

Cahiers de l'Urmis

18 | 2019

Aux frontières de l'Autre : territoire et appartenance en question

<https://doi.org/10.4000/urmis.1539>

Télécharger au format ePub

Sous la direction de **Odile Hoffmann et Grégoire Schlemmer**

Ce numéro des Cahiers de l'Urmis est le fruit d'une réflexion collective sur l'articulation entre territoire et appartenance.

Au sens éthologique du terme, on peut définir le territoire comme une zone marquée et défendue ; c'est un espace approprié pour la survie et la reproduction. Les sciences sociales le conçoivent de plus en plus comme un espace construit par de multiples formes de contrôle et d'appropriation : économique (c'est le lieu de production des ressources), juridique et politique (c'est le lieu de déploiement de la souveraineté), sans oublier l'investissement cognitif et affectif que les sociétés et les individus y projettent. Tant pour les morts qui y sont enterrés, les constructions qui y ont été bâties que pour les récits qui y localisent les événements passés, le territoire est souvent une zone de référence, un espace d'enracinement, un lieu de mémoire. Il forme ainsi une ressource précieuse, aux dimensions multiples, qui est façonnée par les humains qui y laissent une empreinte écologique réelle, mais aussi idéale pour certaines populations pour qui, par exemple, la terre, c'est de la chair d'ancêtres. Le territoire les façonne en retour quand les caractéristiques botanique, climatique, géologique, etc. de l'espace orientent les connaissances et les pratiques élaborées pour subvenir à l'alimentation, à l'habitat et à l'ensemble du mode de vie. Ce lien consubstantiel caractérise l'autochtonie au sens propre : le fait de « naître de la terre » et de devoir lutter pour la maîtrise d'un territoire. Il est souvent au cœur des revendications collectives et participe de ce fait aux discours politiques contemporains.

La réflexion sur l'articulation entre territoire et appartenance a été menée dans le cadre de l'Urmis, en tant qu'axe de recherche constitué durant 4 ans sous l'intitulé *Mobilité, mémoire et rapport au territoire*, dans lequel plus d'une dizaine de personnes, chercheurs et enseignants de plusieurs disciplines et travaillant sur différentes parties du monde, ont échangé autour de cette thématique lors de plusieurs journées d'étude.

Les articles de ce numéro ont été produits dans le cadre de cette réflexion.



Notes de la rédaction

Les articles ont été écrits entre 2017 et 2018 et validés définitivement au printemps 2019.

Grégoire Schlemmer et Odile Hoffmann

Aux frontières de l'Autre. Territoire et appartenance en question [Texte intégral]

Marie-José Jolivet

Territorialisation et historicité en Guyane [Texte intégral]

Grégoire Schlemmer

Des autochtones venus d'ailleurs ? Ancrage territorial et appartenance au Nord Laos [Texte intégral]

Odile Hoffmann

Entre affiliations ethniques, ordre colonial et construction nationale : les Maya du Belize, XVIII-XX^e siècles [Texte intégral]

Claire Médard et Multi-disciplinary Partner Team on Mobility and Access to Ressources in Lake Albert (M-PRAM)

Frontières infra-étatiques, transgressions et légitimation territoriale au Bunyoro, Ouganda [Texte intégral]

Marie-Pierre Ballarin

Le territoire des rois sakalava et le voyage des *tromba* dans le sud-ouest de l'océan Indien [Texte intégral]

Aux frontières de l'Autre. Territoire et appartenance en question

Grégoire Schlemmer et Odile Hoffmann

- 1 Au sens éthologique du terme, on peut définir le territoire comme une zone marquée et défendue ; c'est un espace approprié pour la survie et la reproduction. Les sciences sociales le conçoivent de plus comme un espace construit par de multiples formes de contrôle et d'appropriation : économique (c'est le lieu de production des ressources), juridique et politique (c'est le lieu de déploiement de la souveraineté), sans oublier l'investissement cognitif et affectif que les sociétés et les individus y projettent. Tant pour les morts qui y sont enterrés, les constructions qui y ont été bâties que pour les récits qui y localisent les événements passés, le territoire est souvent une zone de référence, un espace d'enracinement, un lieu de mémoire. Il forme ainsi une ressource précieuse, aux dimensions multiples, qui est façonnée par les humains qui y laissent une empreinte écologique réelle, mais aussi idéale pour certaines populations pour qui, par exemple, la terre, c'est de la chair d'ancêtres¹. Le territoire les façonne en retour quand les caractéristiques botanique, climatique, géologique, etc. de l'espace orientent les connaissances et les pratiques élaborées pour subvenir à l'alimentation, à l'habitat et à l'ensemble du mode de vie. Ce lien consubstantiel caractérise l'autochtonie au sens propre : le fait de « naître de la terre » et de devoir lutter pour la maîtrise d'un territoire. Il est souvent au cœur des revendications collectives et participe de ce fait aux discours politiques contemporains. Ce numéro des Cahiers est le fruit d'une réflexion collective sur cette articulation entre territoire et appartenance.
- 2 La réflexion fut menée dans le cadre de l'URMIS, en tant qu'axe de recherche constitué durant 4 ans sous l'intitulé *Mobilité, mémoire et rapport au territoire*, dans lequel plus d'une dizaine de personnes, chercheurs et enseignants de plusieurs disciplines et travaillant sur différentes parties du monde, ont échangé autour de cette thématique lors de plusieurs journées d'étude.

*

- 3 Ce travail s'inscrit dans une littérature déjà très vaste. Déjà, en 2000, Marie-José Jolivet éditait avec Philippe Léna un volume collectif autour d'un thème très proche : « Logiques identitaires, logiques territoriales »². Ils y faisaient notamment un état des lieux de la littérature sur la question³. Depuis, de nombreux écrits ont été produits sur ces questions, prolongeant des approches ou s'orientant vers de nouvelles directions, en relation avec l'évolution du monde.
- 4 Si la thèse classique selon laquelle le contrôle de l'espace et du territoire conditionne et potentialise l'exercice du pouvoir⁴ continue à être invoquée, les analyses récentes mettent tout particulièrement l'accent sur les dimensions violentes de l'appropriation – et cela peut-être en raison de l'importance qu'a prise le fait terroriste dans l'actualité⁵. La thématique du conflit et de la violence transparait aussi dans les études historiques centrées sur le territoire, alors approché par le prisme de la domination et du contrôle, tout particulièrement à travers la cartographie, outil colonial annonçant la lecture politique moderne du territoire⁶. Parmi les autres thèmes fréquemment abordés dans les études récentes sur le territoire, on retrouve, sans grande surprise, la nation et le nationalisme⁷. Mode central de souveraineté dans la modernité, la Nation, et tout particulièrement l'État-nation, restent les référents évidents de nombreux acteurs et auteurs contemporains pour expliquer leurs mondes; sans autre précision, pour beaucoup, le territoire par excellence reste le territoire national. Et la menace portée par des groupes faiblement territorialisés que sont les organisations qualifiées de terroristes, qui se moquent des frontières et peuvent semer la peur n'importe où, participe au questionnement de la souveraineté étatique et de la place centrale qu'y occupe le territoire, conçu comme espace de sécurité et de protection de ses citoyens. Le rapport Nation-territoire doit ainsi être replacé dans un contexte historique de fortes perturbations. La mondialisation, l'intensification d'un libéralisme radical, l'intervention croissante d'instances internationales dans les affaires locales et l'augmentation des flux migratoires, entre autres, sont autant de phénomènes qui, ensemble, redessinent les frontières de la citoyenneté et, parfois, celle des territoires eux-mêmes.
- 5 Souvent, ces transformations créent un sentiment de dépossession de souveraineté qui favorise un retour sur le local avec la formation de liens sociaux de proximité qui définissent, pour certains sociologues⁸, un « capital d'autochtonie », voire un repli identitaire. Les travaux de recherche des années 2000 rendent compte d'un recentrement sur le proche (la France, l'Europe, le groupe d'appartenance), avec un questionnement sur la nation qui émerge à partir des territoires locaux. Ce questionnement se construit d'une part sur la notion de menaces à la Nation (par les structures supra-étatiques européennes, par la migration...), d'autre part sur des pratiques territoriales qui privilégient le local, l'enracinement, le patrimoine⁹.
- 6 Ces perspectives sont en accord avec une vision, souvent implicite, selon laquelle on assisterait à un mouvement mondialisé caractérisé par le passage de groupes ancrés dans un territoire et définis par lui, détenteurs de patrimoines culturels localisés (les peuples autochtones, les classes populaires arrimées au territoire), à un phénomène généralisé de détérioration des sociétés humaines (les migrations, les élites mondialisées et mobiles). Dans ces modèles, le territoire, que ce soit à une échelle infranationale, nationale ou supranationale, apparaît comme objet de menaces¹⁰ et de conflits contre lesquels il faut se prémunir. La résistance à la dépossession et la perte de souveraineté passe par la défense du territoire. Dans le cas des collectifs reconnus comme « peuples autochtones », des textes internationaux (Convention 160 de l'OIT en 1989, Déclaration de

l'ONU sur les droits des peuples autochtones en 2007) viennent valider ces positions et accompagner les organisations locales dans leurs revendications qui mêlent les arguments territoriaux, sociaux et politiques.

*

- 7 Sans directement prendre le contre-pied de cette vision, c'est un regard décalé que nous souhaitons proposer. Les contributions réunies dans ce dossier se situent sur un temps long, loin de l'Occident, des villes et des discours convenus sur le territoire et le patrimoine. Elles ne se focalisent pas forcément sur l'échelle nationale et portent sur ce que l'on nomme parfois « le Sud » ou « les Suds », et sur ce qui forme encore une part essentielle de sa réalité : le monde rural. Pour autant, il ne s'agit pas, pour nous, de chercher un lien paradigmatique entre un groupe et un territoire mais au contraire, et c'est bien ce qui relie les différentes contributions de ce volume, de présenter des cas où le lien entre territoire et appartenance pose question. Les textes interrogent l'évidence, introduisent de l'incertitude et de la complexité là où on pourrait le voir naturel : des groupes ruraux anciennement constitués comme ensembles de gens apparentés, unis à un espace.
- 8 Car le lien entre territoire et appartenance n'est jamais évident ou univoque, et pas davantage les notions de *territoire* ou d'*appartenance*. Sous des apparences anodines, opèrent en effet des formes singulières de « faire territoire ». Parfois les territoires ne sont pas contigus mais fonctionnent en réseaux, non fondés sur des droits exclusifs mais sur des liens de coopérations et d'échange¹¹ ; parfois, un segment de population se constitue en groupe ethnique pour réclamer un territoire non pour se séparer, mais pour être mieux inclus dans l'État comme citoyen¹² ; parfois encore, des formes de reterritorialisation sont motivées par une quête identitaire de l'ordre de l'intime¹³.
- 9 Ce numéro entend participer à cette analyse des diverses façons dont des groupes et des espaces se définissent de manière complexe et évolutive les uns par rapport aux autres. Les contributions proposent des interprétations élaborées suivant des prismes disciplinaires différents (géographie, anthropologie, histoire), sur des terrains issus de plusieurs continents (Asie, Afrique, Amérique), mais unis par une même exigence d'ancrage du propos sur des cas précis ayant fait l'objet d'une enquête approfondie.
- 10 Toutes combinent des ordres d'explication multiples (politique, juridique, économique, religieux) et font entendre des voix contrastées. Quel que soit l'acteur ciblé par la recherche, les travaux prennent en considération ses voisins et le, ou les, États qui les intègrent, mais aussi les ONG, les chercheurs, les entreprises multinationales, les organisations internationales, les peuples majoritaires, etc. Le dossier démontre que parler de *territoire* implique, toujours, de considérer une pluralité d'acteurs qui ont des conceptions, des perceptions et des pratiques variées d'un même espace. Il y a, pour les acteurs, obligation de négocier autour de ce qui est ou devient une ressource, le territoire¹⁴. Les appartenances ne sont pas plus stabilisées. Il y a mille façons de se nommer et de nommer l'autre, il n'y a pas d'autochtones sans allochtones, il n'y a pas non plus de catégorie homogène d'autochtones, ni d'allochtones, les indigènes d'hier sont les « originaires » d'aujourd'hui, l'ancestralité se décline au présent (voir l'article de M.-J. Jolivet sur la Guyane, dans ce volume), etc.
- 11 La complexité est d'ordre politique ou institutionnel mais aussi interne et endogène aux collectifs habitants, dans la mesure où il n'y a pas de vision unique du territoire par la ou

les population(s) qui l'occupe(nt). Le rapport à un territoire peut se décliner sous de multiples registres (territoire occupé, imaginé, exploité, revendiqué, etc.). Il est aussi être appréhendé à des échelles variées (de l'échelle du village à l'échelle supranationale) qui sont analysées, dans les travaux réunis dans ce dossier, dans leurs articulations et de manière précise, concrète : le trans-national y sera abordé à partir de zones frontalières par exemple (C. Médard sur l'Ouganda et G. Schlemmer sur le Laos, dans ce volume), le national à partir de son environnement marcorégional (M.-P. Ballarin sur Madagascar, dans ce volume), ou le conflit local à travers une lecture macro des arguments présentés par les acteurs (O. Hoffmann sur le Belize, dans ce volume).

- 12 De plus, les configurations sociopolitiques et culturelles élaborées sur des espaces accaparés de différentes manières, à plusieurs échelles, par plusieurs groupes différents, sont évolutives dans le temps, court ou long. Les contributions proposent toutes une approche diachronique, remontant dans le passé afin de mettre au jour des processus de construction plus ou moins conflictuels des articulations entre des populations et des espaces. Dans certains cas, les dispositifs anciens persistent et les configurations contemporaines résultent d'une accumulation par strates de diverses unités politico-territoriales (Laos, Ouganda), dans d'autres au contraire, de nouvelles unités apparaissent et élargissent l'éventail des registres de légitimation territoriale (océan Indien, Belize).
- 13 À partir d'une perspective spatio-temporelle élargie, les études mettent toutes en évidence des phénomènes de redéfinition des unités territoriales (recouvrement, dissociation), des formes d'appropriation et d'exploitation, des modes de contrôle et d'occupation (juridiques, économiques, symboliques, etc.) des espaces, au sein d'un groupe et entre groupes. Elles s'intéressent tout particulièrement aux modes de légitimation et de négociation de ces rapports territoire-appartenance. Les registres de légitimité qui sont invoqués (antécédence, conquête, usage, maîtrise rituelle et quelques autres) ne sont probablement pas infinis et ne sauraient se résumer à des processus conscients et stratégiques. Il y a dans les positionnements adoptés de l'ambivalence, des incertitudes et de la contingence, liées à des variations circonstanciées selon les acteurs, les contextes et les périodes.
- 14 Enfin, s'il est vrai que tout groupe occupe un lieu, le territoire n'est pas pour autant nécessairement primordial dans son rapport à l'autre (le voisin, l'ennemi) ni à lui-même ; un territoire peut se perdre, être de peu d'importance dans la construction d'un « nous » ; la territorialisation peut être inaboutie, ou résulter d'une imposition et participer de processus complexes d'assignation, identitaire, territoriale.

