Il n'existe pas de point de vue privilégié, de physionomie absolue du lieu : du contexte dépend la description que l'on en fera, et nul ne songerait à imposer son regard comme le seul possible. La structure même de la langue ne le permet d'ailleurs pas. Le seul regard privilégié est celui du « je » qui parle, et il n'a rien d'une référence absolue. Le locuteur lui-même précise dans son discours les limites de la recevabilité de sa description, qui n'est que le fruit d'une perception particulière : elle est explicitement subjective.

Du territoire à la culture

Les Inuit lisent et construisent simultanément leur territoire en fonction des trois idées-forces présentées ci-dessus. Celles-ci, au-delà des représentations territoriales, sont au cœur des valeurs essentielles de la culture inuit (Collignon, 1996). En effet, on les retrouve dans la langue, caractérisée par une très forte subjectivité et par le souci de rendre compte des relations existant entre les éléments dont on parle. Par ailleurs, l'organisation sociale des Inuit est fondée pour une bonne part sur le souci de constituer des réseaux de relations solides. À l'intérieur de chaque groupe partageant un même territoire, chaque individu est qualifié, nommé, en fonction de la nature de la relation qui le relie à d'autres. Ces relations étant multiples et diverses, son identité est marquée par une grande instabilité, car elle varie en fonction du contexte, de l'identité – elle aussi instable – de son ou de ses interlocuteurs. Affaire de relations, laissée à l'appréciation de tous les autres, l'identité est non seulement instable mais encore très subjective. Il devient par exemple impossible de juger quelqu'un, on ne peut juger que ses actions.

La recherche qui a débouché sur l'identification de ces trois idées-forces, de ces trois principes pourrait-on dire, était celle d'une géographe. Elle est fondée sur une démarche qui est partie du territoire concret et du savoir que les Inuit ont élaboré à son propos. À partir de ce savoir, s'est dessinée l'identité inuit, qui est intimement liée au territoire. L'étude des principes de base de l'élaboration de la parole en langue inuit (inuktitut) et de l'organisation

sociale a ensuite ouvert un champ plus large, celui de la culture dans sa globalité.

L'approche géographique des faits de culture dépasse alors notre propre champ disciplinaire. Il ne s'agit pas seulement de considérer la culture comme l'un des facteurs qui expliquerait, avec d'autres, telle modalité de l'organisation de l'espace ou tel caractère particulier de la relation des hommes avec leur environnement. Il s'agit aussi d'apporter, par une approche originale au sein des sciences sociales, des éléments qui aident à comprendre les hommes que celles-ci se proposent d'étudier. Notre démarche, qui part du concret pour retrouver ensuite des structures abstraites, se révèle capable d'identifier certaines des catégories opératoires que les cultures élaborent pour déchiffrer le monde. Partant du territoire, le géographe rencontre la culture et l'éclaire d'un jour nouveau, par ses analyses propres. Il offre à ses collègues, anthropologues ou sociologues, des conclusions qui, associées aux leurs, permettent de mieux comprendre ce qui fonde les sociétés ; tout comme il utilise leurs travaux pour remonter à la source et passer des valeurs du territoire aux valeurs culturelles.

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique,* 10, 4 : 249-262.

Bonnemaison (J.), 1986. *L'arbre et la pirogue - Les fondements d'une identité.* Coll. Travaux et Documents n° 201, Orstom, Paris, 680 p.

Bonnemaison (J.), Cambrézy (L.), Quinty-Bourgeois (L.) (dir.), 1997. *Le territoire, lien ou frontière ?* CD-Rom, Orstom, Paris.

Charrin (A.-V.), Lacroix (J.-M.), Therrien (M.) (dir.), 1995. *Peuples des Grands Nords - Traditions et Transitions.* Presses de la Sorbonne Nouvelle et INALCO, Paris, 349 p.

Claval (P.), 1997. « La géographie culturelle et l'espace. in J.-F. Staszak (dir.) », *Les discours du géographe.* Coll. Géographie et Cultures, L'Harmattan, Paris : 119-144.

Collignon (B.), 1993. « The variations of a land use pattern : Seasonal movements and cultural change among the Copper Inuit ». *Études / Inuit / Studies,* 17, 1, Université Laval / GETIC, Québec : 71-89.

Collignon (B.), 1996. *Les Inuit, ce qu'ils savent du territoire.* L'Harmattan, Paris, 256 p.

Collignon (B.), 1998. « Les fondements territoriaux de l'identité, quelques réflexions à partir du cas des Inuit, d'hier (nomades) et d'aujourd'hui (sédentarisés) ». In J. Bonnemaison, L. Cambrézy et L. Quinty-Bourgeois (dir.), *Le territoire, lien ou frontière ?* CD-Rom, Orstom, Paris.

Mauss (M.), 1904-1905. « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo, Étude de morphologie sociale ». *L'année sociologique,* IXe année : 39-132. (réed. 1989, in *Sociologie et Anthropologie,* Coll. Quadrige PUF, Paris : 389-477).

Müller-Wille (L.), 1987. *Inuttitut Nunait Atingitta Katirsutauningit Nunavimmi (Kupaimmi, Kanatami) / Gazetteer of Inuit Place Names in Nunavik (Qc., Cnd.) / Répertoire toponymique Inuit du Nunavik (Qc., Cnd.).* Institut Culturel Avatak, Inukjuak (Qc., Cnd.), 368 p.

Staszak (J.F.), 1997. « Dans quel monde vivons-nous ? » In J.-F. Staszak (dir.), *Les discours du géographe.* Coll. Géographie et Cultures, L'Harmattan, Paris : 13-35.

Wenzel (G.), 1991. *Animal Rights / Human Rights - Ecology, Economy and Ideology in the Canadian Arctic.* University of Toronto Press, Toronto : 206 p.

Hydronyme et géosymbole : Salm-en-Ardenne

Quand un nom de rivière fait couler beaucoup d'encre

SERGE SCHMITZ

« Il y a une impérieuse nécessité pour toute société humaine d'établir un rapport fort, voire une relation spirituelle, à son espace de vie. »

Joël Bonnemaison, Luc Cambrézy, 1996.

DANS L'EST DE LA BELGIQUE, en ces forêts d'Ardenne, coule une rivière dont le nom trouble est déjà une énigme...

L'article analyse le conflit qui oppose, à propos du cours « réel » de la Salm, les habitants de Salm-Château, ancien village de carriers, et ceux de Vielsalm, petite ville bourgeoise. Prendre position en nommant Glain ou Salm la rivière qui traverse Salm-Château réveille les rivalités, souvent enfouies dans l'inconscient collectif, qui opposent depuis des générations les deux bourgs. Quand un hydronyme devient un symbole de noblesse, habitants et historiens locaux ont sans doute le droit d'outrepasser les règles élémentaires de la critique historique pour détourner le nom d'une rivière et ainsi honorer leur lieu de naissance ou de résidence.

Au commencement était le verbe

Pénétrant l'espace physique à la manière d'un rhizome, tantôt visible dans les artefacts, tantôt logé dans les représentations, l'espace culturel structure les relations des sociétés à l'espace (Bonnemaison, 1981 ; Deleuze, Guattary, 1980). C'est un espace géosymbolique chargé d'affectivités et de significations (Bonnemaison, 1981). Une partie importante de cet espace culturel est fixée par des mots, passage obligé pour rendre collectives des représentations individuelles.

On a beaucoup étudié l'économie et les forces matérielles qui animent les lieux et beaucoup négligé le rôle du langage : or « *les mots ont le pouvoir de mettre en lumière les expériences qui restent dans l'ombre et le pouvoir particulier d'appeler les lieux à être* » (Tuan, 1991). Les toponymes permettent aux lieux d'exister, d'être non seulement du domaine du tangible mais aussi de l'audible ; ils vont jusqu'à rendre certains lieux visibles (Caliquelin, 1995 ;

Debardieux, Gumichian, 1987). Ils classent les éléments de l'espace par rapport à leur forme mais surtout, dans la mesure où la dénomination de l'espace est déjà une appropriation des lieux, par rapport à l'emprise de groupes culturels sur ces éléments (Claval, 1995). Ainsi un nom de lieu suscite-t-il souvent auprès des populations locales une émotion parce qu'il est issu d'un investissement stratégique et affectif, et qu'il découle du processus d'organisation spatiale et territoriale des groupes culturels locaux (Di Méo, 1996). Cependant, la conservation des toponymes n'est assurée que dans la mesure où de nouveaux éléments surimposés ne les expulsent pas du répertoire communautaire (Martinelli, 1982).

J. Bonnemaison (1981), définissait le géosymbole comme « *un lieu, un itinéraire, une étendue qui pour des raisons religieuses, politiques ou culturelles prend, aux yeux de certains groupes, une dimension symbolique qui les conforte dans leur identité* ». Le rôle du nom dans le géosymbole est souvent important ; comme nous allons le voir, il se dégage parfois complètement de toute assise matérielle ou bien il peut migrer en conservant la fonction géosymbolique du lieu d'origine.

Entre Salm et Glain ?

« *Vielsalm est un bourg qui ne renferme rien de remarquable (...) le sol qui est pierreux et fangeux n'est bon ni pour la production de terres, ni pour la crue de bois (...) La rivière Salm qui entre au sud (de la carte), sous le nom de Glain, et sort au nord, a quatre toises de largeur...* » (Ferraris, 1778). Ce changement de nom ne semble pas choquer outre mesure le cartographe du XVIII^e^ siècle ; à cette époque, ce phénomène était fréquent : les communautés villageoises et les seigneurs ne se concertaient pas pour baptiser une rivière. Dès lors, celle-ci changeait de nom en changeant de finage ou de comté. Cependant, avec l'accroissement de la mobilité et la disparition des micro-États féodaux, cette multitude de noms pour un même cours d'eau pouvait poser problème et le nom des rivières d'une certaine importance s'homogénéisa.

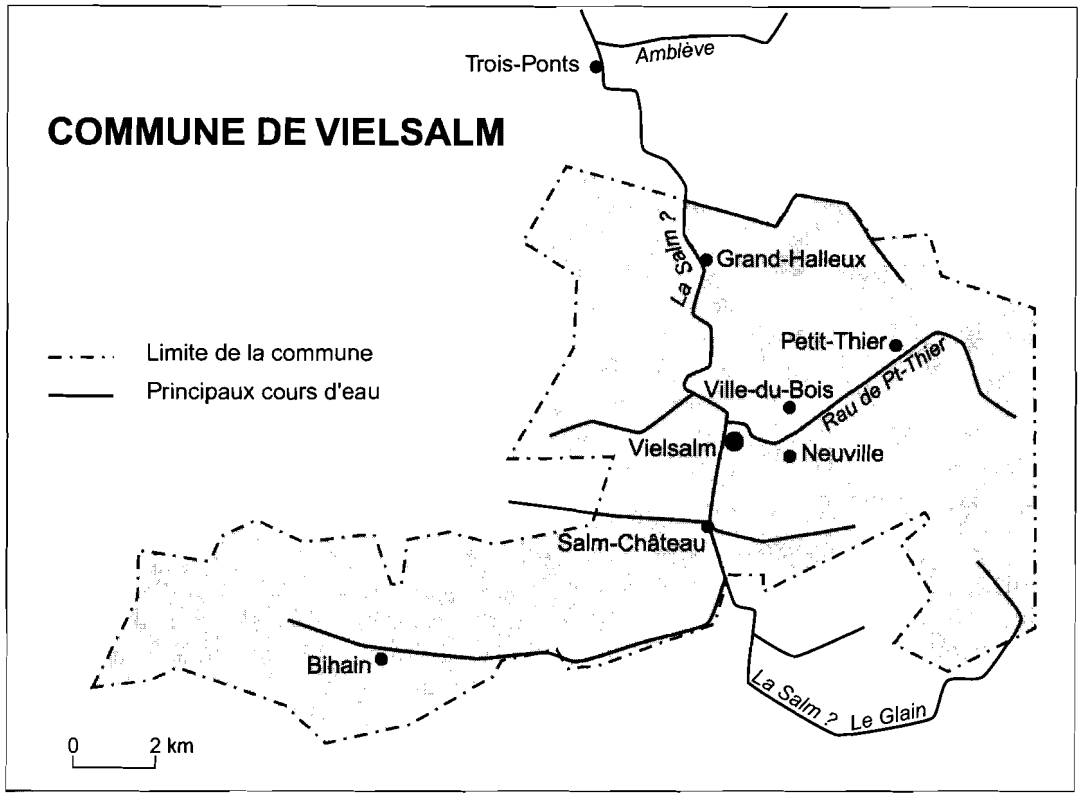
La Salm est une petite rivière ardennaise qui, dans les années quarante, est devenue sous l'impulsion de quelques intellectuels locaux son propre affluent. C'est en effet un peu en aval du bourg de Vielsalm qu'un ruisseau, rebaptisé Salm, se jette dans la Salm, rebaptisée Glain.

« *J'ai d'abord cherché à comprendre* ». J'ai écouté les habitants, j'ai lu les journaux, puis je me suis penché sur les nombreux livres et articles des auteurs locaux avant de consulter quelques sources historiques dont je connais la rigueur.

La position des Manmans

Selon G. Remacle (Ville-du-Bois), Ph. Lejeune (Neuville), Ch. Legros (Vielsalm), l'association « Val-de-Glain, Terre-de-Salm » et la majeure partie des habitants du bourg de Vielsalm, que l'on surnomme les Manmans, cette redistribution des hydronymes n'est qu'un « juste » retour aux appellations d'origine car de nombreuses mentions de cette rivière, sous le nom de Glain, se retrouvent dès 670 dans les chartes de l'abbaye de Stavelot-Malmédy et dans de nombreux documents (Halkin, Roland, 1909). Selon les Manmans, vers le milieu du XIX^e^ siècle, le nom de Salm s'est substitué peu à peu à celui de Glain bien qu'auparavant, la rivière n'ait jamais été dénommée Salm. Ce changement s'expliquerait simplement par la bévue d'étrangers lors de l'établissement des plans cadastraux et lors de leur intervention dans l'enseignement primaire. (Remacle, 1948-1993 ; Legros, 1997 ; Graulich, Legros, 1994).

Depuis le XIX^e^ siècle, les opinions sont pour le moins variées, les uns continuant à appeler la rivière le Glain, d'autres la nommant la Salm, tandis que d'autres encore estiment que la



La Salm, un nom de rivière qui fait couler beaucoup d'encre.

partie amont ou aval porte le nom de Glain et l'autre partie celui de Salm. Le cadastre, les cartes géographiques, les délibérations des conseils communaux, les guides touristiques et bien entendu les écrits des historiens locaux présentent entre eux, mais également à l'intérieur d'un même type de source, des discordances importantes.

Si la Salm actuelle n'est pas la Salm, d'où vient cette appellation qui aurait donné son nom au Comté de Salm ? G. Remacle (1948) trouva à proximité du ruisseau de Petit-Thier trois toponymes (Vïf-Sâm, sur Sâm, Sâmfa) qui prouveraient que la vraie Salm correspond au cours d'eau appelé aujourd'hui ruisseau de Petit-Thier dans sa partie amont et ruisseau de Hermanmont dans sa partie aval. Ce cours d'eau passe à proximité du rocher sur lequel aurait été édifié le premier château des Comtes de Salm ; pour une partie de la population, ce ruisseau aurait ainsi donné son nom au Comté et à la localité de Salm, devenue Vielsalm quand au XIVe siècle les Comtes l'auraient abandonnée pour bâtir un nouveau château en un lieu appelé au départ Nouvelle-Salm, et aujourd'hui Salm-Château (Remacle, 1948, 1975 ; Graulich, Legros, 1994).

Ainsi, la population se trompe, l'enseignement des maîtres d'école est erroné, et les nombreux géologues et géographes qui

étudient la région colportent la rumeur publique qui a donné à cette rivière le nom de Salm. L'association « Val-de-Glain, Terre-de-Salm », fondée en 1973 avec pour objectif une meilleure connaissance de la région, veut rétablir la vérité : elle presse avec succès l'administration communale et l'Institut Géographique National de rendre à la rivière son nom authentique. Depuis, lorsqu'on remonte la « Salm », ainsi qu'il est inscrit sur les ponts de la commune de Trois-Ponts, on ne peut, arrivé sur le territoire de Vielsalm, que constater l'absence de toute indication quant au nom de la rivière (voir figure)...

Manmans contre Samiots

Le citoyen, un tant soit peu au fait de cette incertitude, est souvent embarrassé : doit-il utiliser le nom usuel mais erroné ou bien le nom authentique de la rivière ? Les administrations se retrouvent devant le même dilemme. Pour leur part, les Samiots, habitants de Salm-Château, sont offusqués de cette interprétation et comptent bien combattre l'idée saugrenue qui priverait Salm-Château de la Salm.

À deux reprises, d'abord en 1947 suite à la publication de G. Remacle, originaire de Ville du Bois, et ensuite en 1997, suite à la publication de M. Massoz, originaire de Salm-Château, les protagonistes de cette polémique se sont épanchés dans les journaux locaux (Les *Annonces de Vielsalm* : Remacle, 1947 ; Massoz, 1997 ; Legros, 1997, etc.). À chaque reprise, les arguments avancés se sont plus appuyés sur la respectabilité des personnes engagées dans le conflit que sur des faits scientifiques. La population, elle, se divise en deux camps, car la simple utilisation d'un des hydronymes est interprétée comme une prise de position dans le conflit qui oppose depuis plusieurs générations les Manmans et les Samiots, deux populations que beaucoup d'éléments opposent : le lieu d'habitat (Vielsalm /Salm-Château), la profession (fonctionnaires et commerçants / carriers et agriculteurs), la tendance politique (libérale / catholique).

Ainsi l'enjeu dépasse-t-il la simple dénomination de la rivière, qui pourtant ne saurait être que le prétexte à raviver une lutte des classes : ce nom est pour les habitants de la région riche d'autres significations. Il est prestigieux : retirer la Salm à Salm-Château, c'est lui retirer un peu de sa noblesse, héritée de la présence en ses murs du château des Comtes. À Salm-Château en effet, on peut admirer les ruines du château médiéval alors que l'existence d'un château antérieur à Vielsalm relève encore de l'hypothèse. Et mieux encore, comme le soulignent les Samiots, si le qualificatif de « Vieil » était lié non pas au déménagement en amont des Comtes de Salm au XIVe siècle, mais à la création d'un autre Salm dans les Vosges ? Voilà que la petite ville de Vielsalm ne serait qu'un bourg sans château et sans passé prestigieux ! C'est pourquoi à défaut de traces matérielles sérieuses de la présence de l'ancienne demeure des Comtes de Salm à Vielsalm, il est opportun, pour les Manmans, que la Salm coule à Vielsalm et non à Salm-Château.

Les analyses étymologiques de l'hydronyme sont également des plus significatives. S'il est incontestable que le mot Glain est d'origine celtique et qu'il évoque une eau claire, brillante et limpide, l'étymologie de Salm est plus controversée. Le nom de Salm pourrait, selon qu'il est d'origine celtique, germaine, indo-européenne ou latine, évoquer une eau trouble, foncée et boueuse, ou encore désigner le saumon ou même un lieu où une cour de justice est établie (Carnoy, 1948 ; Remacle, 1975 ; Graulich, 1994). Marquet y voit un dérivé du latin *sagena*, qui signifie « filet », ce qui ferait ainsi de la Salm un synonyme de la Seine ou de la Senne, des rivières capitales (Marquet, 1981) ! D'autres ont été chercher

des origines finnoises !... La Salm désignerait alors un défilé étroit, tout comme la gorge qui sépare Salm-Château de Vielsalm (Jotrand, 1909 ; Massoz, 1997).

Enfin, même si la plupart des habitants ne connaissent pas tous les aspects de ce conflit et ignorent les conséquences que peut avoir la détermination de l'authentique cours de la Salm, il est pour tous prestigieux de posséder, au sein de son bourg de naissance ou de résidence, la rivière qui donna son nom aux Comtes, au Comté et aux deux bourgs, de posséder la rivière aux « saumons », ceux que l'on retrouve sur le blason du Comté.

L'histoire n'est pas une donnée immuable mais une perpétuelle construction et reconstruction ; c'est pourquoi il est nécessaire de connaître ses dimensions idéologiques avant de s'attacher à une approche historique de la personnalité des lieux ou des populations (Driver, 1995).

Le cas de la Salm est de prime abord déroutant, mais des exemples similaires existent dans de nombreux pays à des échelles variées. Ici, plus qu'un toponyme, il s'agit d'un hydronyme donc d'un élément linéaire qui parcourt des étendues et jouxte de nombreux éléments ponctuels : il suscite dès lors, avec l'espace et les populations voisines, des interactions plus nombreuses que dans le cas d'un lieu ponctuel, cantonné à ses environs.

Lequel, du lieu-dit ou du lieu physique, assume la fonction géosymbolique ? Le nombre de combinaisons est grand, les cas de figure variés. Sans doute la réponse à cette question est-elle autant liée aux interprétations des caractéristiques biophysiques du lieu qu'aux événements historiques dont il a été le cadre. Mais quand ces événements ne laissent pas de traces perceptibles, seul reste le nom, et il migre plus aisément qu'un lieu.

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, t. 10(4) : 249-262.

Bonnemaison (J.), Cambrézy (L.), 1996. « Le lien territorial ». *Géographie et cultures*, n° 20 : 7-18.

Caliquelin (A.), 1995. Des lieux-dits. *Ethnologie française*, t.25(1) : 72-75.

Carnoy (A.), 1948. *Origine des noms des communes de Belgique*. Ed. Universitas, Louvain : 786 p.

Claval (P.), 1995. *La géographie culturelle*. Nathan, Paris, 384 p.

Debardieux (B.), Gumuchian (H.), 1987. « Représentations spatiales et dénominations des territoires ». *Revue de Géographie Alpine*, n° 75 : 171-182.

Deleuze (G.), Guattari (F.), 1980. *Mille plateaux*. Éditions de Minuit, Paris, 645 p.

Di Méo (G.), 1996. *Les territoires du quotidien*. L'Harmattan, Paris, 207 p.

Driver (F.), 1988. « The History of human Geography ». *Progress in Human Geography*, vol. 12 (4) : 497-505.

Ferraris (Comte de), 1778. *Mémoires historiques, chronologiques et oeconomiques sur les 25 feuilles du n°8 de la carte de Cabinet des Païs-Bas Autrichiens*. Pro Civitate (1971), Bruxelles.

Graulich (O.), Legros (Ch.), 1994. *Salm-en-Ardenne, itinéraire dans l'histoire et le patrimoine du pays de Salm*. Administration communale de Vielsalm, 159 p.

Halkin (J.), Roland (C.G.), 1909. *Recueil des chartes de l'abbaye de Stavelot-Malmédy*, t. 1. Imbreghts, Bruxelles.

Jottrand (G.), 1909. *Notes historiques sur le Comté de Salm*. Annale de l'Institut archéologique de Luxembourg.

Legros (Ch.), 1997. « Étude critique d'un ouvrage récent ». *Glain et Salm, Haute Ardenne*, t. 47 : 12-43.

Martinelli (B.), 1982. « Toponymie et société, contribution à l'étude de l'espace communautaire en Basse Provence ». *Études Rurales,* n° 85 : 9-31.

Marquet (L.), 1981. « Salme au Same, filet de pêche ». *Glain et Salm, Haute Ardenne,* t. 14 : 96-97.

Massoz (M.), 1997. *Salm-château en Ardenne, 1900-1940.* Massoz, Liège, 207 p.

Remacle (G.), 1948. « Salm ou Glain ? » *Bulletin trimestriel de l'Institut archéologique du Luxembourg,* t. 24 : 3-11.

Remacle (G.), 1993. *Vielsalm et ses environs* (3e édition). Val de Glain - Terre de Salm, Vielsalm, 270 p.

Tuan (Y. F.), 1991. « Language and the Making of Place : a narrative-descriptive Approach ». *Annals of the Association of American Geographers,* vol. 81 : 684-696.

Vandermaelen (Ph.), 1858. *Dictionnaire géographique du Luxembourg.* Etabl. Géographique, Bruxelles, 570 p.

Adrianne J. (ed), 1947-1998. *Les Annonces de Vielsalm.* Hebdomadaire, Vielsalm.



Mythes modernes et passé stratégique : l'espace pour enjeu en Nouvelle-Calédonie

DOMINIQUE GUILLAUD, DOROTHÉE DUSSY, HUBERT FORESTIER

DEPUIS QUELQUES ANNÉES en Nouvelle-Calédonie, les Kanak sont à l'origine ou sont partie prenante de formes d'organisation politique et spatiale qui sont de toute évidence nouvelles, mais dont les fondements mythiques ou historiques sont sans cesse rappelés aux observateurs extérieurs. Dans ces tentatives pour légitimer des structures modernes en les plaçant dans une relation de continuité avec le passé (1), seuls sont mobilisés certains éléments de l'histoire ou de la culture précoloniales. Ceux-ci paraissent sélectionnés autant pour leur aptitude à évoquer des territorialités anciennes, et donc à légitimer les droits fonciers et politiques actuels qui en découlent, que pour leur capacité à être compris par ceux auxquels ils sont adressés, autrement dit à fournir le support d'un dialogue convenu entre l'informateur et son « public » – en l'occurrence les chercheurs, qui jouent le rôle tout à la fois de réceptacle, de caution et de diffuseur de l'information.

Il a semblé intéressant de rapprocher, à ce sujet, trois expériences de recherche extrêmement différentes qui abordent, chacune à sa façon, la lecture que font les Kanak de leur passé sur la Grande-Terre. Au-delà de la démonstration elle-même, la mobilisation autour d'un thème commun de champs de recherche *a priori* aussi différents que les nôtres se veut un hommage à Joël Bonnemaison, qui avait toujours considéré avec enthousiasme les approches pluridisciplinaires dans la région pacifique et avait considérablement oeuvré en faveur de celles-ci.

L'assise mythique des organisations spatiales

Bonnemaison (1981 : 262) voyait le territoire comme le « *dérivé charnel de la culture* ». De cette incarnation il a livré de multiples exemples, dont le plus spectaculaire est sans conteste celui du dépeçage symbolique du géant Semo-Semo (1987 : 98-116), qui institue et justifie la répartition originelle des groupes de population sur l'île de Tanna. Le mythe fonde le territoire, mais l'inverse peut être également vrai, comme le montre l'exemple suivant, pris en Nouvelle-Calédonie : là, le territoire précède le mythe qui est censé le fonder, ce qui montre à l'évidence l'insécabilité du tout que forment l'espace et les symboles qui l'habitent.

1. Voir notamment, au sujet de « l'invention de la tradition » en Océanie, Babadzan (1984).

Dans la perspective d'une meilleure reconnaissance de la culture mélanésienne, il fut décidé au début des années quatre-vingt de découper l'archipel en aires culturelles dont les limites devaient être celles des regroupements de zones linguistiques du territoire (2). Furent ainsi délimités les sept « pays » Païci-Cemuki, Ajie-Aro, Xaracuu, Drubea, Nengone, Drehu et Iaaï. Les responsables de l'extrême nord de la Grande-Terre, formant une huitième aire, disent avoir pour leur part éprouvé quelque difficulté à dénommer celle-ci, ressentant que son existence devait davantage à la déduction des sept zones affectées aux autres aires, qu'à une quelconque unité linguistique (3). Ils en auraient donc défini la cohérence *a posteriori* et par référence non pas à une langue, mais à un mythe commun, celui de Hoot ma Whaap.

Ce mythe a une origine et un contenu assez obscurs. Maurice Leenhardt, le premier (1930), signala que tous les clans du nord de la Grande-Terre se rangeaient dans l'une des deux catégories antagonistes que formaient les « *Wafaf et les Oote, ce qui signifierait les Corbeaux et ceux de l'eau* » (1945 : 34). Dans les années cinquante, Guiart (1987 : 49), enquêtant sur la question, conclut à la « *très grande difficulté de pousser l'analyse plus loin* » que les quelques lignes laissées par Leenhardt ; au sujet des deux catégories évoquées, il ne parvint alors à recueillir qu'un mythe au contenu laconique relatif à leur genèse, qui se rapportait à deux rochers, l'un aîné (Hoot) l'autre cadet (Hwaap), tous deux sis au fond de la vallée de Hwido. À une date récente, les habitants du nord de la Grande-Terre ne connaissaient plus guère, dans le meilleur des cas, que le rattachement de leur clan à l'une ou l'autre des catégories et le principe d'antagonisme, parfois encore vivace, qui régissait les relations entre elles ; le mythe semblait donc perdu. Pour que l'unité culturelle du nord de la Grande-Terre puisse se fonder sur cette identité Hoot ou Whaap, il a donc fallu qu'un mythe vienne lui fournir une substance et une assise officielles.

Le mythe surgi de nos jours relate la rencontre de deux démiurges, Hoot Pwahidan, « *celui qui dit son histoire sur la route* », déjà établi dans le pays, et Waatabwen, « *celui qui émerge pour s'installer* », venu dans une pierre. La confrontation peut se résumer de la façon suivante : Waatabwen, sortant de la mer, entendit dans le pays qu'il convoitait la danse des arbres et de la nature au rythme des paroles chantées par Hoot Pwahidan, et il comprit qu'il n'était pas le premier arrivé sur cette terre. Alors il rentra dans sa pierre et il la fit tournoyer jusqu'à provoquer un cyclone. Le vent brisa et arracha les arbres ; Hoot Pwahidan devant les éléments déchaînés s'enfuit vers l'amont de la rivière du Diahot et Waatabwen put s'établir dans le pays déserté par son premier occupant (André Théan Hiouen, 1995 : 9-10, et 21 février 1997, Arama). La dénomination *Hoot ma Whaap* appliquée à l'aire coutumière serait la formule raccourcie de l'expression *Hoot Pwahidan ma* [= et] *Waatabwen*. On pourrait s'étonner de ce que le récit n'est connu dans son intégralité que par un seul narrateur – qui est également le président de l'aire coutumière – si l'on ignorait que, de toutes façons, les mythes n'ont pas d'auteur. Selon le narrateur, chacune des chefferies détenait une fraction du récit, de telle sorte que le mythe n'a pu trouver son sens que lorsque les chefferies, enfin rassemblées dans l'aire coutumière, ont mis leurs bribes en commun : ici, ce n'est plus

2. Par la suite, les accords de Matignon, en 1988, font de ce découpage un élément plus important du dispositif administratif mis en place puisque la réunion des chefs des aires coutumières ainsi délimitées constitue le Conseil consultatif coutumier du territoire.

3. Onze langues se partagent aujourd'hui le Nord et leurs locuteurs ne se comprennent qu'entre groupes voisins. Cette hétérogénéité linguistique n'est toutefois pas propre à la zone septentrionale, elle affecte toutes les aires coutumières, constituées par regroupements de langues et par affinités culturelles et géographiques.

le mythe qui ordonne l'espace, mais l'espace mis en ordre qui révèle le mythe et lui donne son sens.

Il n'est pas facile pour autant de savoir si l'on assiste ici à la résurgence d'un mythe oblitéré, à sa construction ou à son adaptation moderne pour renforcer une unité culturelle qui n'existait jusque là que dans la référence à l'une ou l'autre des catégories Hoot ou Whaap. Dans l'exemple suivant, en revanche, la genèse moderne du mythe est aisément lisible.

Le mythe comme élément de dialogue

Un mouvement coutumier qui ambitionne de rendre aux espaces du sud de la Grande-Terre leur identité pré-européenne a restauré, grâce au recueil et à l'analyse de mythes que les informateurs disent anciens, une structure qui aurait été abolie par la colonisation : *Kambwa Wé Tcho*, la « Dynastie du Sud ». Dans cet exemple, ce qui importe est moins le contenu des mythes – lequel d'ailleurs n'est pas nécessairement révélé lors des entretiens – que leur nature même : avant tout, ils permettent de transcender un temps historique où l'ancienneté peut être mesurée et donc contestée. Situé au-delà de toute argumentation logique, le mythe suffit donc à démontrer l'existence d'une structure politique précoloniale et permet de surmonter « *l'antinomie d'un temps historique et révolu, et d'une structure permanente* » (Lévi-Strauss, 1964 : 24). Par ailleurs, que les travaux anthropologiques concernant l'organisation sociale et politique traditionnelle en Nouvelle-Calédonie ne mentionnent aucun élément assimilable à une dynastie invite à examiner le choix de cette terminologie. Elle participe elle aussi de la volonté des informateurs de préciser l'ampleur de l'organisation politique ancienne et surtout de trouver un élément de comparaison compréhensible par tous (4).

On observe aussi, à Nouméa, une série de tentatives menées par les différentes chefferies de la région pour décrypter, dans la langue du sud, le sens des anciens noms de lieux conservés dans la toponymie contemporaine de la ville et pour les produire comme autant de preuves de la rémanence d'une identité kanak intrinsèquement attachée aux lieux : Ouémo, Téréka, Vata... L'intérêt exclusif porté aux toponymes connus et utilisés aujourd'hui est frappant ; en effet, sur les cartes de la presqu'île dressées au XIXe siècle par les premiers ingénieurs de la Marine, figurent de nombreuses localités en langue du sud, rebaptisées par la suite en français, et dont il n'est aujourd'hui jamais fait mention. On pourrait imaginer que les importants bouleversements politiques et sociaux provoqués par la colonisation dans la région de Nouméa ont pu effacer les anciens noms des mémoires, contraignant les Kanak à se rabattre sur les toponymes conservés ; mais il semble en fait que le décryptage de certains toponymes n'a d'intérêt pour les informateurs kanak que dans la mesure où ces noms sont familiers aux Européens. L'assimilation, par les Kanak, des sites archéologiques de la presqu'île à autant d'anciens sites d'habitat obéit à la même logique : tous les « anciens villages » mentionnés par les informateurs sont aussi des sites enregistrés par les archéologues. À l'inverse, il arrive qu'on trouve des sites d'occupation anciens mais que les gens ne les mentionnent pas.

Alors que les toponymes actuels décryptés sont avancés comme des preuves de l'occupation de la presqu'île de Nouméa avant la venue

4. Un informateur kanak, explicitant le principe des arrivées successives de populations dans la région du Sud-Ouest de la Grande-Terre, développe le parallèle : « *chez vous, les envahisseurs, les derniers qui sont arrivés et qui vous ont donné votre nom, ce sont les Francs ; mais les autres, c'était quoi : les Ostrogoths, les Wisigoths,... et bien c'est cela, tout peuple n'est pas né tout seul* ». Pour pousser ce raisonnement à son terme, le même informateur n'hésite pas à faire remarquer que « *chez nous, on n'a jamais tué nos rois* » (G. P., mai 1996, Nouméa).

des Européens (5), une entreprise parallèle vise, quant à elle, à forger de nouveaux toponymes kanak sur les lieux d'implantation des quartiers d'habitat spontanés de la ville. Tous les « squats » sont ainsi rebaptisés en langue du sud à partir d'une caractéristique du site concerné, bien qu'ils s'intègrent à des quartiers de la ville ou de sa périphérie auxquels l'administration a déjà donné un nom. Les squats, apparus pour les tout premiers d'entre eux dans les années quatre-vingt, sont désignés par le terme générique de « tribu » par les Kanak, ce qui atteste d'une volonté d'appropriation symbolique des espaces urbains. Cette emprise sur les noms est l'un des éléments cruciaux des tentatives faites par les Kanak pour se voir reconnaître une place à part entière dans le « lieu du pouvoir » que représente la ville.

L'impératif spatial, le passé stratégique

Le mythe fondateur et unificateur de l'aire Hoot ma Whaap consacre la pleine existence de structures spatiales modernes, et la plupart des éléments du discours des Kanak concernant Nouméa viennent en appui à leur réintégration symbolique dans la ville. Ce recours de plus en plus fréquent aux « traditions inventées » a des promoteurs et des motivations précis. Bensa écrit ainsi que « *dans les sociétés canaques, l'instance politique est dominante : le souci de nouer des relations pour dégager – au moins momentanément – des configurations sociopolitiques viables anime toutes les prises de parole. Ainsi, les fameux mythes sont à la fois des théories et des stratégies politiques : ils s'appuient sur des principes et des règles (droit des anciens occupants, partage des fonctions, accueil des étrangers, référence aux espaces d'origine, etc.) tout en contribuant par toutes sortes de stratégies – changements d'identité, inversion des hiérarchies, transformation des étrangers alliés en autochtones-parents, recours éventuel au bluff – à poser les fondements d'un édifice social qui tienne compte des circonstances, et aussi des ambitions de chacun. Ces constructions à géométrie variable sont à la fois mobiles et inventives* » (Bensa, 1995 : 260).

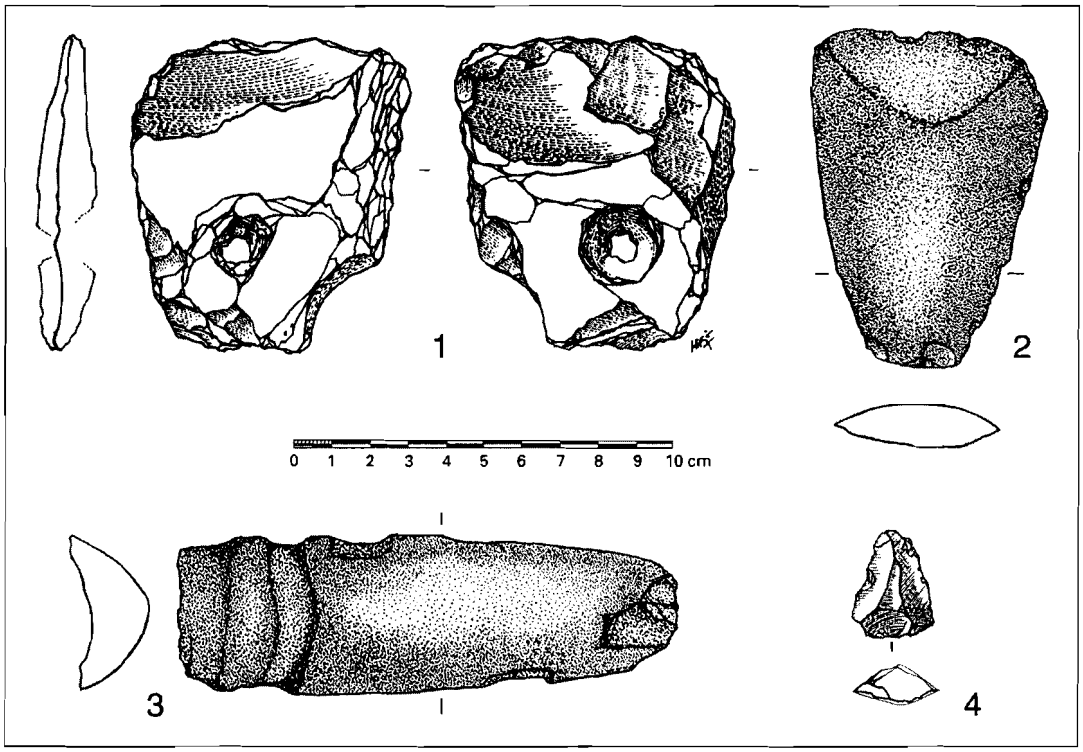
Pour Babadzan (1998 : 6), reprenant Hobsbawm, l'invention de traditions intervient « *dans un contexte marqué par l'industrialisation, l'urbanisation et l'apparition de classes sociales nouvelles* », fondant leur légitimation sur une référence au passé et à la continuité avec le passé ; « *c'est ainsi que la modernité va s'entourer de rites et de mythes, alors même que les sociétés rurales où prévalaient ces formes d'expression symbolique sont en voie de liquidation accélérée* ».

En Nouvelle-Calédonie, toutes ces « néo-traditions » ont en commun de fortes implications territoriales, car la compétition politique est en même temps une compétition pour l'espace. Or, le territoire, pour exister en tant que tel, doit être un support chargé de sens : le mythe socialise l'espace (6). C'est ainsi que la tradition réinventée permet de fonder et d'investir avec une pleine légitimité les territoires modernes. Cette entreprise répond pour les Kanak à un but précis, qui est de renforcer leur place actuelle sur le territoire et dans la société (7). Un tel impératif, exacerbé par la spoliation foncière dont ils ont été les victimes,

5. Ce point est contesté par une partie de l'opinion européenne, pour laquelle la presqu'île n'était pas occupée à l'arrivée des fondateurs de la ville.

6. À noter que le recours extrêmement fréquent, dans les entretiens, à certaines métaphores spatiales telles que celle de la grande case, relève d'un procédé inverse de celui du mythe puisqu'il s'agit ici de spatialiser des organisations sociales : au fil des entretiens, la métaphore de la grande case et plus précisément de son agencement architectural (poteaux extérieurs et poteau central, flèche faîtière, chevrons...) symbolise ainsi tantôt l'organisation du clan (informateurs de Nouméa), tantôt celle de la chefferie (Koumac, Gomen) et tantôt celle de l'aire coutumière (Arama), soit trois échelles successives des organisations.

7. Tel est également, d'ailleurs, l'objectif principal des mesures adoptées dans le cadre des accords de Matignon, et qui visent à réduire les importantes inégalités sociales et économiques dont les Kanak sont les victimes.



Quatre objets de l'industrie lithique néo-calédonienne de Koumac.
1 : pierre percée ; 2 : herminette ; 3 : « pic à gorge » (fragment) ; 4 : « pointe »
(Dessin : Hubert Forestier.)

découle de l'ancrage spatial fort et de la compétition permanente pour la terre dans la société traditionnelle (Bensa et Rivierre, 1982).

La dimension éminemment stratégique de certaines références mythiques ou à résonance historique peut servir à éclairer la position des Kanak vis-à-vis d'autres éléments issus du passé, tels certains témoins matériels des occupations préeuropénnes. À ce sujet, la confrontation des regards actuels portés sur différents objets provenant de l'industrie lithique est intéressante. Aujourd'hui en Nouvelle-Calédonie les pièces n° 1, 2 et 3 (figure ci-dessus) sont collectées et reconnues par les Kanak comme des objets anciens de leur culture ; en revanche la pièce n° 4 n'est pas ramassée, ni même identifiée. Pourtant les Calédoniens d'autrefois taillaient et utilisaient massivement divers matériaux et l'activité de débitage et de façonnage devait, à examiner les restes présents sur les sites archéologiques, occuper une place importante dans leur emploi du temps. On peut donc se demander pourquoi eux-mêmes ne gardent pas le souvenir de cette activité, qui est restée plus ou moins complètement occultée jusqu'à aujourd'hui.

Il est possible d'attribuer tout simplement cette occultation aux difficultés de la reconnaissance de la pierre taillée, qui requiert un apprentissage. Qui plus est, un objet ne peut

être repéré que s'il a une valeur symbolique toujours active ; ainsi les pierres polies ou certaines pièces au façonnage singulier (préparées pour un emmanchement, ou aux vertus magiques, comme certaines « pierres à tuer » ou « pierres de la fertilité ») sont-elles suridentifiées, au contraire de l'industrie de la pierre taillée. Il semble ainsi que l'objet n'acquière un sens et une identité que par un nom qui le place dans un ordre symbolique. Il est clair enfin que certaines pièces n'ont qu'une maigre signification spatiale et donc une faible portée stratégique. Le repérage des anciens sites d'habitat, crucial au plan foncier, est en effet plus aisé au travers des marqueurs évidents que représentent les soubassements des anciennes cases, la végétation sélectionnée et organisée, qui marque certains espaces tels que l'allée centrale, ou même divers artefacts dont la lecture est immédiate, tels que les débris de céramique ou la pierre polie, qui désignent l'espace domestique, agraire ou cultuel : tous signalent clairement un site et impliquent un terroir, donc un lieu et des droits d'occupation. Mais il est aussi intéressant de relever que tous ces éléments sont pour la plupart étudiés et muséographiés, tandis que l'industrie de la pierre taillée fait jusqu'à une date récente l'objet, dans la littérature scientifique sur la Nouvelle-Calédonie, qui est pourtant friande en culture matérielle, d'un mutisme à-peu-près complet.

Et l'histoire ?

Ce constat peut nous amener à un autre élément déjà pressenti dans le choix qui est fait par les Kanak de mobiliser certains éléments plutôt que d'autres dans leurs nouvelles traditions. En effet, si une grande partie des références qui appuient le « savoir stratégique » est transmise à l'intérieur de la société kanak, le « *feed-back* » auquel l'information scientifique est soumise (Henige, 1973), amenant certains éléments identitaires à transiter par la littérature, ne doit pas être sous-estimé. De ce que les anthropologues ont recueilli jusqu'à aujourd'hui, et qui contribue à la constitution d'un corpus de savoirs sur la société ancienne et contemporaine, les Kanak récupèrent ainsi une partie non négligeable (8) qui sert, la plupart du temps, à alimenter le discours destiné à l'extérieur, soit que les informateurs utilisent ces informations afin de ne pas se déposséder des savoirs plus « intimes » de leur culture, soit que ces éléments ont fini par être intériorisés comme autant de stéréotypes culturels pratiques. La phrase d'un informateur réagissant à une question posée sur l'organisation sociale précoloniale : « *mais vous n'avez pas lu Guiart ?* » laisse songeur sur les vertus cycliques de l'information...

C'est ainsi qu'on observe une forte demande des Kanak pour des documents scientifiques élaborés à partir d'informations qui ont pourtant été recueillies auprès de leurs propres groupes, et aussi pour une validation scientifique du savoir produit dans le cadre des stratégies territoriales évoquées plus haut : outre les diverses requêtes formulées pour faire cartographier les limites d'« anciens » territoires à différentes échelles, la plus remarquable de ces entreprises a consisté, récemment, à solliciter des anthropologues suisses (donc neutres ?) pour venir étudier les mythes exhumés de la Dynastie du Sud.

Ainsi, il ne semble guère y avoir en Nouvelle-Calédonie de passé objectif en dépit des traces matérielles rencontrées çà et là sur le terrain. Guiart (1992 : 84) signale d'ailleurs que « *la*

8. On notera à cet égard l'apport essentiel constitué par les travaux de personnalités telles que Maurice Leenhardt. Plus récents et résolument orientés vers la modernité, les dires et écrits de Jean-Marie Tjibaou ont de fortes chances de représenter, à l'avenir, un des fonds de références dans lesquels puiseront les Kanak.

tradition orale, telle que nous la recueillons aujourd'hui, nous fournit à la fois en bloc un mélange d'informations précises et parfaitement objectives, datables au terme d'un long travail de collation et de collaboration avec une archéologie pragmatique, et le fruit de toutes sortes de calculs ayant leur logique à l'intérieur de la société telle qu'elle est, et non telle que nous souhaiterions la reconstruire. La société (...) préeuropéenne n'est plus observable depuis longtemps ». L'impératif stratégique présent et à venir prime en effet sur l'intérêt porté au passé, dont la reconstitution en elle-même n'est pas investie d'enjeux.

Paradoxalement, le questionnement scientifique et notamment anthropologique soulève une irritation grandissante chez les Kanak, qui s'inquiètent de ce que leurs institutions et leur culture, qu'ils jugent « surétudiées » par les Européens, le soient dans le seul but d'être mieux contrôlées par ceux-ci. On se retrouve ainsi dans une situation pour le moins curieuse où la recherche scientifique pourrait bien être considérée comme une arme à double-tranchant (9).

BIBLIOGRAPHIE

Babadzan (A.), 1998. « L'invention des traditions et le nationalisme : les enjeux d'un débat ». *Colloque « Traditions et traditionnalismes en Océanie »*, 3-4 mars 1998. À paraître dans les actes du colloque. Ms, 49 p.

Babadzan (A.), 1984. « Inventer des mythes, fabriquer des rites ? » *Archives Européennes de Sociologie*, XXV : 309-318.

Bensa, (A.), 1995. *Chroniques kanak : l'ethnologie en marche.* Peuples autochtones et développement, Ethnies 18-19, Paris, 349 p.

Bensa (A.), Rivierre (J.-C.), 1982. *Les chemins de l'alliance ; l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie.* SELAF, Paris, 586 p.

Bonnemaison (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, X, n° 4 : 249-262.

Bonnemaison (J.), 1987. *Les fondements de l'identité : territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie).* Livre II : *Les Hommes-Lieux.* Trav. et Doc. n° 201, Orstom, Paris, 680 p.

Bonnemaison (J.), 1996. *Gens de pirogue et gens de la terre.* Orstom, Paris, 460 p.

Guiart (J.), 1987. *Mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie.* Publ. Soc. Océanistes n° 18, Paris, 177 p.

Guiart (J.), 1992. *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud.* Trav. et Mém. de l'Institut d'Ethnologie, seconde édition remaniée et augmentée, Paris, 688 p.

Henige (D. P.), 1973. « The problem of feed-back in oral tradition : four examples from the Fantes Coastlands ». *Journal of African history*, XIV (2) : 223-235.

Leenhardt (M.), 1930. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne.* Trav. et Mém. de l'Inst. d'Ethnologie VIII, Paris, 265 p.

Leenhardt (M.), 1945. « Mawaraba mapi, la signification du masque en Nouvelle-Calédonie ». *Journ. Soc. Océanistes* I (1) : 29-35.

Lévi-Strauss (Cl.), 1964. *Le cru et le cuit* (mythologiques 1). Plon, Paris, 402 p.

Théan Hiouen (A.), 1995. « Hoot Pwahidan ma Waatabwen ». *Mwà Véé* n° 8 : 9-13.

Williams (N. M.), 1986. *The Yolngu and their Land : a system of land-tenure and the fight for its recognition.* Australian Institute of Aborigenal studies, Canberra, 264 p.

9. L'intervention de l'anthropologie dans les stratégies territoriales ou politiques des groupes autochtones, avec toutes les implications qu'elle comporte, n'est évidemment pas spécifique à la Nouvelle-Calédonie ; on retrouve cette situation exacerbée dans l'exemple tout proche des Aborigènes d'Australie (cf. notamment Williams, 1986).

Pour une géographie du *hasina* (Imerina, Madagascar)

JEAN-PIERRE RAISON

« *Fondement de la pensée malgache* », selon Délivré (1974 : 143), le *hasina* est un concept sinon méconnu du moins souvent détourné dans un sens occidental : on use plus couramment de son dérivé *masina*, qui traduit le vocable chrétien de « saint ». Le *hasina*, selon Webber (1853), est la « *vertu intrinsèque ou surnaturelle qui rend une chose bonne et efficace dans son genre* », un pouvoir d'efficacité, une énergie qui s'applique aux relations entre les hommes comme entre ceux-ci et la nature. Sans *hasina* point d'acte fécond, point d'agriculture ni de pouvoir, en somme point de société. Ceci suffirait à attirer l'attention du géographe : comprendre le *hasina* permet d'analyser mieux tant l'utilisation que l'organisation de l'espace (1).

Le *hasina* : une énergie canalisée

Le concept pourrait n'avoir de sens géographique que médié par les activités humaines qu'il contribue à orienter ; mais le *hasina* est ancré dans des lieux ; il peut être assimilé à une énergie, métaphoriquement un courant électrique, qui circule entre lieux et hommes comme entre les hommes eux-mêmes, et on peut, à la limite, en traiter sur le mode d'une géographie des flux, avec ses pôles hiérarchisés, ses axes de circulation et ses points de distribution. Il y a plus, s'agissant de l'Imerina, société géographique où le rattachement à un tombeau familial est la preuve du statut social, où l'on est d'un groupe (*foko*) situé dans une hiérarchie parce qu'on est d'un lieu et d'un lieu parce qu'on appartient à un groupe. La définition des lieux de *hasina* et leur contrôle est un élément essentiel de la compétition entre groupes et à l'intérieur de ceux-ci. Pour mieux le comprendre il importe de voir comment le *hasina* est produit et transmis.

L'homme ne possède à l'origine qu'un *ziny* (une personnalité) inné et immuable, mais il peut être doté de *hasina*. Celui-ci doit être tiré d'un stock d'énergie, issu d'un Dieu lointain, dont les hommes préfèrent qu'il ne se mêle point trop de leurs affaires... Ce qui importe,

1. Cet article est dans une très large mesure un essai de lecture géographique de travaux d'anthropologues et d'historiens, particulièrement de ceux de ma femme, Françoise Raison-Jourde, associée à cet hommage à notre ami commun, Joël.

ce sont les lieux où on le trouve : montagnes, rochers parfois surmontés de bosquets relictes, sources, lacs, tous sites naturels marqués par la présence d'êtres mystérieux, les génies des eaux ou des bois mais aussi par les traces de la présence des Vazimba, souvent décrits comme les anciens occupants de l'Imerina. En réalité est vazimba toute marque de présence humaine qui ne peut être rattachée à une lignée, qui n'est pas « socialisée » ; la mémoire généalogique des Merina étant le plus souvent courte (2) et la seule preuve sûre de la parenté étant l'appartenance au même tombeau, toute tombe délaissée est réputée vazimba.

Cette énergie se propage avec la plus extrême facilité : elle peut être transmise par la terre, elle peut vous frapper comme un rayon, vous être communiquée par un contact ou par un regard ; elle est présente dans la parole. Or il s'agit initialement d'une énergie à l'état brut, le *hery*, force dangereuse qu'il faut convertir en *hasina* : cette opération est un processus social, fort bien analysé par Maurice Bloch (1986) à propos du rituel de la circoncision. L'entrée dans un collectif de parenté s'effectue par une cérémonie de violence ritualisée, marquant le passage de la nature (la descendance biologique) à la culture (l'appartenance à un collectif indifférencié de parents). La circulation du *hasina* a son négatif dans une sorte d'antimonde, les flux de *hery*, contrôlés par les sorciers (*mpamosavy*).

Le tombeau, lieu constitutif du groupe de parenté, est un accumulateur du *hasina* qui a été recueilli, concentré par et dans les ancêtres et qui est donc inégalement réparti, les mieux dotés étant les gens âgés, les plus proches des ancêtres. N'ont-ils pas, en survivant et en ayant des descendants, prouvé qu'ils possédaient cette « grâce efficace » ? Le tombeau monumental qu'ils ont pu construire est à la fois le signe de la réussite permise par le *hasina* et le conservatoire de celui-ci. Aussi l'élément essentiel des rituels familiaux est-il la bénédiction des aînés, acte de transfert aux cadets de la fertilité des générations précédentes : on la sollicite notamment avant de partir en voyage, donc de s'éloigner de l'énergie enracinée dans le terroir.

On ne saurait toutefois réduire la hiérarchie du *hasina* à un simple principe de séniorité, car ce don peut être plus ou moins bien utilisé, être dilapidé ou détourné par des actions non conformes aux normes collectives ou aux contraintes individuelles que fixent à chacun ses destins. Ceci impose de regarder, plus que devant soi, en arrière, pour s'assurer de la conformité de ses actes avec la trajectoire de la lignée. Curieux pays où le passé est dit « devant soi » (*taloha*) et le futur « ce qui est en arrière » (*any aoriana*) ! Non que la société merina soit figée par la crainte et le respect des normes, qu'elle aille vers l'avenir à reculons. Un concept n'a de sens que par la pratique et le *hasina* est ambivalent. L'existence de cette force invisible ne peut être démontrée que par ses effets : qui a réussi n'a pu le faire que grâce à un *hasina* supérieur et le succès individuel est une preuve de bénédiction. C'est autour de personnalités que se constituent par bourgeonnement de nouveaux collectifs, organisés autour de tombeaux que les riches ont pu faire construire et autour desquels ils rassemblent une parentèle souvent composite, comme l'autorisent la bilinéarité du système de parenté et la pratique du mariage endogame. Le *hasina* peut donc justifier, voire sanctifier, des arrivismes et des ambitions, pour peu qu'ils se fondent, en le créant, dans un collectif. Ceci est la marque d'une « morale utilitaire », selon l'expression du missionnaire norvégien Vig (1977), d'une société où on ne « prie » pas, mais où on « prie quelque chose » que l'on souhaite obtenir. On

2. Seule exception : les lignées d'*andriana* les plus élevées, qui attachent au contraire la plus grande importance à leur généalogie, preuve de leur parenté avec un ancien souverain.

est loin d'une société figée ou de la vision idéalisante d'une société familiale et solidaire, comme l'ont élaborée les catholiques dans leur recherche des fondements d'une théologie de l'inculturation.

Le progrès n'est pas seulement l'effet d'une sage exploitation du capital d'énergie accumulé dans la lignée, de la mise en œuvre des ressources du terroir. On peut en effet acquérir du *hasina* en captant ailleurs des énergies. Un exemple significatif est la multitude des *ody* ou *sampy* (charmes, talismans, palladiums) et particulièrement, dans cette civilisation agraire montagnarde, des *ody havandra*, contre la grêle qui menace les rizières, que l'on est allé quérir, parfois en pays lointain. Les campagnes merina sont quadrillées de lieux sacrés où, si l'on est introduit, on peut acquérir de nouvelles forces. Ce sont toutefois des lieux dangereux, où l'énergie est encore sauvage, relevant du monde vazimba, monde sans règles puisque sans parenté. Les sites sacrés sont ambivalents ; tout reliquat de végétation naturelle, dans une région qui n'en comporte plus guère, est un lieu d'incertitude, le siège de forces qu'il convient de contrôler. Sans vouloir aller trop loin en ce sens, on peut se demander si la préférence des Merina pour les vues dégagées ne procède pas d'une inquiétude face aux espaces couverts, refuges de créatures mystérieuses, où l'on s'oriente mal, où l'on ne sait d'où viennent les flux nuisibles. On peut de même poser l'hypothèse que la pratique agricole merina, où l'accent est mis sur l'humanisation des terroirs, où toute rizière est re-construction humaine, par planage, amendement, modification des horizons pédologiques, où tout versant est peu à peu modelé, relève de cette idée fondamentale : seul ce qui est humanisé – plus encore : socialisé – comme la rizière, objet de travaux collectifs, peut être fécond.

Le *hasina* restera toutefois toujours une réalité instable : trop fort dans un individu, il peut nuire, comme une décharge électrique de forte tension ; il est particulièrement nocif pour qui est de destin contraire, comme lorsque le contact de deux fils électriques provoque un court-circuit. La relation entre deux humains est aventureuse et s'opère avec précaution. Il est plus qu'impoli, dangereux, de regarder quelqu'un dans les yeux : le regard est force et peut donc être maléfique (Kœchlin, 1971). S'il existe des sources permanentes d'énergie dans la nature, le *hasina*, pour sa part, n'est jamais définitivement acquis aux humains ni aux objets qui en sont les réceptacles : ils se déchargent et il faut périodiquement les recharger. Le souverain lui-même, détenteur essentiel du *hasina*, devait annuellement, lors de la cérémonie annuelle du Bain, au mois d'Alahamady, recharger son énergie, en recevant le tribut d'une piastre d'argent que lui remettait chaque groupe statutaire, et qui portait le même nom.

La capture du *hasina* par la monarchie et l'élaboration d'une géographie de l'invisible

Organiser la circulation du *hasina*, c'est fonder le pouvoir. L'unification de l'Imerina s'est donc accompagnée d'une restructuration de l'espace du *hasina* en un système hiérarchisé construit autour de la personne royale. À la géographie du visible (aménagement des plaines de Tananarive, construction de digues), à la structuration sociale (codification de la hiérarchie des statuts) s'associe la construction d'une géographie du sacré qui est leur fondement invisible. L'acte fondateur de l'Imerina est le parcours du roi Ralambo (début du XVIe siècle) de sommet sacré en sommet sacré, définissant son domaine selon la portée de son regard. « *J'appelle ceci l'Imerina sous le jour* (ambaniandro)... *Je l'appelle Imerina parce que j'en occupe les sommets* » (Callet, 1953, I : 284), faisant écho aux paroles de son père Andriamanelo : « *Il faut que j'occupe tout ce pays qui est sous la lumière et que seul le soleil domine* » (*id.* : 285). Le territoire

est défini par référence à la personne du roi. Il est ce qui est vu par lui depuis des points hauts, points de domination auxquels le rattache l'histoire de sa lignée (« *tout avait été la résidence de ses ancêtres* », *id.* : 284). Il est dénudé, si bien que seul le domine le soleil, source d'énergie primordiale dont les monts et leurs tombeaux seraient les relais, si bien aussi que les flux sont toujours repérables, que l'orientation est toujours possible : l'Imerina est le monde de la lumière par opposition à la périphérie, « sous les feuilles », où les Vazimba s'en sont allés ; c'est le monde d'une nature dominée, transformée par l'emprise humaine.