*

- 15 En détaillant les modalités particulières d'occupation, de contrôle et d'usage de l'espace, on aura montré d'autres façons de faire territoire, à partir de cas concrets. On aura parlé d'anciens esclaves, de militaires, d'éleveurs, de colons, de délégués de l'ONU, de chasseurs qui, autour de troupeaux affamés, de rites de possessions ou de multinationales, situés au cœur de pays ou entre des frontières, font apparaître des diasporas spectrales, des petits arrangements dans des parcs naturels, des autochtones venus d'ailleurs, des réserves créatrices d'ethnies et, au final, des formes de territorialisation et d'appartenance inventées, d'autres négociées, ou imposées.

NOTES

1. SCHLEMMER G., 2012. « Rituals, territories and powers in the Sino-Indian margins. Introduction » in SCHLEMMER G. (dir.) *Rituels, territoires et pouvoirs dans les marges sino-indiennes*, Moussons, N° 19, pp. 19-31.
2. JOLIVET M.J et LENA Ph. (dir.), *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Autrepart Cahiers des sciences humaines n° 14. 2000.
3. JOLIVET M.J. et LENA Ph., 2000, « Des Territoires aux Identités », in JOLIVET M.J et LENA Ph. (dir.), *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Autrepart Cahiers des sciences humaines n° 14, p. 5-16. Voir aussi, pour une approche géographique du thème, GUÉRIN-PACE, F. GUERMOND, Y., 2006, *Débat sur l'identité territoriale, L'espace géographique*, N° 4, tome 35.
4. Voir LACOSTE, Y. *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, Paris. Maspéro, 1976. RAFFESTIN CL. *Pour une géographie du pouvoir*. Paris, éd. LIT EC, 1980, 250 p. (collection « Géographie économique et sociale »).
5. TOFT, M.-D., 2003, *The Geography of Ethnic Violence: Identity, Interests, and the Indivisibility of Territory*, Princeton: Princeton University Press; COWEN, D., GILBERT, E. (dir.) 2008, *War, Citizenship, Territory*, London and New York: Routledge; SUART, E., 2009, *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
6. BARROW, I. J., 2003, *Making History, Drawing Territory. British Mapping in India, c.1756-1905*, New Delhi, Oxford University Press; STRANDBJERG, J., 2010, *Territory, Globalization and International Relations: The Cartographic Reality of Space* Palgrave Macmillan, New York; BRANCH, J., 2014, *The Cartographic State. Maps, Territory, and the Origins of Sovereignty* Cambridge, Cambridge University Press, 2014. Hoffmann, O. *British Honduras: The invention of a colonial territory. Mapping and spatial knowledge in the 19th century*. Belize: Cubola-IRD, 2014.
7. THUAL, F., 1999, *Le désir de territoire. Morphogenèses territoriales et identité*. Paris, Ellipse ; SASSEN, S., 2009, *Critique de l'État : Territoire, autorité et droits, de l'époque médiévale à nos jours*, Paris, Demopolis, 2009.
8. RENAHY, N., 2010 « Classes populaires et capital d'autochtonie Genèse et usages d'une notion », *Regards Sociologiques*, n° 40, pp. 9-26. RETIÈRE, J.-N., 2003, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social Populaire », *Politix*, vol. 16, N° 63, pp. 121-143.
9. CONTE, E., GIORDANO, C., HERTZ, E., 2002, *Terre, territoire, appartenance, Etudes Rurales*, 163-164 ; BAUDIN, G., BONNIN, P., 2009, *Faire territoire*, Paris, édition Recherches ; ALPHANDÉRY, P., BERGUES, M., 2004, *Territoire en questions, Ethnologie Française*, vol 34, n° 1. ; BEREZIN M., SCHAIN, M. 2003, *Europe without Borders: Remapping Territory, Citizenship, and Identity in a Transnational Age*, Johns Hopkins University Press.
10. GAIMARD M., GATEAU M. et RIBEYRE F. (dir.), *Vulnérabilités et territoires*, Nancy, Kairos, 2018.
11. CHOU, Cynthia, 2010, *The Orang Suku Laut of Riau, Indonesia: The Inalienable Gift of Territory*. London and New York, NY: Routledge.
12. NG'WENO, B., 2007, *Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State*. Stanford: Stanford University.

13. KIM, E. J. 2010, *Adopted Territory: Transnational Korean Adoptees and the Politics of Belonging*, Durham, NC: Duke University Press.

14. Pour le Mexique et l'Amérique centrale, voir HOFFMANN.O ET A.MORALES (coord.), *El territorio como recurso : movilidad y apropiación del espacio en México y Centroamérica*, San José Costa Rica : UNA-FLASO-IRD, 2018.

AUTEURS

GRÉGOIRE SCHLEMMER

Chargé de recherche, ethnologue, à l'Institut de Recherche pour le Développement, Urmis, IRD, CNRS, Université de Paris, Université Côte d'Azur, Paris, France

ODILE HOFFMANN

Directrice de recherche, géographe, à l'Institut de Recherche pour le Développement, Urmis, IRD, CNRS, Université de Paris, Université Côte d'Azur, Paris, France

Territorialisation et historicité en Guyane

Marie-José Jolivet

- 1 L'article qui suit aborde la question de la territorialisation dans son rapport à celle de l'historicité ; il s'intéresse aux processus permettant de construire ou d'assurer l'ancrage territorial d'un groupe par ailleurs susceptible de s'affirmer comme sujet de son histoire. C'est à partir de l'itinéraire de recherche qui a été concrètement le mien en Guyane, dans le cadre de l'ORSTOM devenu IRD, que mon propos s'est élaboré. Privilégier les groupes que constituent les Créoles et les Noirs marrons, sur lesquels je disposais de l'ethnographie fouillée que mes longues recherches m'avaient permis de réunir : telle s'est voulue ma démarche. Certes, d'autres entrées étaient possibles. Les Amérindiens, par exemple, en tant que proprement autochtones en même temps que longtemps relégués par le colonisateur au rang négligeable de « primitifs », voire de « sauvages », auraient pu offrir un autre point de vue sur l'ancrage territorial ; le cas des Hmong, en ce qu'ils sont inversement acteurs d'une récente immigration organisée, aurait pu quant à lui illustrer le processus de territorialisation sous l'angle original d'une mise en œuvre rapide et pleinement réussie...
- 2 Mon objectif, toutefois, n'était pas d'investir l'histoire du peuplement de la Guyane. La prise en compte scrupuleuse de cette histoire, rendue particulièrement complexe par la multitude des groupes concernés et par la succession des vagues migratoires, aurait élargi trop sensiblement mon sujet, tout en l'enfermant dans la spécificité guyanaise qu'elle fait émerger. Qui plus est, la multiplication des entrées n'aurait pu que brouiller mon propos. C'est au contraire en resserrant celui-ci autour des résultats de mes propres recherches, menées au cours d'un temps très long, que j'ai pu le mieux faire avancer ma réflexion. C'est même justement cet itinéraire qui, guidé par le double fil du rapport à la colonisation (au départ esclavagiste) et à l'immigration, a fait surgir à mes yeux l'intérêt du questionnement dont je vais ici tenter de rendre compte pas à pas, laissant par là-même la problématique se dévoiler à partir des réalités du terrain, selon une démarche inductive qui caractérise largement l'ensemble de mes travaux.

- 3 Mes recherches en Guyane m'ont successivement amenée à privilégier deux grands axes de réflexion. Le premier s'est focalisé sur la société créole. Il faut dire qu'à l'époque où je l'ai abordée, au tournant des années 1970, cette société était très largement majoritaire sur le plan démographique. Pourtant, elle n'avait pratiquement jamais été étudiée auparavant. Même son histoire restait méconnue, tant les rares écrits concernant la Guyane étaient focalisés sur l'histoire de la colonisation et de ses suites, à partir du seul point de vue du colonisateur. Tout était à faire, donc, à commencer par lui restituer sa véritable histoire. C'était celle d'une société née au temps de la colonisation, de et dans l'esclavage, bouleversée ensuite, non pas tant par le bane dont on parlait partout, que par les vagues migratoires provoquées par une suite de ruées vers l'or impliquant à l'époque une exploitation artisanale accessible à tous. Puis, la Guyane étant devenue un département d'outre-mer inscrit dans un contexte national d'abord hautement centralisé qui la laissait en marge du pouvoir, cette société avait poursuivi sa construction dans un rapport étroit à la métropole¹, avant de connaître une toute nouvelle donne, avec la mise en œuvre d'une décentralisation modifiant peu à peu les rapports de force, tandis que survenaient de nouvelles vagues migratoires. Ainsi, évoquer la société créole de Guyane aujourd'hui, c'est faire référence à un groupe longtemps majoritaire en nombre en même temps que dominé par la puissance métropolitaine, devenu tout à la fois démographiquement minoritaire par le jeu des migrations² et politiquement dominant sous l'effet de la décentralisation administrative. Notons toutefois le caractère relatif de cette domination politique désormais de plus en plus menacée par l'affirmation d'autres minorités et par la difficulté de gérer la persistance d'une forte immigration.
- 4 Le second axe, plus récent, de mes recherches s'articule précisément au devenir de ces autres minorités, ou plus exactement à l'une d'elles, celle des Ndyuka qui relèvent de l'ensemble des Noirs marrons dont les différents groupes se sont autrefois constitués au Surinam voisin et dont le marronnage initial est le socle commun. Au cours d'une histoire mouvementée (cf. *infra*), certains ont été amenés à franchir la frontière pour s'implanter ou plus simplement travailler en Guyane. Tel est le cas des Ndyuka dont l'immigration, dans sa phase la plus récente, est aussi due aux conséquences d'une guerre civile qui a fortement affecté leur implantation côtière surinamaïse (le long de la rivière Cottica), entre 1986 et 1992. Or, avec cette dernière immigration, les Créoles sont désormais confrontés à une nouvelle forme de la question migratoire, bien différente de celles qu'ils ont précédemment connue.
- 5 En effet, des années 1870 aux années 1930, la Guyane a connu une immigration importante, liée aux découvertes successives de gisements d'or. Il s'agissait de gens venus pour la plupart des petites Antilles. Ils devenaient orpailleurs ou mineurs et permettaient ainsi aux Créoles guyanais d'exercer des activités commerciales induites, beaucoup plus lucratives. Ces Antillais pouvaient être intégrés à la société créole locale sur la base du partage d'une quasiment même culture et de son fondement individualiste. À l'inverse, si les Marrons peuvent être considérés comme des Créoles, au sens large du terme (cf. *infra*), ils ne se désignent jamais comme tels et entendent au contraire, en tant que groupes, se démarquer des Créoles guyanais (ou des Créoles surinamaïses, tout aussi bien) en assumant leurs différences, en particulier leur adhésion au caractère principalement holiste de leur mode d'organisation.
- 6 En partant de ce double point de vue — créole et marron — qu'offre le terrain guyanais et sans prétendre baliser pour autant l'ensemble des possibles, tant les sociétés qu'on y rencontre sont diverses, je me propose d'interroger successivement le rapport à

l'autochtonie, tel qu'il peut être abordé du point de vue créole, puis la problématique de l'espace transfrontalier que les migrations marronnes ont fait émerger entre Guyane et Surinam, de part et d'autre du fleuve Maroni, pour ouvrir enfin sur la question centrale de l'historicité, qui apparaît en filigrane des rapports interculturels précédemment examinés.

Le rapport à l'autochtonie

- 7 On sait que les Amérindiens sont les premiers occupants des territoires américains, même si c'est souvent de manière très extensive. Le fait vaut pour le plateau des Guyanes comme pour l'Amazonie. Pour comprendre le rapport à l'autochtonie, au-delà du cas des autochtones eux-mêmes, il peut être intéressant de questionner le positionnement des Créoles face aux Amérindiens, un positionnement qui se joue entre revendication territoriale et reconstruction identitaire. Dès l'instant où l'occupation continue du sol depuis une date assez ancienne et surtout strictement repérable (cas des Créoles) n'est pas reconnue comme susceptible de prévaloir sur une occupation plus intermittente mais largement antérieure (cas des Amérindiens³), seule la construction d'une appartenance commune semble de prime abord donner auxdits Créoles les moyens de maintenir leur affirmation d'une emprise territoriale globalement légitime. Ce cheminement manifeste la succession, dans l'histoire récente, de deux logiques différentes, correspondant aux grandes idéologies occidentales des XIX^e et XX^e siècles appliquées à la question de l'appropriation du sol dans les pays en situation coloniale ou post-coloniale : occupation durable, continue, mais relativement récente vs occupation itinérante, discontinue, mais beaucoup plus ancienne.
- 8 Avant de poursuivre, deux rappels s'imposent. Le premier concerne le sens des divers concepts qui vont être ici utilisés. Deux d'entre eux ont déjà été évoqués : autochtones et créoles. Ils ne peuvent se comprendre sans faire référence aux autres catégories que sont : les indigènes, les aborigènes et les allochtones. Le terme le plus problématique est celui de « créole » qui revêt des sens différents selon les lieux et les époques. Je m'en tiendrai à cette définition générique qui convient très bien à la pratique qui prévaut en Guyane, y compris dans les temps historiques⁴ : le mot « créole » désigne globalement la descendance locale d'une espèce importée. Appliquée aux êtres humains, il désigne l'enfant né sur place de parents immigrés et ses descendants. Il y a eu autrefois des esclaves créoles (opposés aux esclaves de traite) ; il y a aujourd'hui une population créole largement issue des précédents esclaves en raison de la disparition progressive des Blancs créoles dans ce pays doublement marqué par la pauvreté des exploitations agricoles et par les mutations qu'ont provoquées les grandes ruées vers l'or aux XIX^e et XX^e siècles. Sans entrer dans un débat désormais dépassé, signalons juste que, pendant longtemps, cette population s'est considérée comme la seule et véritable population guyanaise, au point que les deux mots — créole et guyanais — étaient totalement synonymes.
- 9 Pour les autres termes, il suffit de consulter un dictionnaire ancien comme le Littré (publié en 1863 pour la première édition), pour lire, à l'entrée « autochtone » : « Indigène indique seulement les gens nés dans un pays ; idée à laquelle autochtone et aborigène ajoutent que le peuple dont il s'agit a été de tout temps dans le pays et n'y est pas venu par immigration. Les créoles sont indigènes des Antilles ; mais ils ne sont ni autochtones ni aborigènes ». Soixante ans plus tard, cependant, le Grand Larousse du XX^e siècle, ne retiendra pas cette correspondance entre indigènes et créoles, précisant même, à l'entrée

« indigène » : « Les hommes de couleur descendants des Nègres introduits autrefois par la traite dans les colonies de plantations ne sont pas des indigènes ». Aujourd'hui, en tout cas, la première définition que donne du mot « indigène » tout dictionnaire de langue française est bien : « qui est né dans le pays »⁵. Quant aux termes « allochtone » ou « étranger », nous verrons plus loin qu'ils sont le produit de représentations sans nécessaire étroit rapport avec leur définition.