Cette armature du territoire est restée pourtant plus symbolique que réelle. Il existe maintes listes divergentes des montagnes sacrées, et le chiffre de douze n'est pour ainsi dire jamais respecté. On ne saurait s'en étonner : ce chiffre a valeur symbolique de plénitude, et les sommets sont sacrés en fonction du lien qu'a avec eux le souverain, rattaché certes à une lignée, mais seul face à ses sujets, médiateur unique entre les forces du *hasina* et l'ensemble des mortels. À la différence des autres hommes libres, le souverain était enterré seul (3).Une cartographie des sommets sacrés montre qu'ils sont loin de quadriller le territoire : ils se disposent suivant une alignée sud-nord d'une cinquantaine de kilomètres, entre Ampandrana, lieu d'origine de la dynastie, et Ambohimanga, d'où partit Andrianampoinimerina, unificateur de l'Imerina et initiateur de la conquête de l'île. Plutôt que d'un réseau, on peut parler d'un foyer multipolaire d'où les forces du *hasina* rayonnent sur une périphérie aux limites floues.

Le réseau des montagnes sacrées ne structurait donc pas concrètement le pavage territorial hiérarchisé qu'établirent les rois, et plus particulièrement Andrianampoinimerina (Raison, 1984). Mais ce pavage, qui reste fondamental, se référait lui aussi formellement au *hasina* royal. Seuls échappaient à la territorialisation des groupes assez restreints d'*andriana*, considérés comme généalogiquement proches du roi, tandis que le reste du peuple, *andriana* de moindre rang et *hova*, constitués en *foko* endogames, se voyait reconnaître un territoire, lieu de résidence à tout le moins des défunts, puisqu'il porte les tombes où sont collectivement enterrés, quelle qu'ait été leur résidence, les membres du groupe. À chaque territoire comme à chaque groupe fut donc attribué un rang, fonction de la nature et de l'ancienneté de l'alliance entre le souverain et le *foko*, donc de sa proximité au *hasina* royal. À la relative unité du foyer des montagnes sacrées se combinait le morcellement territorial organisé des groupes de descendance.

La prééminence du *hasina* royal s'exprimait de deux autres manières, fonction des deux logiques spatiales. Le registre de l'espace polarisé est représenté par le système des *sampy* (talismans ou palladiums) royaux, aux fonctions générales ou spécifiques, rassemblés par les souverains, qui bénéficiaient au premier chef de leurs réserves de *hasina*. C'étaient pour partie d'anciens *ody* de groupes merina, « récupérés » par le souverain, pour partie des talismans acquis dans les régions périphériques, une forme de captation au profit de l'Imerina et de son roi des forces de l'île entière. Ces *sampy* étaient placés sur des sites du centre de l'Imerina qui constituaient à la fois des sanctuaires du pouvoir royal et des lieux de pèlerinage d'où, par le biais des objets qu'ils « sanctifiaient », circulant dans un trafic assez semblable à celui des reliques, se constituaient des réseaux de clientèle en même temps que des flux de *hasina*.

Relevait d'autre part du pavage hiérarchisé la codification des cérémonies par lesquelles le *hery* est transformé en *hasina*, comme la

3. On enterre par ailleurs seuls, et sommairement, tous ceux qui ne sont pas intégrés dans l'ordre social : les esclaves, les sorciers...

circoncision. Sans que la structure de cette cérémonie soit fondamentalement changée, elle fut, peut-être à l'initiative de Ralambo, plus radicalement sous Andrianampoinimerina, placée sous l'autorité du roi qui en fixait les dates, selon un ordre hiérarchique, à la suite de la circoncision royale et prêtait aux groupes les chaînes d'argent nécessaires au transport des calebasses d'eau sacrée. Ce qui était au départ cérémonie d'inclusion dans le groupe de parenté indifférenciée du *foko* devint signe d'insertion dans la collectivité du royaume, présenté comme une grande famille, marquée à la fois par l'unité de la soumission au souverain et la diversité hiérarchique, fonction de la proximité de chaque groupe avec celui-ci. Il n'y eut plus dorénavant de *hasina* qui ne fût en dernière instance issu du roi.

De même sens est la cérémonie du Bain royal (*Fandroana*), célébrée au mois d'Alahamady, devenu premier mois de l'année : elle était à la fois, dialectiquement, cérémonie de renforcement du *hasina* royal par le don que faisaient les groupes de la piastre d'argent précisément nommée *hasina*, et cérémonie de redistribution du *hasina* par la bénédiction, sous forme d'aspersion du peuple avec l'eau du bain. Dans certains de ses éléments, la cérémonie marquait d'autre part la maîtrise par le souverain d'un espace plus vaste que les territoires « civilisés » : lors du *Fandroana* étaient offerts au peuple et consommés des bœufs amenés d'une périphérie encore en partie ensauvagée, gardés par des groupes statutaires dont certains du moins étaient considérés comme d'origine vazimba. Le souverain du centre de la terre était aussi le dominateur des périphéries, d'où il tirait un surcroît de force, matériellement par les tributs, les pillages, la capture d'esclaves, symboliquement par son contact avec les forces du *hery* et par leur transformation en *hasina*. Tel était aussi le sens de ses circum-ambulations périodiques aux confins du royaume, notamment au lendemain des circoncisions, accompagné des *sampy* et des représentants du peuple, comme des chasses aux bœufs sauvages auxquelles seul il pouvait se livrer, à la fois incorporation et signe de force.

La conversion royale au christianisme : un essai manqué de capture du *hasina* des étrangers

Cet édifice complexe où la géographie invisible du *hasina* fondait la géographie visible des œuvres humaines fut bouleversé, dès 1869, par la conversion royale au christianisme, plus précisément au protestantisme introduit par la *London Missionary Society*, et la destruction des *sampy* (Raison-Jourde, 1983). Alors que Radama Ier interdisait le baptême des Malgaches, vu comme un acte de soumission aux ancêtres des Européens, Ranavalona II et son premier ministre choisirent d'acquérir le *hasina* de ces étrangers, jugé plus efficace pour l'achèvement de leur entreprise de conquête de l'île. Il s'agissait non de se soumettre mais de récupérer une force, comme avait été opérée la captation des énergies vazimba. Si les fondements disparurent, l'édifice ne fut pas totalement remis en cause : le *Fandroana* subsista, ainsi que, fût-ce sur un mode plus discret, les rituels de circoncision ; les hiérarchies sociales furent conservées, quoiqu'elles fussent pour partie vidées de leur sens par la montée des *hova*, groupe du premier ministre, l'effacement des « parents du roi » et, plus encore, des « serviteurs royaux », les *mainty*. Le pavage spatial et social fut préservé alors que disparaissaient pôles et axes du *hasina* : les montagnes sacrées elles-mêmes s'effacèrent dans un horizon lointain.

Tous les témoignages rendent compte du profond désarroi qui, lors de la destruction des *sampy*, frappa des populations qui pourtant, légitimistes, se convertirent en masse à « la prière de la reine ». Réaction proto-nationaliste face à cette soumission aux étrangers ? Il y aurait

quelque anachronisme à raisonner ainsi, même si, première révolte merina contre la colonisation, le mouvement des Menalamba, fut marqué par un retour aux « cultes ». Il y a plus profond : on pouvait détruire la matérialité des *sampy*, mais ceux-ci n'étaient que les réceptacles de forces qui dorénavant erraient comme l'âme d'un mort échappée du tombeau. Le *hasina* redevenait *hery* incontrôlé ; l'ordre social avait perdu sa définition. Certes, le pouvoir royal s'efforça de mettre en place des polarisations de substitution : les temples relayèrent les sanctuaires des *sampy* et quadrillèrent les campagnes ; une « Église du Palais » fut organisée, esquisse d'une Église d'État, et des « évangélistes » malgaches, bénéficiant d'un haut niveau de formation, furent placés dans les campagnes, notamment près des montagnes sacrées. Reconstruction bâtarde et inachevée : même dans la logique du nouvel ordre, une hiérarchisation ecclésiale liée à un pouvoir absolutiste s'accommodait mal du système congrégationaliste de la LMS, et les rapports furent loin d'être iréniques entre pouvoir royal, Églises et missionnaires protestants.

Certes, l'organisation en congrégations relativement autonomes permit de maintenir localement l'ordre social, les notables prenant en main les paroisses. Mais comment opérer la suture entre les rituels conservés et la « nouvelle prière » alors que les cadres protestants étrangers n'avaient que mépris pour les « cultes ancestraux » et rejetaient systématiquement les « pratiques païennes » ? La base réelle du pouvoir d'État était la force, le quadrillage des campagnes par les gouverneurs, et, dans les régions conquises, les postes militaires et lieux de commerce, car les officiers, pour eux-mêmes ou pour les gouvernants, s'étaient fait traitants. Le système ne pourrait trouver un équilibre que si le *hasina* des étrangers montrait sa force, si la conquête de l'ensemble de l'île se réalisait, si la prospérité était au rendez-vous. Il n'en fut rien : certains s'enrichirent par le pillage des provinces, par le contrôle du commerce extérieur, mais au cœur de l'Imerina, la masse s'appauvrit et s'étiola. Le fonctionnement d'un État fort dans un pays pauvre et sans infrastructures n'était possible qu'au prix d'un gaspillage humain : la conscription entraîna le départ des jeunes vers les côtes, où le paludisme les décimait ; les corvées (frappant les hommes libres et non les esclaves) se multiplièrent, pour le portage, pour l'extraction de l'or dont le pouvoir avait un besoin croissant. La crise atteignit son maximum après la première guerre franco-merina, quand le royaume fut soumis au paiement d'une très lourde indemnité et quand déjà, dans un protectorat bâtard, les étrangers constituèrent un deuxième pouvoir. On comprend que ce temps ait connu une recrudescence des cultes traditionnels, comme un recours ultime contre le malheur (Raison-Jourde, 1991).

La résurgence du *hasina* ?

La conquête française puis surtout, en 1896, la fin de la monarchie et l'abolition de l'esclavage créèrent de nouveaux déséquilibres. Le *hasina* avait perdu son axe ; les anciens esclaves se retrouvaient sans même le statut d'enfants mineurs des gens libres et formaient une masse en quête de définition sociale et donc religieuse. Au sommet, les choses semblaient claires : le *hasina* français était seul établi et le *Fandroana* fut remplacé par la célébration du 14 juillet. Les pratiques de la circoncision et du *famadihana* retournèrent au niveau local, les « cultes traditionnels » entrèrent dans une clandestinité renforcée par le silence que firent sur elles autorités coloniales et missions, accentuée encore par une situation paradoxale : pour une fraction des Merina, le protestantisme, religion chrétienne pré-coloniale, devint le fondement moderne d'une authenticité nationale, le refuge de ceux qu'avait déclassés la chute de la royauté. Christianisation et éducation permettaient de

tourner à leur profit les armes du vainqueur, et de se reclasser dans l'ordre colonial. Le nationalisme s'afficha dans une « mérinité » occidentalisée, une participation ambiguë au système social et spatial de l'administration et des Églises. Ceci ne pouvait qu'accentuer un clivage entre peuple et élites, plus qu'amorcé au temps de la monarchie : d'un côté chez des élites occidentalisées, une « religion froide », traduite par une parole stéréotypée, abstraite, des attitudes formalisées, siégeant dans les lieux de pouvoir, les bâtiments inspirés de l'Europe, de l'autre une « religion chaude », métissée par les apports côtiers, d'une grande inventivité rituelle, s'exprimant en plein air, autour des tombeaux et de lieux sacrés, cachée parfois sous le masque du folklore.

C'est seulement à l'extrême fin de l'époque coloniale, quand le nationalisme occidentalisé était pourchassé par la répression qui suivit la rébellion de 1947 dont il n'avait été qu'un spectateur médusé, quand pourtant le pouvoir colonial vacillait, que les observateurs notèrent une recrudescence des « cultes païens ». Avec une finesse qui fut sous-estimée, la Première République les cantonna, reprenant le thème de la modernisation par l'alliance avec les étrangers, de la promotion par le mérite et l'instruction ; sa chute, en 1972, fut moins causée par le marasme économique que par une revendication de malgachisation, d'ailleurs fort ambiguë : fallait-il trouver la forme malgache de visions unifiantes du monde (et se tourner vers d'autres étrangers) ou se replonger dans les valeurs d'un passé quelque peu idéalisé ? Le choix de la première option conduisit à l'échec, patent dès le début des années quatre-vingt, du « socialisme scientifique » à la malgache. La gamme des choix extérieurs n'est pas épuisée : restent les États-Unis et la « mondialisation », sous l'égide des institutions de Bretton Woods. Pourtant, ici aussi, se confirme la recherche d'un fondement spirituel de l'action efficace et la montée des entrepreneurs du religieux. Comme ailleurs, nouvelles églises ou sectes prolifèrent, mais, plus encore peut-être, le retour aux racines est manifeste, sous des formes contrastées.

Certains n'y voient guère que le moyen de justifier leur position sociale : le mouvement de l'« andrianité » s'appuie certes sur des analyses historiques, sur l'affirmation du *hasina* des *andriana*, appelés à gouverner. Mais leur retour aux lieux vise surtout à affirmer la prééminence d'un groupe qui, en se qualifiant de « noblesse », traduit sa méconnaissance (volontaire ?) des faits anciens (4). L'ancien statut n'est qu'un moyen de regrouper de vieilles « élites » surtout urbaines dont les techniques de *lobbying* n'ont rien de spécialement malgache. Dans les campagnes, il en va différemment : la lutte pour le contrôle des tombeaux et des lieux sacrés bat son plein, les sanctuaires se multiplient (Raison-Jourde, à paraître). Partout où des sites sont « récupérables », on voit des candidats à la notabilité bâtir des récits historiques qui justifient leurs prétentions, et visent à établir un pouvoir à base spirituelle sur la communauté locale et sur la parentèle émigrée, voire à monter dans la hiérarchie des statuts : phénomène d'échelle modeste toutefois, facteur de parcellisation spatiale. C'est surtout chez les spécialistes du rituel, les *mpitaiza*, dont le rôle ne cesse de grandir, que s'amorcent des initiatives plus amples, avec la constitution d'associations régionales. On doute cependant que le système du *hasina* puisse trouver une cohérence structurelle et spatiale. La dynastie merina n'a pas de descendance et ce vide ne peut être comblé : on ne voit pas de moyen terme entre l'unité construite par les souverains et la parcellisa-

4. Le *hasina* des *andriana* vient de leur proximité généalogique au souverain, si bien que leur statut s'affaiblit avec l'ancienneté de leur lignée : tout l'opposé des quartiers de la noblesse européenne.

tion des *foko* territoriaux dont la hiérarchie ne repose plus que sur des gloses historicisées, pièces justifications de privilèges que, dans une société paupérisée, on tente de monnayer. La terre a perdu son soleil et les palais des souverains ont brûlé...

Les dimensions sociales du phénomène sont évidentes. Faute d'unifier, la renaissance des cultes peut exclure : les *andevo*, descendants d'esclaves, qui furent « les sauterelles gardiennes du tombeau », les conservateurs de la tradition quand leurs maîtres émigrèrent, sont de plus en plus exclus. Une structuration sociale de l'espace sacré se précise : aux groupes supérieurs, les lieux « saints » proches des terroirs cultivés, les tombes sur lesquelles on peut construire une histoire ; aux réprouvés, aux immigrants les hauts ensauvagés, les espaces vazimba. Sans ancêtres, par définition, les *andevo* ne peuvent entrer dans le jeu que par un détour : la possession, longuement occultée dans la société merina, mais qui a toujours connu des résurgences en temps de crise, quand les initiatives de Radama II bouleversaient les fondements de la société, ou après la destruction des *sampy*. Saisis par des esprits royaux, les êtres de rien trouvent un statut de porte-parole de forces incontrôlées dont la maîtrise est indispensable à toute harmonie sociale. La reconstruction d'une géographie du *hasina* est peut-être pour bonne part entre leurs mains dans une Imerina où elle est à la fois l'image et le fondement de la société.

BIBLIOGRAPHIE

Bloch (M), 1986. *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Rituals of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press, 214 p.

Callet (F.), 1908. *Tantara ny Andriana eto Madagascar*. Académie Malgache, Tananarive, 2 tomes : 1-481 ; 482-1243. Les citations sont tirées de la traduction française par G.S. Chapus et E. Ratsimba, (*Histoire des rois d'Imerina*, 1953 à 1978, Académie Malgache, Tananarive, 5 t.).

Délivré (A.), 1974. *L'Histoire des rois d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*. Klincksieck, Paris, 448 p.

Kœchlin (J.), 1971. « Notes sur les implications de l'emploi privilégié de l'organe de la vue chez les Vezo et les Mikea du Sud-Ouest de Madagascar ». *Archipel*, 1 : 123-139.

Raison (J.-P.), 1984. *Les Hautes Terres de Madagascar et leurs confins occidentaux. Enracinement et mobilité des sociétés rurales*. Karthala, Paris, 2 tomes, 662 + 614 p.

Raison-Jourde (F.) (dir.), 1983. *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Karthala, Paris, 480 p.

Raison-Jourde (F.), 1991. *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*. Karthala, Paris, 840 p.

Raison-Jourde (F.), 1998. *Confrontation sociale à Madagascar et contrôle des lieux de cultes ancestraux : le cas d'Ankadivoribe* (à paraître). Ms., 30 p.

Vig (L.), 1977. *Croyances et mœurs des Malgaches*. Tananarive, 64 p.

Webber (J.), 1853. *Dictionnaire malgache-français*. La Ressource, Bourbon, 598 p.

La Soufrière de la Guadeloupe : nature, paysage et territoire dans la littérature antillaise (XVe-XXe siècles)

CATHERINE BENOÎT

« Ah non, la Soufrière ce n'est pas un paysage. C'est une montagne. C'est elle qui dirige le pays. Elle est le cœur du pays. Sans elle on ne peut pas vivre. C'est elle qui apporte l'eau aux rivières. D'ailleurs si dans un endroit il n'y a pas de Soufrière alors il n'y a pas d'eau. Elle distille l'eau de mer qu'elle rejette comme eau douce vers les rivières. C'est l'eau de mer qui nourrit la Soufrière. La Soufrière a adopté l'eau de mer. C'est une chose de Dieu. L'eau de mer remonte vers elle, et elle envoie l'eau filtrée, l'eau douce vers la mer. À Saint-Martin, à la Désirade, les hommes ont réussi à fabriquer de l'eau que l'on peut boire. Ce sont des machines. Comment on dit ça, ce sont des inventions. Mais cette eau n'a pas le bon goût de l'eau que la Soufrière fabrique et qu'elle envoie vers les rivières. Tout cours d'eau est branché sur la Soufrière. »

M. L. 75 ans, Vieux-Habitants, mars 1995 (1).

L'EXPÉRIENCE DE LA TERRITORIALITÉ est régulièrement déniée aux sociétés de la Caraïbe, et ce de deux manières. Soit on considère qu'elles n'ont pu produire un territoire faute de relation fondatrice à l'espace et au milieu environnant imposés dans le cadre de l'exploitation esclavagiste, soit on pense qu'elles sont détachées de cette volonté du fait d'une capacité spontanée et quasi essentielle à s'ouvrir à l'altérité et à d'autres espaces. Or, si nous considérons avec Joël Bonnemaison que le paysage est l'expression concrète qu'une société donne à sa relation à l'espace et à la nature (Bonnemaison, 1985), il apparaît que les descriptions paysagères de la littérature contemporaine des Antilles françaises traduisent une appropriation des espaces insulaires. Cette appropriation littéraire a une histoire. C'est ainsi que la nature guadeloupéenne n'a pas été décrite comme paysage avant la fin du XVIIIe siècle. Les écrits de Christophe Colomb et de ceux qui l'accompagnaient découvrant l'île abordée le 4 novembre 1493, tout en insistant sur le caractère grandiose des éléments du relief et des cours d'eau, la générosité et la fertilité de la nature, ne fournissent pas de description paysagère. Il faut attendre le début de la colonisation, avec l'installation française en 1635, pour que l'environnement de l'île soit

1. *« A non, la Soufriyè pa on péyizaj. Sé on montagn. Sé li, i ka gouvèné péyi-la. Sé-y ki kyè a péyi-la. San li ou pé pa viv. Sé-y ki kapab dlo-la-mè. Sé li i ka ba tout lé rivyè dlo. Alò si i pa ni on Soufriyè on koté, alò i pa ni dlo. I ka distilé an la mè, é i ka voyé on rivyè é i ka ba-w dlo-dous. Sé dlo-lan-mè ka nouri la Soufriyè. I ka adopté lanmè. Sé biten a Bondyé. I ka alé. Dlo-lan-mè ka kapab monté-y, é i ka ba voyé dlo-dous-la an rivyè-la. Sé kon Senmaten, la Dézirad, yo kapab kréé dlo-pou-bwè, ce sont des machines, comment on dit ça, ce sont des inventions. Mé i pa ni bon gou, kon la Soufriyè ka fabriké dlo é voyé an rivyè. Toute branche an rivyè, i ka adapté en Soufriyè ».*



Vue depuis le sommet de la Soufrière.
Au premier plan le cratère de la citerne, à l'arrière plan les îles de Marie-Galante, des Saintes et de la Dominique.
(cliché C. Benoit, février 1998)

décrit. Ce n'est que bien plus tard que la description paysagère peut être analysée comme un des fils conduisant à l'écheveau sans cesse travaillé de la territorialité, entendue comme la relation sociale et culturelle qu'un groupe entretient avec la trame des lieux et des itinéraires constituant son territoire (Bonnemaison, 1981).

La mise en scène du volcan de la Soufrière dans les textes des chroniqueurs des débuts de la colonisation puis des romanciers montre comment le paysage est une construction culturelle – l'interlocuteur dont je cite les propos en exergue de ce texte ne considère pas quant à lui que la Soufrière est un paysage. Le paysage est avant tout « une chevelure d'arbres » alors que le volcan est une montagne désertique – dont la description a fini par signifier une conquête et une appropriation de la nature par des groupes extérieurs à cet environnement.

Les relations du XVIIe siècle : maîtriser le milieu

Prévue au départ pour être une colonie de peuplement, la Guadeloupe devient, du fait de la maîtrise de la fabrication du sucre, une colonie d'exportation soumise au régime du mercantilisme et de l'exclusif. Les sources imprimées qui rendent compte des premiers temps de la présence française du début du XVIIe siècle jusqu'à la mise en place du système de l'habitation dans les années 1670 sont des relations, à la fois histoires naturelles qui fourmillent de renseignements sur la flore et la faune que les Européens découvrent, des descriptions de la vie des différentes communautés en présence, et des récits de l'installation française.

L'*Histoire générale des Antilles habitées par les François*, du père Jacques Du Tertre, parue en



Les exhalaisons de soufre du volcan
(cliché C. Benoît, février 1998)

1667-1671, fournit la première mention de la Soufrière. Le père Du Tertre rapporte les débuts de la colonisation française, à une époque où la cartographie est au service de la conquête. La Guadeloupe est « la plus belle, la plus grande et la meilleure » de toutes les Antilles françaises. La beauté et les qualités de l'île reposent sur l'abondance des rivières, de surcroît navigables, et des cascades, sur la qualité de l'eau.

La nature guadeloupéenne, et plus particulièrement la rivière, est pour Du Tertre, source de plaisirs : celui du repos, de la sieste, de la vue (« *il n'y a rien aussi qui ne contente plus la vue, que ces petits ruisseaux* »), et du goût de l'eau (« *les rivières sont de petits paradis* »). En revanche les débordements de la nature, comme les crues des rivières, et la nature montagneuse de l'île ne sont pas appréciés. Le volcan de la Soufrière est même comparé à « une gueule de l'enfer ». Souvenir des lectures de Dante ?

« *Le cœur de l'île que je n'ai pas décrit, n'est composé que de très hautes montagnes, de rochers affreux et d'épouvantables précipices. (...) Au milieu de l'île, tirant un peu vers le midi, se trouve la célèbre montagne de la soufrière, dont le pied foule le sommet des autres et qui s'élève très haut dans la moyenne région de l'air, de sorte que si on était sur le haut de cette montagne, on aurait le plaisir de voir former les nuages et d'entendre gronder le tonnerre sous ses pieds. Cette montagne est presque ronde ; au-dessus de la plate-forme s'élèvent deux petites éminences, comme deux petites pointes de roches, distantes de vingt ou trente pas : un côté du sud, l'autre côté du nord ; celle-ci semble être une gueule de l'enfer, ou une cheminée du Montgibel* (2), *fumant comme une fournaise enflammée, même dans les nuits les plus sereines, on voit cette fumée entremêlée de petites flammes* » (Du Tertre R.P. 1667-1671 (éd. revue et augmentée de 1654), II : 36).

2. Le Montgibel est l'Etna.

Le père Labat, dans son *Nouveau Voyage aux isles de l'Amérique*, dont la première édition date de 1722, est le premier à rapporter une excursion à la Soufrière. D'autres avant Labat s'étaient rendus sur le volcan. Labat y fait dans son texte une rapide allusion : des esclaves avaient pour habitude d'aller y chercher du soufre. À l'image de l'ensemble de son œuvre, le père Labat insiste sur les difficultés de l'entreprise liées aux caprices de la nature, sur la raison première de toutes ses entreprises, savourer de bons repas. Tout comme chez Du Tertre, les faits de nature spectaculaires aux yeux d'un public européen sont indiqués, faits dont la véracité tient au fait qu'il en est le témoin oculaire et ce d'autant que la plupart du temps il contredit ses prédécesseurs. L'ascension du volcan ne se prête pas aux descriptions paysagères quand bien même les îles environnantes apparaissent au fur et à mesure de l'escalade, et qu'au sommet on puisse « jouir d'une belle vue ». Enfin, l'un des buts de l'entreprise est de signifier la colonisation française de l'île, par un drapeau planté au sommet du volcan.

Si Labat ne décrit pas les panoramas qui semblent, malgré tout, retenir son attention au moins le temps d'un pique-nique, en revanche il précise ce qu'est une nature « *affreuse* » et un « *beau pays* ». Labat rejette violemment la composition minérale, l'absence de végétation au sommet du volcan, de surcroît source de dangers. Le « *beau pays* », qui se donne à voir lors de la descente du volcan, est un environnement cultivé : les ruisseaux, l'humanisation du paysage par l'agriculture, la couleur verte des champs de canne ou de tabac, sont les schèmes d'un esprit de l'époque classique. Pour les classiques, le paysage est une nature cultivée, tirée au cordeau, faite de collines aux pentes douces. Les auteurs des relations ont cette sensibilité : une certaine méfiance prévaut à l'égard de la nature tropicale, celle-ci n'étant pas encore dominée, maîtrisée par l'homme. Aux paysages naturels et désertiques, le XVII^e^ siècle préfère le paysage humain, domestiqué.

« Le Dimanche huitième avril [1696] je résolus d'aller voir la montagne de la Souphriere.

(...) Le sommet de toutes ces montagnes est pelé ; on n'y trouve que des fougeres, et quelques méchans petits arbrisseaux chargez de mousse : ce qui vient du froid continuel qui regne dans ces lieux élevez, des exhalaisons de la Souphriere, et des cendres qu'elle vomit quelquefois. (...). C'est une vaste platte-forme inégale, couverte de monceaux de pierres brûlées de toutes sortes de groseurs. La terre fumoit en bien des endroits, et surtout dans ceux où il y avait des fentes et des crevasses, où nous ne jugeâmes pas à propos de nous aller promener (...). Ce qui marque que toute cette montagne est creuse et comme une grande cave pleine de feu et de souffre qui se consume peu à peu, et qui à la fin fait afaisser la voute, et y cause des crevasses et de nouvelles ouvertures.

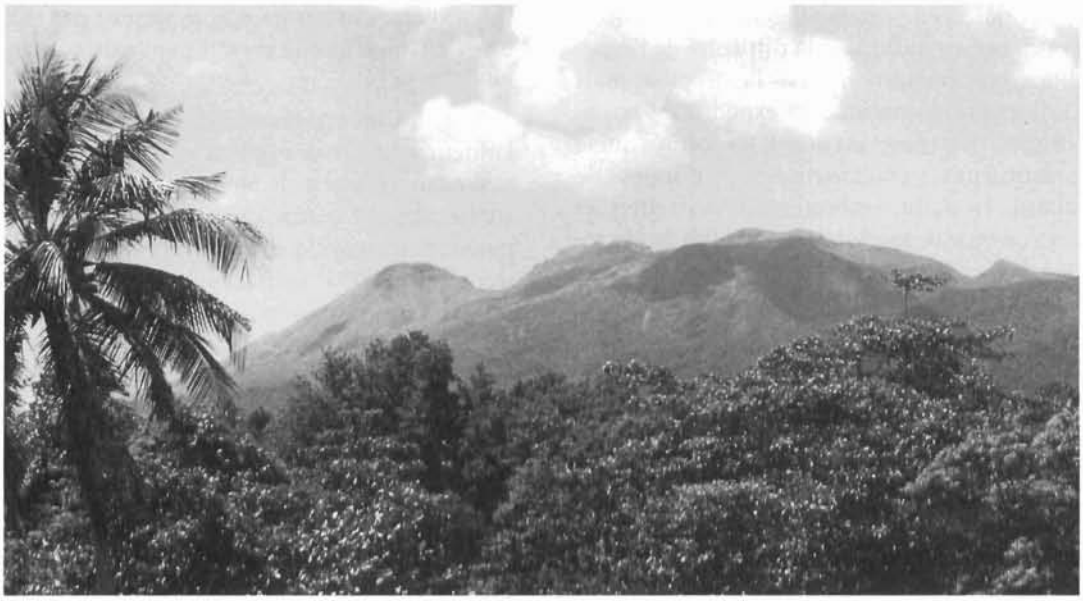
« Nous demeurâmes plus de deux heures sur le Piton pour nous reposer, et joüir de sa belle vuë en dînant, nous y plantâmes une perche de douze pieds et plus de longueur que j'avois fait apporter exprès avec une vieille toile pour servir de pavillon. (...)

« À mesure qu'on s'éloigne de ces terres brûlées en descendant la montagne, on trouve le païs plus beau. On voit de l'herbe et des arbres grands et verds, il semble qu'on tombe dans un autre monde, tant on trouve de difference entre le sommet affreux de cette montagne, tout couvert de pierres calcinées, de cendres et de souffre, et le milieu et le bas que l'on voit couverts d'une agréable verdure, arrosez d'une infinité de ruiseaux, et cultivez avec tout le soin et toute l'industrie possible. »

(Labat 1742, I : 411-414)

Les Blancs créoles : des paysages ?

Dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, la nature fait paysage pour la littérature. Ce sont alors les Blancs créoles, et non plus des Européens conquérants, flibustiers, missionnaires des siècles précédents qui proposent ces descriptions. Simple reflet des enjeux littéraires en Europe ? Ne fallait-il pas également être né dans l'île, ne pas avoir eu à la conquérir, résider en France, revenir quelques années dans l'île pour ressentir l'émotion et une certaine



Le massif de la Soufrière.
Au centre de la chaîne montagneuse, la Soufrière et son nuage de fumerolles
(Cliché C. Benoît, février 1998)

distanciation propices à la description ? Ne serait-ce pas la familiarité avec l'environnement dès l'enfance, les souvenirs d'une histoire familiale – celle de soi et de ses ancêtres – inscrits dans des lieux, pour certains la possession de terre qui conduisent sur le chemin de la territorialisation ?

La *Lettre sur un voyage aux Antilles* de Nicolas-Germain Léonard marque la naissance du paysage dans la littérature guadeloupéenne et dans la littérature sur la Guadeloupe. Adressée à une femme restée à Paris, *La Lettre* présente la Guadeloupe dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Elle décrit les paysages de l'île et les conditions de vie de ses habitants.

« Je parvins enfin au piton de la montagne. Le ciel étoit pur ; le soleil frappoit sur tous les objets ; une scène superbe et majestueuse me présenta, dans un cercle rapproché toutes les beautés d'un immense horizon. Je parcourois d'un coup-d'œil trente lieues d'espace. Les Antilles sembloient comme des rochers épars dans l'étendue de l'Océan. Des nuages se jouaient à mes pieds, et brilloient des couleurs de l'arc-en-ciel. La Guadeloupe ne m'offroit qu'un amas de montagnes pelées, de mornes coupés par des hachures, et chargés de forêts noirâtres jusqu'aux bords de la mer, où elle s'entouroit d'une fraîche verdure. Presque tout l'île me parut sauvage, et je ne vis de cultivé que sa lisière.

« Je continuai de marcher sur le plateau, dans un terrain blanc comme de la marne et parmi des pierres calcinées dont la chaleur me brûloit les pieds. Le rocher résonnoit en beaucoup d'endroits, et il étoit criblé de trous. (…) Le bruit qui sortoit de ces bouches ressembloit à celui d'une forge ; des arbrisseau brûlés les bordoient encore, et j'en conclus qu'elles étoient ouvertes depuis peu de temps. J'observai aussi qu'un grand nombre avoit gagné le haut de la montagne, et mes nègres me dirent que ces soupiraux étoient autrefois dans des lieux plus bas. Le soufre en avoit obstrué plusieurs qui s'éteignoient ; d'autres exhaloient encore de la fumée. Toute cette partie du sol est volcanisée ; mais je n'en vis point sortir de flamme. »

(Léonard 1798, *Œuvres complètes*, I : 218-236.)

Léonard cède certes au genre de la correspondance en indiquant la difficulté de l'expédition et le caractère festif de l'entreprise, mais la description annonce les expéditions scientifiques. Le paysage est décrit, les formes qui le constituent sont hiérarchisées : profondeur de champ, horizon, emboîtement des reliefs, et des zones de végétation sont détaillés. La limpidité, le goût, la température des différentes eaux sont décrits avec précision. Le paysage est animé en des jeux de clairs-obscurs par les rayons du soleil, la brise des vents. La nature que Léonard décrit lui paraît effrayante. Comme les classiques du début du siècle, il préfère les collines et les ruisseaux, aux « *effroyables précipices* », à la « *profondeur des gouffres* » dont « *l'horreur* » est augmentée par une rivière aux « *eaux noires* » qui y coule. Le désert du volcan est « *une horrible solitude* », la nuit tombante ne laisse entrevoir qu'une « *vue [dans ce qu'elle a] d'affreux* ». Les pentes du volcan « *sont un pays de désolation* ». La Guadeloupe vue du sommet du volcan n'est finalement qu'un « *amas de montagnes pelées* », de mornes « *chargés de forêts noirâtres* », « *presque toute l'île [est] sauvage* ». Seuls havres de paix : « la fraîche verdure » du littoral, et les champs au pied des montagnes. Mais à la différence des classiques, c'est en homme déçu de la société américaine, qui, dans une nature au départ déserte, a recréé les méfaits de la vie en société, en particulier avec l'esclavage, que Léonard rejette une nature qui s'est fait réceptrice aux désordres de la vie sociale. Ce n'est que lorsque la lumière naturelle, celle des éclairs, ou artificielle, celle des torches dans les cavernes, se manifeste que Léonard apprécie l'environnement tropical.

La « belle vue » du sommet, tant de fois suggérée chez les chroniqueurs, est là décrite, mais avec une certaine ambivalence. La scène est celle d'un panorama où se déploie une région, et c'est peut-être la première fois qu'un regard, porté sur plusieurs îles des petites Antilles, les considère comme telles. Le sentiment d'être dans une région, et non pas sur une île isolée que le regard peut saisir, est-il né ?

Les sentiments, les émotions ressentis par l'auteur à la vue des paysages sont mentionnés, analysés, et sont le prétexte d'une réflexion sur les rapports nature/campagne/ville, et l'opposition, sauvagerie/civilisation, accompagnée de propos sur les différentes « races » en présence, dont les qualités, suite à la philosophie rousseauiste, relèvent de ces catégories de la nature, du sauvage, du civilisé. En ce sens, *La Lettre* relève d'une esthétique romantique : le paysage est imprégné d'affects et d'émotions individuelles, ce que reprendra avec encore plus de force J.-H.-J. Coussin, qui publie dans la première moitié du XIX^{e} siècle un roman *Karukéra* qui se veut être le pendant d'*Atala* et de *René* de Chateaubriand. Pour ces deux auteurs, influencés par Jean-Jacques Rousseau et Chateaubriand, la description des paysages et de la nature est le prétexte d'une réflexion sur les méfaits de la civilisation.

Daniel Maximin : paysage et territorialisation de l'Île

Dans *L'Isolé soleil* publié en 1981, Daniel Maximin retrace trois siècles d'histoire de la Guadeloupe en donnant corps à des généalogies de familles dont l'histoire, les relations, les savoirs sont intimement liés au volcan de la Soufrière. L'histoire de la Guadeloupe telle que Maximin la rapporte se développe au pied et sur les pentes du volcan. Emblème identitaire, le volcan de la Guadeloupe correspond à une personnalité guadeloupéenne définie comme de « *type éthiopien* », et celui de la Martinique, la montagne Pelée, à une personnalité de « *type hamitique* ». Le volcan est définitivement connu et fréquenté. L'histoire des arbres se transmet, les bienfaits des sources sont appréciés et le Club des montagnards est présent. La toponymie, les noms des massifs

sont énumérés, le volcan est définitivement connu des scientifiques, et cette maîtrise permet l'inscription d'histoires d'amour et de généalogies familiales.

« Tu as voyagé avec ton toi, vers le village, où tu n'avais pas ta maison. Et tu t'es installée à Saint-Claude, au pied de la Soufrière.

« Tout le corps du volcan te protège du souvenir depuis ces trois ans de ton retour. Son panache de fumerolles très visible message depuis ta chambre jusqu'à la Lézarde et l'habitation Flamboyants d'où ta mère-Rozette surveille ton silence rassurant pour sa réputation.

« Comme toute femme-volcan, ton silence plus encore que ton cri sait tenir le monde en respect des futures explosions.

« Saint-Claude semble si loin du monde. Comme si le danger suprême de l'éruption volcanique reposait l'esprit des petites peurs de circonstance humaine. Refuge des plus grands : le gouverneur Sorin y a sa résidence et l'amiral Robert, haut-commissaire de Vichy aux Antilles, aime y retrouver l'oubli de Fort-de-France. Refuge des plus malades, avec l'hôpital du camp Jacob, rempli des visiteurs venus le dimanche de tout le tour de l'île. Refuge des plus fous, avec l'asile d'aliénés au Premier Plateau, où tu as obtenu une place d'institutrice, en vérité totalement libre de tes activités avec ces enfants de tous âges dont personne n'attend plus rien. »

(Maximin 1981 : 150-151)

Lorsqu'on craint une éruption de la Soufrière en 1976, certains des résidents des alentours du volcan, au lieu de suivre le mouvement d'exode du Sud de la Basse-Terre vers le nord ou la Grande-Terre, refusent d'être évacués. Cette passion du volcan et l'ancrage de ses habitants forment la trame du roman du même auteur, *Soufrières*, publié en 1987. Les romans de Daniel Maximin traduisent bien l'inscription de certaines parties de la population antillaise dans un paysage décrit comme lieu de projection des histoires individuelles, familiales et sociales. À ce titre, ces romans, et ceux de Simone Schwarz-Bart que nous n'avons pas retenus ici car ils ne traitent pas de la Soufrière, marquent un tournant dans la description paysagère.

Joël Bonnemaison nous a appris que les paysages sont des lieux de production de territoire car des origines réelles ou mythiques – plus que des généalogies strictes –, s'y inscrivent. L'histoire de la littérature guadeloupéenne – et le même mouvement pourraît être esquissé pour bien d'autres îles de la Caraïbe – est exemplaire de ce processus de territorialisation de l'île. Les écrivains ont peu à peu transformé l'environnement en paysages, lieux d'inscription de l'histoire de l'île et du lien social. Ce furent les écrivains Blancs créoles puis ceux de couleur qui sont à l'origine de ce passage de la description d'un environnement à coloniser ou exotique à celle d'un paysage approprié. Il reste à montrer de quels événements politiques et de quelle histoire foncière cette évolution littéraire est l'écho.

BIBLIOGRAPHIE

Bonnemaison (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, X (4) : 249-262.

Bonnemaison (J.), 1985. « De la nature de l'espace à l'espace de la culture ; Images sociales et culturelles d'un espace insulaire ». *L'Espace géographique*, XIV (1) : 33.

Bonnemaison (J.), 1990-1991. « Vivre dans l'île : une approche de l'îléité océanienne ». *L'Espace géographique* (2) : 119-125.

Le paysage australien entre rêve et modernité

FRANÇOIS SPICA

From the front veranda the scene was a straight-cleared road, running right and left to Outback, and to Bourke (an ankle-deep in the red sand dust for perhaps a hundred miles) ; the rest blue-grey bush, dust and the heat-weave blazing across every object.

Henry Lawson, 1991.

En 1996, lors des élections fédérales australiennes, nombre de journaux ont posé la question de l'identité nationale en plein débat sur l'avenir républicain ou monarchique du pays. Avec une constitution prônant le multiculturalisme et face à la diversification croissante des origines des immigrants dont l'Asie fournit désormais la plus grande part, existe-t-il un idéal australien auquel pourraient se rattacher les nouveaux arrivants ? En effet, l'Australie est un pays culturellement marqué par les Anglo-saxons qui longtemps ont nié la dimension aborigène de l'espace. Ce pays a été transformé par une colonisation qui se voulait exemplaire parce que l'on se sentait complexé par son éloignement de la métropole. l'Australie est ainsi amenée à repenser continuellement son rapport à la nature d'un monde qui n'était pas sien à l'origine, et que l'on a dû apprendre à aimer. De nos jours, le désir de Réconciliation nationale pousse à chercher des repères identitaires dans le *Dreamtime* aborigène (Temps du Rêve). Cette conception aborigène du territoire fait de la nature un paysage marqué par les influences transcendantes qui s'adressent aux hommes initiés par les rêves. Un problème naît lorsqu'il faut intégrer l'apport aborigène sans pour autant renier les apports multiculturels des néo-Australiens. La Nature et sa protection deviennent ainsi les préoccupations identitaires pressantes de la population et des politiques depuis une trentaine d'années : peut-on se permettre de perdre un des moyens d'unifier la société que des tentations discriminatoires écartèlent en groupes distincts ? Car parmi les réponses données aux journaux qui interrogeaient les passants, un des clichés les plus tenaces sur l'australianité décrivait l'Australien-type, blond aux yeux bleus (et surfeur pour la frange la plus jeune), bien loin des *black boys* aborigènes (terme censuré par le *politically correct*) ou des Asiatiques qui viennent prendre leur part du rêve australien. Si, comme Augustin Berque (1994), on considère que « *le paysage est une entité relative et dynamique, où nature et société, regard et environnement sont en constante interaction* », le paysage naît alors de la profonde relation entre le regardant et le regardé et se crée en jouant sur différentes échelles de temps

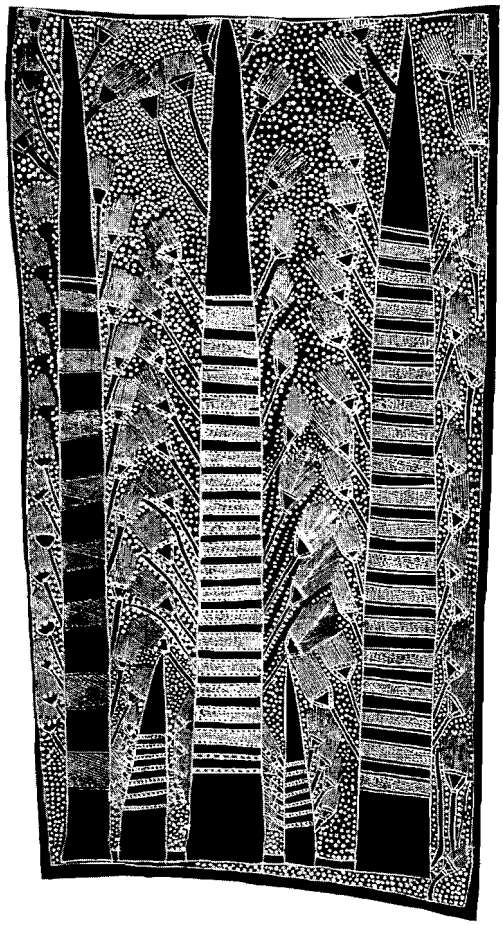
et d'espace, sur les deux plans. Nous pouvons donc à juste titre nous interroger : comment s'effectue la recomposition identitaire australienne autour d'une nature et d'un paysage, le bush, notion vague s'il en est ? Nous l'aborderons par le côté artistique de la question car ce sont les artistes-peintres ou les écrivains qui, les premiers, sont partis à la redécouverte de cette île-continent et ont appris à la faire aimer.

La perception aborigène de l'espace est tout à fait originale car elle procède d'une fusion entre l'individu et le paysage qui l'entoure. La nature qui, pour les néophytes comme nous, semble vierge est en fait un paysage marqué par les divinités et autres esprits du panthéon aborigène. Le territoire est ainsi conçu et *entretenu* traditionnellement comme un paysage.

Le temps de la genèse aborigène est appelé, selon l'expression consacrée, Temps du Rêve (*Dreamtime*). Chaque *rêve* est la description du processus d'information de l'espace et des habitants par la parole des êtres mythiques originels. *Rêver*, surtout dans un lieu sacré, est pour les Aborigènes le moyen de se retrouver en contact avec leurs ancêtres, avec les totems claniques et de s'initier à la signification profonde des éléments du paysage. Pendant des siècles, les Aborigènes ont reproduit les mythes fondateurs de leur pays lors de cérémonies (ou *business*) qui permettaient l'accès à la signification des dessins pariétaux ou corporels de ces mythes. Chaque végétal, chaque animal, chaque minéral est une bribe du *Rêve* primordial, parole sacrée et sibylline que le *businessman* aborigène peut interpréter selon son degré d'initiation. Cette kabbale du paysage demeure propriété héréditaire de chaque individu adulte qui seul peut autoriser la représentation de son rêve pour des cérémonies. Le rêve « *fournit le cadre idéologique qui permet à la société humaine de se maintenir dans un équilibre harmonieux avec l'univers ; c'est une charte dont l'autorité a été sanctifiée par le temps* » (Caruana, 1994 : 10).

Nommer et dessiner relèvent, chez les Aborigènes, d'un acte symbolique extrêmement fort qui ne peut s'accomplir qu'après une longue initiation. C'est accomplir à son tour l'acte de création des êtres mythiques, c'est mêler à nouveau par la parole, comme aux premiers temps du monde, le sacré et le profane (1). Le prestige d'un grand initié se mesure à l'aune de son savoir-dire (= interpréter) et de son savoir-représenter (= transmettre). Chaque groupe aborigène sillonne son territoire, croise celui d'autres groupes et se ressource dans les cérémonies qui alimentent spirituellement les individus, en faisant resurgir du lieu la puissance de l'être mythique qui s'y est déposée. Les rêves forment ainsi des réseaux denses qui constituent une carte fusionnelle des clans au territoire. « *Dans le Nord-Ouest de la Terre d'Arnhem, de l'île Galiwinku à Yirrkala et le long de la côte vers le sud, l'affiliation clanique joue un rôle primordial. Dans le domaine de la peinture, la composition repose sur des structures sous-jacentes, véritables archétypes permettant d'identifier chaque clan et de dessiner symboliquement la carte de son territoire. Ces structures traduisent sous une forme codée les divers types de rapports qui existent entre les personnes, les pays et les héros ancestraux* » (*ibid.* : 59). La constitution d'un idiome iconographique est largement partagée par les groupes aborigènes

1. Chez les Yolngu en Terre d'Arnhem, au nord de l'Australie, séparés comme toutes les autres tribus en deux moitiés complémentaires, « *l'histoire du Grand Python sacré Witij et des sœurs Wagilag compte parmi les récits mythiques les plus importants de la moitié Dhuwa. Elle relate les actes créateurs des sœurs mythiques au cours d'un voyage qui a commencé dans le Sud-Est de la Terre d'Arnhem et dont le point culminant est une rencontre épique avec Witij* » à l'origine de la première mousson et de sites particuliers. Les deux sœurs, « *tandis qu'elles avancent, [...] rencontrent des animaux, des plantes et des pays qu'elles nomment et, ce faisant, à qui elles confèrent existence* » (Caruana, 1994 : 47).



D. R.

qui emploient toutefois des rhétoriques symboliques différentes.

Pour les Aborigènes, l'identification au paysage australien est totale. Les *Rêves de la Fourmi à miel, du Python Arc-en-ciel, de l'Igname*, aux noms, pour nous, pleins de poésie, laissèrent totalement indifférents les premiers colons européens qui ne comprirent rien de la perception proto-paysagère du territoire qu'avaient les indigènes. Les débuts de l'Australie européenne furent une période de déclin et de fragilisation du *Dreamtime*, remplacé par les canons académiques des artistes anglais.

En terre d'antipodes, tout s'inverse. Quelle ne fut pas la surprise des colons de voir le soleil au Nord, de découvrir des animaux étranges mêlant, paradoxalement pour certains, le mammifère et l'oiseau. La terre elle-même si fertile d'apparence se révèle être de médiocre qualité et la faim tenaille souvent les premiers arrivants. Que dire enfin des sauvages, noirs comme du charbon et qui n'ont vraiment rien des « bons sauvages » tant décrits par les récits de voyage. Dans cette terre qui ne répondait en rien aux critères d'ordre et de rationalité des Lumières, la Couronne anglaise allait tenter de réaliser un de ses rêves les plus chers : effacer l'échec des colonies américaines (White, 1981 : 47-62). L'éloignement conjugué à la qualité de colonie pénitentiaire ne pouvait produire que des colons désireux de se conformer de manière plus orthodoxe aux théories ambiantes afin de ne pas se faire oublier de la métropole.

Sans aucun doute, les premiers temps de l'exploration de la Nouvelle-Hollande ont-ils été marqués par la découverte et la représentation des curiosités d'un lieu qui n'en manquait pas. La valorisation de l'étrange passait par la réalisation de planches naturalistes. Les premiers artistes étaient pour l'essentiel de passage et accompagnaient les expéditions d'exploration afin de satisfaire l'inventaire de ce qui pourrait être utile à la colonie naissante ou donner des vues plus ou moins ethnologiques sur les populations indigènes. Une vingtaine d'années furent nécessaires à l'installation permanente des premiers artistes. En effet, la colonie prenait forme et les colons volontaires (*free-settlers*) débarquaient de plus en plus nombreux : vers 1851, les *free settlers* constituaient 41 % de la population des Nouvelles-Galles-du-Sud (White, *ibid.*, 29). Un sentiment partagé animait ces nouveaux arrivants. Le sublime se mêlait au pragmatique. Sur une terre déclarée vacante puisque les Aborigènes ne pouvaient prétendre la posséder sans avoir érigé des marqueurs « civilisés » dessus, quel rôle va s'assigner le nouveau-venu ? Quels marqueurs identitaires forgera-t-il ?

Ces marqueurs identitaires ont été importés au début de la colonisation comme le reste. Le *Colonist*, à la différence du *Settler*, est animé par une volonté de faire vite et de dégager rapidement des bénéfices d'une terre seulement source d'enrichissement. Il ne considère pas encore ce lieu comme sien. Ce décalage donne naissance à une peinture conforme aux canons anglais: l'Australie n'est qu'un prétexte à variations sur le thème du paysage réglé des jardins et des natures domestiquées (2). Seront mises en valeur les réussites des *selectors* qui permettent à la civilisation de pénétrer physiquement et culturellement dans ces espaces vierges. Les Australiens de l'époque associent symboliquement la hache et les sombres billots d'eucalyptus.

Ce paysage, dans lequel les repères traditionnels manquent pour les Européens, ne pouvait être ressenti si ce n'est de manière superficielle : nulle hamadryade, nul sylphe, nul faune ni Diane en train de courser à la Lune les gibiers, qui permettent la fusion rapide de l'Européen à cette nature si différente. Il n'y a pas même les correspondances entre l'Amérique du Nord et l'Europe où faune et flore se ressemblaient. La perception et l'intégration de ces nouvelles terres dans l'univers mental des néo-Australiens, peu éduqués pour la plupart et qui ne comptaient passer qu'une partie de leur vie aux antipodes, ne pouvait être que radicale : à l'exubérante Nature, Raison ordonnera. Le processus d'assimilation de nouvelles caractéristiques australiennes est d'abord, et demeure pour beaucoup, un processus de transformation totale des conditions locales. Le paysage n'est pas encore la matrice consciemment perçue qui imprimera son sceau sur le caractère de chaque Australien. C'est pour plusieurs décennies le contraire.

Peu à peu, se dessine à partir du milieu du XIXe siècle une autre perception du milieu de vie. Les colons (*colonists*), animés d'une vocation australienne plus ou moins temporaire, sont devenus des colons permanents à la recherche d'une refondation de leur vie (*settlers*). Le décalage entre l'Européen et l'étrangeté de la nature diminue : alors qu'au départ, seuls les Aborigènes semblaient pouvoir vivre avec aisance et harmonie dans ce milieu à tout le moins hostile, les néo-Australiens s'insèrent de mieux en mieux à leur manière. Solidarité, amitié, volonté et ressourcement dans le *bush*, cet espace qui n'est ni rural, ni urbain, ni un désert au sens strict. L'*Outback* est lui-même l'impasse sur laquelle butent longtemps les expéditions de découverte du territoire. Il est l'épreuve ultime à laquelle peut se confronter l'explorateur fort de sa foi dans les ressources humaines. Cette confiance se ressent dans les différentes formes artistiques. Les tableaux présentent des paysages où l'homme civilisé s'est installé, a transformé la nature vierge en une nouvelle Arcadie ; là se trouve la vigueur des premiers temps, là, la quiétude des travaux des champs, là, la civilisation dans son expression la plus noble.

La vision s'élargit pour chercher le *sublime*. L'âme s'élève grâce aux beautés naturelles et aux vastes étendues. Disparaissent les pittoresques Aborigènes qui peuplaient régulièrement les œuvres de la période précédente. Défriché et marqué par les traces permanentes de l'homme civilisé, le bush perd de son agressivité, de son hostilité et de son étrangeté: l'homme blanc n'est plus « aliéné » par la Nature qu'il rencontre car elle est progressivement devenue partie intégrante de sa personnalité.

Nouvelle Arcadie, terre promise des immigrants qui la découvrent depuis le bateau, après des longues semaines en mer. Comme le remarque Andrew Hassam dans les journaux intimes, les prétendants à la sortie de leur « Égypte » européenne (3), animés d'un ineffable

2. Ainsi Richard White relève t-il : « *Thomas Mitchell, exploring "Australia felix" in 1836, thought the country "had so much the appearance of a well kept park" that he was loathe to drive his cart across it* » *(1981 : 30)*.



Frederick McCubbin, Down on his Luck, *1889.*
(D R.)

sentiment, prennent contact avec ce qui sera leur nouvelle patrie par une très conventionnelle locution empruntée à la Bible ; *Promised Land in the Great South Land*. Certes, les tableaux ne montrent pas que la réussite d'un monde bucolique digne des *Géorgiques* de Virgile. L'échec est aussi formateur du caractère trempé des Australiens : le *bush* est la pierre de touche de la solidité de l'homme. On s'y affronte, on devient Homme à son épreuve, rite initiatique et purification d'une âme qui, au contact de l'air émollient et énervant des villes, s'enfonçait un peu plus chaque jour dans le péché. *Down on his luck* de Frederic McCubbin (1889) est l'illustration de ce *bush* à la fois vaste et intime. Dans ce sous-bois clair, sans spécificité autre, l'impression d'isolement resserre autour du *settler* le paysage et le réduit à une dimension très humaine. Dépourvu de l'investissement culturel et sentimental que peut avoir la nature européenne, le *bush*, dans son seul fait d'être, se montre dans une vérité crue, à la fois familière et étrange. Il agit comme un miroir qui renvoie une image de celui qui s'y aventure sans complaisance ni parti pris. L'homme se retrouve seul avec lui-même dans une *Otherness* qui ne lui est toutefois plus si *alien*. Abram Louis Buvelot, Suisse d'origine et Australien d'adoption, qui a apporté le style de Barbizon, peut être considéré comme celui qui dans les années 1860 a su introduire ce changement : « *Buvelot thus turned Australian painting from its concern with the strangeness of nature – whether beautiful or terrifying or both to the spectacle of its domestication* » (Allen, 1997 : 54).

La grande période de l'apprentissage de l'australianité est ouverte avec l'école de peinture d'Heidelberg, bourgade rurale près de Melbourne, où aimaient à se rendre un groupe de jeunes artistes qui ont découvert à Paris et en Europe, pendant leur formation artistique, les impressionnistes et l'école de Barbizon. Tout d'un coup, la touche se fait plus vibrante, la lumière atteint l'intensité du réel. Les thèmes choisis montrent l'Homme en train d'accomplir sa tâche civilisatrice et montrent les

3. Cf. Andrew Hassam, « *at six o'clock the land of Promise came into view* ». *The immigrant Landscape.* (Ballyn *et al.*, 1995 : 104-111).

Australiens attelés à leur terre. Ils sont dans leur milieu au même titre que les autres. Ce n'est plus un paysage étranger mais un paysage approprié : *(...) « they discovered the historical and political vision which made it possible to build a home among them »* (Allen, *ibid* : 58).

Nous sommes bien éloignés avec Streeton, McCubbin (1855-1917), Roberts (1856-1931) ou Abraham, de cette *weird melancholy* que Marcus Clarke décrivait vingt ans à peine en arrière (4). Le caractère « nationaliste » de cette école de peinture n'échappe à aucun Australien. Ainsi, dans l'exposition qui était consacrée par la National Gallery of Victoria à Arthur Streeton en 1996, le premier cartel explicatif que l'on rencontrait disait-il :

« Traditionally, [the school of Heidelberg illustrated] scenes that embraced the nationalistic concerns of the last two decades of the nineteenth century. The 1880s and 1890s have long been regarded as the period in which the first truly national school of painting emerged, and subsequently, as the golden age of Australian painting (5) ».

Ces scènes étaient majoritairement illustratives de la vie de pionniers dans laquelle la vie citadine essayait de se refonder. Même en ne fréquentant que de loin la nature, en s'approchant du *bush* grâce aux parcs nationaux qui commençaient à apparaître en périphérie urbaine (6), la ville se sentait des affinités profondes avec cette nature, cette lumière éblouissante, *the glare*, ces couleurs, monotones à qui n'y prête attention, mais toutes en nuances et variété pour le regard attentif et ému.

Les écrivains ne sont pas en reste par rapport aux peintres, et les chroniques imaginaires ou réelles de la vie dans le *bush* font grossir les tirages des éditeurs. Gordon, Lawson, « Banjo » Patterson,... autant de noms qui font vibrer la corde sensible australienne, même si de nos jours cette corde devient de plus en plus intellectuelle.

Le sentiment national entre en conjonction avec les efforts des artistes pour fonder une vision proprement australienne de leur paysage et de leur vie, où la virilité, l'amitié pionnière (*mateship*), le *billy pot* bouillant sur le feu de camp, les *bushrangers* (Ned Kelly en est le plus fameux représentant, sorte de Mandrin local), les *squatters* et les *settlers* assoient les mythes de la nouvelle Australie et lui donnent enfin cette épaisseur historique et affective qui manquait tant aux premiers colons. Cent ans après la première installation, cette terre est devenue celle des ancêtres, la nouvelle mère dont on naît, dont on s'alimente et à laquelle on retourne à sa mort.