- 10 Par ailleurs, ils convient d'effectuer aussi un autre bref rappel historique. En effet, bien que la Guyane soit restée jusqu'à nos jours très faiblement peuplée, eu égard à l'étendue de son territoire, sa colonisation a toujours été conçue à partir d'une politique mettant l'accent sur le peuplement — l'idée première ayant été de faire de la Guyane une base arrière de l'essor antillais. Du fiasco retentissant de l'expédition de Kourou, au XVIII^e siècle, jusqu'au « Plan vert » concocté au Ministère des DOM-TOM en 1975⁶, en passant par l'implantation du bagne dans la seconde moitié du XIX^e siècle et son maintien jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, la politique de la France à l'égard de la Guyane a toujours été largement sous-tendue par la question du peuplement.
- 11 Or, dans la foulée du mouvement d'occupation des terres régi par les principes fondateurs des colonies de peuplement, prédomine l'idée de l'occupation continue qui peut être récente du moment qu'elle est durable : c'est elle qui assure au « colon » (*stricto sensu*) la légitimité de sa présence sur les lieux. Mise en œuvre par les Créoles, l'occupation doit évidemment être active. C'est d'ailleurs cette règle qui prélude encore de nos jours à toute confirmation d'un octroi de concession sur les terres du Domaine de l'État⁷ — lesquelles restent importantes dès que l'on quitte les villes et leurs faubourgs.
- 12 Un exemple concret illustrera mon propos. Il appartient au passé mais montre bien l'ambiguïté du rapport entre autochtonie et territoire. Il se situe à l'ouest du littoral guyanais, sur un territoire qui fut longtemps celui de la commune de Mana. Là, des agriculteurs créoles ont assez longuement occupé une zone de terres qu'ils estimaient disponible parce que vide d'exploitants. Sous l'impulsion du dernier gouverneur de la Guyane devenu son premier préfet avant d'en être le sénateur, ces agriculteurs en ont néanmoins été expulsés au profit d'une réimplantation amérindienne (*kali'na*) dans les années 1960. Cette zone se situe aujourd'hui au cœur de la « commune amérindienne » d'Awala-Yalimapo, née en 1989 d'une scission de l'ancienne commune multiethnique de Mana. Occupation amérindienne ancienne mais itinérante contre occupation créole plus récente mais continue : tels sont les termes du différend qui s'est joué sur fond de domination française, coloniale puis « départementale », et dont la résolution est aussi venue s'inscrire dans le contexte du grand mouvement pan-amérindien des dernières décennies du XX^e siècle, enclenché à partir des manifestations de l'*American Indian Movement* dans les années 1970.
- 13 Ainsi confrontés à la perte du statut d'indigène qui leur avait été autrefois reconnu (cf. Littré) et pouvait alors les placer dans un rapport favorable à leur identification au territoire, les Créoles n'ont eu d'autre solution que de chercher ailleurs le lien qui pouvait garantir leur intégration pleine et entière audit territoire. Pendant longtemps, ce lien avait été celui que le colon (« habitant⁸ » ou planteur) assurait à ses esclaves, puis à leurs descendants, à partir de son propre rapport au sol dans le Nouveau Monde. Pris dans cette médiation obligée, les Créoles en revendiquaient sinon la tutelle, du moins le patronage donnant l'exemple à suivre. Avec la départementalisation et ce qu'ils ont pu ressentir comme la trahison de leur sénateur⁹, les Créoles de Mana et, au-delà d'eux, tous ceux qui étaient peu ou prou confrontés à l'ancienneté de la présence amérindienne, ont

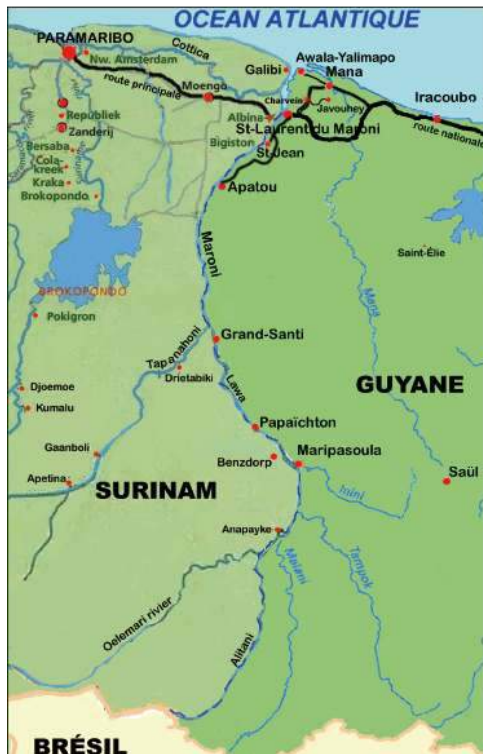
peu à peu pris conscience de l'affirmation de cette société, non plus comme minorité ethnique classée au rang des sociétés tribales, mais comme société autochtone, guyanaise à part entière et même primordiale. Alors a commencé à émerger une revendication d'un tout autre genre : certains Créoles ont fait état d'une ascendance amérindienne, comme susceptible de leur conférer, *ipso facto*, la qualité d'autochtone. Il ne s'agissait pas d'une invention : de nombreux métissages entre Créoles et Amérindiens ont façonné des phénotypes particuliers et nul ne nie leur fréquence. De là à construire, sur cette seule base, l'idée d'une appartenance englobante, comme d'aucuns le prétendaient, le chemin était rien moins qu'évident. Car aux yeux des Amérindiens, la filiation ne fait sens qu'à travers la lignée paternelle (cf. Tiouka, 1992). Or, si des unions entre Créoles et Amérindiens ont bien existé en nombre non négligeable, elles ont presque toujours intéressé des femmes amérindiennes. En d'autres termes, compte tenu des rapports de genres à l'époque, loin de ramener les Créoles vers les Amérindiens pour partager leur autochtonie, la rencontre a plutôt opéré la créolisation des femmes amérindiennes concernées.

- 14 Sur la question du rapport à l'autochtonie, on peut encore signaler un cas où il se pose de manière un peu différente. C'est celui qui concerne la position également ambiguë des populations marronnes issues des anciennes plantations de la colonie voisine du Surinam et immigrées en Guyane, dans leur relation aux Amérindiens et aux Créoles. J'en parlerai plus longuement plus loin, mais un cas doit être immédiatement cité. Il s'agit des Aluku¹⁰. Ces derniers se sont installés sur le haut Maroni dès la fin du XVIII^e siècle et y ont fondé ce qui est devenu leur territoire ancestral. Cette région est également occupée par les Wayana, des Amérindiens de langue karib dont la présence en ces lieux est antérieure à la colonisation, mais dont le mode d'occupation du sol s'est longtemps lui aussi caractérisé par sa mobilité. La relation historique entre ces deux groupes a longuement été étudiée par Francis Dupuy (cf. notamment, Dupuy, 2008) qui montre que les Wayana respectent le caractère sacré de la zone où les Aluku ont érigé leurs lieux de culte fondamentaux¹¹ ; le territoire du Lawa (ou haut Maroni), est alors partagé entre les deux groupes qui, s'ils ne vivent pas toujours en parfaite harmonie, semblent y avoir construit les règles d'une cohabitation égalitaire.
- 15 Toutefois, si les Créoles sont également présents dans la région, autour de la commune de Maripasoula, si, eux aussi, respectent les lieux de culte aluku, ils sont moins directement concernés par la question de l'occupation de ce lieu voisin (sur le fleuve Lawa) que ne le sont les Créoles de Mana à l'égard de la basse Mana, dans la mesure où ils n'ont jamais cherché à s'y implanter. Néanmoins, la relation entre Wayana et Aluku ne peut finalement que les renforcer dans la voie qu'ont également choisie les autres Créoles : celle d'une histoire aux fondements pluriels.
- 16 En effet, c'est désormais en se constituant comme l'un des trois peuples fondateurs de l'histoire de la Guyane (Créoles, Amérindiens et Marrons) que les Créoles tentent aujourd'hui de régler la question de leur rapport au territoire, c'est-à-dire, plus essentiellement, celle de leur historicité. Or, dans un contexte profondément marqué par la diversité du peuplement, elle-même alimentée par l'immigration, cette construction à trois pieds exclusifs implique la fabrique et le rejet des étrangers.
- 17 Mais avant d'en venir à ce dernier aspect de la question ici traitée, il convient de restituer à la Guyane toute sa dimension multiculturelle et, pour autant, nous focaliser sur un autre point de vue, marron ndyuka en l'occurrence, et mettre ainsi en œuvre une démarche tout à la fois complémentaire et comparative.

Du territoire ancestral à l'espace transfrontalier

- 18 L'exemple des Ndyuka immigrés en Guyane permet de mettre en relief une logique d'insertion qui conjure la nécessité identitaire de maintenir des liens étroits avec un territoire érigé en territoire ancestral et conduit à la construction d'un espace transfrontalier néanmoins sans cesse en butte au maintien parallèle des espaces nationaux et des appartenances qu'ils régissent.
- 19 Dans la culture ndyuka dite traditionnelle¹², née au XVIII^e siècle du marronnage d'esclaves africains transplantés en Guyane hollandaise (l'actuel Surinam), le poids du religieux s'exprime d'abord dans l'ordre socio-culturel qu'il contribue à définir à travers une hiérarchie que domine le *Gaan man*, lequel est à la fois chef politique et prêtre suprême. Mais ce poids apparaît plus encore dans le vécu quotidien auquel il donne sens : chez les Ndyuka, les morts et leurs esprits contrôlent étroitement les vivants et tout doit être fait par ces derniers pour maintenir l'harmonie de leurs rapports avec le monde des morts.
- 20 Le culte de ancêtres, en l'occurrence, est fondamental : il s'y joue concrètement l'expression territorialisée du rapport ndyuka au monde de l'au-delà. Selon les récits recueillis auprès des anciens, les ancêtres sont venus d'Afrique avec leurs *obia* : esprits, puissances tutélaires, forces magiques (cf. Thoden Van Velsen, 1988, Vernon, 1986, 1992), ou plus modestement remèdes dans lesquels les esprits s'incarnent, ces *obia* leur ont alors permis de se dégager de l'esclavage en marronnant et d'établir en forêt leur territoire ancestral, en recréant, autour d'une structure lignagère, toute une organisation susceptible de résister aux colons et même de traiter avec eux pour obtenir paix et indépendance en 1760.
- 21 Ainsi, sur le Tapanahoni — un affluent formateur du Maroni frontalier — désigné comme le *Ndyuka Liba*, c'est-à-dire le Fleuve ou le Pays Ndyuka, et dans le cadre du système matrilineaire qu'ils ont produit ou reproduit, ces esclaves devenus marrons ont créé les *kondee*. Il s'agit de grands villages de structure pérenne définis par l'existence d'un autel des ancêtres et d'une maison mortuaire, ainsi que par la présence d'au moins un « capitaine ». Ce dernier émane d'un clan et doit être en même temps investi par le *Gaan man* en tant que son représentant local ; il est secondé par un ou deux assistants qu'on appelle *basia*.
- 22 Avant de poursuivre, il convient toutefois de rappeler que le champ de la présente réflexion porte sur la Guyane et plus précisément sur les Ndyuka actuellement en situation de migration. Or, cette dernière revêt plusieurs aspects impliquant des histoires un peu différentes. On trouve, à Saint-Laurent du Maroni, nombre de Ndyuka directement descendus du pays ancestral, qu'il s'agisse du haut Tapanahoni, l'*Opuse*, ou de son aval, le *Bilose*, au-dessus de la jonction du Tapanahoni avec le Maroni, tous deux situés au Surinam (cf. carte 1).

Carte 1 : Le Bassin du Maroni, entre Guyane et Surinam



Source : M.-J. Jolivet

- 23 Au-delà des conséquences qu'impliquent ces différences d'origine¹³, il faut aussi savoir qu'au début du XIX^e siècle, des membres de lignages du haut Tapanahoni (*Opuse*) sont allés s'installer sur la rivière Cottica, le long de la côte surinamaïse. Ils ont pu y fonder de nouveaux grands villages de type *kondee*¹⁴, mais en restant affiliés aux mêmes lignages et en demeurant sous l'autorité du même *Gaan man*.
- 24 Beaucoup plus tard, entre 1986 et 1992, une guerre civile a vu s'affronter les troupes de l'homme fort du régime surinamaïse du moment¹⁵, Desi Bouterse, et celles que son ancien garde du corps, Ronnie Brunswijk, un Ndyuka de la Cottica, avait pu lever parmi les membres de son groupe et au-delà. Pour échapper aux tirs croisés des belligérants qui touchaient au premier chef la région de la Cottica, nombre de Ndyuka ont dû rejoindre la Guyane. La migration était censée être provisoire. Les migrants n'avaient pas le statut officiel de réfugiés. On les désignait simplement comme des « Personnes Provisoirement Déplacées du Surinam » (PPDS). Quatre camps ont été édifiés pour les accueillir. Le premier, sur Saint-Laurent du Maroni et à proximité du fleuve frontalier avait pour vocation principale d'être le lieu de passage à partir duquel les réfugiés étaient envoyés dans les trois autres camps. Parmi ces derniers, deux étaient implantés sur la commune de Mana (Charvein et l'Acarouany), tandis que le troisième, dit du PK9¹⁶, restait proche des limites de cette même commune. C'est donc cette commune qui a été la plus directement confrontée au problème de l'accueil des réfugiés de la Cottica et qui demeure aujourd'hui concernée par l'implantation de ces migrants anciens ou d'autres, plus récents, également originaires de la Cottica.
- 25 Car malgré la proposition faite aux réfugiés par le Premier Ministre de l'époque, Michel Rocard, en fin 1992, proposition au titre de laquelle, la guerre civile ayant pris fin, les

réfugiés installés en Guyane pourraient toucher des indemnités non négligeables pour rentrer chez eux, nombre de *Cottica sama* (gens de la Cottica) ont préféré rester, croyant naïvement que le fait de ne pas demander ces indemnités de départ les autoriserait *ipso facto* à vivre légalement en Guyane. Tel ne fut pas le cas et l'année 1993 reste marquée, dans l'esprit des plus âgés, comme celle de la fuite permanente en forêt, une sorte de retour au temps du marronnage — même si, cette fois, on ne faisait que se cacher provisoirement en lisière du littoral guyanais. À partir de 1994, un apaisement relatif est intervenu, sans que la question de cette immigration soit pour autant réglée, nous y reviendrons.

- 26 Si j'insiste sur le cas des migrants venus de la Cottica (les *Cottica sama*), c'est parce qu'ils sont les Ndyuka les plus nombreux sur la commune de Mana où s'est essentiellement déroulée ma recherche. À Saint-Laurent du Maroni, en revanche, on rencontre plus de gens venus du Tapanahoni. Parmi eux, ceux venus du *Bilose* ou bas Tapanahoni (les *Bilo sama*) sont censés avoir conservé plus que d'autres la tradition, pour des raisons historiques. Il y est donc souvent fait référence pour appréhender la question du rapport au territoire ancestral et je m'y réfère moi-même, suivant en cela certaines indications de mes informateurs originaires de la Cottica. Mais si cette dernière question est bien celle qui m'occupe ici, elle peut être également utilement traitée à partir des *Cottica sama*.
- 27 Quand, dans la région de Charvein, on s'enquiert d'une personne appartenant à une famille originaire de la Cottica, il n'est pas rare d'entendre une réponse de ce genre : « Il n'est pas là. Il est au Surinam. Mais il rentrera bientôt. ». Selon les cas, l'indication est plus ou moins précise : la personne recherchée peut être partie voir un membre de sa parentèle (père, mère, oncle ou tante, frère ou sœur, à moins qu'il ne s'agisse d'un enfant) ou plus simplement régler un problème (la recherche d'un acte de naissance, par exemple). Ce peut être aussi, plus couramment, pour faire des achats. La fréquence de ces allers et retours et le nombre de personnes concernées affirment déjà, à eux-seuls, l'existence d'un espace qu'on ne saurait qualifier autrement que de transfrontalier. La Guyane se livre alors comme partie d'un territoire traversé par un fleuve qui joue davantage le rôle de jonction que celui de frontière.
- 28 Il faut cependant réintroduire la troisième dimension que constitue le fleuve dans toute son étendue, d'aval en amont. On voit alors apparaître un espace toujours transfrontalier, mais sous une forme plus longitudinale que bilatérale. Et l'importance de cet amont que constitue le Tapanahoni n'est pas négligeable, puisqu'il s'agit du *Ndyuka Liba*, du Pays Ndyuka, celui que les ancêtres ont permis de construire.
- 29 Divers rituels formalisent le rapport que les Ndyuka entretiennent avec les ancêtres et le monde des esprits. Certains de ces rituels sont domestiques, mais le plus remarquable fait intervenir l'obligation de se rendre dans un grand village (*kondee*) du pays ancestral. Il s'agit de la cérémonie du *booko dey* (levée de deuil) qui a lieu un an après le décès d'une personne, voire davantage si elle a été empêchée par quelque malheur, et qui est susceptible de provoquer des festivités de grande ampleur au cours desquelles se réaffirme l'appartenance au groupe sur son site d'origine. Sa célébration s'effectue chaque année, village après village, selon un calendrier établi par le *Gaan man* ; elle dure 8 à 10 jours mais peut désormais être réduite à 5 ou 6 jours. Il s'agit d'une cérémonie collective pour laquelle chaque village regroupe, le cas échéant, les hommes et les femmes en deuil depuis au moins un an et qui doivent effectuer leur levée de deuil dans le même village (*kondee*). Quand je dis les hommes et les femmes, ce sont non seulement

ceux qui vivent sur place, mais aussi les migrants qui ont perdu un conjoint ou une conjointe originaire du *kondee* considéré.

- 30 N'ayant jamais eu le loisir d'observer dans le détail ce rituel qui a lieu en pays d'origine – alors que mon terrain se situe sur les lieux de migration – je dois ici me référer, quant aux données ethnographiques, aux indications que m'a communiquées Diane Vernon¹⁷ qui a eu l'occasion d'assister à diverses cérémonies de levée de deuil, des indications complétées par celles que j'ai pu recueillir auprès de Ndyuka immigrés.

Le clan et le *kondee* du mort sont au centre du dispositif du *Booko dey*. Ils ont la responsabilité du veuf ou de la veuve qui doit venir séjourner sur place, durant l'année qui suit le décès du conjoint. Le régime est assoupli pour les veufs qui, au bout de trois mois (c'est le deuil incompressible), sont autorisés à partir pour aller travailler. Le clan du mort a donc l'initiative du *Booko dey* dans son déroulement concret. Le conseil des anciens (*lanti*) se réunit pour en parler. La direction des opérations est confiée au capitaine du clan ; ses assistants (les *basia*) les mettent en œuvre : ils annoncent la fête, appellent les participants et distribuent les tâches. Les fossoyeurs font des offrandes de nourriture aux ancêtres (on sacrifie des coqs). On envoie également de la nourriture en cadeau au *Gaan man* qui dépêche alors sur place un représentant. Un *Booko dey* se prépare à l'avance. C'est à l'homme d'en assurer les frais, avec l'aide de son clan. Le veuf a le droit de partir travailler pour gagner l'argent nécessaire au déroulement de la cérémonie trois mois après le décès de son épouse. La veuve, elle, n'est pas censée pouvoir gagner de l'argent ; les contraintes du deuil continuent à peser sur elle jusqu'à la levée de deuil et c'est au clan du mort que revient le devoir de couvrir les frais. Un peu avant le jour dit, le village envoie une pirogue sur la côte pour collecter la nourriture et les boissons qu'un comité *ad hoc* a pu acheter grâce aux contributions monétaires des hommes du clan du mort. Ces derniers sont également allés à la chasse et à la pêche, quinze jours avant le *Booko dey*, pour stocker gibier et poissons que les femmes prépareront ensuite, avec les autres mets, selon les recettes traditionnelles (Diane Vernon, 2015, communication orale)

- 31 Depuis une quarantaine d'années, sous l'effet des migrations vers les villes de la côte et notamment vers Saint-Laurent du Maroni, en Guyane, encore amplifiées par la guerre civile de 1986-1992, les règles ndyuka traditionnelles ont perdu de leur vigueur. Ainsi, il est de plus en plus difficile de faire venir les membres du clan d'un mort dans son village (*kondee*), pour l'enterrer, même si le caractère contraignant du deuil peut demeurer fort pour les parents les plus proches du mort : Diane Vernon m'indique qu'un père, par exemple, peut être obligé d'abandonner ses biens et ses activités en migration, au risque de tout perdre quand il a un troupeau, pour se rendre immédiatement dans le *kondee* où est mort son enfant. Mais pour les autres, l'indifférence prévaut. Il faut dire que la plupart des Ndyuka émigrés sont enterrés là où ils vivaient avant leur mort. Il y a, dans le cimetière de Saint-Laurent du Maroni, nombre de tombes ndyuka. Désormais, pour que le corps d'un migrant décédé soit reconduit dans son village (*kondee*), il faut qu'il s'agisse d'un personnage important ou que sa famille se démène pour l'occasion. Les enterrements ne sont donc plus l'enjeu d'une véritable expression de la cohésion du groupe. La dispersion géographique des morts récents manifeste plutôt l'intervention d'une certaine coupure entre le monde moderne et urbanisé des migrants et leur monde ancestral. L'organisation saint-laurentaise du protocole *post-mortem*, à la morgue et sous la houlette des pompes funèbres locales, de ses cercueils et de ses tombes, n'y est sans doute pas étrangère, facilitée qu'elle est par le droit français qui ne permet pas aux particuliers de promener leurs morts à leur convenance...

- 32 Les cérémonies de levée de deuil (*Booko dey*), elles, continuent à attirer du monde. Le fort attrait qu'elles exerçaient, par le passé, s'expliquait notamment par leur caractère festif, dans un contexte où les grandes fêtes étaient rares : elles étaient une occasion de rencontres au-delà du cercle étroit du village. De nos jours, en tout cas sur la côte, les occasions de danser, de s'amuser et de rencontrer de nouveaux partenaires sont beaucoup plus fréquentes. L'attraction exercée par ces cérémonies n'en demeure pas moins forte.
- 33 Pour comprendre ce qui est en jeu, il faut examiner leur déroulement, en dissociant la dimension strictement rituelle et l'accompagnement festif dont elles font simultanément l'objet. Une levée de deuil dure une semaine de jours et les festivités commencent dès le troisième jour. Le partage de la nourriture et les danses au son des tambours en restent l'expression traditionnelle, mais interviennent aussi d'autres musiques et d'autres danses. Si le lien entre rituel et réjouissances est étroit, en même temps, il est des occurrences où ces dernières échappent au contrôle du rite, dans les deux domaines évoqués : celui des repas et celui des danses. C'est précisément là que viennent s'infiltrer les changements « modernes », si j'ose dire, qui marquent les cérémonies actuelles. Pour certains participants, en effet, ces journées (*Booko dey*) sont désormais avant tout l'occasion de faire des affaires, en montant des petites baraques en bois transformées en bars. Pour d'autres, c'est surtout l'occasion de danser et de passer des vacances plaisantes, en enchaînant les *Booko dey* de l'année, leurs dates étant volontairement choisies pour s'échelonner durant la période de vacances et faciliter ainsi leur fréquentation.
- 34 Ces dernières remarques mettent sur la voie des présentes limites du *Booko dey* en tant que garant de la cohésion du groupe autour de son territoire ancestral. On voit s'y infiltrer, insidieusement, les indices d'un changement du mode de participation à cette cérémonie et, partant, de son sens profond, à travers une tendance à l'occidentalisation des pratiques. Il faut en particulier souligner le rôle qu'y joue la diffusion permanente de musique moderne, avec sonorisation électrique et hauts parleurs qui font monter le niveau de décibels bien au-delà du seuil de tolérance habituel. Cette musique vient couvrir le son, discontinu lui, des vieux tambours traditionnels, au point que les moins jeunes — ceux qui ont connu les levées de deuil d'antan — estiment que cette cérémonie devient trop fatigante pour eux : « elle rend malade », m'a dit un jour l'un d'entre eux. Elle apparaît comme dévoyée par la présence de gens pour qui les *Booko dey* ne sont plus guère qu'un prétexte pour s'amuser.
- 35 Un autre discours émerge aussi : celui des convertis à l'une ou l'autre des Églises chrétiennes, protestantes notamment. Si la musique appartient à leur monde, c'est sous forme de chants, certes fortement scandés et de forme incantatoire, mais toujours porteurs d'un message d'amour (de Dieu, des autres, etc.) et non voué aux seuls plaisirs du déhanchement. Quant au rituel *ndyuka* du *Booko dey*, il est évidemment dénoncé comme contraire aux préceptes de la religion chrétienne, quelle qu'elle soit, et aussi comme fauteur de problèmes semblables à ceux qui, souvent, ont amené le nouveau chrétien à la conversion, telle l'emprise d'un esprit malfaisant. Mais derrière la mise en avant du dogme chrétien et de ses pratiques, perce plus profondément le rejet des contraintes que la religion *ndyuka* fait peser sur les vivants et plus précisément sur les femmes. Car le deuil, pour elles, reste incompressible et comme elles ne sont pas censées être financièrement autonomes, il les place dans la complète dépendance du clan du mort pour lequel elles doivent effectuer les tâches habituellement dévolues aux femmes en échange de sa protection et des dons matériels qu'il doit lui accorder.

- 36 Or, dans la migration en territoire guyanais, ces femmes sont susceptibles, si elles ont des papiers en règle, de bénéficier de droits sociaux qui, lorsqu'elles ont un nombre important d'enfants (cas de figure toujours le plus courant) les rendent financièrement autonomes. Que signifie alors pour elles l'obligation de se mettre sous la protection de la famille du défunt sinon une immense contrainte sans contrepartie réellement utile ? Certaines le disent ouvertement ; d'autres le laissent entendre : couper avec la religion traditionnelle, c'est se libérer de ces contraintes. Bien sûr, il ne s'agit que d'une tendance mais qui pose au moins la question du devenir de la levée de deuil (*Booko dey*) en tant que rite transfrontalier.
- 37 Car là réside le second aspect déterminant de la question de l'affirmation collective du rapport aux mêmes ancêtres : les grands villages (*kondee*) sont de l'autre côté de la frontière. Certes, cette frontière est plus souvent vécue comme un lien, car c'est un fleuve qui la matérialise et ce fleuve est, depuis toujours, une voie de communication avant d'être une frontière. Mais les droits auxquels donne accès l'intégration à l'ensemble franco-guyanais présupposent des papiers en règle, lesquels impliquent, pour être octroyés et renouvelés, une présence quasi continue sur le territoire guyanais ; les absences doivent être courtes.
- 38 Les grands villages (*kondee*) restent-ils désormais, pour les migrants, autre chose qu'un lieu de fréquentation sporadique ? Les plus âgés continuent à remonter le fleuve en pirogue, au moins une fois l'an, pour veiller au nettoyage de la maison familiale, par respect des ancêtres, même s'ils ne fréquentent plus trop les cérémonies de levée de deuil. En ce sens, malgré ses ajouts modernes (commerciaux et festifs), ce rituel est toujours porteur d'une identification collective territorialisée. Tant que la création de nouveaux villages de type *kondee* ne sera pas envisageable sur les lieux de la migration, le Tapanahoni et la Cottica continueront à être les passages obligés de la relation aux ancêtres.
- 39 Il est cependant impossible d'envisager le devenir de ce système d'identification collective sans gros risques d'erreurs. Tout d'abord, le Surinam étant, semble-t-il¹⁸, en pleine renaissance, rien ne dit que les données migratoires ne s'inverseront pas jusqu'à réduire sensiblement la pertinence de l'idée d'espace transfrontalier. Ensuite, l'individualisation croissante du mode de vie dont l'École se fait le promoteur — et ce, de part et d'autre de la frontière — ne met-elle pas à mal les fondements mêmes d'un système d'identification dont la visée holistique mêle aussi étroitement les morts et les vivants ?...