Au tournant du siècle, une hésitation succède à la confiance assurée des deux dernières décennies : les arbres abattus, symboles d'une réussite de l'implantation, sont remplacés par les derniers survivants de l'éclaircissement des forêts. Les animaux qui paissent tranquillement ou qui retirent les troncs coupés renforcent l'impression de fin d'un monde. La contestation scientifique et pré-écologique de l'impact des mines ou des coupes claires sur les approvisionnements en eaux des villes rend

4. Clarke est abondamment cité par toutes les sources qui s'intéressent à l'Art en Australie. Il écrivait ainsi : *« What is the dominant note of Australian scenery ? That which is the dominant note of Edgar Allan Poe's poetry – Weird Melancholy. (...) No bright fancies are linked with the memories of the mountains. Hopeless explorers have named them out of their sufferings – Mount Misery, Mount Dreadful, Mount Despair. »* Cité par Laurie Clancy dans *Imagined Landscapes*, (Ballyn *et al.*, 1995 : 17-48).

5. Geoffrey Smith, 1995 : 9. Richard White (1981 : 106-109), insiste sur ce point en montrant que l'intérêt des artistes était lié à celui des journaux locaux. *« For the writers and artists, it was in their professionnal interest to adopt and popularise a nationalist interpretation of Australian cultural development, to perpetuate the idea that the particular image of Australia which they had created was somehow purer, and more real than any other ».*

6. *Royal National Park*, en 1876 à quelques kilomètres du centre de Sydney, était rapidement devenu le lieu de promenade privilégié d'urbains préoccupés par l'hygiénisme et la démocratisation des sciences naturelles avec les *Field Naturalists' Clubs*.

la prise de conscience plus forte encore. La grande concurrence entre le *yeoman* et le *squatter* devient la concurrence entre deux conceptions du développement comme le montre très bien J.M. Powell (1976 ; 1992). Bien que non remis en cause, le développement est tempéré dans ses ardeurs par les nécessités très matérielles de la ville. La terre promise doit être défendue contre la dilapidation de ses fruits dans une gestion déraisonnée.

Réapparaissent alors, dans les tableaux, les Aborigènes que l'on avait fait disparaître. Les motifs picturaux tendent vers une abstraction raisonnable, une exaltation de la nouvelle vigueur du peuple australien en réaction à la relative décadence ou l'efféminisation de la population métropolitaine, en valorisant les loisirs de plein air, surtout les sports aquatiques et la randonnée. Les *Bushwalking Clubs* apparaissent avant guerre un peu partout et regroupent des centaines de milliers de pratiquants depuis les années trente jusque dans les années cinquante et soixante. La Grande Crise et la Seconde Guerre mondiale changent l'assurance et font se réinterroger les Australiens sur la perception de leur territoire avec une acuité traduite par des tendances surréalistes ou expressionnistes (à la Kokoschka) incarnées par Albert Tucker (né en 1914), Sidney Nolan (1917-1992), Arthur Boyd (né en 1920), James Gleeson ou encore Russel Drysdale (1912-1981) qui part à la redécouverte de l'*Outback* et des réalités de la vie aborigène de son époque, pour enquêter sur les conséquences de la terrible sécheresse de 1944. Christopher Allen évoque cette période comme celle de l'*Uninhabitable*, évoquant par là les difficultés des Australiens à se retrouver pleinement dans un paysage dont on commence à prendre conscience qu'il était autrefois habité par les Aborigènes. De plus, l'image du pionnier armé de sa hache correspondait moins à une nation toujours plus urbaine. Les échappatoires (*Escape routes*) ouvrent sur l'abstraction, une abstraction qui ne se détache pas de son environnement comme en témoignent les nombreuses œuvres exposées dans les galeries « nationales » de chaque État. Fred Williams évoque ainsi dans ses « Paysages » des années soixante-dix et quatre-vingt, les immensités de l'Australie dont l'abstraction n'est qu'un prétexte à un nouvel impressionnisme. Passe l'air entre chaque goutte-arbre, et soulève une fine poussière qui embrume le tableau et se mêle aux exhalaisons bleutées et parfumées de la végétation dispersée.

Dans cette période émerge de plus en plus une reconnaissance des droits des Aborigènes et l'on redécouvre progressivement leur vision si particulière. Parqués dans des réserves, les premiers Australiens ont vu leurs familles dessoudées pendant des dizaines d'années. Rejetés dans les bas-fonds de la ville et, mieux encore, loin de toute ville, ne suscitant souvent d'intérêt qu'ethnologique ou sociologique pour mieux montrer leur dégradation par rapport aux *White Australians*, ils ont acueilli avec satisfaction et soulagement l'arrêt des politiques discriminatoires dans les années soixante-dix, à défaut des habitudes prises par la population. L'accès même médiatique à une sorte de sens de leurs peintures et gravures, abstraites et fugaces pour la plupart, permet à leurs œuvres de rencontrer un marché d'amateurs tant en Australie qu'en-dehors. Si les productions des *Outstations* où se regroupent par clans les Aborigènes, restent dans une veine traditionnelle, les productions des Aborigènes urbains sont beaucoup plus variées dans leurs modes d'expression comme dans leurs supports. L'affiche polémique-politique connut par exemple un grand succès dans les années précédant la célébration du bicentenaire de Botany Bay en 1988, du fait de la facilité de sa mise en œuvre et de l'investissement de départ relativement faible.

C'est grâce à leurs œuvres que, dans le cadre des *Land Rights*, ils prouvent la permanence de

leur installation dans un lieu et récupèrent le titre de propriété sur des terres depuis longtemps passées sous le contrôle des autorités anglo-saxonnes. Ainsi, des sites symboliques comme Uluru-Ayers Rock ou Kakadu sont-ils redevenus officiellement aborigènes, restant concédés emphytéotiquement aux services des parcs nationaux de la Fédération.

Ainsi le paysage australien est-il le fondement profond de l'identité dans lequel les immigrants d'hier et d'aujourd'hui vont puiser. La perception pionnière de l'espace est en régression forte : elle correspond à une vision rurale ; elle ne correspond plus à la perception territoriale d'une population essentiellement urbaine, redoutant pour une bonne part l'« américanisation » des mœurs. Le rapprochement entre les Américains et les Australiens est aisé : pays de pionniers défrichant avec foi un monde nouveau, une *Terra Nullius* aux dépens des populations autochtones. Si dans les années cinquante et soixante, l'Amérique imposait fortement son empreinte dans le paysage urbain et même rural, le développement des télécommunications intercontinentales avec le Royaume-Uni a procédé à un rapprochement fort.

Attachés à leur passé anglais revigoré au contact de la nature sauvage du *bush*, les néo-Australiens tentent parfois difficilement de trouver une voie moyenne entre la restitution aux Aborigènes de leur culture, c'est-à-dire de leur paysage imprégné de forces mythologiques, et la conservation de leurs propres repères identitaires dans ces mêmes paysages, où la souffrance, la sueur des premiers colons, et maintenant les préoccupations environnementales les structurent d'une autre manière, tout aussi respectable. Les efforts des artistes se sont révélés fructueux dans les premières étapes de l'élaboration. Ils sont maintenant relayés par des dizaines d'associations pro-environnementales qui pratiquent le *lobbying* avec une grande efficacité. Aujourd'hui cette question apparaît d'autant plus pressante que le débat sur le régime pose de manière renouvelée la question du référent unificateur ; la monarchie ne fédère pas les hommes de la même manière que la République. La Nature permettra-t-elle de réduire les clivages sociaux profonds qui demeurent, particulièrement entre les Aborigènes et les néo-Australiens, grâce à des politiques de cogestion des parcs naturels ? Enfin, avec l'emblème de la Fédération encadré par un Kangourou et un Emeu, ne peut-on pas voir un symbole très fort de cette conscience que le paysage australien est un des fondements majeurs de l'identité nationale ?

BIBLIOGRAPHIE

Allen (C.), 1997. *Art in Australia, from Colonization to Postmodernism*. Collection World of Art, Londres, Thames and Hudson, 224 p.

Ballyn (S.), MacDermott (D.), Firth (K.), (eds.) 1995. *Australia's Changing Landscapes, Proceedings of the Second EASA Conference*. Universitat de Barcelona, 239 p.

Berque (A.), *et alii*, 1994. *Cinq propositions pour une théorie du paysage*. Éditions, Paris, 128 p.

Caruana (W.), 1994. *L'Art des Aborigènes d'Australie*. Coll. L'univers de l'Art, Thames and Hudson, Paris, 216 p.

Lawson (H.),1991. *Joe Wilson's Mates*. Coll. Australian Classics, Seal Books, Sydney, 454 p.

Powell (J.M.), 1976. *Environmental Management in Australia : 1788-1914*. Oxford University Press, Melbourne, 191 p.

Powell (J.M.), 1992. « Le mythe du Yeoman en Australie ». *Géographie et Culture*, tome 2, Paris : 35-44.

Smith (G.),1995. *Arthur Streeton, 1867-1943*. National Gallery of Victoria, Melbourne, 200 p.

White (R.), 1981. *Inventing Australia*. Allen and Unwin, New South Wales, 205 p.

Circling the centre : the pursuit of an Australian Heartland

JOE M. POWELL

JOËL BONNEMAISON represented more to me than a respected research colleague: to use the most honourable and straightforwardly Australian language he enjoyed so much, he was a particularly generous and reliable friend, a good « mate ». In Gascony, Paris, Canberra, Melbourne and points between, and in correspondence extending over a period of fifteen years, we conducted a lively exchange on our respective attachments to place, nation, region and family – and on the complex momentum of the scholarly vocation which seemed to bring those threads together, but was in fact anchored by them. For me, the most elegant of his published works was based on an analysis of an unusual example of cultural resistance to the impact of Westernisation on a tiny Pacific island. Joël was deeply intrigued by my own psychological voyage from Britain, my original island-home, and by my anxious embrace of Australia. I recall quite vividly that, discussing my observations on an early version of the English translation of *La dernière île*, he seemed close to persuading me that Australia had become my special island and that, if I had become one of its protectors, then clearly it was in return my sword, shield and sustenance. With certain reservations about degrees of reciprocity, I had planned to concede that point to him, and now do so.

The present paper examines another side of the story narrated in *La dernière île* by illustrating an aspect of the continuing evolution of Western cultures in my adopted country during the twentieth century. Whereas Joël concentrated on the stubbornly heroic cultural adaptations made by Tanna's indigenous people, I shall sketch some of the accommodations made by small, prodigiously remote Western communities to the startling novelty of an island-continent. The focus is on the vast and arid interior, known simply and otherwise to Australians as « the Centre ».

A nation for a continent ?

Although the six Australian colonies federated in 1901, the event scarcely signalled a dramatic efflorescence of the collective geographical imagination. On the contrary, the decision was somewhat premature and it soon became clear that loyalty to the old political units, now individual states, was not easily surrendered to that lofty abstraction, the « nation ». Over the next

few decades, changing perceptions of the Centre would reflect and foster an improved community of interest, and the roots of those perceptions are to be found in the colonial era (Powell, 1991a).

1. Federation did not originate as a populist cause, but intellectuals and romantics had been moderately successful in identifying and promoting a range of authentic *Australian* achievements, traits, fauna, flora and landscapes. During the 1880s, for the first time, the native-born formed a majority. Ideas about the Centre would assist in the quest for national unity, but were themselves seeded in the place-making engagements of earlier generations of immigrants. Progressively less constrained by inheritances of British tastes and sensitivities, artists, balladists and writers celebrated the display of light, colour and experience in the world around them. Australias scientists had needed no such conversion. From the outset, colonial scientific associations had been intensely interested in the continent's unique environments and indigenous peoples. During the first half of the nineteenth century, « science » joined romance in a long quest for an inland sea and a « lost civilisation » in the far interior. The myth fascinated many early colonists. By the 1860s it had evaporated; then, towards the end of the nineteenth century, stories of the heroic explorations it had spawned came into vogue, and the mysterious Centre began to renew its spell.

2. There were other reasons for this revived interest in the interior. The 1890s brought a deep economic depression, made deeper still by an imperious drought in 1894-1902. One curious (and complex) repercussion was a loss of faith in the coastal cities, the culpable pivots of commerce and manufacturing, where the bulk of Australia's very small white population (3.8 million in 1901) resided. Yet those same cities had been accommodating a growing number of « natural history » clubs and societies, quite notably so after the 1880s, and urban recreationists were regularly venturing into the surrounding « bush ». Suburban hobbyists prepared to collect quantities of unusual plants, birds, fossils and Aboriginal implements *ad infinitum* were at first merely bemused, rather than alarmed, by the introduction of new scientific rigour accompanying the gradual acceptance of Darwinian notions (Griffiths, 1996). Most educated Australians felt obliged to absorb the opinions of « Social-Darwinists » on the « inevitable » demise of the Australian Aborigine, and the capacity of the white race to prosper in warm temperate environments and tropical conditions. And much of that swirling mixture of preoccupations came famously together in the planning of more grand sorties into the interior – pre-eminently, the Elder (1891-2) and above all the Horn (1894) Expeditions.

Horn's enterprise warrants emphasis on several counts: it advertised intercolonial and interdisciplinary cooperation, succeeded in injecting scientific theory without abandoning the tasks of collection and elementary mapping, and placed a high premium on expert inquiries into geological structures, feral and native fauna, and the characteristics of indigenous human communities (Morton and Mulvaney, 1996). In restrained fashion, this precursor of the « field survey » approaches of the twentieth century announced the co-existence of a frontier region with distinctive intellectual and perhaps patriotic claims. Its primary locus was an area around and to the west of Alice Springs, with a south-westerly extension to the extraordinary monolith of Ayers Rock. Subsequent conceptualisations would extend that central territory in every direction, but never offered precise definitions. The most popular depictions favour an area with a radius between 600 and 800 km of Alice Springs. As the plainer facts of federation sank

in, Australians would find compelling reasons, both scientific and non-scientific, to give still more consideration to their inheritance of this « empty » Centre. A kind of « no-man's land » extending across the borders of Queensland, the Northern Territory, South Australia and Western Australia, and dauntingly inaccessible from the bases of settlement, it was soon earmarked for – or left to – the new federal authorities. The tasks it provided would help to define a less parochial, more thoroughly *national* political agenda, without loss to either science or romance.

Dead, Red and Redeemable

1. As Australians learnt the necessity of expanding their geographical imagination – they had just become, after all, the only nation on earth in possession of an entire continent – as focus of the continental interior the Centre was rendered psychologically distinguishable from the protean « Outback », a term which was applied more or less indiscriminately to all the remoter « bush » or rural districts. The seemingly contradictory means by which it received this endorsement might be summarised in one word: publicity. The point to make here is that, while the most effective images usually carry arresting titles, in this case directly competing images, opposed valuations, succeeded in raising the region's profile in the public mind.

Geologist J.W. Gregory promoted the title « Dead Heart » in a celebrated book, published in 1906. Unlike most of his peers, Gregory seemed confident that his literary skills would assist him to communicate the various « charms of the desert », but the demands of his professional vocation brought sceptical scientific insights which would expose the romantic speculations about the Centre (Gregory, 1906). Regarding its northern perimeter (especially in Queensland), he was convinced that the rapid exploitation of artesian water was in danger of exhausting a limited natural resource. Its southern section, an area as extensive as the combined national territories of France, Spain and Portugal, was dominated by a massive internal drainage system focussed on Lake Eyre. Gregory recognised that this was the very fulcrum of the region, the key to its ecological system, and if he was less sensitive to any national psychic investment that was because there was then no pressing need to do so. He described the Lake Eyre Basin as the residual of a primeval inland sea, arguably a « once fertile and creative » territory in some distant era, which had become « barren and inert ». Painstakingly reviewing grandiose schemes designed to flood the Basin by means of a canal cut from Spencer Gulf (and hence the Southern Ocean), he suggested they resembled some earlier eccentric proposals for the northern Sahara, and produced estimates to show that the most generous concessions to narrow engineering feasibility could not be extended to condone exaggerated and irrational claims for widespread climatic amelioration.

His *Dead Heart of Australia* set the tone for the contributions of other scientific generalists to the emergent national consciousness. One of the most colourful of these interpreters was T. Griffith Taylor, a doughty pioneer of academic geography who tried valiantly to convert the public to an « environmental limits » philosophy (Powell, 1993). In 1911, Taylor employed a simple methodology, based on that philosophy, to forecast a total national population of about 19 million at the end of the twentieth century. Over the next two decades, he became embroiled in a fiery contest with the champions of an « Australia Unlimited » campaign which envisaged population projections of 50, 100 and even 500 million. Taylor's pugnacious appraisals variously described large swathes of the Centre as « uninhabited », « almost useless », « no

present value for stock » and so on. He was unequivocal in recommending that domestic and foreign investment be stringently confined, for the foreseeable future, to the comparatively well-endowed fringes – which offered an enormous expanse of territory by European and most international standards, anyway.

The Australia Unlimited rallying-cry was closely allied to a resurgent form of postwar nationalism-imperialism which argued that the country's « vast empty spaces » (like those of Canada) would provide *lebensraum* for the white inhabitants of the British Empire, thereby reviving its great international mission and maintaining the global balance of power. Astute politicians and bureaucrats were well aware that favoured nations within the imperial fold could expect increases in capital investment. It is nonetheless difficult to comprehend the apparent success of the bizarre corruptions of spatial reasoning which flavoured the campaign. Briefly, the most significant of these reckonings drummed home the argument that, since Australia's national territory was roughly as extensive as that of the United States, and far exceeded that of Western Europe, the scope for further development must therefore be virtually endless.

Taylor's indignant response was to cite the presence of geographically analogous regions of some notoriety in the wider world – North Africa, for example. Nationalist-imperialist boosters accused him of treachery and black pessimism ; he was savagely lampooned in the populist press ; and his deployment of « arid » and « desert » across the western Centre earned indignant rebukes from patriotic and influential Western Australians, who ensured that his textbook on the geography of Australia was formally banned in that isolated and insecure state. At a high point in the debate, his protagonists hired a noted « possibilist » from North America to tour the purportedly maligned Centre and to wage battle in the daily press with the archetypal « environmental determinist » – thus, one of academic geography's more seminal global controversies, captured and to some extent actually anticipated in the provincial antipodean media.

2. Soldiers and war correspondents returning from fronts in the Middle East were keen to discover more about their own desert heritage. They swelled the ranks of contemporaries who had found special reasons for disputing Taylor's stark pronouncements. A kind of candid patriotism is implied once again, but it was inseparable from the common need of reflective immigrants to seek spiritual sustenance in the adopted home, rather than surviving from one generation to the next in a state of emotional exile. In short, there were intensifications of the intellectual and aesthetic trends of the late colonial era ; that became very noticeable during the Depression of the late 1920s and 1930s. Privileged by a newfound respect and affection arising from these developments, the Centre was given a more positive image. Its new title was the *Red Heart*. As indicated in a flurry of immensely popular and (partly responsive) scientific publications, the reference was generally to the region's trademark sands and soils, and most pointedly to the throbbing luminescence of the enigmatic, powerfully symbolic Ayers Rock. In these conceptions, the territory signified in Red Heart was truly *living* space : Taylor's attempts at rationalistic interment came to naught.

It is vital to deflect metropolitan presumptions of a merely elitist preoccupation. There were many highly successful popularisations: some of the books, for example, ran into several editions, with sales in the scores of thousands – this, in a comparatively well-educated, generally prosperous and largely urbanised nation which numbered less than six million in the mid-1920s. For a steady succession of writers, artists and scientists, the Centre became much

more than a rite of passage: it took on the status of a *hadj*. Pilgrims alternately tested themselves and their equipment against the elements, made notes on the customs and rituals of the indigenous inhabitants, collected specimens, drew or painted and shared those skills with native artists. Directly and vicariously, the same alarmists who had excluded non-whites from the immigration programmes could now rejoice at the undeniably *Australian* character of the Centre, acknowledge the qualities of uncontaminated indigenous ways, and occasionally even admit to a yearning to experience an equivalent companionship with aridity's distinctive landscapes – confessing, that is, to a passion for a kind of Aboriginality by osmosis.

3. New ideas for dramatic change in the interior served to burnish the image. The most robust of these was the aptly entitled *Boomerang Plan* of « Jack » (Ion) Idriess, one of Australia's most popular contemporary writers (Idriess, 1943). Essentially, Idriess reinflated old hopes for the « turning back » of selected eastern rivers into Lake Eyre, thus definitively redeeming the Centre. This scheme was refined in the proposal of renowned engineer J.J.C. Bradfield, of Sydney Harbor Bridge fame. As a special brand of wishful thinking it extended back to Gregory's day – and much further. Cargo-cultish, it refused to go away, despite repeated contemptuous dismissals from national and international environmental experts, and the issue added to the Centre's mystique.

The new evaluations were not diminished by a seeming naiveté: indeed, that was of course part of the appeal. Even before World War II, but especially during the later 1940s and 1950s, no travel book in Australia was considered complete without a section on the Centre. It had become emblematic. At first, only the wealthier Australians could indulge in the visits urged on them by these authors, but increasing numbers eventually did so, and the cinema and other forms of armchair-travelling compensated the remainder. The flood of European immigrants into the cities seemed to break some of the spell of the Centre after the 1950s, but it would be reinvigorated in the closing decades of the century.

Rationalism and Genuflection

1. Seldom well understood – then or now – in Europe, Australia's chapter of the Cold War saga commenced in earnest in 1942, with the capitulation of Britain's much-vaunted Singapore garrison to Japanese troops and the bombing of Darwin. Advocates of a shift from British to American protectors argued that the Centre's true *raison d'être* was simply as strategic *buffer*. In that representation, neglect or underdevelopment was more than acceptable: it was preferable.

Firm consensus was never reached on the military significance of the Centre and its « Top End » (far North) neighbour, and the buffer concept contended with other security-conscious visualisations from the last years of World War II until the 1960s. *Frontier* emerged as the obvious alternative image. According to its critics, this notion promoted an « EDNA » (or Economic Development of the North) complex, which became implicated in a succession of expensive projects in tropical Australia: the construction and servicing of a network of long-distance « beef roads » for the burgeoning export meat industry ; gigantic irrigation schemes ; and new investments in sugar cane and a range of plantation crops (Powell, 1991b). Most of these projects impinged on the Centre but their major impacts were dispersed across its eastern, northern and northwestern margins. A related proposal regarding the completion of the shelved section of the south-north transcontinental railway, connecting

Alice Springs and Darwin, was frequently put and just as often soundly rejected.

In the public mind the status of the Centre could not be detached from the steadily growing visibility of the Northern Territory in national affairs. Originally under South Australian and then (after 1911) federal jurisdiction, the Territory was slowly groomed for greater political autonomy until 1978, when a separate elected parliament was established in Darwin *en route* to the eventual declaration of full statehood. Without entirely shaking off a dubious reputation for rough frontier attitudes and the provision of refuge for southern misfits and disreputables, the Territory generally prospered under a management regime for which it was, naturally, a « core » rather than a peripheral responsibility. Other Australians followed this gradual maturation alertly, but where major public images of the Centre were concerned most of the discussion stressed the same trinity of themes which had attracted public attention during the interwar and early postwar years: the physical environment, indigenous communities, and tourism. The remainder of the present sketch selects a few of the issues that blended these leading concerns, while in the process accruing a degree of national significance which restored some lost definition to the Centre.

2. It would be possible to commence this final section with a narration of the furious reactions to the federal government's decision to permit the construction of a United States communications facility at Pine Gap, near Alice Springs, which became operational in 1969. The protest rhetoric consistently emphasised the symbolic affront to Australia's national sovereignty of a war-orientated facility in the heart of Australia, which could be targeted by a hostile power. Another option concerns the national and international responses to spectacular floods (1950, 1974, 1984), when the strange salt depression of Lake Eyre was comprehensively filled and the deserts experienced a stupendous transformation. Each remarkable resuscitation brought a vivid renewal – the heart of Australia beating once more, a *Green* « Centre » transmitting another message (what ?) to the presumptuous invaders.

3. But different conflations and collisions of water magic, community identity and a maturing national conscience provide my concluding examples. The first shows how a threatened recidivism towards natural resources was thwarted in didactic style. The second concerns the (perhaps triumphally) enunciated persistence of the Centre's Aboriginal groups – the legatees of those indigenous folk whose ways of living had demonstrated to interwar sojourners an environmental rapport that was incontrovertibly Australian.

The aptly-named « Channel Country » sustains Lake Eyre and an impressively coordinated heterogeneity of native and introduced flora and fauna. Its seasonally-flooded, semi-arid plains provided a classic theatre for heroic cross-continental treks, a field of honour for larger-than-life « kings in grass castles » (pastoral pioneers) – the ranchers (graziers) or « station » owners, a treaty zone between society and nature. Cooper's (or Cooper) Creek was known in every Australian school for its association with the ill-fated Burke and Wills expedition. Its tough frontier conditions had been immortalised in popular novels, short stories and ballads. But its old Australian staples of beef and wool were in decline ; by the early 1990s irrigated cotton had become the new glamour crop, slick entrepreneurs proposed harnessing the unregulated Cooper, and the development-hungry Queensland government opted for crudely accelerated legislation without recourse to an environmental impact statement. The cotton industry was perceived to be doubly tainted – by its foreign (American)

backing and by recent sensationalised media coverage of the charge that pesticide residues in export beef had been traced to supplementary feed derived from the waste of cotton crops.

Faced with the prospect of the sudden loss of critical water supplies and revered family heritage, Channel Country ranchers organised the early protests and succeeded in recruiting public sympathy from around the nation. They were soon joined by local indigenous communities and by politically astute environmentalists and scientists, who had been preparing a detailed World Heritage Nomination for the « desert wetlands » of the Lake Eyre system. Lake Eyre itself was located within South Australia and, historically, the governments of that state were super-sensitive about the « unilateral » actions of « upstream » neighbours ; a sharp and very public rebuke was despatched. The ranchers then declared that unless cotton, the « drought-maker », was forced to retreat, they would sever all connections with their customary political champions in the state and federal parliaments. At that point (1996) the Queensland government withdrew its endorsement.

The Battle of Cooper's Creek re-focussed a predominantly urban, immigrant nation on its continuously unfolding, peculiarly geographical history. The furore was swiftly dramatised in the media as a set of stark polarities: national cultural and ecological icon *versus* tasteless developmentalism, the mighty dollar ; authentically native, family-based, cattle-raising tradition and historically-accredited landscape authorship *versus* modern, American-leaning, high-technology agribusiness with a dubious record ; the admired independence of vigorous station life, vividly storied, *versus* the connotations of slavery, poor sharecroppers and despised, money-shuffling futures brokers. So the heartland survived, apparently ; but the surprising coalition of interests which delivered that victory would soon be tested again, when variants on the old Boomerang Plan were aired in Queensland and in the federal parliament...

In truth, the 1990s were as nervous as the 1890s and clearly, one of the greatest uncertainties concerned the bond between land and community. The invading or immigrant culture, now based on an acclaimed multicultural and even multi-racial admixture, was understandably handicapped in its adaptation by a full-bored political marketing of its hypothetical membership of a bustling Asia-Pacific bloc, and by a less than perfect appreciation of Australia's geographical history. Yet the very maturation signified and fostered by the achievement of that domestic admixture guaranteed a more generous appreciation of the rights and values of the indigenous peoples, who were increasingly described as the « first Australians ».

In 1992 the Australian High Court delivered its decision that « Native Title » was part of the Common Law of Australia – thus rejecting the *terra nullius* assumption which had held that, at the time of the initial white invasion, the country was not already occupied by people who displayed a recognisable social and political organisation. A *Native Title Act* was passed in the following year. One interesting aspect of the legal process was that it derived from a case concerning some of Queensland's offshore islands (Mercer, 1995). A good deal of media and academic commentary was similarly drawn to « Aboriginal land rights » across the continent's northern periphery, where the prospects for establishing the required proofs of long-sustained occupancy seemed greater, since vibrant traditional cultures had survived. But these critiques often overlooked the earlier gains in the Centre, where generally similar continuities had already facilitated a number of resolutions supporting indigenous claims (Powell, 1991a). Certainly, by the early 1980s,

Aboriginal groups held freehold and leasehold rights over vast tracts of central Australia, and the sum of those areas and the recently declared national parks and conservation districts constituted the very core of the region.

Caught up in another anxious *fin-de-siècle*, Australians are still circling the Centre. But to circle something is also to set it apart, and perhaps to recognise that it warrants further contemplation. Metaphorical and real, today's journeys to the Centre may be as close as the archetypal Australian ever gets to admitting the necessity for ritual. The resonances with *La dernière île* (or *The Tree and the Canoe* - Bonnemaison, 1994) are found in the ineluctable commonality of endless conjurings and conflations of place and culture. Joël Bonnemaison introduced the wider world to the sacred places of Tanna, the cultural investments in the clusters of magical stories on the Loanatom coast. Modern Australians need their own sacred places, and without overextending the analogy, perhaps it is worth emphasising that many of them have shown a tendency to attach a type of spiritual emphasis to the Centre and to the enormous monolith which seems to be its proclaimed fulcrum.

More than ever, sunrise and sunset at Ayers Rock supply the most obvious opportunities for commingled international and national witnesses - a gigantic stone looming above a stark sand plain ; from some perspectives rounded, host-like. For global travellers, its pinks, reds and purples give each itinerary's compulsory spectacle, a trophy. What, then, of the Australian witnesses, in voluntary quarantine from the continent's workaday fringe, its hedonistic beach parade ? Guided by moral compass along whitefella songlines, the pilgrims find a pulsing mystery that spurs the keenest interrogation about the burdens of cultural collision. Ayers Rock, named by the whites for one of their own, has officially become *Uluru* once more - the « great pebble », sacred to the Yankuntjatjara and Pitjantjatjara people. Yet we have also learnt to insist that the stone was already « possessed » - part of Nature's independent dynamic - before we, the invaders, pursued our acts of cultural dispossession *and* before any of those indigenous groups put down such sturdy roots. So the puzzling Centre continues to suggest a focussing challenge for a small nation in unlikely stewardship of a continent. As this Australian sketch proposes, place-making and nation-building must endlessly entwine in the spirals of our geographical histories and historical geographies.

REFERENCES

Bonnemaison (J.), 1994. *The tree and the canoe. History and ethnogeography of Tanna*. University of Hawaii Press, Honolulu.

Gregory (J.W.), 1906. *The dead heart of Australia*. John Murray, London.

Griffiths (T.), 1996. *Hunters and collectors: the antiquarian imagination in Australia*. Cambridge University Press, Melbourne and Cambridge.

Idriess (I.L.), 1943. *The great boomerang*. Angus and Robertson, Sydney.

Mercer (D.), 1995. *A question of balance. Natural resources conflict issues in Australia*. Federation Press, Sydney.

Morton (S.R.), Mulvaney (D.J.), (eds), 1996. *Exploring central Australia. Society, environment and the Horn expedition*. Surrey Beatty, Chipping Norton, NSW.

Powell (J.M.), 1991a. *An historical geography of modern Australia: the restive fringe*. Cambridge University Press, Cambridge.

Powell (J.M.), 1991b. *Plains of promise, rivers of destiny: water management and the development of Queensland 1824-1990*. Boolarong Publications, Brisbane.

Powell (J.M.), 1993. *Griffith Taylor and Australia unlimited*. University of Queensland Press, St. Lucia.

Cosmophanie ou paysage

AUGUSTIN BERQUE

Les jardins de la coutume sont des jardins enchantés, où la recherche du beau va de pair avec l'investissement magique et rituel.
Joël Bonnemaison

White man got no dreaming.
cité par Sylvie Poirier

« Autres que paysagères »

Le souci de connaître le point de vue que d'autres civilisations peuvent avoir ou avoir eu sur le monde engendre parfois de pénibles paradoxes. On connaît l'opprobre qu'un Edward Said a jeté sur l'orientalisme tout entier, pour le motif que nombre d'orientalistes ont reflété dans leurs interprétations les rapports de force que l'impérialisme imposait au monde à leur époque. Ce (dé)constructivisme fort *politically correct* peut aller aujourd'hui jusqu'à faire taxer de néo-colonialisme le fait même d'oser interpréter une culture non occidentale - c'est ce que j'ai vérifié par exemple à mon encontre lors d'un récent « sommet culturel franco-japonais ». Venant d'un intellectuel nippon, ce propos en disait long sur le risque démagogique de refuser toute interconnaissance, à quoi trente années de surenchères (dé)constructivistes ont exposé notre fin de siècle. En l'affaire, l'intéressant est néanmoins l'envers de ce risque ; à savoir la nécessité où cela nous place de chercher à toujours *mieux* connaître le monde.

J'en prends ici l'exemple du paysage. Sur la scène intellectuelle française, on peut dire que les années quatre-vingt ont été celles où a vraiment percé l'idée que le paysage est un construit que l'on ne trouve pas dans toutes les civilisations ; à commencer par la civilisation européenne avant la Renaissance. Il n'est en effet plus possible aujourd'hui de cataloguer comme un simple épiphénomène langagier le fait historiquement avéré que la notion de paysage n'apparaît par exemple en France qu'au XVI^e^ siècle ; cela pose, à tout le moins, la question de qualifier ce qu'était la réalité de leur environnement pour les gens du Moyen Âge, et par extension pour toutes les cultures où n'apparaît pas la notion de paysage.

Ce problème de qualification peut être résolu de deux manières. L'une, de type ethnographique, sera de recenser les termes dans lesquels telle ou telle société appréhende son environnement, pour en déterminer le sens général. Cette méthode a l'avantage d'obliger à quitter nos propres catégories, mais elle a pour effet pervers de les conforter du fait même que les termes ainsi définis ne sont pas généralisables : ils ne valent que pour la société en question, dans son propre milieu.

L'autre méthode sera de chercher un ou des terme(s) générique(s) pour qualifier les types de rapport à l'environnement qui ne comportent pas l'équivalent du construit « paysage ».

L'enjeu épistémologique de cette seconde méthode est énorme, puisque, hormis la Chine depuis le IVe siècle et l'Europe depuis la Renaissance, ainsi qu'ultérieurement leurs aires d'influence respectives, la majorité des sociétés humaines ont ou ont eu d'autres manières d'appréhender leur environnement qu'en termes paysagers. C'est de ce point de vue que l'on peut aujourd'hui réapprécier des concepts comme ceux de géographicité, que nous devons à Dardel, ou de *fûdosei* (médiance), que nous devons à Watsuji ; car ils nous permettent de situer à un degré de généralisation supérieur à celui de la notion de paysage la réalité de notre rapport à l'environnement. Toutefois, ils ne résolvent pas pour autant la question susdite.

L'absence de réponse à cette question nous oblige à définir négativement les médiances qui ne comportent pas la notion de paysage. Ainsi ai-je moi-même un certain temps parlé de « civilisations non paysagères », avant que les réactions de mes étudiants ne m'obligent à reconnaître que, à l'inverse de mon intention première, cette formule stigmatisait un manque, donc une infériorité des civilisations concernées.

Un peu à la manière dont les anthropologues en ont été réduits à parler de « sociétés exotiques » (au lieu de « sociétés primitives », etc.), j'ai donc ensuite parlé de civilisations « autres que paysagères ». Cette formulation est au premier abord moins péjorative, mais en réalité tout aussi discriminatoire – puisque, comme le terme d'« exotique », elle revient à définir une extériorité par rapport à un foyer de sens – ; elle est en outre d'autant moins satisfaisante qu'elle ne fait que souligner plus crûment la difficulté que nous avons à concevoir ce qu'est le monde quand il n'est pas le nôtre.

Sur les pas de saint Martin

Au début de l'été 1997, je m'apprêtais à partir pour l'Australie quand j'appris la mort de Joël Bonnemaison. J'étais justement en train de lire, pour préparer mon voyage, les pages qu'il a écrites sur ce pays pour la *Géographie universelle*, et quelques semaines à peine auparavant, nous projetions de nous retrouver du côté d'Alice Springs, dans le « Centre rouge »...

Le même souci de préparation me faisait emporter, pour la lire à Melbourne, la thèse que l'anthropologue québécoise Sylvie Poirier a consacrée à un groupe d'Aborigènes du désert occidental, *Les Jardins du nomade*. J'y appris entre autres le terme de *Tjukurrpa* – qui désigne quelque chose d'analogue à ce que Joël Bonnemaison, à propos des sociétés mélanésiennes, a nommé « *lieu préalable* », c'est-à-dire l'immanence des mythes fondateurs dans l'environnement actuel – et celui de *kuruwarri*, dont Sylvie Poirier écrit ceci : « *les* kuruwarri *sont les forces vitales du* Tjukurrpa, *ce qui explique que dans certains contextes ces deux termes soient synonymes. Plus spécifiquement,* kuruwarri *signifie dessin ou marque. Les motifs peints sur les objets sacrés ou sur le corps des hommes et des femmes lors des mises en scène rituelles sont* kuruwarri. *Davantage qu'une simple représentation, de tels dessins sont une manifestation directe des êtres ancestraux et de leurs actions ; ils transmettent l'essence* tjukurrpa. *(...) Bien qu'elles paraissent davantage mises en valeur dans les contextes rituels, les marques* kuruwarri *sont aussi partout présentes sur le territoire. À preuve, les dessins "naturels" que l'on retrouve sur certaines pierres sont* kuruwarri *à partir du moment où l'on tente de les interpréter comme autant de messages légués par les êtres* tjukurrpa » (1996 : 56).

Je devais un peu plus tard, dans le sable rouge et les *Spinifex*, éprouver de mes propres sens un début de solution au problème que me posait, à travers ces lectures, la vision des Aborigènes : que perçoivent-ils donc dans les choses que nous n'y voyons pas, sauf à l'imaginer à travers leurs peintures ? Ces peintures que je connaissais déjà, mais qui jusque-là n'avaient pour moi fait qu'alourdir l'énigme... En effet, une oeuvre comme *Les Gens du Kangourou et du Bouclier au lac Mackay*, de Timmy Japangardi, sur laquelle

je m'étais interrogé voilà quelques années déjà, est à mille lieues de ce que nous entendons par « paysage » ; et pourtant, c'est bien *en tant que cela* que leur environnement apparaît aux Aborigènes...

La découverte ne s'est en réalité achevée qu'à Paris, toujours il est vrai dans la conjoncture de l'été 1997. La lumière est venue de l'un des mémoires de DEA que j'avais alors à corriger : celui d'un étudiant catalan, Francesc Roma i Casanovas, *Les Pyrénées maudites : économie morale, mythopaysage et écosymbolicité. Essai de géographie culturelle* (consultable au laboratoire « Jardins, paysages, territoires » à l'École d'architecture de Paris-La Villette).

Ce travail montrait comment les légendes d'inspiration chrétienne, en l'occurrence surtout celle de saint Martin, ont conditionné la perception que les sociétés paysannes avaient de leur environnement avant le « désenchantement » (*Entzauberung*) de la modernité. Cela que j'avais moi-même qualifié de proto-paysage – encore un concept privatif... – devenait soudain positif par la grâce de l'idée de mythopaysage. Je compris ce qui se voyait dans l'environnement jadis, dans nos propres campagnes, avant qu'on les considérât comme du paysage. Je sentis comment par exemple, en relation avec le thème légendaire de la « *punition du refus d'hospitalité* », « *les paillers pétrés et les lacs parlent, crient aux paysans de faire la charité aux pauvres* » (1997 : 17) ; ou encore comment tels rochers manifestaient la « *lutte écosymbolique entre le démon et saint Martin* » (*ibid.* : 47). Dans tout milieu humain, mais bien plus lisiblement pour les sociétés prémodernes que pour nous, il y a en effet trajection des valeurs sociales dans l'environnement. À la faveur de cette relation, tels rochers des Pyrénées pouvaient effectivement devenir des « *monuments pétrés* », c'est-à-dire des « *écosymboles qui déploient trajectivement l'espace physique en espace social* » (*ibid.*), et ce faisant donner sens à l'un comme à l'autre.

Monde sensible et place dans l'univers

La pensée occidentale doit à Platon d'avoir séparé monde sensible et monde intelligible, ce qui ouvrait l'espacement *(chôrismos)* où s'est plus tard déployée la science moderne. Du même coup, cependant, s'amorçait ainsi la désymbolisation qui allait couper en deux le monde moderne ; déchirement consacré en 1704 par l'*Opticks* de Newton, à partir de quoi la vérité physique de l'environnement a divorcé de nos sens. Dès lors était perdue la cosmicité qui, auparavant, faisait répondre l'explication des phénomènes à leur apparence et, plus décisif encore, à leur valeur morale. Par technologie et capitalisme interposés, l'espace froid de la raison calculante allait désormais interférer, de plus en plus matériellement, avec la structuration axiologique de l'écoumène, et ainsi tendre à nous en aliéner.

C'est dans ce contexte que s'est développée la conscience européenne du paysage. On ne peut que souscrire à la thèse de Joachim Ritter, pour qui ce fut là une sorte de compensation à la perte de cosmicité qu'entraînait le divorce entre monde sensible et monde intelligible. Le paysage en effet permettait de garder une unité à cela que la modernité coupait en deux.

Il faut ajouter toutefois que ce fut au prix d'une ambivalence fatale à la connaissance du paysage lui-même : qu'y a-t-il en effet de commun entre ce qu'entendent par là d'une part les sciences de la nature (l'écologie par exemple), pour lesquelles il y a toujours et partout paysage, de l'autre les sciences de la société, pour lesquelles le paysage, en Occident, apparaît à la Renaissance ? La géographie, quant à elle, s'y est écartelée.

Cet écartèlement n'est qu'une facette de la décosmisation moderne, autrement dit cette perte de monde *(Entweltlichung)* dont Heidegger a imputé l'origine au *chôrismos* platonicien. Si l'on voit les choses à cette lumière, il est clair que ce n'est pas dans les civilisations

« autres que paysagères », mais bien plutôt dans la nôtre qu'il faudrait discerner un manque ; à savoir une incapacité à éprouver le sens de l'univers dans ce qui nous entoure, laquelle nous a voués en quelque sorte à n'y plus jamais trouver notre place.

C'est pourquoi, devant ce que révèlent des *kuruwarri* comme les oeuvres de Japangardi, ou le déploiement cosmique de ce *Rêve de l'esprit de la mort à Napperby* de Tim Leura Tjapaltjarri (que l'on a pu récemment voir au Parc de la Villette), même le terme si riche de mythopaysage me paraît ne pas convenir, trop orienté qu'il est par l'idée moderne de paysage. Ce que les Aborigènes, ce que toutes les civilisations « autres que paysagères » ont vu dans leur environnement, c'est bien davantage que cela ; c'est la permanente révélation du sens de l'univers dans les formes de leur monde, et de la place de chacun dans ce monde. En somme, une cosmophanie.

Épilogue

Que les sociétés cosmophaniques soient vouées quelque jour à devenir paysagères, voilà sans doute ce que permet de craindre l'histoire de l'Occident lui-même ; du moins, en attendant, leur sens de l'environnement n'est-il plus référé au nôtre, que la modernité a réduit à si peu de chose. Allons plus loin : ne serions pas nous-mêmes, sans pour autant renier la modernité, en train de nous remettre du sevrage qu'elle nous imposa ? Autrement dit de nous recosmiser, dans un nouveau progrès de la connaissance ? J'en verrais l'augure dans ce réembrayage, de plus en plus manifeste, de nos valeurs paysagères à notre cosmologie par le biais du souci environnemental. Et dans la croissante patrimonialisation des formes les plus diverses de notre territoire, des biotopes ripicoles aux néo-pigeonniers du néo-vernaculaire, ne sommes nous pas en train de géo-graphier les *kuruwarri* de notre propre « essence *tjukurrpa* » ? Au moins vaut-il la peine d'y rêver...

BIBLIOGRAPHIE

Bardon (G.), 1991. *Papunya Tula. Art of the Western Desert.* McPhee Gribble, Ringwood (Victoria).

Berque (A.), 1995. *Les Raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèse.* Hazan, Paris.

Berque (A.), 1996. *Être humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écoumène.* Gallimard, Paris.

Berque (A.), 1997. *Basho, chôra, Tjukurrpa,* ou le poème du monde. *L'Espace géographique,* XXVI, 4 : 289-295.

Bonnemaison, (J.), 1996. *Gens de pirogue et gens de la terre. Les fondements géographiques d'une identité : l'archipel du Vanuatu, Livre I.* Orstom, Paris.

Bonnemaison, (J.), 1997. *Les Gens des lieux. Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna. Les fondements géographiques d'une identité : l'archipel du Vanuatu, Livre II.* Orstom, Paris.

Boutot (A.), 1985. *Heidegger et Platon.* PUF, Paris.

Cauquelin (A.), 1989. *L'Invention du paysage.* Plon, Paris.

Chatwin (B.), 1988. *Le Chant des pistes* (*The Songlines,* 1987). Grasset & Fasquelle, Paris.

Haar (M.), 1985. *Le Chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être.* L'Herne, Paris.

Poirier (S.), 1996. *Les jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien.* Lit Verlag, Münster.

Ritter (J.), 1997. *Paysage. Fonction de l'esthétique dans la société moderne (Landschaft,* 1962). Les Editions de l'Imprimeur, Besançon.

Roger (A.), 1997. *Court traité du paysage.* Gallimard, Paris.

Roma i Casanovas (F.), 1997. *Les Pyrénées maudites : économie morale, mythopaysage et écosymbolicité. Essai de géographie culturelle.* Mémoire de DEA inédit, École des hautes études en sciences sociales et École d'architecture de Paris La Villette.

Said (E.), 1978. *Orientalism.* Pantheon, New York.

Zumthor (P.), 1993. *La Mesure du monde. Représentations de l'espace au Moyen Âge.* Seuil, Paris.

Annexes

Résumés / Abstracts

Présentés par auteur et par ordre alphabétique

AMAT-ROZE, JEANNE-MARIE

Risques sanitaires et territoires à risque

Perception individuelle et perception collective, du groupe à l'État

A multifactorial and complex system explains an individual's state of health. The level of a society's knowledge, beliefs and values all work together to govern the original perceptions of pathogenic risks, morbidity and remedies. As a result of these factors, cultural strategies are derived, whose practices model cultural areas of disease. By ignoring these sources of incomprehension, we compromise the success of certain schemes to achieve a better state of health for population.

ANTUNÈS, ISABELLE ; DAVID, GILBERT

Key Besar : entre l'Asie et l'Océanie

The context of this paper is the artificial Asia-Pacific boundary in Indonesia, a topic which interested Joël Bonnemaison. It is not a question of attaching a place and a society to a particular geopolitical space but rather the contrary, that is to use the geographical and cultural milieu as a means of determining to which geographical and cultural world it is connected.

APPRILL, CHRISTOPHE ; DORIER-APPRILL, ÉLISABETH

Espaces et lieux du tango

La géographie d'une danse, entre mythe et réalité

Born at the end of the XIXth century, tango spread throughout the world. From Japan to Canada, not forgetting Europe, which helped it win acclaim, the lingering fire of the tango never dies thanks to the mythical setting in which it appeared. An entire urban imagination, that of the *porteños*, is conveyed through its songs of aggrieved loss, exile and voyage. In its contemporary revival, the danced tango fans the flame of a century of history composed of transcontinental trips while in Buenos Aires. The opposition between the posh downtown *confiterias* and the suburban working class dance halls remains.

BAFFIE, JEAN

La prostitution en Thaïlande
Ancrage historique ou phénomène importé

Prostitution in Thailand, though illegal since 1960, is a major societal phenomenon and a significant source of income. Its development cannot be explained by assumed cultural predispositions. On the contrary, foreign elements often played a decisive role, at least since the end of the XIXth

century. In many cases, prostitutes, procurers and customers were brought in from neighbouring and more distant countries.

BAUSSANT, MICHÈLE

Territoires « pieds-noirs », ou de l'Algérie à la France, le pèlerinage à Notre-Dame-du-Salut

This paper deals with the transposition of a christian pilgrimage from Algeria to France. Through the duration of this pilgrimage, the great majority of the « pieds-noirs » of Algeria, who is gone into exile in France in 1962, tries to re-create a community tie and her lost way of life just for one day in France.The pilgrimage seems like a projection of the lost native land of the « pieds-noirs ».

BEDFORD, RICHARD

Before geosymbols... Tongoa, 1969-1970

Les hasards de la vie ont fait que j'ai entrepris avec Joël Bonnemaison des études de terroir sur l'île de Tongoa (Vanuatu) en 1969-1970. Une des conséquences de notre rencontre fut un débat qui s'est déroulé dans la littérature scientifique au cours des années 1970 sur les processus de migration au Vanuatu. Ce débat a contribué au développement des idées de Bonnemaison sur la façon dont les mouvements de population participent aux transformations culturelles et économiques au sein des sociétés insulaires. Il s'agissait d'une des premières étapes dans l'élaboration de sa réflexion ô combien féconde sur les fondements de l'identité océanienne au tournant du XXIe siècle

BENOÎT, CATHERINE

La Soufrière de la Guadeloupe : nature, paysage et territoire dans la littérature antillaise (XVe-XXe siècles)

Describing the Soufrière's Guadeloupean volcano has been one of the favorite theme of Antillan and French literature of the XVIIth century. However the landscape became « territorialized » far later. This paper addresses the question of identity related to territory among migrant and slave descents by introducing a few texts about the volcano.

BENOIT, MICHEL

Genres de vie et dégradation des ressources vivantes en Afrique de l'Ouest

De l'usufruit contenu à l'exploitation minière

A historical approach to the "depletion" of the living resources in the Savanna-lands of West Africa is presented here. This will help to provide a better understanding of the overconsumption of space in future studies, as well as the drift towards mining in the use and development of resources today, and the impossibility of present populations formulating a responsible approach to management, wether this be as joint operators (with the State, for example) or as a "self-managers".

BERQUE, AUGUSTIN

Cosmophanie ou paysage

The fact that the notion of landscape appeared in two particular civilizations - China since the IVth century, then Europe since the Renaissance - compells one to characterize all the other civilizations as lacking this notion, i.e. negatively. Yet these civilizations had in common a capacity which modernity tended to erase in Western civilization, that is to situate human existence in a cosmic order which manifests itself in the environment. The concept of cosmophany is here proposed in order to acknowledge this capacity.

BLANC-PAMARD, CHANTAL

Microcosmos, le territoire miniaturisé sur les Hautes Terres centrales de Madagascar

This article sheds light on sacred places and their symbolic configuration in the central highlands of Madagascar. Occupying a very small land area in contrast to that devoted to agriculture, they are cultural constructions that mark out the territory. Some are intentionally not maintained, while

others stand out as reduced-scale reproduction of a landscape model elaborated over time, such as the small rice valley. Thus, one moves from a life-size landscape to a miniature one in which each element carries symbolic meaning.

BRONDEAU, FLORENCE

Les sociétés rurales sahéliennes dans l'impasse ?

Climatic risk has been perceived and accomodated by Sahelian societies for a long time. But the last drought has led to unforeseen results, and revealed anthropic degradations which were neutralized by an exceptionally favourable climatic context until the seventies. Currently, an agro-ecological crisis does persist and the rural societies seem powerless in the face of them, despite interesting mutations.

BORREILL, SOPHIE

Les tombes en Afrique du Sud
Discours identitaires et retour à la terre des ancêtres

Identity discourses are emerging from the South African Land Restitution Programme which provides ex-homeland inhabitants with the possibility of returning to their ancestral lands. Graves are central to these discourses as they represent a model of territoriality which reflects a precolonial system of values shaping territorial organisation and identity construction. Today, this symbol is used to assert or reject a territorial identity. It reflects how ex-homeland inhabitants perceive the vast spatial changes that have affected the organisation of their life space, and stresses to geographers and planners the usefulness of the concept of territoriality in understanding how systems of representation organise people's perception and ability to respond to their environment.

BROOKFIELD, HAROLD ; HUMPHREYS, GEOFF

An Ancient Land Management Practice in Raga, North Pentecost, Vanuatu

La société matrilinéaire des Raga du nord de Pentecôte est décrite en détail par Joël Bonnemaison dans *L'Arbre et la Pirogue*. Dans leur système de culture, les parcelles sont permanentes. En 1992, les auteurs ont visité le pays raga, afin d'étudier l'aménagement du terrain environnant en un site expérimental de l'IBSRAM. Les haies vivantes plantées par les Raga pour la démarcation des terroirs ont retenu le sol, créant des terrasses d'accumulation appelées *taluds*. Une coupe au travers d'un de ces *taluds* a mis en évidence les successions stratigraphiques, et a produit quelques morceaux de charbon de bois. Une datation d'environ 400 années confirme l'ancienneté du système territorial.

CAMBRÉZY, LUC

Entre le retour des réfugiés et l'intégration en terre étrangère : des choix qui n'en sont pas

Refugees have assumed a growing importance in the world's latest historical developments. They illustrate by themselves interactions between nations and underline the problems of territoriality and the integration of exiled populations. These questions were at the core of J. Bonnemaison's thoughts. He was questioning the logic behind the world which will be left to future generations.

CHALÉARD, JEAN-LOUIS

La société lobi (Nord-Est de la Côte-d'Ivoire), mobilités et mutations agricoles

Migration has always been a tradition for the Lobi from the North East of the Ivory Coast. This remains true to this day, but for a different set of reasons, of which the search for fertile lands to grow the early yam (to be sold in Abidjan) is the driving force. This new form of agriculture has by no means modified the group's ancestral codes of buying and selling food. However, income created thanks to this trade has resulted in social change throughout these new settlements, where long-held beliefs and practices stand alongside a need to adapt to the new market economy.

CHANTERAUD, ANNABEL ; DAVID, GILBERT

Le kava est entré dans la ville, de Port-Vila à Nouméa

This paper deals with the consumption of kava in town, as a cultural process and a space maker. Kava is a bridge between the rural areas, where the custom is still strong, and the town, heritage of European colonisation, where new cultural identities are to be found. Nakamals, the place where people drink kava, are the heart of new urban Melanesian territority. Similarities and differences between Port-Vila and Luganville, in Vanuatu, and Noumea, in New Caledonia are discussed.

CHARPENTIER, JEAN-MICHEL

Occupation du sol et organisation du monde chez les Small Nambas du Sud Malakula (Vanuatu)

In the mid 1970's, the Small Nambas of South Malakula were the last heathens to continue with the old Melanesian ways of living. In this pyramidal society, social status and spiritual beliefs were mixed. They were represented on the ground by artifacts and various symbolic taboos. The whole area was divided between pigs and humans territories. Men and women having different rituals, areas were devoted to one or to the other of these groups.

CHAUSSIER, JEAN-DANIEL

Économie, culture et politique dans le projet du département du pays Basque

The Basque Country is an obvious example of cultural dimension of place in the organization of societies and of their spaces. The fact that there are permanent component parts both in Spain and in France is proof of this process. If economic and political factors play an important part, cultural singularity remains at the same time a greater justification and severe difficulty for a new "territory project"

CLAVAL, PAUL

Les mythes, l'espace et les lieux

Geographers were late in developing the analysis of myths. Myths play however a decisive role in the life of societies, since it reveals the true nature of things, the significance of life and what is wrong or right. In contemporary societies, myths took the shape of ideologies. Their analysis is fundamental in order to understand the geography of right and wrong, the role of purification rituals in the life of every society, and the ways through which identities are developed.

COIFFIER, CHRISTIAN

Impact du tourisme dans la vallée du Sépik (Papouasie Nouvelle-Guinée)

The development of tourism in the various fishing and horticultural communities in the Sepik valley of Papua New Guinea is profoundly altering their traditional social context while contributing to renewing certain aspects of their culture.

COLLIGNON, BÉATRICE

De la lecture du territoire aux valeurs culturelles des Inuit du Canada

After a long history of disregard by academic geographers, non academic geographic knowledge is now recognised as both an interesting and valuable source of information. Through the analysis of the three main ideas that guide Inuit understanding of the land, it is here shown that such studies can lead to the identification of the core values that lie at the heart of each culture.

COUREL, MARIE-FRANÇOISE ; FRÉROT, ANNE-MARIE

La réalité du risque et sa représentation

The risk analysis proceeds from the reality of catastrophic phenomena and from the cultural representations with which they are associated. Each group has its own perception and risk practice

which integrate their symbolic and imaginary dimensions.

Risk-taking attitudes, risk acceptance and the forgetting of risks are highlighted by several examples taken from geographical contexts in which poverty is the major inhibiting factor.

COUTY, PHILIPPE

Un homme libre

This paper describes two features of Joël Bonnemaison's life and work : a holistic ambition, already noticeable in his Madagascar monograph, and the adoption of an essayist's approach, hence a concern with style and a taste for the unsaid, both an expression of his quest for complicity.

DE DECKKER, PAUL

La coutume : idéologie de l'État océanien ?

We did produce, Joël Bonnemaison and I, a paper which was presented in Nuku'alofa at a colloquium organized by the UNDP in January 1990 : "State Needs and Stateless Societies in the Pacific". The central idea was to tackle the apparent antagonism between custom and state apparatus. This present paper develops that argumentation. Pacific Island States have clearly integrated custom and Christianity into their constitutions. What does this mean ? Some examples are provided by way of explanation. Cooption by the Island State of the customary sphere and vice versa implies that traditional values continue to operate for the benefits of the populations.

DELER, JEAN-PAUL

La ville coloniale andine vue par le chroniqueur péruvien Guamán Poma

The native chronicler Guamán Poma has attached particular importance to the city as the place of colonial rule in a work undertaken around 1585, half a century after the conquest of the Inca Empire by Spain, and completed around 1615. The text and pictures of this Peruvian codex express an unusual vision of urban cultural continuation and change which are brought about by colonisation.

DELIRY-ANTHEAUME, ÉLISABETH ; GARNIER-WADDELL, FRÉDÉRIQUE

Hommes-lieux, femmes-mémoires...
Un missionnaire français aux Nouvelles-Hébrides (1887-1932)

DESPONDS, SERGE

Identité malaise et diasporas dans le détroit de Malacca

In spite of Indonesian, Malaysian or Singaporian nationalisms, Malayan peoples from both shores become more and more mixed up with Chinese or Indian minorities, settled there for centuries, as well as with new emigrants arriving from Sumatra highlands or from the Insulindian islands.

DÉVÉRIN, YVELINE

Société, environnement et représentation binaire de l'espace en pays mossi (Burkina Faso)

The Mossi have traditionnally a binary representation of space. They oppose a humanised space to a wild and "uncivilized" one. They consider it as a "store-space". Those representations have an influence whichever scale you consider the problem : from the compound to the continent. The space structure is then an echo to social organisation.

DOUMENGE, JEAN-PIERRE

Espaces de vie et conscience politique : le cas des Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie

For a long time, recovering the land of their fathers (under colonial control) has been the main target for Melanesian community in New Caledonia. After 1985, the objective has been changing to recovering sovereignty. But every day, the unbalance between rural Kanak tradition and urban cosmo-

politan life arrises, so clashes are going on between Kanaks themselves as they live more and more in different political, social and economic spaces. Pro-independance Kanak leaders are expecting changes in the near future both in terms of their economy (constructing a nickel melting plant in the Northern pro-Kanak province) and of politics (transforming the French Overseas Territory into a Free Associate State), but the future is still unclear : what kind of solidarity in the Pacific area, with Australia and New Zealand or Asian industrial powers ? What kind of links with France to protect the standard of living and political stability between ethnic communities today ?

DUMONT, GÉRARD-FRANÇOIS

Culture, société et espace : le cas de l'identité niçoise

In today's trend of global thinking, has the concept of local identity any sense at all ? Studing the special case of Nice leads to a positive answer. The text depicts how this singularity – so strongly verified today – roots itself in the geography and history of the region.

DUPLAN, KARINE

Une géographie de l'invisible : de la cosmogonie au territoire dans la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombie)

This paper deals with the spatial perception of the Ika, a traditional Indian Tribe of Columbia (South America). Within their tiny world, which forms a microcosm, the Ika have developed a specific relationship with their territory, in which human beings are placed in an intermediate position between the natural and the sacred worlds. Their task is to ensure that the continuous thread of Life is maintained. The Ika's cosmogonical knowledge leads to an original and very complex interpretation of landscapes, one that is here analysed through a study of their toponymic system.

DUPONT, LOUIS

L'effet Bonnemaison

GASCON, ALAIN

Le Tegré/Tegray, un cœur qui veut re-devenir centre

After a long absence, the Tegreans, the "legitimate children" of the Queen of Sheba, have returned to power. As they constitute less than 10 % of the total population, they have had to make concessions. The government is still located in Addis Abäba, a long way South from Tegray, the historic heart of the Aksumite Kingdom which suffered years of war, famine and drought and was weakened by the Eritrean secession.