La question de l'historicité

- 40 Deux cas de figure viennent d'être successivement examinés, caractéristiques, chacun à sa manière, de la problématique guyanaise : le premier met en lice la nécessité créole du dépassement du besoin de s'affirmer comme autochtone, tandis que le second pose la question du devenir d'une identification collective, marronne en l'occurrence, se jouant des frontières pour s'affirmer dans un sens qui la remet de plus en plus ouvertement en cause.
- 41 Au-delà de la disparité apparente de ces deux cas de figure, apparaît la possibilité d'une réflexion englobante sur l'historicité des populations en présence dans son rapport à la territorialisation qu'elles pratiquent ou qu'elles revendiquent. Cette historicité s'affirme

dans un ancrage territorial, s'il le faut partagé avec certains autres, ainsi que dans la construction permanente d'un « autre » radicalement étranger, variable selon les époques, toujours présent néanmoins.

- 42 Il faut évidemment comprendre ici la notion d'historicité dans l'acception qu'en propose la philosophie existentialiste. Toute réflexion sur la situation coloniale ou post-coloniale – et plus clairement encore sur la situation esclavagiste et post esclavagiste – y conduit nécessairement. L'historicité ne peut s'y avérer qu'à partir d'une réappropriation du passé en vue d'une projection vers l'avenir. Refuser d'être encore objet de son histoire pour s'en affirmer au contraire comme sujet : telle est la démarche avancée pour mieux maîtriser cet avenir.
- 43 Il y a bien des façons d'aborder l'historicité des sociétés constituant la Guyane et je ne prétendrai pas les épuiser toutes dans cette seule contribution. Nous l'examinerons ici plus particulièrement dans son rapport à la territorialisation. Encore faut-il garder à l'esprit le fait que la question de l'autre est le corollaire immédiat de cette démarche. Les faits guyanais en apportent régulièrement la preuve.
- 44 C'est bien en ce sens que l'on peut analyser le premier exemple donné : celui de la quête créole de l'autochtonie. Il ne s'agit certes pas de suggérer que les Créoles ne sont devenus sujets de leur histoire qu'à partir du moment où ils ont eu à se définir face à l'émergence des Amérindiens – compris comme « primitifs » négligeables d'abord, puis comme autochtones. Même si l'esclavage les a longtemps privés d'une possibilité ostensible d'affirmation de soi, il n'a pas pu en brider entièrement les manifestations discrètes ou les surgissements sporadiques. Car leur démonstration éclatante d'une historicité maîtrisée, telle que l'ont donnée à voir, notamment, la prise de possession de l'espace domanial au lendemain de l'abolition de l'esclavage, à partir de la construction d'un nouveau système d'habitations fondé sur un large individualisme perçu comme seul garant d'un non retour à l'esclavage, cette démonstration n'est évidemment pas sortie de nulle part : elle s'est préalablement formée dans le terreau de l'esclavage. Cependant, quand est venu plus tard le temps des remises en cause de l'ordre post-colonial à travers leur aspiration à l'autochtonie suivie, à défaut de succès, par l'assemblage d'une histoire à fondements pluriels, susceptible de les replacer au premier rang – fût-il partagé – de ce qu'il faut comprendre comme la maîtrise du territoire guyanais, c'est bien l'affirmation de leur historicité qu'ont visée les Créoles. Et cette historicité devient de nos jours aussi évidente que fermée eu égard au traitement qu'elle réserve aux « autres », ceux qui ne sont pas les peuples fondateurs, c'est-à-dire les « étrangers ».
- 45 Quels sont ces derniers ? La situation est simple, si j'ose dire, quand il s'agit de ressortissants définis par leur nationalité : Brésiliens, Haïtiens, *Georgetowniens*¹⁹, essentiellement. Des vagues de xénophobie ne cessent de marteler l'histoire récente ou immédiate de la Guyane. Au premier rang des rejets figurent alternativement chacun des trois groupes nationaux précédemment cités. Mais on a là des phénomènes malheureusement assez banals, qui ne renseignent que partiellement sur les particularités et l'originalité guyanaises.
- 46 En revanche, quand il s'agit de Surinamais, l'affaire se complique singulièrement et devient de ce fait beaucoup plus éclairante. Amérindiens kali'na et Noirs marrons ndyuka, saamaka et paamaka²⁰ fréquentent les rives guyanaises du Maroni depuis longtemps déjà. Pour les Kali'na du Surinam, il s'agit de la manifestation de leur occupation itinérante de la côte des Guyanes, récemment accentuée par la guerre civile qui les a vus combattre les Ndyuka dans les rangs de l'armée officielle. Mais quand ils rejoignent la commune kali'na

d'Awala-Yalimapo qui borde, du côté guyanais, l'estuaire du Maroni, ils n'entrent pas nécessairement en contact étroit ni avec leurs anciens ennemis ndyuka, ni même avec les Créoles.

- 47 Pour les Marrons, il faut distinguer les Saamaka, venus proposer leurs compétences de constructeurs et de conducteurs de pirogues aux gros négociants de Cayenne et aux petits commerçants créoles qui approvisionnaient les placers de la Mana au temps des ruées vers l'or. Comme me le rappelaient, il y a maintenant quelques années, les derniers témoins créoles de la grande époque de l'or²¹, sans le concours des piroguiers saamaka, jamais les orpailleurs n'auraient pu être assez régulièrement ravitaillés pour pouvoir s'adonner pleinement à leur quête de l'or. Les Saamaka demeurés sur place, dans les villages qu'ils ont fondés aux marches de la commune, sont — ou tout au moins étaient, il y a peu encore²² — localement considérés comme partie prenante de l'histoire des Créoles de la région de Mana. Leur situation n'est toutefois pas la même quand ils résident ailleurs.
- 48 De même, la position particulière des migrants ndyuka venus de la Cottica (*Cottica sama*) du village de Charvein ne permet pas leur exclusion radicale. Charvein fut en effet le camp de réfugiés le dernier fermé. Les « PPDS » (Personnes Provisoirement Déplacés du Surinam) des trois autres camps qui n'avaient pas choisi de rentrer chez eux avec l'indemnité proposée y furent rassemblés, avant que la décision de fermer ce dernier asile ne les contraigne à la clandestinité. Leur résistance, leur opiniâtreté à rester sur ces terres guyanaises qu'au demeurant ils fréquentaient depuis fort longtemps²³ et qu'ils avaient appris à apprivoiser, tout comme leurs ancêtres l'avaient fait au temps du marronnage, les rendaient finalement presque impossibles à expulser, ce qui leur conférait une position particulière. Quelle place les Guyanais devaient-ils leur faire ? La position de la mairie de Mana fut à cet égard déterminante. Aux lendemains de la fermeture du camp de Charvein, comme les réfugiés tentaient de s'implanter en construisant des petits *kanpu* (villages de culture provisoires, dans la tradition marronne) aux alentours de l'ancien camp, le maire de Mana prit la décision de les laisser s'y installer : ainsi naquit le village de Charvein. Sans doute cela lui permettait-il de faire augmenter sensiblement la population de sa commune qui obtenait ainsi un statut financièrement beaucoup plus intéressant. Il n'empêche : un village ndyuka ou plus précisément cottica — comme le disent les intéressés, tant la tendance à la particularisation prend actuellement le pas sur le sentiment d'appartenance commune — avait désormais droit de cité sur le territoire manonais.
- 49 L'affirmation d'une historicité guyanaise partagée par les trois groupes fondateurs que constitueraient les Amérindiens, les Créoles et les Marrons s'en trouve-t-elle affectée dans le sens d'un élargissement aux personnes venues plus récemment d'ailleurs, pour peu qu'elles puissent être considérées comme relevant de l'un de ces trois groupes ? Rien n'est moins clair. Mais avant d'aborder ce versant de la question, il convient de se pencher sur la logique d'exclusion à laquelle conduit d'emblée cette acceptation du partage des fondements historiques de la Guyane. Car c'est d'un partage « en » trois et non « à » trois qu'il s'agit, chacun étant en quelque sorte responsable de sa propre partie, indépendamment des deux autres.
- 50 Pour les Amérindiens, l'autochtonie fait loi quel que soit le caractère diffus de l'occupation des lieux. C'est à eux que revient le choix d'admettre ou non dans leur sein tel autre Amérindien venu d'ailleurs²⁴. Pour les Marrons, dans un premier temps, c'est essentiellement des Aluku qu'il s'agit, c'est-à-dire d'une population certes issue de

plantations surinamaises, mais qui avait demandé asile à la Guyane dès le XVIII^e siècle²⁵ et qui, faute de pouvoir faire reconnaître son indépendance par les autorités hollandaises qui l'ont au contraire contrainte à subir le contrôle des Ndyuka durant une bonne partie du XIX^e siècle, s'est installée sur le Lawa (haut Maroni), dans une région revendiquée par les autorités françaises et qu'ils pouvaient donc croire française. Mais après la résolution du contesté franco-hollandais en 1890, seule la rive droite du Lawa fut reconnue telle, ce qui amena la majeure partie des Aluku, déjà présents dans la région, à déménager pour s'y établir²⁶. Cette même résolution attribua, en revanche, toute la rive gauche du haut et du bas Maroni au Surinam, lequel recueillit donc, par là-même, tout le Pays Ndyuka du Tapanahoni. Les Aluku, désormais de nationalité française²⁷, se sont bien affirmés comme partie prenante de l'histoire de la Guyane en tant que groupe. D'une certaine manière, même s'ils sont présents à Kourou depuis les débuts de la construction de la base spatiale²⁸, même si l'on peut les rencontrer partout, y compris en France métropolitaine, l'Ouest guyanais n'en est pas moins « leur territoire », non seulement en amont du Maroni, au pays ancestral, mais aussi en aval, sur la commune d'Apatou, et même en partie à Saint-Laurent du Maroni. Si l'on y ajoute la création, en 1989, de la commune amérindienne (kali'na), d'Awala-Yalimapo, on voit apparaître une sorte de répartition territoriale des groupes, les Créoles conservant leur emprise sur le centre du littoral.

- 51 On entend dire, parfois, qu'il y a trois pays en Guyane : l'Est, tourné vers le Brésil avec lequel il partage certaines populations amérindiennes, le Centre, plutôt marqué par les Créoles et leur relation étroite avec la métropole, et l'Ouest où prédominent les Marrons. J'ai bien dit « Marrons », et pas seulement Aluku, et c'est tout le problème. La constitution d'un espace transfrontalier, dont on a vu tout à la fois l'importance et les possibles limites, permet-elle aux migrants ndyuka de Guyane de continuer à affirmer une historicité appuyée sur la maîtrise territorialisée de leur passé fondateur ? En réalité, les Ndyuka du Surinam ont bien les moyens d'affirmer cette historicité-là ; l'histoire enseignée dans les écoles surinamaises fait d'ailleurs état de cette part importante de l'histoire du pays. Mais au regard de la logique de l'enseignement français en Guyane, seuls, les Aluku peuvent prétendre à un tel traitement. La consultation des archives coloniales (col. sous-série C14) les fait d'ailleurs apparaître dès les années 1770 dans l'histoire de la colonisation de la Guyane. En revanche, les Ndyuka sont d'abord regardés comme des Surinamais. Pourtant, eux aussi pourraient revendiquer une certaine accointance avec la Guyane. Car tant que la frontière est demeurée contestée, c'est-à-dire jusqu'en 1890, nul ne savait vraiment lequel des deux fleuves formateurs du Maroni, le Lawa ou le Tapanahoni, marquait la frontière, et nombre de grands villages (*kondee*) ndyuka se seraient retrouvés du côté guyanais, si la résolution du contesté avait été faite en faveur de la France. Toutefois, il faut reconnaître que l'accord passé en 1760 avec les autorités hollandaises, au titre duquel les Ndyuka obtenaient le droit de vivre librement sur le Tapanahoni, à la condition d'empêcher d'autres esclaves marrons — les Aluku au premier chef — de suivre leur exemple, donne bien comme première la dimension surinamaïse de leur histoire. Leur fréquentation assidue du Maroni, jusqu'en aval, en tant que piroguiers desservant les placers des hauteurs au temps des grandes ruées vers l'or leur a ensuite conféré un tropisme plus guyanais. D'ailleurs, d'une manière générale, les mouvements migratoires de la période de ces ruées (entre 1880 et 1940) ont malmené les lignes de partage. Mais dans la logique coloniale et post-coloniale tout aussi bien, une frontière reste une frontière et le Pays Ndyuka reste au Surinam.