GELÉZEAU, VALÉRIE

Façons de manger, façons d'habiter dans la Corée contemporaine

The paper, which aims to describe some aspects of the acculturation process in a rapidly developing society, focuses on the manners and customs related to food in the modern appartment complexes of Seoul. While the pervasive western LDK model is related to the transformations of Korean society, behavior still influenced by rural values, as well as a traditional use of domestic space, seem to persist. However, the confusion between western style and modernity leads to ambiguous attitudes towards "tradition".

GOEDEFROIT, SOPHIE

L'identité de terre et de territoire chez les Sakalava du Menabe (Madagascar)

Within the Sakalava society of Menabe, a population from the west of Madagascar coast, families and people are classified according to their ecological environment ; one says : "vezo at sea, masikoro inland, mikea from the forest, all are Sakalava". These references to the natural environment are emphasized by ritual unions

between the local populations and the protecting spirits of nature ; along with references to the formation of the Sakalava kingdom at the beginning of the eighteenth century, they are part of today's operational identity indicators.

GONDARD, PIERRE

L'archipel revisité

The concept of archipelago, used by John V. Murra and Joël Bonnemaison to explicate how non-contiguous places function as a network, can be reapplied to the new international articulations and to development. However, the Andean archipelago and the Melanesian archipelago, through their spatial bases and the formalizations of their authors, refer to two very different political models : the Andean archipelago is centered, and thus constituted by islands of unequal weight, while the Melanesian archipelago produces equality among places and among societies.

GRÉGOIRE, EMMANUEL

Un territoire parcouru : le désert du Ténéré (Niger)

The desert in the Niger republic is not a vast expanse of sand without people. On the contrary, movements of populations and goods are important across the Tenere, surprising in their diversity. Each people has its own perception of the Saharan space which refers to his own culture and which depends too on the purpose of his journey.

GRENIER, CHRISTOPHE

Lieux, réseaux et modernité : les îles et la diversité terrestre

Through a survey of J. Bonnemaison's ideas on places, networks and modernity, this paper focuses on the role of geographical speciation in the formation of biological and cultural diversities (both being linked by the geodiversity concept) and on their diminution, caused by the encircking of the earth by capitalist networks.

GUICHARD-ANGUIS, SYLVIE

La perception d'un risque naturel dans la littérature enfantine japonaise

Le séisme du 17 janvier 1995 à Kobe

Generally speaking, illustrated publications tend to play a growing part in the introduction of local areas and in the perception of space in Japan. The very strong earthquake which happened in the Awaji and Hanshin region on the morning of January 17, 1995 is analyzed through young children's books published after the shock, whether they are dedicated to children or written by them. Destruction caused by this natural disaster, can be perceived at different levels. Adults are more sensitive to the interruption of all the networks which help to shape their daily life, while young children suffer deeply from the disappearance of their daily environment. Those illustrated books emphasize the underlying strength of Japanese society which are at work right after the earthquake and help to rebuild both human relations and city areas.

GUILLAUD, DOMINIQUE ; DUSSY, DOROTHÉE ; FORESTIER, HUBERT

Mythes modernes et passé stratégique : l'espace pour enjeu en Nouvelle-Calédonie

The contribution of three scientific approaches shows how the Kanak of New-Caledonia refer to mythical or apparently historical arguments to assert their present social and political organisations, and try to strengthen their legitimacy in their claiming of land-rights or in their territoriality. This "territorial imperative" explains why some elements of precolonial culture, notably when they have been researched, are used as references for today's "tradition" while others, entailing no land-based implications, are more or less obliterated.

GUILLEBAUD, JEAN-CLAUDE

Relation de voyage

GUITOUNI, ABDELKADER

La pénétration culturelle étrangère dans le Nord-Est marocain

The North-East, which can be called a sort of Moroccan "Far East", constitutes the borderline with Algeria and is not well integrated into the Moroccan economic framework. It is more or less a region turned towards the exterior, depending on external resources : emigration, smuggling with Algeria and Melilla, Maghrebian tourism. Ever since the colonial period, when it was a sort of ethnic melting pot, the North-East has received many diverse foreign cultural influences. This makes of it a special region in Morocco.

HERRENSCHMIDT, JEAN-BRICE

Développement et terres coutumières en Mélanésie : un regard de la géographie culturelle sur le « développement »

In Melanesia, development projects are not really sustainable on customary lands. The strategies of private promoters go, in fact, far beyond just their economic strategies, and the spatial study of their project often allows a thorough reading of their actual intentions and motives. Their cultural representations seem thus to have quite an important part to play in the "action system" they build, to develop their project. The promoters indeed tend to think of their project as an immanent social action for strengthening the definition of their social and individual identity in traditional structures, and they equate its implementation with a deeper attachment to land, which corresponds more to a transcendental desire.

HOFFMANN, ODILE

Les gens des rivières : redéfinitions territoriales et modernité dans le Pacifique colombien

In the Pacific lowlands of Colombia, for a long time isolated from the national society, the basic patterns of territorial appropriation find their place in the cultures built up for centuries by the black populations on the fringe of State logic or the market-place, even if some kind of relations have always existed. The 1991 Constitution and especially Law 70 of 1993, invite the black populations of the Pacific to claim their rights – amongst others, their territorial rights. This implies the making or invention of new institutions which do not tally necessarily with the norms decreed by the new legislation.

HOUSSAY-HOLZSCHUCH, MYRIAM

Espace de contrôle, espaces de subversion : les townships sud-africains

South African cities present some peculiarities due to the early implementation of racial segregation and its systematization under the apartheid regime. Such ideologies have given birth to a specific spatial form, that is the township. This paper aims to show how Black people have taken over this space and transformed it into place, through the political subversion of its very layout as well as social practices. Thus, the township has become something of an urban model even in the post-apartheid era...

HUETZ DE LEMPS, CHRISTIAN

Contrôle de l'espace et identité culturelle au Samoa occidental

The Polynesian society of the Samoan archipelago is one which has best sought to and best succeeded in preserving its structures, cultural identity and spatial references in the Pacific, this in the face of external influences and even colonial domination. Paradoxically, since independance, certain basic tonets of fa'a Samoa appear to be under threat

through "modernisation" linked to emigration, the monetarisation of the economy, cultural globalism and an increasing emphasis on individualism.

HUFFER, ÉLISE

Les temps de l'océan : évolutions et interprétations de l'espace en Océanie

Oceania, the vast aquatic continent, has been occupied, imagined, named, re-named, talked about and transformed by human colonisers over thousands of years up to the present. In the second half of this century the Oceanians' desire to assert their modern identity in an ever changing context and over circumstances which they are often hard pressed to control has led them to formulate expressions such as the "Pacific Way", "Melanesian Way", "kastom", "fa'a samoa" and "vaka viti". However, in the past decade, the idealism and enthusiasm of the post-independence period which was reflected in those expressions, has given way to a rise in economism and traditionalism and to a lack of openness and dialogue in governance. These expressions are today often used to justify a "culture of silence" when they should be helping to forge a new vision for the South Pacific.

JOST, CHRISTIAN

Perceptions sociales et dimensions culturelles d'un nouveau projet minier en Nouvelle-Calédonie

The launching of a new INCO Project for mining nickel-bearing laterites in the South of New Caledonia has just been announced. This paper presents the second part of the study of the environmental impact of the Project, and the way it is perceived by the two population groups using the zone : the resident Kanak population and the ecotourists and holidays-makers. The location of the project appears to be of low social value. Its negative impact should be reduced by proposed mitigation, while the expected positive impact is linked to employement. Yet the cultural and custom way of life and identity of the residents will have to be respected.

JOURDAN, CHRISTINE

Les hommes non-lieux : enracinement culturel des jeunes dans l'espace urbain d'Honiara (îles Salomon)

Urban youth in Honiara, very often disenfranchised and marginalized, are developing a culture of their own and are challenging the social rules they have inherited from their parents. All the while, they are carving for themselves a cultural niche, that is readily recognizable, and allows them to appropriate a significant part of the urban cultural landscape. This paper talks to the condition of youth in Honiara and to their appropriation of urban space.

KAPALOU, MICHAEL ; ROMAIN, NAKO ; VIRELALA MICHAEL ; GALIPAUD, JEAN-CHRISTOPHE

Le faiseur de route : témoignages mélanésiens

KATZ, ESTHER

Paysage, espaces, territoire : représentations mixtèques (Mexiques)

Mixtecs perceive their landscape as composed of "ugly places" - wilderness, out of human control - where supernatural beings remain, and "beautiful places" - under human control - where people live. Both spaces are complementary and constantly alternate. Mixtecs tell outsiders they are closer to the wilderness. But in fact, they do not think they are part of it, as they transform it into a human environment.

KIM, KYU-WON

La fête urbaine comme reconstruction de la ville contemporaine

In modern societies, citizens can, by holding street festivals, shape their cities and influence their

planning in an unusual way, in conformity with their dreams : it allows them to achieve their own local identity, even if it is a transitory one. I discuss two different street festivals in Europe. One is the carnival of Binche (in the French speaking region of Wallonie, Belgium), the other is the Holy Week Procession in Perpignan (Roussillon, French Catalonia). By comparing these festives held on opposite sides (geographical and periodical) of the French cultural area, I will try to explain the way people are shaping their townscapes according to their own wills, in order to find something which is otherwise missing in the modern cities.

LABERRONDO, LYDIE

Dans les mailles du boutre

L'unité culturelle swahilie sur un territoire maritime écartelé

Crossing points, ways of contact, trade and cultural exchanges, the routes of the western Indian Ocean have contributed to the birth and root of a unity and a long-lasting cultural identity. The Swahili maritime civilization is its heiress-in-law. Do these maritime networks linger on today ? Turned into frontier, its maritime territory is torn apart. How long can the identity of the maritime societies henceforth blow over a dispossessed territory ?

LACOSTE, YVES

Originalité géopolitique du Maghreb

Des frontières très anciennes au sein d'un même ensemble culturel

In North Africa, except for the Saharian regions, the border-lines between Morocco, Algeria and Tunisia are very ancient : seven hundred years and more perhaps. Nevertheless, these three nation-states are parts of the same cultural whole : large Berber groupings with an unequal Arabisation, the same Arabic (Maghrebian) language and the same Malekite Islam rite. Between these three national territories, there is no physical barrier, no ancient conflict, but much interaction over centuries.

LASSEUR, MAUD

Le multilinguisme au Vanuatu

Héritages emboités et recomposition d'une identité

The Melanesian archipelago of Vanuatu, a former Anglo - French condominium, is one of the most uncommon multilingual micro-states of the Pacific Ocean. Though its traditional cultural background has been disrupted by one century of dual European influence, a hundred Melanesian languages, a national pidgin and two colonial languages keep on coexisting eighteen years after independence. This diversity has not resulted in a classical patchwork but in an intricate geographical system in which identity is a changing linguistic and cultural combination.

LAUGA-SALLENAVE, CAROLE

Avec les yeux et le cœur...

Géographie du visible et de l'invisible au Fouta-Djalon (Guinée)

In the highlands of the Peul country of Guinea, the landscape consists of islets of hedge-land among grassy plains. In the heart of the openfield, a mosaïc of living fences forms an enclosure for the house gardens and the intensely cultivated fields. This article presents a geographic itinerary which, starting from the landscape, proceeds step by step towards the secret sense of spatial organization. The hedge, an omnipresent element of Fouta Djalon landscapes, is a "geographic being", one of importance for agricultural and cultural research.

LECHAUME, ALINE

L'approche essayiste : du Vanuatu à la Martinique

The essayist or literary approach is presented as being one of the most judicious means of identifying and analysing the spatial expressions of culture. A number of geographers have espoused it, notably Joel Bonnemaison in his doctoral thesis.

In adopting it for my own thesis research in the Caribbean, I highlight the continuities between Vanuatu and Martinique, and, in so doing, endeavour to reveal the message he sought to deliver.

MAURER, JEAN-LUC

Le charme discret du *pekarangan*

Importance écologique, économique, sociale et culturelle des jardins d'habitation à Java

Javanese home gardens (*pekarangan*) not only constitute a sustainable agro-ecosystem and an important source of food and income for most rural families, but also play a very important social and cultural role in family and village life. However, they have so far been largely neglected in research on rural Java. Written for a man who has left us unforgettable pages on the "magical gardens" of Tanna, this article is an attempt to illustrate their "discreet charm".

MÉDARD, CLAIRE

La relation symbolique des migrants de l'Ouest du Kenya à leur région d'origine

Migrants from Western Kenya appear to held a strong attachment to their region of origin. Even though some migrants rarely return "home", some ceremonies such as funerals are still organised in their home districts. In spite of migration, the idea that a man needs to own a piece of ancestral land in order to fulfill his social obligations, still lingers on. How else can it be explained that women and children are left behind to tend to piece of land while their husbands and fathers leave sometimes never to return, except to be buried ?

MOIZO, BERNARD

Rôles et usages contemporains d'un objet culturel aborigène : le *Churinga*

This paper deals with contemporary uses of the *Churinga*, an Aboriginal ritual object. First, strong links between these *Churinga*, and the Aborigenes' mythical past (The Dreaming) are explored. There follows a short description of the object itself, then its central function in male initiation rites, its use as a bridge between past and present. The main argument states that during crisis the aboriginal contemporary uses of *Churinga* allow people to reinforce links with the Dreaming, to assert an ethnic identity, and to maintain a strong relationship with ancestral lands.

MORISSET, JEAN

Lettre à Joël

MUSSET, ALAIN

La géographie espagnole et le Nouveau Monde

Scientific theories and cosmographic patterns imported by the Spaniards in the New World influenced for a long time their perception of american territory. Their effects on space fittings and Hispano-American societies organization are still perceptible. It's the case of Mexico's basin, which lakes were drawn out in order to comply with Hippocratic medicine, and of the so many cities resettled during the Colonial era after a volcanic eruption or an earthquake.

N'GAÏDÉ, ABDARAHMANE

Stratégies d'occupation de l'espace et conflits fonciers en Haute-Casamance (Kolda, Sénégal)

In the region of Kolda (Southeast Senegal) two communities sharing the same cultural background develop competing method as far as the exploitation of the land is concerned. At the time when the Jaawaringa are busy setting up pasture land reserves, the Gaabunke, for their part, set up a real strategy to settle the land. This creates tough territorial disputes. Because of the socio-economic and political evolution, the conflicts end up affecting all the other aspects of the life of the population.

NICOLAS, ÉDITH

La fonction de l'espace dans la culture aborigène

Space is at the root of Australian Aboriginal culture. The territory of each tribe is the result of the metamorphosis of a man or animal, whose spirit lies forever in the rock, river or mountain he was changed into. Each member of the tribe is the "traditional owner" of one of these places. He looks after it and he is the only one allowed to tell its story. It is only recently that the white population of Australia has acknowledged the right of Aboriginal people to claim their stolen territory. And it is, today, through those fundamental myths that each tribe can prove its link to the land.

OTTINO-GARANGER, PIERRE ; OTTINO-GARANGER, MARIE-NOËLLE

Territoire et identité : la « Terre des Hommes » telle qu'elle s'est construite et dite dans les Marquises d'autrefois

The valley of Haka'ohoka's provides evidence of former Marquesan territory organisation. The result of constant work, it shows how land was perceived and occupied at the end of the 18th century. The impact of man on the landscape was important, changing the vegetation and shaping space through his activities.

PELLETIER, PHILIPPE

Dans les flots de l'Ao-Shio

Entre Japon et Corée : de l'îlot sacré à l'îlot disputé

Two small islands located in the Ao-shio (or Tsushima) sea current are facing two opposite fates reflecting the hoghs lows of the relationship between Korea and Japan, either peaceful or warlike. Okinoshima, which is incorporated within the Japanese world, is a sacred island. Takeshima or Tok-to is being fought over by Japanese and Korean states.

PELTRE-WURTZ, JACQUELINE

Le gouffre de la pauvreté Quito 1988-1989

Poverty is not a condition of life based on a culture one can approve or be proud of. It is an abyss one tries to get out of by means of physical resistance, of the knowledge gained in poverty and of customs shared with those who are outside the abyss, within specific territories. This analysis deals with poor families living in Quito in 1988-1989.

PENOT, JOSÉE

La traduction de *La dernière île*

The Tree and the Canoe was published by University of Hawaii Press in 1994. Joel's input was essential during the process of preparing this English version of *La derniere ile*. The book is about the cultural resilience of the people of Tanna, in Vanuatu.

PEPIN LEHALLEUR, MARIELLE

Fête des Diables à San Pedro Jicayan (Oaxaca, Mexique)

Marquage de l'espace et pacte communautaire

Devils' Day, in the Mixtec village of San Pedro Jicayan in Oaxaca (Mexico) enhances both the social and ritualistic autonomy of the dancing parties from each neighbourhood, and their sharing of the sacred sense of territory. Their pledge to the Saints seeks to prevent internal dissent and to fortify the communal bond, but, as we are in Carnival, their sacrifice will be burlesque.

PEROUSE, JEAN-FRANÇOIS

Comment peut-on être kurde à Istanbul aujourd'hui ?

Esquisse d'ethnogéographie urbaine

Obviously, Istanbul has become a very attractive metropolitan area for the so called "South-Eastern" people. Even if it's difficult to estimate precisely the exact number of Kurdish people living in Istanbul, we can claim that it's much easier to be a Kurd in

Istanbul than in Diyarbakir (the main city in turkish Kurdistan), because of the new opportunities available to support the identity-making process. In fact, besides indirect means (like private foundations...) the Kurds have new and various means to assert themselves, openly, as different.

PHILIBERT, JEAN-MARC ; RODMAN, MARGARET

Joël Bonnemaison
Profession : ethnographer

Deux anthropologues canadiens spécialistes du Vanuatu esquissent ici la contribution du chercheur remarquable que fut Joël Bonnemaison à la connaissance des cultures du Vanuatu. Ils décrivent l'aspect novateur de son approche ethno-géographique qui anticipait certaines tendances récentes en anthropologie.

PIERMAY, JEAN-LUC

Entre ville et communauté :
Rehoboth (Namibie)
ou le dilemme de l'ouverture et de l'identité

Rehoboth (Namibia) is the town of a half-caste group, named the Basters. Until now, they have kept a strong identity, even strengthened by the apartheid rule. The future of Rehoboth and the words to describe this future are now debated, with the purpose of managing the town. The Basters themselves, divided between the reproduction of their identity and an old practice of outside contacts, shared also between their town, their farms and the capital city of Namibia, are divided and have to invent new ways of living together.

PILLON, PATRICK

De la mort en tant que déplacement menaçant l'ordre territorial

New Caledonian Melanesian societies put a strong emphasis upon the dual notions of territoriality and mobility. Death itself will be inscribed within this duality since it is metaphorically assimilated to overwhelming war defeat in battle and to what could be labelled as an unfortunate departure carrying potent threats to territory.

PIPITE, JEAN

« ... Entre ici, Joël Bonnemaison... »
Reconnaissance mélanésienne

Joël Bonnemaison appartient à cette catégorie d'hommes qui sont allés au bout de leurs convictions. Chercheur certes, il est aussi un humaniste ayant oeuvré à la restauration et à la reconnaissance de la culture mélanésienne à Vanuatu. L'ambassadeur du Peuple des Pirogues amène la communauté internationale à découvrir et à vivre en cette fin du XXe siècle, la structure d'un système d'organisation sociale vieille de quelques milliers d'années. Une fois sa mission accomplie, le sage est rappelé au royaume des ombres, quelque part chez lui à Vanuatu... là où se trouve sa pirogue.

PITTE, JEAN-ROBERT

Les pauvres aussi ont droit à la qualité :
plaidoyer pour un développement humaniste

Common ideas about development are based on an illusion of sustainability and the primacy of material consumption. Most economists and political scientists believe that development implies globalization, rationalization, uniformity, industrialisation and scale economies. This paper tries to show that imagination, respect of diversity in environment and culture are able to create quality, even for the poorest inhabitants of the world.

PONCET, YVELINE

La notion de limite
dans un système halieutique continental
L'exemple du delta central du Niger (Mali)

This paper describes a system of production in relation to its notion of space and society : The idea of *limits* is not based on the simple frame of tesselated adjacent territories, as usually seen in crop systems. In Mali, among the fishermen of the

inner delta of the river Niger in Mali, territorial limits do exist, but they are flexible and temporary, with very versatile features. Much more than *division*, they imply *agreement*, and are carefully governed, in much the same way as are the fishing places themselves. Temporal limits are more clear. Here, three levels of spatial organisation are tackled. A modern and nowadays democratic decentralized territorial management establishes standardized and functional divisions of space which may, once again, disrupt the balance of the rather unique social running of this continental halieutic area.

POURTIER, ROLAND

Chaud Show et froid à Libreville
Consommation alimentaire et culture urbaine

Technological advances in food conservation have led to radical changes in eating habits in the capital of Gabon. A novel baking technique using microwave ovens has led to a revolution in bread production and distribution. As of 1987, fifty stands called "Hot Shows" (from the French term "Chaud Show") mushroomed throughout the city, selling crisp baguette and pastries. Along with the more traditional-style bakeries, they have become new areas of urban life. Furthermore, the large proportion of domestic freezers (by African standards, with GNP reaching 5000 dollars per year per person, due to petroleum revenues) has resulted in new ways of buying and preparing food. Freezing has enabled women (most of whom work) to save time, as has the use of bread, taking over from traditional foods. Imports of low-cost frozen meat from the European Union have also affected street food vendors. However cultural loyalties to local produce have by no means disappeared. Eating habits have simply become mixed.

POWELL, JOE M.

Circling the centre:
the pursuit of an Australian Heartland

Le discours australien sur l'enracinement ne peut pas être compris par le biais des paradigmes européens de nation et de nationalisme. Il s'agit, toutefois, de la même quête de mythes fondateurs et de légendes. Une nation qui n'en n'avait que le nom fut créée en 1901 et ce, par le biais d'un simple trait de plume. La proclamation historique a, néanmoins, donné de la force à la quête et, ce faisant, a apporté davantage d'attention à la région centrale du continent, attention qui allait provoquer une diversité de représentations tout au long du XXe siècle. Incitée à réfléchir sur le Centenaire de la Fédération, qui aura lieu en 2001, la petite, et prodigieusement isolée, nation australienne subit de nouveau l'attrait unificateur du « Centre ». Or, certains aspects de l'imagination géographique de la grande île-continent, rappellent la quête toute puissante de mythes fondateurs au sein des communautés océaniennes que Joël Bonnemaison a si bien racontée.

PUMAIN, DENISE

1985 : soutenance de la thèse
de Joël Bonnemaison

The paper contains the text presented by J. Bonnemaison for the defence of his doctoral thesis, as well as notes which were taken down while the board of examiners were speaking. Giving priority to the restitution of the discourses presented them without reformulating them, the paper may provide some indirect information on how J. Bonnemaison conceived his work and how it was accepted by the scientific community, as well as about more anecdotic ritual features of the ceremony itself.

RAISON, JEAN-PIERRE

Pour une géographie du *hasina*
(Imerina, Madagascar)

A central concept in Merina thought, *hasina* can be interpreted as a flux of energy which makes human actions efficient. People can increase their ***hasina*** through contact with ancestors in their collective tombs and with a hierarchy of sacred

places. So, beneath an apparent geography of Imerina, one may discern a geography of *hasina* which can be analysed with the concepts of a geography of energy. The Merina dynasty centralized this system to its benefit. Its conversion to Christianity (namely the *hasina* of Europeans) deeply disturbed this system which experienced periodic attempts of reorganization in times of social and economic crisis, as happens today.

RAKOTO RAMIARANTSOA, HERVÉ

Mérinité du paysage et comportements d'alliances : des signes de l'ascendance austronésienne à Madagascar

This paper would like to prove, through the distinctive Merina appearance given to the landscape and their system of alliances, the importance of the cultural dimension in men's connections with space and between them. This is to underline the Austronesian origin of the peasants societies of the Malagasy central highlands.

RIOUX, LILIANE

Les dimensions spatiale et culturelle de la marginalité

Une approche psychosociologique

In the last few decades, more and more has been written on marginality. Yet the concept marginality has still not been precisely defined. Furthermore, it must be operationalized to include both the cultural and spatial dimensions. After reviewing the contribution of the social sciences, especially geography and sociology, this article sets out to test the relevance of a social psychological approach to the problem of marginality, defined as a state of a person or a group that is between two territories, which correspond either to spatial and cultural integration or to spatial and cultural exclusion.

ROBINEAU, CLAUDE

Chefferie, leadership et comunautés territoriales aux îles de la Société

For a long time it was thought that Melanesian cultures were very different from Polynesian cultures and that no comparison was possible betwen these two parts of the Pacific Ocean. Now the belief in a cultural unity has emerged and comparative studies will be able to enlighten some obscure points of social structure. Here, Polynesian chiefdom and community have been examined according to some Melanesian sociological concepts.

SCHWARTZ, ALFRED

Quand la tradition fait fi de la révolution mais non de la modernité dans un village marka du Burkina Faso

The following paper shows how, at the end of the 20th century, the cultural dimension is still omnipresent in a Marka village in the western part of Burkina Faso. This village has categorically refused the local power system instituted by the Sankarist revolution in 1983. Nevertheless it is nowadays open to modernity, but always with respect for tradition.

SCHMITZ, SERGE

Hydronyme et géosymbole : Salm-en-Ardenne

Quand un nom de rivière fait couler beaucoup d'encre

Cultural space is full of significance and attachments. To illustrate the importance of place or river names for people, this paper analyses a petty local quarrel about the name of a river, the Salm or Glain, in the Belgian Ardenne and asks the question: which has more meaning for the people, the place name at the place itself?

SEVIN, OLIVIER

Peuples et cultures de l'archipel indonésien
Réflexions sur le danger des classifications

Ethnic classifications are always politically colored. During the colonial era, scientists considered the Indonesian population to be the result of successive waves of settlement. In a broad sense, this theory was unconsciously a mean to justify European presence in the archipelago. Since World War II, a cultural approach is favoured and commercial network influences are emphasized to explain ethnic differentiation. But this new casting is no more objective.

SIMÉONI, PATRICIA

Profession « kavaculteur » : nouveau bâtisseur de la ruralité vanuataise

Since Independance (30 July 1980), various behavior changes in Vanuatu society have led to a spatial destructuration. Business has replaced rituals and profit has replaced gifts (Bonnemaison, 1996). In this situation, the production of a traditionnal cash crop gives to space a different end-use. The increase of kava production to satisfy non-local consumption tend to modify the organisation of territory, but its intensification also speed up social changes.

SPICA, FRANÇOIS

Le paysage australien entre rêve et modernité

Since European Australians settled in their new country, nature and landscapes have been the subject to intense cultural disputes. How does one create a national ethos which must be distinguished from the British one, so close but at the same time, so distant as the continental island geographically is ? Indeed, in the republican debate raised nowadays, nature and landscapes seem to provide very good support for it to all citizens, wherever they come from. But National Reconciliation with Aborigines has not been achieved yet ; neither has, moreover, the immigrants' identification with this very land. All artists, painters, novelists and poets, built an Australian consciousness over a changing perception of the Australian environment, although still deeply linked with the latter. Therefore we will try to examine the process of this identification in an artist's way, which might be one of the best approaches to feeling Australianness.

TADIÉ, JÉRÔME

Kota Gede : le devenir identitaire d'un quartier périphérique historique de Yogyakarta, Indonésie

The city of Yogyakarta, located in the center of Java is one of the main cultural centres of the island. The city is centered on the sultan's palace, the *kraton*. The purpose of this article is to analyse the process of cultural change in a neighbourhood of the periphery, Kota Gede, which is now specialised in silver crafts and was once the capital of the present sultanate, thus determining the different elements of the local identity.

TAILLARD, CHRISTIAN

Une péninsule à nouveau en réseau : l'Asie du Sud-Est continentale

Since the very beginining of the eighties, a singular resurgence has occurred in continental South East Asia. Thai political system networks and inland trading routes, former backbones of the precolonial spatial order in the Indochina peninsula, have returned to the regional scene, after a century of disappearance. The opening of Burma, Laos and Vietnam after the Soviet Union desintegration, initiates a new network era for inland peninsular societies.

TALLET, BERNARD

Du visible au caché. La présence mossi dans la zone de colonisation de l'Ouest burkinabè

The increasing influence of the Mossi ethnic community in the agricultural colonization of the region to the west of Burkina Faso can clearly be

seen when studying the landscape. The dynamic nature of this visible agricultural domination is directly related to the cohesion of Mossi society (role played by tradesmen, extended families and the mortar of Islam). The analysis of regional economic changes (the success of corn and cotton production) and tension surrounding the control of land ownership and tenancy is best appreciated through an understanding of the social structure of the Mossi ethnic community.

THÉODAT, JEAN-MARIE

Haïti / Quisqueya : une île en deux morceaux

Haiti and the Dominican Republic are two Caribbean nations whose cultural background is a mixture of European and African civilisations.But, historically, the two nations used to live back to back. That situation is the result of colonial heritage, since Haiti was a French colony, and the Dominican Republic is a former Spanish-colonized land. How come they never managed to enjoy friendly relation since then ?

THIBAULT, CHRISTEL

Les Cambodgiens et les Nations unies face à un risque sécuritaire majeur

Since the early 70's, Cambodia has been the scene of recurent armed fighting. An estimated eight or ten million landmines and unexploded live explosives have been laid throughout the Cambodian territory and are still laid daily. Landmines represent a major risk for this population, especially for returnees from the camps of Thailand. Underestimated during the United Nations peacekeeping in Cambodia, this risk is still closely conditioning relations between Cambodians, their cultural space and their environment ; and further more compromises long term development schemes.

TROCHET, JEAN-RENÉ

Parenté et territoire entre l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge en Europe occidentale, et spécifiquement en France

The influence of Roman colonization in Europe brought about the progressive disappearance of kinship in the organization of territory. In France specifically, the ecclesiastical Right extended the role of Roman Right in this way, and exerted itself over Germanic kinship practices.

TRYON, DARRELL

Language, Space and Identity in Vanuatu

There are multiple levels of identity within any given community in Vanuatu today, these levels being predicated on traditional language groupings and allegiances, religious and political affiliation, as well as village, island, provincial or national considerations. The level in focus at any given time may vary according to the issue under consideration. What is particular to Vanuatu, however, is the phenomenon of linguistic which overlap spatially, this overlapping or chaining phenomenon having significant cultural and societal correlates.

WADDELL, ÉRIC

Parole de géographe

The intellectual and emotional strength of Joël Bonnemaison's scholarship is explained in terms of extended fieldwork in non-Western cultures as a transforming experience. Transformation breeds humility, respect and doubt, through immersion into the cultures in which the researchers are welcomed and, at the same time, inspires constant reference to their culture of origin. The very nature of collective survival is thereby questioned, as is the logic of development.

WALTER, ANNIE ; TZERIKIANTZ, FABIENNE

La culture du taro à l'ouest de Santo

The societies of the west coast of Santo, in Vanuatu, cultivate irrigated taro in pondfields systems. This is a very intensive agroforestry system, which produces the main food plants and some cash crops. It is also a complex and fragil system in which natural constraints, social links, kinship and economic factors play a part. Its ultimate fonction is to be a well-knowned feature the landscape, through which a farmer can be remembered.

WARD, R. GERARD

The link with land : questions about change

Sur le plan traditionnel, les liens entre les peuples, la place et la terre sont très forts en Mélanésie, et Bonnemaison a démontré comment certains Mélanésiens incorporent la notion de mouvement et de migration dans leur façon de s'identifier avec cette place. Vu qu'il existe un pourcentage croissant d'Océaniens, s'échelonnant sur plusieurs générations, qui habitent en zone urbaine ou en dehors de la région insulaire, la question se pose quant à la forme d'indentité avec les terres ancestrales qui serait maintenue dans l'avenir. (Trans. D. Tryon)

WEISS, THOMAS LOTHAR

L'Union nigériane du Cameroun

Le pouvoir d'une communauté acéphale dans la diaspora

One of the major socio-geographical features of Cameroon's South-West Province is the important presence of Nigerian migrants, which can be explained by a conjunction of economic, historical and political factors. Traditionally organised in acephalous societies in South-East Nigeria, most Nigerians of the diaspora are gathered in the Nigerian Union in Cameroon, a unique powerful and hierarchical structure defending their socio-political and economic interests. The Union is a typical diaspora phenomenon largely stemming from the spatial exigencies of migration.



Liste des auteurs
par ordre alphabétique

Amat-Roze Jeanne-Marie, Laboratoire espace et culture, Institut de géographie, 191, rue Saint-Jacques, 75005 Paris.

Antheaume Benoît, Orstom-IFAS, P.O. Box 542, Newtown 2113, Johannesburg, Afrique du Sud.

Antunès Isabelle, LEA-Orstom, BP 5045, 34032 Montpellier cedex.

Apprill Christophe, Institut de géographie, université de Provence, 29, rue Robert-Schuman, 13621 Aix-en-Provence.

Baffie Jean, Institut de recherche sur le Sud-Est asiatique, 389, avenue du Club-Hippique, 13084 Aix-en-Provence Cedex 2.

Baussant Michèle, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 6, rue Michel de Bourges, 75020 Paris.

Bedford Richard, Department of Geography, University of Waikato, Hamilton, New Zealand.

Benoît Catherine, Centre d'études africaines, École des hautes études en sciences sociales, 54, boulevard Raspail, 75006 Paris.

Benoit Michel, Orstom, Département RED, UR4, Programme Savanes, Projet gestion et fonctions régionales des aires protégées, BP 11416, Niamey, Niger.

Berque Augustin, Centre de recherches sur le Japon contemporain, EHESS, 105, boulevard Raspail, 75006 Paris.

Blanc-Pamard Chantal, Centre d'études africaines, CNRS/EHESS, 54 boulevard Raspail, 75006 Paris.

Borreill Sophie, Laboratoire Prodig, Private Bag X420, Acornoek 1360 Afrique du Sud.

Brondeau Florence, UMR PRODIG, université Paris IV, Quartier des plans, 84820 Visan.

Brookfield Harold, Department of Anthropology, Division of Society and Environment, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, Canberra, A.C.T. 0200, Australia.

Cambrézy Luc, Orstom, 213, rue La Fayette, 75480 Paris Cedex 10.

Chaléard Jean-Louis, Université Paris I-Panthéon, 191, rue Saint-Jacques, 75005 Paris.

Chanteraud Annabel, Institut de géographie, université de Paris IV, 191, rue Saint-Jacques, 75005 Paris.

Charpentier Jean-Michel, Lacito-CNRS, route de Beaupuy, 31380 Gragnague.

À Joël Bonnemaison, le voyage inachevé

Chaussier Jean-Daniel, Université de Pau et des Pays de l'Adour, Faculté pluridisciplinaire de Bayonne, Centre d'études basques, 29-31, cours Comte de Cabarrus, 64100 Bayonne.

Claval Paul, Université de Paris-Sorbonne, 29, rue de Soisy, 95600 Eaubonne.

Coiffier Christian, Laboratoire d'ethnologie, Musée de l'homme, 17, place du Trocadéro, 75116 Paris.

Collignon Béatrice, Équipe EHGO / Université de Paris-I, 191, rue Saint Jacques, 75005 Paris.

Courel Marie-Françoise, UMR Prodig, 191, rue Saint Jacques, 75005 Paris.

Couty Philippe, Orstom, 10, boulevard Gambetta, 94130 Nogent-sur-Marne.

David Gilbert, Labororatoire d'études rurales, Orstom, Centre de Montpellier, BP 5045, 34032 Montpellier.

Deler Jean-Paul, UMR Regards, Maison des Suds, BP 200, 33305 Talence Cedex.

(de) **Deckker Paul**, Université française du Pacifique, Site de Magenta, BP 4477, 98847 Nouméa Cedex, Nouvelle-Calédonie.

Deliry-Antheaume Élisabeth, IFAS, POB 542, Newtown 2113, Johannesburg, Afrique du Sud.

Desponds Serge, Paris IV-Sorbonne, 13, quai de Stalingrad, 92100 Boulogne.

Dévérin Yveline, Université de Toulouse-le-Mirail, UFR géographie et aménagement, 5, allées Antonio Machado, 31058 Toulouse Cedex.

Dorier-Apprill Élisabeth, Institut de géographie, université de Provence, 29 rue Robert Schuman, 13621 Aix-en-Provence.

Doumenge Jean-Pierre, Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes, 13 rue du Four, 75006 Paris.

Dumont Gérard-François, Académie de Nice, 53, avenue Cap-de-Croix, 06181 Nice cedex 2.

Duplan Karine, 7 bis, rue Michel Charles, 75012 Paris.

Dupont Louis, Département de géographie, université de Laval, Québec, Québec GK1 7P4, Canada.

Dussy Dorothée, Laboratoire ERMES, Orstom, 5, rue du Carbone, 45072 Orléans Cedex 2.

Fages Jean, Orstom, BP 182, Ouagadougou 01, Burkina-Faso.

Forestier Hubert, Laboratoire ERMES, Orstom, 5, rue du Carbone, 45072 Orléans Cedex 2.

Frérot Anne-Marie, URBAMA, BP 7521, 37075 Tours.

Galipaud Jean-Christophe, Orstom, Ermes, Orléans.

Garnier-Waddell Frédérique, 51, Holdsworth St. Woollahra, NSW 2025, Australie.

Gascon Alain, Centre d'études africaines, tour Tokyo Appt. 1211, 20, avenue d'Ivry, 75645 Paris Cedex 13.

Gelézeau Valérie, Laboratoire espace et culture, 92 rue Myrha, 75018 Paris.

Goedefroit Sophie, 44 avenue des Vosges, 67000 Strasbourg.

Gondard Pierre, Orstom, AP 18-1209, Lima 18 (Pérou).

Grégoire Emmanuel, Centre d'études africaines, 161 bis, rue Roger Salengro, 37000 Tours.

Grenier Christophe, IGARUN, Université de Nantes, rue de la Censive-du-Tertre, BP 81227, 44312 Nantes cedex 3.

Guichard-Anguis Sylvie, Laboratoire espace et culture, CNRS-Paris-IV Sorbonne, 49 avenue du Bel-Air, 94100 Saint-Maur.

Guillaud Dominique, Laboratoire ERMES, Orstom, 5, rue du Carbone, 45072 Orléans Cedex 2.

Guillebaud Jean-Claude, Écrivain-journaliste, Arléa, Paris.

Guitouni Abdelkader, Faculté des Lettres et Sciences humaines, université Mohamed Ier, Oujda, Maroc.

Herrenschmidt Jean-Brice, Hauterive, 84100 Uchaux.

Hoffmann Odile, Univalle. AA 25360, Cali, Colombie.

Houssay-Holzschuch Myriam, Université de La Rochelle, 9, rue Yves-de-Ravinel, 54300 Rehainviller.

Huetz de Lemps Christian, Université de Paris IV-Sorbonne, 191, rue Saint-Jacques, 75005 Paris.

Huffer Élise, Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, IPS, USP, PO Box 1168, Suva (Fiji).

Humphreys Geoff, Geoecology Group, Department of Physical Geography, School of Earth Sciences, Macquarie University, New SouthWales 2109, Australia.

Jost Christian, Université française du Pacifique, BP 4477, 98847 Nouméa Cedex, Nouvelle-Calédonie.

Jourdan Christine, Département de sociologie et d'anthropologie, université Concordia, 1455 Maisonneuve-Ouest, Montréal H3G 1M8, Canada.

Kapalu Michael, île de Tanna, Vanuatu.

Katz Esther, Orstom, Département ressources, environnement, développement, CIFOR, P.O. Box 6596, JKPWB, 10065 Jakarta, Indonésie.

Kim Kyu-Won, Laboratoire espace et culture, 191, rue Saint-Jacques, 75005 Paris.

Laberrondo Lydie, Laboratoire espace et culture, 191, rue Saint-Jacques, 75005 Paris.

Lacoste Yves, Université Paris-VIII, 3, avenue Lakanal, 92340 Bourg-la-Reine.

Lasseur Maud, Paris IV, Pacifica, 40, rue du Pavé-de-Grignon, 94320 Thiais.

Lauga-Sallenave Carole, Centre d'études africaines, CNRS/EHESS, 54, boulevard Raspail, 75006 Paris.

Lechaume Aline, Université Laval, Département de géographie, pav. DKN, Sainte-Foy, Québec, G1K 7P4 Canada.

Maurer Jean-Luc, Institut universitaire d'études du développement, 24, rue Rothschild, Case postale 136, CH 1211 Genève 21.

Médard Claire, université de Paris I, 42, rue Frugès, 33600 Pessac.

Moizo Bernard, Programme DESPAM, Orstom-Madagascar, BP 434, 101 Antananarivo.

Morisset Jean, Université de Québec à Montréal, 4577 Ave. Melrose, Montréal, QH4A 2S8, Canada.

Musset Alain, Géotropiques, université de Paris X, 99 rue Edgar Quinet, 93360 Neuilly-Plaisance.

Nako Romain, Vanuatu.

N'Gaïdé Abdarahmane, Ortom, Bel Air, BP 1386, Dakar, Sénégal.

Nicolas Édith, UFR de Linguistique, université Paris VII, 2, place Jussieu, 75005 Paris

Ottino-Garanger Marie-Noëlle, Laboratoire d'ethnobiologie-biogéographie, Museum national d'Histoire naturelle, 43, Rue Cuvier, 75005 Paris.

Ottino-Garanger Pierre, Orstom, BP 293, Taiohae, îles Marquises, Polynésie française.

Pelletier Philippe, Institut d'Asie orientale, 14, avenue Berthelot, 69363 Lyon Cedex 07.

Peltre-Wurtz Jacqueline, Orstom-LSSD, 32, avenue Henri Varagnat, 93100 Bondy.

Penot Josée, 5370 Tall Oak Drive, Marietta (Atlanta), Georgia 30068, États-Unis.

Pepin Lehalleur Marielle, CREDAL, Institut des hautes études de l'Amérique latine, 28, rue Saint-Guillaume, 75007 Paris.

Perouse Jean-François, CIEU/CNRS (Toulouse), 33, rue d'Antipoul, 31300 Toulouse.

Philibert Jean-Marc, Department of Anthropology, University of Western Ontario, London, On, Canada.

Piermay Jean-Luc, Laboratoire Image et Ville, UFR de géographie, université Louis-Pasteur, 3, rue de l'Argonne, 67083 Strasbourg Cedex.

Pillon Patrick, Centre Orstom, Laboratoire d'études agraires, 911 Avenue Agropolis, BP 5045, 34032 Montpellier cedex.

Pipite Jean, DEA de Droit des relations internationales, Chez M. Nejjari, 43, boulevard Anatole France, 93300 Aubervilliers.

Pitte Jean-Robert, Université de Paris-Sorbonne, Laboratoire espace et culture, 191, rue Saint-Jacques, 75005 Paris.

Poncet Yveline, Orstom - Laboratoire ERMES, 5, rue du Carbone, 45072 Orléans Cedex 02.

Pourtier Roland, université de Paris I, Prodig-Équateur, 191, rue Saint Jacques, 75005 Paris.

Powell M. Joe, Monash University, Department of Geography, Clayton, Victoria 3168, Melbourne (Australia).

Pumain Denise, Équipe PARIS, 13 rue du Four, 75006 Paris.

Raison Jean-Pierre, Laboratoire géotropiques, université de Paris X-Nanterre, 200, avenue de la République, 92001 Nanterre Cedex.

Rakoto Ramiarantsoa Hervé, École normale supérieure, université de Tananarive, BP 881, 101 Tananarive, Madagascar.

Rioux Liliane, Université F. Rabelais, 3, rue des Tanneurs, 37041 Tours.

Robineau Claude, Orstom, 27 rue Catros, 33000 Bordeaux.

Rodman Margaret, Department of Anthropology, York University, North York, On, Canada.

Schmitz Serge, Institut de géographie, université de Liège, allée du VI-Août, 2, 4000 Liège, Belgique.

Schwartz Alfred, Centre Orstom Ile-de-France, 32, avenue Henri-Varagnat, 93143 Bondy Cedex.

Sevin Olivier, université de Paris IV-Sorbonne, Équipe Pacifica, 191, rue Saint-Jacques, 75005 Paris.

Siméoni Patricia, Université de Paris IV-Sorbonne, Prodig-Pacifica, 191, rue Saint-Jacques, 75005 Paris.

Spica François, 37 rue Monge, 75005 Paris.

Tadié Jérôme, Laboratoire espace et cultures, université Paris IV-Sorbonne, 191, rue Saint-Jacques, 75005 Paris.

Taillard Christian, LASEMA-CNRS, 14 rue Chevalier, 95160 Montmorency.

Tallet Bernard, UMR PRODIG, université de Paris I, 191, rue Saint Jacques, 75005 Paris.

Théodat Jean-Marie, Université de Paris I, Institut de géographie, 191, rue Saint-Jacques, 75005 Paris.

Thibault Christel, Université de Paris IV-Prodig, 69, rue de Paris, 91400 Orsay.

Trochet Jean-René, Université de Paris-Sorbonne, Laboratoire espace et culture, 25, rue d'Iverny, 77240 Cesson.

Tryon Darrell, Australian National University, Canberra ACT 2000 (Australie).

Tzerikiantz Fabienne, Orstom/APFT, BP 76, Port-Vila, Vanuatu.

Virelala Michael, Vanuatu.

Waddell Éric, School of Geosciences, University of Sydney, NSW 2006, Australie.

Walter Annie, Orstom/APFT, 21, rue de La Rochelle, 34000 Montpellier.

Ward Gerard R., Department of Human Geography, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University, Canberra ACT 0200 (Australie).

Weiss Thomas Lothar, Organisation Internationale pour les Migrations (OIM), Harvest House (4th floor), 44 Nelson Mandela Avenue PO Box 2570 Harare, Zimbabwe.

Table des matières

L'invitation au voyage
par Dominique Guillaud et Annie Walter 13
Joël Bonnemaison : la trajectoire et la route
par Benoît Antheaume et Jean Fages 35
Biographie de Joël Bonnemaison 39
Bibliographie de Joël Bonnemaison 41

À la rencontre de Joël Bonnemaison

Se sentir géographe

1. **Denise Pumain**
1985 : soutenance de la thèse de Joël Bonnemaison 49
2. **Éric Waddell**
Parole de géographe 55
3. **Philippe Couty**
Un homme libre 61
4. **Aline Lechaume**
L'approche essayiste : du Vanuatu à la Martinique 65
5. **Jean-Claude Guillebaud**
Relation de voyage 71

La voix de la Mélanésie

6. **Michael Kapalu, Romain Nako, Mickael Virelala**
Le faiseur de route : témoignages mélanésiens
(recueillis par Jean-Christophe Galipaud) 75
7. **Jean Pipite**
« ... Entre ici, Joël Bonnemaison... » Reconnaissance mélanésienne 79

Un regard anglo-saxon

8. **Richard Bedford**
Before geosymbols... Tongoa, 1969-1970 87
9. **Josée Penot**
La traduction de *La dernière île* 93
10. **Jean-Marc Philibert, Margaret Rodman**
Joël Bonnemaison. Profession : ethnographer 97

Comment dire à la France...

11. **Louis Dupont**
L'effet Bonnemaison 105
12. **Jean Morisset**
Lettre à Joël 109

... sans oublier la famille

13. **Élisabeth Deliry-Antheaume, Frédérique Garnier-Waddell**
Hommes-lieux, femmes-mémoires...
Un missionnaire français aux Nouvelles-Hébrides (1887-1932) 117

CHAPITRE 1

Voyage autour du territoire

14. **Paul Claval**
Les mythes, l'espace et les lieux 127
15. **Édith Nicolas**
La fonction de l'espace dans la culture aborigène 135
16. **Alain Musset**
La géographie espagnole et le Nouveau Monde 141
17. **Yveline Dévérin**
Société, environnement et représentation binaire de l'espace
en pays mossi (Burkina Faso) 149
18. **Yveline Poncet**
La notion de limite dans un système halieutique continental.
L'exemple du delta central du Niger (Mali) 155
19. **Yves Lacoste**
Originalité géopolitique du Maghreb. Des frontières très anciennes
au sein d'un même ensemble culturel 161
20. **Abdelkader Guitouni**
La pénétration culturelle étrangère dans le Nord-Est marocain 167

21. **Odile Hoffmann**
Les gens des rivières : redéfinitions territoriales et modernité dans le Pacifique colombien 171

22. **Sophie Goedefroit**
L'identité de terre et de territoire chez les Sakakava du Menabe (Madagascar) 179

23. **Abdarahmane N'Gaïdé**
Stratégies d'occupation de l'espace et conflits fonciers en Haute-Casamance (Kolda, Sénégal) 185

24. **Jean-René Trochet**
Parenté et territoire entre l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge en Europe occidentale, et spécifiquement en France 193

25. **Jean-Daniel Chaussier**
Économie, culture et politique dans le projet de département du pays Basque 199

26. **Alain Gascon**
Le Tegré / Tegray, un cœur qui veut re-devenir centre 207

27. **Olivier Sevin**
Peuples et cultures de l'archipel indonésien. Réflexions sur les dangers des classifications 215

CHAPITRE 2

La société en réseau

28. **Pierre Gondard**
L'archipel revisité 225

29. **Christophe Grenier**
Lieux, réseaux et modernité : les îles et la diversité terrestre 233

30. **Christian Taillard**
Une péninsule à nouveau en réseau : l'Asie du Sud-Est continentale ... 241

31. **Lydie Laberrondo**
Dans les mailles du boutre. L'unité culturelle swahilie sur un territoire maritime écartelé 249

32. **Emmanuel Grégoire**
Un territoire parcouru : le désert du Ténéré (Niger) 255

33. **Serge Desponds**
Identité malaise et diasporas dans le détroit de Malacca 263

34. **Bernard Tallet**
Du visible au caché. La présence mossi dans la zone de colonisation de l'Ouest burkinabè 269

À Joël Bonnemaison, le voyage inachevé

35. **Thomas Lothar Weiss**
L'Union nigériane du Cameroun. Le pouvoir d'une communauté acéphale dans la diaspora 275
36. **Claire Médard**
La relation symbolique des migrants de l'Ouest du Kenya à leur région d'origine 281
37. **Isabelle Antunès, Gilbert David**
Key Besar : entre l'Asie et l'Océanie 289

CHAPITRE 3

Vivre dans l'île

38. **Jean-Michel Charpentier**
Occupation du sol et organisation du monde chez les Small Nambas du Sud Malakula (Vanuatu) 297
39. **Harold Brookfield, Geoff Humphreys**
An Ancient Land Management Practice in Raga, North Pentecost, Vanuatu 305
40. **Pierre Ottino-Garanger, Marie-Noëlle Ottino-Garanger**
Territoire et identité : la « Terre des Hommes » telle qu'elle s'est construite et dite dans les Marquises d'autrefois ... 311
41. **Claude Robineau**
Chefferie, leadership et communautés territoriales aux Îles de la Société 319
42. **Jean-Marie Théodat**
Haïti / Quisqueya : une île en deux morceaux 323
43. **Darrell Tryon**
Language, Space and Identity in Vanuatu 239
44. **Maud Lasseur**
Le multilinguisme au Vanuatu. Héritages emboîtés et recomposition d'une identité 337
45. **Philippe Pelletier**
Dans les flots de l'Ao-Shio. Entre Japon et Corée : de l'îlot sacré à l'îlot disputé 343
46. **Jean-Pierre Doumenge**
Espaces de vie et conscience politique : le cas des Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie 351
47. **Christian Huetz de Lemps**
Contrôle de l'espace et identité culturelle au Samoa occidental 357
48. **Paul de Deckker**
La coutume : idéologie de l'État océanien ? 365

49. **Élise Huffer**
Les temps de l'Océan : évolutions et interprétations de l'espace en Océanie 371

CHAPITRE 4

Le monde des villes

50. **Jérôme Tadié**
Kota Gede : le devenir identitaire d'un quartier périphérique historique de Yogyakarta (Indonésie) 379

51. **Jean-Paul Deler**
La ville coloniale andine vue par le chroniqueur péruvien Guamán Poma 385

52. **Jean-Luc Piermay**
Entre ville et communauté : Rehoboth (Namibie) ou le dilemme de l'ouverture et de l'identité 393

53. **Myriam Houssay-Holzschuch**
Espace de contrôle, espaces de subversion : les townships sud-africains 401

54. **Gérard-François Dumont**
Culture, société et espace : le cas de l'identité niçoise 407

55. **Jean-François Perouse**
Comment peut-on être kurde à Istanbul aujourd'hui ? Esquisse d'ethnogéographie urbaine 415

56. **Christine Jourdan**
Les hommes non-lieux : enracinement culturel des jeunes dans l'espace urbain d'Honiara (îles Salomon) 423

57. **Roland Pourtier**
Chaud show et froid à Libreville. Consommation alimentaire et culture urbaine 431

58. **Annabel Chanteraud, Gilbert David**
Le kava est entré dans la ville, de Port-Vila à Nouméa 437

CHAPITRE 5

Le développement est un exotisme

59. **Jean-Luc Maurer**
Le charme discret du *pekarangan*. Importance écologique, économique, sociale et culturelle des jardins d'habitation à Java 447

60. **Annie Walter, Fabienne Tzerikiantz**
La culture du taro à l'ouest de Santo 455

61. **Patricia Siméoni**
Profession « kavaculteur » : nouveau bâtisseur de la ruralité vanuataise 463
62. **Jean-Robert Pitte**
Les pauvres aussi ont droit à la qualité : plaidoyer pour un développement humaniste 471
63. **Jean-Louis Chaléard**
La société lobi (Nord-Est de la Côte-d'Ivoire), mobilités et mutations agricoles 479
64. **Christian Jost**
Perceptions sociales et dimensions culturelles d'un nouveau projet minier en Nouvelle-Calédonie 487
65. **Christian Coiffier**
Impact du tourisme dans la vallée du Sépik (Papouasie Nouvelle-Guinée) 493
66. **Alfred Schwartz**
Quand la tradition fait fi de la révolution mais non de la modernité dans un village marka du Burkina Faso 499
67. **Valérie Gelézeau**
Façons de manger, façons d'habiter dans la Corée contemporaine ... 505
68. **Jean-Brice Herrenschmidt**
Développement et terres coutumières en Mélanésie : un regard de la géographie culturelle 513
69. **Gerard R. Ward**
The link with land : questions about change 521

CHAPITRE 6

L'équilibre fragile

70. **Michel Benoit**
Genres de vie et dégradation des ressources vivantes en Afrique de l'Ouest. De l'usufruit contenu à l'exploitation minière 529
71. **Florence Brondeau**
Les sociétés rurales sahéliennes dans l'impasse ? 535
72. **Jeanne-Marie Amat-Roze**
Risques sanitaires et territoires à risque. Perception individuelle et perception collective, du groupe à l'État 543
73. **Marie-Françoise Courel, Anne-Marie Frérot**
La réalité du risque et sa représentation 551
74. **Christel Thibault**
Les Cambodgiens et les Nations unies face à un risque sécuritaire majeur 559

75. **Sylvie Guichard-Anguis**
La perception d'un risque naturel dans la littérature enfantine japonaise. Le séisme du 17 janvier 1995 à Kobe 567

76. **Patrick Pillon**
De la mort en tant que déplacement menaçant l'ordre territorial 573

CHAPITRE 7

Passions et misères

77. **Christophe Apprill, Élisabeth Dorier-Apprill**
Espaces et lieux du tango. La géographie d'une danse, entre mythe et réalité 583

78. **Marielle Pepin Lehalleur**
Fête des Diables à San Pedro Jicayan (Oaxaca, Mexique). Marquage de l'espace et pacte communautaire 591

79. **Kyu-Won Kim**
La fête urbaine comme reconstruction de la ville contemporaine ... 599

80. **Michèle Baussant**
Territoires « pieds-noirs », ou de l'Algérie à la France, le pèlerinage à Notre-Dame-du-Salut 607

81. **Jean Baffie**
La prostitution en Thaïlande. Ancrage historique ou phénomène importé 613

82. **Luc Cambrézy**
Entre le retour des réfugiés et l'intégration en terre étrangère : des choix qui n'en sont pas 621

83. **Jacqueline Peltre-Wurtz**
Le gouffre de la pauvreté. Quito 1988-1989 627

84. **Liliane Rioux**
Les dimensions spatiale et culturelle de la marginalité. Une approche psychosociologique 635

CHAPITRE 8

Les lieux du cœur

85. **Chantal Blanc-Pamard**
Microcosmos, le territoire miniaturisé sur les Hautes Terres centrales de Madagascar 643

86. **Hervé Rakoto Ramiarantsoa**
Mérinité du paysage et comportements d'alliances : des signes de l'ascendance austronésienne à Madagascar 651

87. **Sophie Borreill**
Les tombes en Afrique du Sud. Discours identitaires et retour à la terre des ancêtres 657

88. **Carole Lauga-Sallenave**
Avec les yeux et le cœur... Géographie du visible et de l'invisible au Fouta-Djalon (Guinée) 663

89. **Bernard Moizo**
Rôles et usages contemporains d'un objet cultuel aborigène : le *Churinga* 669

90. **Karine Duplan**
Une géographie de l'invisible : de la cosmogonie au territoire dans la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombie) 675

91. **Esther Katz**
Paysage, espaces, territoire : représentations mixtèques (Mexique) ... 681

92. **Béatrice Collignon**
De la lecture du territoire aux valeurs culturelles des Inuit du Canada 689

93. **Serge Schmitz**
Hydronyme et géosymbole : Salm-en-Ardenne. Quand un nom de rivière fait couler beaucoup d'encre 695

94. **Dominique Guillaud, Dorothée Dussy, Hubert Forestier**
Mythes modernes et passé stratégique : l'espace pour enjeu en Nouvelle-Calédonie 701

95. **Jean-Pierre Raison**
Pour une géographie du *hasina* (Imerina, Madagascar) 709

96. **Catherine Benoît**
La Soufrière de la Guadeloupe : nature, paysage et territoire dans la littérature antillaise (XVe-XXe siècles) 717

97. **François Spica**
Le paysage australien entre rêve et modernité 725

98. **Joe M. Powell**
Circling the centre : the pursuit of an Australian Heartland 733

99. **Augustin Berque**
Cosmophanie ou paysage 741

Annexes

Résumés / Abstracts 747
Listes des auteurs par ordre alphabétique 765

Achevé d'imprimer sur les presses de l'Imprimerie de Montligeon
61400 La Chapelle Montligeon - Dépôt légal Décembre 1998 - N° Impr. 19172

le Voyage inachevé...

à Joël Bonnemaison

textes réunis et présentés par Dominique Guillaud, Maorie Seysset, Annie Walter

Le Voyage inachevé prolonge le dialogue que Joël Bonnemaison, précocement arraché à la vie en 1997, menait depuis longtemps avec les autres.

Avec les insulaires du Pacifique qui lui insufflèrent ses intuitions les plus riches et auxquels il consacra ses plus belles pages. Avec les nombreux chercheurs que les connivences intellectuelles et les liens d'amitié ont réunis autour de cet ouvrage dédié à sa mémoire.

L'œuvre maîtresse de Joël Bonnemaison sur l'archipel du Vanuatu, récemment rééditée, est un moment décisif dans l'affirmation d'une géographie culturelle à part entière. *Le Voyage inachevé* poursuit la quête de sens si magistralement engagée. La centaine de contributions qu'il rassemble témoigne du foisonnement d'un champ scientifique de plus en plus attentif à la dimension culturelle.

L'inflexion apportée à l'étude des lieux, des territoires et des peuples répond à une sensibilité nouvelle qui parcourt l'ensemble des sciences sociales. En plaçant l'homme au centre de la connaissance, elle revendique la subjectivité des cultures, valorise l'altérité créatrice et la richesse des patrimoines menacés par le rouleau compresseur de la mondialisation.

Le Voyage inachevé est une invitation à feuilleter le grand livre du monde dans sa chatoyante diversité.

ISBN Orstom 2-7099-1424-7
ISBN Prodig 2-2-901-560-35-0
ORSTOM éditions
213, rue La Fayette, F-75480 Paris cedex 10
Diffusion
32, avenue Henri-Varagnat, F-93143 Bondy Cedex