- 52 Ainsi, les Ndyuka sont d'abord considérés comme des étrangers, exception faite de ceux qui sont nés sur place de parents déjà naturalisés français — notamment dans la région de Grand Santi où ils sont installés de longue date. Pour échapper à ce statut, il leur faut s'intégrer. Toute la différence avec les Aluku est là. Il y a aujourd'hui beaucoup d'Aluku parfaitement intégrés à la vie guyanaise, dont on pourrait penser, même, qu'ils sont créolisés ou francisés. Mais la référence à l'historicité du peuple aluku en tant que tel leur est toujours possible. Pour les Ndyuka, l'intégration s'apparente davantage à une coupure. Si l'on ne va pas régulièrement nettoyer la maison familiale dans son village (*kondee*) d'origine, si l'on cesse d'assister aux cérémonies de levée de deuil, si l'on se convertit à quelque culte protestant, rejetant du même coup les ancêtres et leurs *obia* fondateurs, on abandonne l'ordre ndyuka et l'on perd la possibilité de s'approprier l'historicité que cet ordre a construit.
- 53 Mention spéciale doit être faite du cas un peu particulier et de toute façon restreint de Charvein. S'agit-il bien, comme je l'ai écrit plus haut, d'un village cottica en pays guyanais ? Sans doute, mais il manque à ce village la dimension essentielle qui ferait de lui un *kondee* : les attributs proprement ndyuka que constituent l'autel des ancêtres et la maison mortuaire. Pour l'instant, cependant, il n'est pas possible de construire de nouveaux *kondee* en pays de migration. Certes, ainsi est né le pays Cottica et ses propres *kondee*. Rien ne semble interdire, par conséquent, ces renaissances. Mais c'était autrefois et en territoire surinamais. Pour le capitaine de Charvein, transformer son village en *kondee* ne semble pas à l'ordre du jour. Il est vrai que, bien qu'officiellement intronisé après reconnaissance de son statut par le *Gaan man* ndyuka, il n'est pas un capitaine de clan comme doivent l'être ceux des villages ancestraux (*kondee*) : il doit son statut au rôle qu'il a joué dans le camp de réfugiés, durant la guerre. De toute façon, un *kondee* ne ferait pas à lui seul une nouvelle reproduction du pays ancestral.
- 54 La territorialisation de l'historicité conduit inéluctablement à repousser l'autre au-delà des frontières ou à l'obliger à devenir partie prenante d'un autre ensemble, porteur d'une autre historicité. C'est en tout cas la logique qui semble prévaloir aujourd'hui en Guyane. On notera, en particulier, la place donnée au fait de marronnage dans l'imaginaire guyanais. Il faut dire que l'affaire est pour le moins complexe. Comment, dans le cadre d'une revalorisation justifiée et indispensable de la place des Créoles dans le processus constitutif d'une histoire proprement guyanaise, prendre en compte le sens et le rôle des grands mouvements de marronnage qui n'ont abouti à la libération des protagonistes et à leur affirmation en tant que groupes autonomes, que dans le pays voisin ?
- 55 Cette question, je l'ai posée, depuis longtemps, à diverses reprises²⁹. Je n'ai reçu, ni n'attends d'ailleurs, aucune réponse.

En guise de conclusion

- 56 À défaut du propos conclusif qu'apporterait une réponse à la question qui vient d'être posée, l'extrême complexité de la situation que j'ai ici tenté d'analyser mérite au moins d'être éclairée par un rappel des grandes lignes de la problématique qui a guidé ma démarche. Je l'ai resserrée, en dernière partie, autour du problème de l'historicité. Il ne s'agissait pas seulement d'un développement logique de mon argumentaire. À une époque où le discours identitaire envahit l'espace public jusqu'à tarauder les consciences, une réflexion sur l'historicité des sociétés prises en compte par l'analyse constituait à mes

yeux un bon moyen d'échapper au danger d'une appréhension de la Guyane à travers une vision sectaire des éléments qui la composent, tout en traitant le sujet au fond.

- 57 Indéniable est la difficulté qu'il y a, pour un lecteur peu au fait des réalités de ce pays, à saisir celui-ci dans sa diversité sans être victime des raccourcis simplistes qui ont trop souvent cours. Seul, me semble-t-il, le recours à des exemples précis tirés d'une ethnographie fine permet de rendre cette diversité autant que faire se peut intelligible. L'approche que j'ai retenue a privilégié deux angles — l'un créole, l'autre ndyuka — à partir desquels il m'a paru possible de faire surgir les mises en relation conduisant à une vision plus globale de cet ensemble qu'est la Guyane. Il y avait évidemment, je l'ai signalé d'emblée, d'autres entrées envisageables, mais l'intérêt de ces deux-là — outre qu'elles m'étaient accessibles à partir de mes propres travaux ethnographiques — résidait dans la manière dont les deux sociétés considérées s'étaient construites en mettant en œuvre des logiques très différentes, liées à l'histoire propre à chacune d'elles au-delà de l'origine commune que constituait la traite esclavagiste en provenance d'Afrique.
- 58 Eu égard au thème du rapport au territoire auquel s'intéresse le présent recueil, le positionnement créole face à l'idée d'autochtonie pouvait être utilement pris comme premier jalon dans l'analyse de la réalité guyanaise. Arrivés dès les débuts de la colonisation, les Créoles ont longtemps été très largement majoritaires dans le pays, grâce à leur faculté d'intégrer rapidement (dès la seconde génération) les migrants originaires des Petites Antilles, venus au temps des grandes ruées vers l'or (des années 1860 aux années 1930) et porteurs de cultures très proches. Mais affirmer la légitimité de la présence créole, quel que soit son poids démographique, sur telle portion de territoire ne pouvait se faire en termes d'antériorité dès l'instant où les Amérindiens étaient en mesure de faire valoir leur autochtonie. Il a donc fallu se tourner vers un autre type de légitimation : l'émergence, vers la fin du XX^e siècle, de la notion de peuples fondateurs de la Guyane en a fourni les armes. Les Amérindiens y avaient leur place aux côtés des Créoles, ainsi que certains Marrons. Mais là se sont noués les fils d'une construction exclusive, impliquant l'identification et le rejet des « autres » devenus autant d'étrangers.
- 59 Le second angle choisi, dans cette approche de la Guyane, a été celui des Ndyuka : des Marrons précisément considérés comme étrangers, malgré une présence ancienne ayant généré un nombre important de naturalisations. Cet exemple permettait en effet de relativiser le bien-fondé du trépied historique défini par les trois précédents « peuples fondateurs ». Certes, les Aluku — ces autres Marrons qui avaient édifié leur territoire ancestral sur une portion du haut Maroni reconnue comme française après l'accord réglant le contesté frontalier entre Guyane et Surinam — avaient pu effectivement être immédiatement considérés comme peuple fondateur de la Guyane. Mais qu'en était-il de ceux dont la présence était également attestée depuis longtemps déjà, tels les Saamaka, venus exercer leurs talents de piroguiers sur plusieurs grands fleuves de Guyane, au temps des ruées vers l'or, ou encore les Ndyuka qui maîtrisaient le Maroni jusqu'à la côte et avaient longtemps contrôlé les Aluku, confinés en amont ? Le renvoi de leur territoire ancestral dans le giron surinamais, par ce même accord, justifiait-il de reléguer ceux qui vivaient en Guyane au rang d'étrangers et de les soumettre à des procédures administratives concrètement décourageantes³⁰ ?
- 60 En analysant en termes d'espace transfrontalier ce qu'on pourrait aussi appeler le « Pays Maroni », réunissant les rives du bas Maroni et de ses deux affluents formateurs, le Lawa et le Tapanahoni, j'ai pu faire apparaître le caractère quelque peu contingent des appartenances nationales actuelles. Toutefois, ce qui finalement s'impose à l'esprit, c'est

peut-être davantage le flou d'une territorialisation trop souvent mise à mal par l'évolution des pratiques traditionnelles sous l'effet d'une modernisation qui tend à réduire les différences entre Marrons et Créoles. La prise en compte du seul partage d'une histoire englobante, réduite au principe fondateur de la colonisation et de l'esclavage, pourrait alors constituer les bases d'une historicité commune. On notera toutefois que la question, restée jusqu'alors sans réponse, de la place du marronnage surinamais dans la fabrique d'une historicité proprement guyanaise n'en est pas pour autant résolue : elle est juste éludée. Serait-ce là un oubli ou à tout le moins une imprécision nécessaire ?...

Références des travaux cités

- COLLOMB Gérard et JOLIVET Marie-José, éd(s), (2008) *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs marrons en Guyane*. Paris, Éditions du CTHS
- COLLOMB Gérard et TIOUKA Félix (2000). *Na'na Kali'na. Une histoire des Kali'na en Guyane*. Petit Bourg, Guadeloupe, Ibis Rouges Éditions.
- BILBY Kenneth (1990) *The Remaking of the Aluku : Culture, Politics and Maroon Ethnicity in French South America*, Ph. D. dissertation, Baltimore, The Johns Hopkins University,
- DUPUY Francis (2008). « Wayana et Aluku : les enjeux de l'altérité dans le haut Maroni ». In Collomb et Jolivet, *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs marrons en Guyane*. Paris, Éditions du CTHS : 165-201
- HOOGBERGEN Wim (1990). *The Boni Maroon Wars in Suriname*. Leiden/New York, E. J. Brill
- HOOGBERGEN Wim (2008). « Frères et ennemis. Aluku et Ndjuka de 1710 à 1860 » In Collomb et Jolivet, *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs marrons en Guyane*. Paris, Éditions du CTHS : 107-141.
- JOLIVET Marie-José (1982). *La question créole*. Paris, Éditions de l'Orstom, coll. Mémoires.
- JOLIVET Marie-José (1997). « La créolisation en Guyane. Un paradigme pour une anthropologie de la modernité créole ». In Jolivet (éd), *La Caraïbe. Des îles au continent. Cahiers d'Études africaines*, n° 148, XXXVII-4, 1997, pp. 813-837.
- JOLIVET Marie-José (2013). « Modèle occidental et créolisation. L'exemple de la Guyane », *L'Homme*, 207-208, Un miracle créole, juillet-décembre 2013, pp. 113 à 134.
- JOLIVET Marie-José (2015). *Les sociétés marronnes en Guyane : rapport à l'histoire et modes d'intégration*. In Jean Moomou et APFOM (éd(s)), *Sociétés marronnes des Amériques. Mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVII^e au XX^e siècles*. Matoury Guyane, Ibis Rouge Éditions, 2015, pp. 691 à 700.
- MOOMOU Jean (2004). *Le monde des Marrons du Maroni en Guyane (1772-1860). La naissance d'un peuple : les Boni*. Matoury, Ibis rouge Éditions.
- MOOMOU Jean (Éditeur), (2015). *Sociétés marronnes des Amériques. Mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVII^e au XX^e siècles*. Matoury, Ibis rouge Éditions.
- PARRIS, Jean-Yves (2011), *Interroger les morts. Essai sur la dynamique politique des Noirs marrons du Surinam et de la Guyane*. Matoury, Ibis rouge Éditions.
- TIOUKA Félix (1992). *Sur la famille chez les Kalin'na*. Communication aux journées d'études Familles en Guyane, ORSG, Cayenne, 30-31 janvier 1992.
- THODEN VAN VELSEN Hendrik Ulbo Eric. and VAN WETERING Wilhelmina (1988). *The Great Father and the Danger. Religious Cults, Material Forces, and Collective Fantasies in the World of the Surinamese Maroons*. Dordrecht-Holland/Providence-USA, Foris Publications

THODEN VAN VELSEN, Hendrik Ulbo Eric and VAN WETERING, Wilhelmina, 2004, *In the Shadow of the Oracle. Religion as politics in a suriname maroon society*, Long Grove, Illinois, Waveland Press, Inc.

VERNON Diane (1985). *Bakuu : le mal moderne, un culte de sorcellerie chez les Marrons Ndjuka du Suriname*. Mémoire pour le diplôme de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

VERNON Diane (1993). « "Choses de la forêt". Identité et thérapie chez les Noirs marrons Ndjuka du Surinam ». In Jolivet et Rey, *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*. Paris, L'Harmattan.

NOTES

1. Sur cette première phase allant de la construction à l'affirmation de la société et de la culture créoles, cf. Jolivet, 1982. Sur l'évolution récente de cette société, cf. Jolivet, 1997 et Jolivet, 2015.
2. Même s'ils sont alors restés la plus grosse minorité de l'ensemble guyanais.
3. En particulier des Kali'na dont je cite plus loin l'exemple : la faiblesse démographique qui les a affectés, au XIXe siècle, en contrecoup de la colonisation, ne leur permettait pas d'occuper intensivement le territoire sur lequel ils évoluaient, même si, en raison de leur importante mobilité, leur présence aux confins de l'estuaire de la Mana et du Maroni est de tout temps attestée (cf. G. Collomb et F. Tiouka, 2000).
4. J'ai déjà longuement traité du sens du mot « créole » dans des travaux antérieurs (cf. Jolivet, 1982, notamment)
5. Rappelons que le terme est par ailleurs devenu une catégorie instituée dans les agences internationales chargées du développement (PNUD, FAO, etc.), pour l'opposer à des catégories de population arrivée postérieurement dans les espaces en question, que ce soit par conquête (en Amérique) ou par migrations récentes.
6. Olivier Stirn était alors Ministre des DOM-TOM et Jacques Chirac Premier Ministre. J'ai pu rencontrer et interroger des Français arrivant des quatre coins de l'Hexagone en nombre considérable, venus faire la queue, devant ce ministère, invités qu'ils étaient, avec d'autres Européens, à poser leur candidature à une recolonisation de la Guyane sur la base de concessions forestières ou agricoles. Au bout du compte, cette opération, totalement rejetée par la population guyanaise, peut aujourd'hui être globalement considérée comme un échec. Elle a toutefois favorisé le développement des infrastructures locales et a indirectement permis l'implantation de deux villages hmong, en 1977 et 1979, une implantation organisée à partir des camps de réfugiés hmong en Thaïlande, qui a abouti à une véritable explosion de la production maraîchère et de sa commercialisation locale.
7. La mise en valeur des terres dont on vient d'obtenir le titre de concession doit être effective dans les cinq ans qui suivent cette obtention. Alors seulement, le titre en question devient officiel.
8. Nom donné sous l'Ancien Régime au colon et notamment au maître d'une exploitation agricole.
9. Il s'agit toujours de l'ancien gouverneur puis préfet, lequel n'avait cependant jamais caché son intérêt pour les Amérindiens. Mais comme il était censé être le représentant au Sénat de cette partie de la Guyane, dont la population était alors majoritairement créole, certains Créoles y ont

vu — ils me l'ont confié, lors de mon premier séjour sur le terrain, en 1969 — la trahison amère de leurs propres intérêts.

10. Divers travaux ont été publiés sur les Aluku. On citera en particulier ceux des historiens, Wim Hoogbergen (1990, 2008) et plus récemment Jean Moomou (2004, 2015), ainsi que la thèse de Kenneth Bilby (1990).

11. Ce qui ne diminue en rien l'impact local du mouvement pan-amérindien issu de l'Amérique du Nord, dont les Kali'na sont les champions. En fait, selon F. Dupuy (*id.* p. 187), les Wayana, ou plus exactement les plus âgés d'entre eux, ne pensent pas la présence aluku en ces lieux comme postérieure à la leur ; ignorant l'ancien monde des plantations, l'esclavage et l'origine africaine des Marrons, ils tiendraient ceux qu'ils côtoient (Aluku et Ndyuka) pour autochtones.

12. Cette culture a beaucoup à voir avec celle des Aluku que j'ai évoquée plus haut. Mais leur histoire comporte une opposition qui, au XIX^e siècle, a pu aller jusqu'à la guerre et la mise sous tutelle des uns (les Aluku) par les autres (les Ndyuka).

13. Si l'*Opuse* et le *Bilose* relèvent du même territoire ancestral, les *lo* (clans) constitutifs des uns et des autres n'y sont pas les mêmes. Certaines pratiques traditionnelles y diffèrent aussi, tel l'interrogatoire posthume que, seuls, les gens du *Bilose* continuent de pratiquer (cf. J-Y. Parris, 2011).

14. Il existe deux types de villages marrons : les *kondee*, qui ont nécessairement les attributs indiqués plus haut (présence d'un autel des ancêtres, d'une maison mortuaire et d'au moins un capitaine de clan) et les *kanpu* qui sont des villages de culture *a priori* non pérennes. Le seul terme de « village » ne suffit donc pas à désigner le *kondee*. C'est pourquoi je crois indispensable de maintenir la mention du terme vernaculaire, même s'il alourdit le propos. De plus, dans un pays d'immigration comme la Guyane, le mot « village » s'applique à une réalité qui ne correspond ni à celle du *kondee* ni à celle du simple *kanpu* non pérenne.

15. Devenu indépendant en 1975 après un processus de maturation programmé, le Surinam traversait néanmoins une période de relative instabilité.

16. C'est-à-dire situé au point kilométrique (PK) distant de 9 kilomètres du début de la route qui relie la nationale au village de Mana

17. Anthropologue de formation, Diane Vernon a longtemps été médiatrice culturelle à l'hôpital de Saint-Laurent du Maroni.

18. Sauf à mener des enquêtes précises sur la situation socio-économique actuelle du Surinam, il m'est difficile de faire, à partir de la seule Guyane, la part de la réalité et celle de l'imaginaire dans les bruits qui circulent sur l'état de santé de l'économie surinamaïse, des bruits au demeurant fluctuants.

19. Telle est l'appellation par laquelle les Guyanais désignent très souvent les migrants originaires du Guyana, du nom de la capitale de ce pays ; ils veulent ainsi éviter toute confusion avec le mot Guyanais. Il est évident qu'en français, la quasi-homonymie des noms des deux pays rend la pratique difficile. Il semble que Guyaniens soit en train d'émerger.

20. Avec les Aluku qui sont de nationalité française, ces trois groupes de Marrons sont présents sur le sol guyanais. Ces derniers le sont en l'occurrence dans une relation de type migratoire, parfois très ancienne.

21. Celle qui s'est achevée à l'aube de la Seconde Guerre mondiale et dont j'ai pu parler encore avec certains témoins, lors de mon retour sur le terrain mananaï, en 1989. Depuis, ces témoins sont tous décédés.

22. N'ayant pas travaillé directement sur cette question ces dernières années, je préfère rester prudente.

23. Les va-et-vient entre Surinam et Guyane sont très anciens : nous l'avons déjà signalé et nous y reviendrons.

24. Dans les limites que confère, évidemment, l'accès à la nationalité française.

25. Cf. Bessner (Arch. col. sous-série C14, année 1774). Série de mémoires manuscrits, constituant un vaste plan de mise en valeur de la Guyane, où l'auteur prône, entre autres mesures, l'accueil et l'établissement des esclaves marrons du Surinam qui, sous la conduite de leur chef Boni, demandaient alors asile à la France.

26. En 1821, un voyageur français donnait les Aluku présents depuis longtemps déjà dans une île faisant face à la rive française du Lawa. L'année suivante, les Aluku étaient localisés sur ce même Lawa, au niveau des sauts nommés Abattis Cottica (W. Hoogbergen, 2008, p. 137 et sq.) Depuis lors, le Lawa est resté le pays des Aluku, singulièrement sa rive droite devenue définitivement française en 1890. Toutefois, comme l'indique Francis Dupuy (*op. cit.* p. 184), les Aluku ne reconnaissent que partiellement le découpage opéré par la nouvelle frontière, quand il s'agit de l'amont. Ils conservent ainsi quelques implantations sur la rive gauche du fleuve, dont le village de Kotika.

27. Mais le chemin fut long pour en arriver là.

28. D'autres Marrons aussi, notamment des Saamaka, mais Kourou n'est pas très représentatif de la Guyane, car la base comme la ville fonctionnent largement comme une enclave assez autonome.

29. Notamment au Sénat, dans le cadre de la Rencontre « Mémoires croisées », organisée le 9 mai 2012 par la Délégation sénatoriale à l'outre-mer et le Comité pour la Mémoire et l'Histoire de l'Esclavage, qui posait précisément la question de la construction d'un récit national républicain.

30. Pour ne pas dire discriminatoires, comme l'affirment nombre de témoins.

RÉSUMÉS

Cet article s'attache à mettre au jour la disparité et la complexité de la question identitaire en Guyane, à travers son double rapport à l'histoire et au territoire. Une première approche se focalise sur la société créole et l'évolution du mode de légitimation de son ancrage territorial. Passant de la quête d'une autochtonie qui se dérobe à la reconnaissance du partage de cet ancrage avec deux autres peuples fondateurs – les Amérindiens et les Marrons Aluku –, la territorialisation créole se construit à partir de la marginalisation de tous les autres, désignés comme « étrangers ». Mais cette dernière catégorie n'est pas aussi évidente qu'il y paraît *a priori*. Au-delà des Aluku qu'un accord (partiel au demeurant) sur le tracé de la frontière a fait tomber dans le giron de la Guyane française, à la fin du XIX^e siècle, il existe d'autres Marrons qui peuplent ou animent l'espace transfrontalier que constitue le bassin du Maroni. Certains sont aujourd'hui français par naturalisation ; d'autres aspirent à le devenir. Mais tous puisent leur incontestable historicité dans un marronnage fondateur, également partagé, dont la caractéristique première est de s'inscrire dans l'histoire de la colonisation hollandaise des côtes surinamaises...

The intent of this article is to shed light on the disparity and the complexity of identities in French Guiana in reference both to history and territory. A first approach will be to focus on Creole society and its evolving modes of legitimizing its territorial roots. Relinquishing the quest for an autochthonous status which eludes them, in light of shared territorial roots with two other founding peoples – the Amerindians and the Aluku Maroons – Creole territorial construction marginalizes all the other peoples, defined as « foreigners ». But the validity of this latest category is not as obvious as it might seem. Over and beyond the Aluku, which a treaty (partial, it

should be noted) defining the frontier with Suriname dropped into the lap of French Guiana at the end of the XIXth century, there exist other Maroon groups settled and active in that transfrontier space that is the Maroni river basin. Among these, some are naturalized French ; others aspire to be so. But all share an undisputed historicity, coming from their founding marronage, whose principle characteristic is to be embodied in Dutch colonial history on the coast of Suriname.

INDEX

Mots-clés : Guyane, Créoles, Marrons, autochtonie, historicité, espace transfrontalier

Keywords : French Guiana, Creoles, Maroons, autochtonous status, historicity, transfrontier space

Index géographique : Guyane

AUTEUR

MARIE-JOSÉ JOLIVET

Directrice de recherche, anthropologue, à l'Institut de Recherche pour le Développement, Urmis, IRD, CNRS, Université de Paris, Université Côte d'Azur, Paris, France

Des autochtones venus d'ailleurs ? Ancrage territorial et appartenance au Nord Laos

Grégoire Schlemmer

- 1 Phongsaly, petite province montagneuse du Laos aux frontières du Vietnam et de la Chine, se caractérise par une grande diversité de populations, encore largement méconnues. La région fut en effet longtemps difficile d'accès. Reculée, elle ne fut traversée pour la première fois par des Occidentaux qu'à la fin du XIX^e siècle. Puis elle fut jusque récemment fermée pour des raisons politiques et militaires. Ceci fait qu'elle n'a commencé à faire l'objet de recherches ethnologiques qu'au début des années 2000 (Bouté 2005). Ayant pu bénéficier d'un accès privilégié à cette province, j'ai entrepris durant quatre ans un travail de collecte de données ethnographiques et historiques¹. L'objectif de ces recherches était d'étudier la constitution et l'effet des modes d'appartenance de l'ensemble des groupes occupant cette province, afin de dégager des logiques communes à leur organisation et à leur évolution. Il s'agissait également de mesurer les effets de l'appartenance ethnique sur leur mode de vie et de prendre en compte l'ensemble des autres facteurs possibles qui unissent et distinguent ces groupes, en vue de proposer une lecture sociopolitique et diachronique des phénomènes ethniques et culturels.
- 2 De passage dans la capitale, je discutais de mes recherches avec un ami travaillant pour un organisme international de développement, qui me demanda de réaliser une intervention orale, sur un sujet de mon choix. Je proposais alors la question du rapport au territoire et des formes d'inscription spatiales – le thème que j'aimerais traiter dans cadre du présent article. Le lendemain, il me demanda par courriel de confirmer que j'étais bien prêt à intervenir sur le thème : *Territorial inscription of indigenous people in Northern Laos*. La formulation me gênait, et je réalisais que c'était en raison de la présence du terme *indigenous* : tout en voyant comment cette formulation pouvait faire sens, la charge évocatoire de ce terme ne me semblait pas correspondre aux réalités que j'avais en tête. Certes, depuis plus d'une décennie, l'usage du terme *indigenous*, « autochtone » en français, se répand au Laos, comme ailleurs dans le monde. En dépit de la non-

reconnaissance du statut d'autochtone par l'État laotien, plusieurs chercheurs, organismes internationaux et ONG emploient de plus en plus ce terme dans leurs écrits sur ce pays, mais selon un sens qui me paraît ambigu et, ce faisant, problématique. Relever ces ambiguïtés et les problèmes que peut poser l'usage du terme autochtone à partir de mon terrain d'étude est l'objectif de cet article.

La notion d'« autochtone » au Laos

- 3 Les premières recherches faites par des explorateurs puis les membres de l'administration française du protectorat du Laos (1893-1949) furent à l'origine du scénario de peuplement du Laos par vagues, scénario qui s'est imposé jusqu'à aujourd'hui parmi la communauté scientifique. D'après ce scénario, la population la plus anciennement installée était celle nommée *Kha*, ou « de race *kha* » – reprenant ainsi le terme utilisé par les Lao pour désigner les autres populations du Laos, et qui signifie aussi « servile ». Elle fut parfois qualifiée de *malaise*, *indonésienne*, puis *proto-indochinoise*, avant que les termes, qui désignent en fait des familles linguistiques, d'*Austro-asiatique* ou *Môn-khmer* se soient imposés. La chronologie de l'occupation du territoire établie par les Français était ensuite la suivante : aux alentours du premier millénaire de notre ère, les Lao et les autres populations Tai², venus du nord, se seraient installés sur le territoire qui allait prendre leur nom. Ils refoulèrent lesdits *Kha* dans les montagnes, ces derniers se retrouvant subordonnés aux seigneurs lao et dotés d'un statut inférieur. Enfin, dans le courant du XIX^e siècle, seraient arrivés de Chine des populations « Méos » et « chinoisantes » – Hmong, Yao et groupes de langues tibéto-birmanes, comme nous dirions aujourd'hui.
- 4 Dans ces écrits datant du Protectorat français au Laos, la notion d'*autochtone* (ou celle, alors synonyme, d'*aborigène*), mobilisée pour qualifier une partie de la population, les *Kha*, était loin d'être associée à des valeurs positives. Ces *Kha* étaient décrits comme étant des « gens presque sauvages, sans monuments, et pour ainsi dire sans écriture » (Lefèvre 1898), voire comme « des débris des autochtones préhistoriques » (Guillemet, 1921 : 27), ou comme des populations « refoulées (...) par des peuplades plus entreprenantes et plus énergiques » (Diguët, 1908 : 9).

Photo 1. Femme Akha Nouheu, région de Phongsaly, vers 1950.



« La vie sauvage, toute de luttes et d'émotions développe les muscles aux dépens du cerveau. Si les sens acquièrent une finesse inouïe, le raisonnement et l'intelligence restent à l'état embryonnaire. Vivant en dehors des voies de communication, évitant d'entrer en relation avec leurs voisins, séparés d'eux par des obstacles naturels, jouissant par ailleurs sans grand travail d'un pays qui leur fournit les ressources les plus indispensables à la vie, les tribus de la montagne ont une tendance naturelle à s'attacher au passé, à s'éterniser dans leurs anciennes coutumes et à perpétuer un état voisin de celui des hommes primitives ». Ces propos de Guillemet (1921 : 28), comme les photos montrant des individus miséreux en costumes, sont évocatoires d'une certaine représentation de l'autochtonie.

Source : Photo de Henri Dedier, EFEO Vientiane.

- 5 Plusieurs textes décrivent ainsi des « autochtones », associés à l'idée de résidu et comme épuisés par le temps, paraissant destinés à se faire dominer par des races conquérantes. Par contraste, les « derniers venus », *Méo* (ou *Hmong*), sont largement appréciés en raison de leur indépendance (« habitués dès leur enfance à vivre libres comme l'aigle de leurs montagnes et à détester tout ce qui peut porter atteinte à leur indépendance », écrit par exemple Guillemet, 1921 : 32), qui se traduit notamment par leur grande mobilité (voir plus loin). Durant cette période d'expansion coloniale, il apparaît ainsi que ce fut l'esprit de conquête, et non l'autochtonie, qui avait tendance à être valorisé. Quoiqu'il en soit, *autochtone* ne deviendra pas une catégorie juridique ou légale, et n'aura aucune conséquence administrative³. Il en ira de même par la suite.
- 6 Dans les débuts du Laos post colonial, les débats sur la question de l'autochtonie ne sont pas de mise. Toute l'élite est d'origine lao, et les regards ne sont pas tournés vers les groupes qui peuplent les montagnes et les frontières, mais vers le colonisateur et le puissant voisin thaïlandais. La constitution de 1949 ne parle d'ailleurs que du « peuple laotien », avec pour seule concession à la diversité de populations, cette unique formule plurielle : « les populations du Laos ». Lors de la seconde guerre d'Indochine, le gouvernement royal et, surtout, les révolutionnaires communistes, d'abord cantonnés dans les zones montagneuses, vont essayer de se concilier les populations

majoritairement non lao qui les habitent. Durant les années 1960 se met en place un découpage ethnique officiel, qui permettra d'abandonner le vocable péjoratif de « Kha » pour désigner les groupes non-lao, et tenter d'insuffler un sentiment commun d'appartenance nationale. Cette classification va se fonder sur une base géographique qui se veut intégratrice puisqu'elle associe la nationalité à un étagement spatial censé répartir les habitants du pays en trois grands ensembles : les « Laotiens de la plaine » (*Lao loun*) pour les Lao et Tai, les « Laotiens des hauteurs » (*Lao theung*) pour les anciens Kha, et les « Laotiens des sommets » (*Lao soun*) pour les Hmong et autres groupes venus plus récemment de Chine. Encore en vigueur dans les usages, cette terminologie fut néanmoins remplacée dans les années 1980 par des termes ethniques et des catégories linguistiques, substitut pratique aux anciennes classifications raciales⁴.

- 7 Le gouvernement communiste, établi en 1975, affirmera le caractère pluriethnique de la République démocratique populaire du Laos ainsi que l'application d'une « politique de solidarité et d'égalité entre les diverses ethnies » (art. 8 de la constitution). Mais, bien qu'ayant signé dès sa promulgation, en 2007, la *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*, les instances officielles laotiennes ne concédèrent pas un statut d'autochtone (ni même l'usage du terme) aux minorités ethniques présentes sur son sol, pas plus d'ailleurs qu'elles ne reconnurent – sur le modèle chinois par exemple – l'existence d'un territoire propre à chaque ethnie⁵. Cette réticence de l'État laotien à reconnaître la catégorie d'autochtone peut s'expliquer par sa crainte de tout facteur possible de dissension ethnique. La constitution insiste sur le fait que le pays est : « unitaire et indivisible de toutes les ethnies » (art. 1) et qu'est « interdit tout acte de division et de discrimination entre les ethnies » (art. 8).
- 8 Ceci peut se comprendre par la faible démographie de ce pays enclavé entre la Thaïlande, le Cambodge, le Vietnam et la Chine : en 2015, on y comptait 7 millions d'habitants, contre 68 millions en Thaïlande, 92 millions au Vietnam et plus d'un milliard en Chine, ce qui le rend assez vulnérable. Et sur ces 7 millions, seuls 53 %, soit 3,4 millions, sont de l'ethnie lao. Ce ratio s'explique en partie par la perte, durant le XIX^e siècle, de la grande plaine ouest du pays (le plateau du Khorat) et par les déportations massives de populations au profit du Siam (future Thaïlande), où la population lao est, aujourd'hui, estimée à quelque 13 millions (ONCC, 2004). On obtient donc cette situation étrange où les 4/5^e des Lao vivent hors du Laos, tandis que les minorités y forment presque la majorité de la population (46,8 % de la population, contre 14 % au Vietnam et 8 % en Chine). La hantise gouvernementale de toute forme de dissension et de toute volonté de sécession est aussi attribuable au caractère transnational de nombreux groupes (beaucoup des minorités du Laos habitent à cheval sur plusieurs frontières) ce qui permit à plusieurs nations de jouer sur la dissension ethnique lors de conflits qu'a connus le Laos (guerre de libération 1954-1973 et guerre sino-vietnamienne de 1979 ; Gunn, 1983), l'épisode le plus traumatique et le plus célèbre étant le cas des Hmong, dont une partie de la communauté se battit du côté des communistes tandis que l'autre rejoignit le camp de l'Amérique (où ils durent fuir en masse après la fin de la guerre). Mentionnons enfin le développement et la promotion, à partir des années 1990, d'un certain ethno-nationalisme, le gouvernement semblant vouloir se réapproprier d'anciens symboles – la royauté et le bouddhisme – afin de pallier la crise de légitimité consécutive à l'effondrement des régimes communistes et à la dissipation de la mémoire de la guerre d'indépendance. Cette mise en avant des symboles étroitement associés à la population dominante conforte un certain sentiment de supériorité des Lao face aux membres des dites minorités, la culture lao s'étant, comme

c'est fréquent en Asie du Sud-Est, construite sur un contraste de civilisation entre plaine et montagne, riziculture inondée et essartage, bouddhisme et culte aux esprits, ville et forêt (Evans, 1999 ; Goudineau, 2000, Scott 2009).

- 9 Les travaux qui ont porté sur la situation des groupes minoritaires au Laos ont alors cherché à dénoncer la trop faible prise en compte des spécificités culturelles et la situation de marginalité économique et politique de ces groupes par l'État (Evans, 1998 ; Trankell, 1998 ; Pholsena, 2002, etc.). En 2000, un article de Y. Goudineau pose directement la question des raisons du non-usage du terme *autochtone*, ou *indigène*, par le gouvernement. Ceci participe notamment, dit-il, au fait « d'oblitérer l'ancienneté des populations austro-asiatiques et de faire croire à une autochtonie collective » (Goudineau, 2000, p. 24 ; voir aussi Pholsena, 2004). Par la suite, J. Ovesen (2002) puis I. Baird (2008, 2015) ont milité expressément pour l'usage de la notion d'autochtone au Laos, un terme mobilisé par de nombreux rapports d'ONG, pour englober l'ensemble des minorités ethniques du Laos.

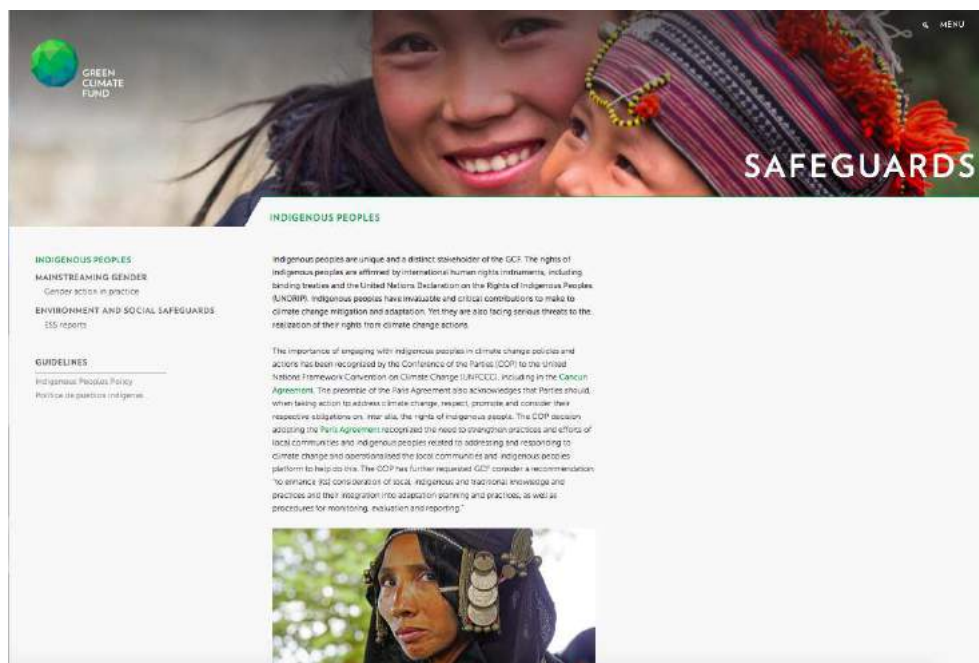
L'évolution internationale de la notion

- 10 On constate qu'entre ces écrits récents et ceux du début de la période coloniale, un siècle plus tôt, les jugements de valeurs associés à la notion d'autochtone se sont littéralement inversés. Cette évolution doit bien sûr être pensée en relation avec les grandes transformations politiques qu'a connues ce siècle. Ce fut d'abord les luttes contre la domination coloniale en Asie et en Afrique. Ce fut aussi, sur le continent américain où le peuplement colon a décimé les peuples qui l'occupaient, l'émergence d'importants combats politiques menés par les populations amérindiennes pour la reconnaissance de leurs droits. Ces combats mèneront d'abord à la mise en place par l'OIT de la convention 169 de 1989 relative aux peuples indigènes et tribaux, adoptée par de nombreux pays latino-américains. Suivront la *Décennie internationale des peuples autochtones* (1995-2004) et la mise en place du *Forum permanent des Nations unies sur les questions autochtones* (2000), ce dernier œuvrant pour la reconnaissance de droits collectifs des peuples autochtones, qui aboutira notamment à la *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones* en 2007.
- 11 Cette notion étant ainsi reconnue au niveau d'instances internationales, son usage va se généraliser dans les écrits des organismes internationaux, mais aussi de beaucoup d'ONG, d'activistes et de chercheurs : porteuse d'enjeux juridiques, politiques et moraux nouveaux, elle devient source d'espoir pour les populations avec qui ils travaillent et coopèrent et qu'ils voient enfin dotées d'un moyen de lutte, au niveau national et international. Mais cette internationalisation de la catégorie autochtone va entraîner l'émergence de débats complexes, en raison de la définition problématique de cette notion.
- 12 Dans la déclaration des Nations unies, cette catégorie est en effet caractérisée par une combinaison de critères : socio-culturel (former un groupe clairement distinct de la population dominante), géo-historique (une antécédence sur un territoire) voire religieux (un rapport particulier à la terre), démographique (une situation minoritaire) et politico-économique (situation marginalisée) aux conséquences juridiques (droit coutumier, appartenance collective de la terre)⁶. Mais l'ambiguïté fondamentale inhérente à l'usage actuel de la notion se joue autour des deux critères principaux mobilisés plus ou moins

explicitement pour qualifier un peuple d'autochtone : l'antécédence sur un territoire d'un côté, et de l'autre, la situation de marginalité et la vulnérabilité de minorités culturelles qui résultent d'une situation de domination. Ceci rend complexes les situations où ces critères sont déconnectés, car antécédence sur un territoire et situation de marginalité (mais aussi lien consubstantiel au territoire, minorité culturelle, relation de domination) sont autant de critères qui peuvent être disjoints.

- 13 En Amérique – lieu d'émergence du mouvement autochtone – comme en Océanie, les deux critères (antécédence et marginalisation) vont de pair et le terme permet facilement l'identification de populations hétérogènes mais unies dans une même situation de minorités démographiques, culturelles, politiques et géographiques, dessinant un contraste entre les peuples d'avant la colonisation et les Blancs. La situation est souvent bien plus complexe sur les autres continents. C'est ainsi que de nombreux pays asiatiques et africains (dont beaucoup refusèrent de signer la convention de l'OIT) affirmèrent la non-pertinence de cette notion (Erni, 2008), qui ne pouvait s'appliquer qu'au prix de la mention d'un « colonialisme interne », selon la formule de L. Marquard (1957), formule que beaucoup de ces États qui se sont construits dans la lutte d'indépendance anticoloniale n'étaient pas forcément prêts à reconnaître. S'en sont suivis des débats sans fin, mobilisant parfois l'archéologie et la préhistoire, pour savoir qui furent les premiers venus, des tentatives d'élaboration de listes pour déterminer qui est, ou non, autochtone, mais aussi des conflits menés au nom de l'autochtonie et la mobilisation de cette notion par des mouvements xénophobes, notamment européens, etc. Toutes ces situations vont amener à se questionner sur la pertinence de la catégorie et sur l'association entre une antécédence et des droits, ce qui va entraîner d'importantes controverses, au ton parfois vindicatif, entre chercheurs.

Photo 2. Capture d'écran d'une page du site du *fond vert pour le climat* (mis en place par l'ONU pour lutter contre le changement climatique) dédié aux peuples autochtones.



Cette page est illustrée par la photo d'une Akha Puso, un groupe vivant au Laos dont les femmes sont photogéniques du fait qu'elles portent un costume ethnique, non plus ici représentatif d'une fermeture et d'une arriération, mais d'une résistance culturelle. Nous allons le voir, les Akha Puso ne sont arrivés au Laos que dans les années 1950.

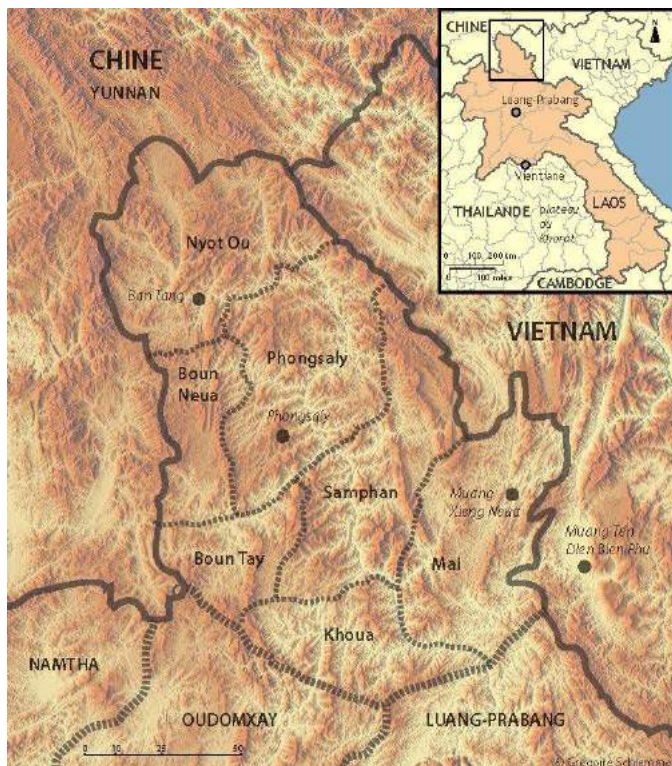
Source : <https://www.greenclimate.fund/safeguards/indigenous-peoples>

- 14 En forçant grandement le trait pour résumer les arguments des, disons, 'critiques' et 'partisans', on peut dire que 'les critiques' voient dans la notion d'autochtonie une catégorie coloniale imposée par des acteurs extérieurs (ONG, experts, chercheurs, etc.) et façonnée à leur image (voire un euphémisme remplaçant la notion de primitif), une catégorie parfois récupérée et portée par une petite élite internationalisée et souvent coupée de ses origines, s'auto-désignant porte-parole des populations dont ils sont originaires. Il s'agit au contraire, pour 'les partisans', d'une catégorie co-construite par des membres issus de ces groupes autochtones (activistes, militants, intellectuels et leaders traditionnels) et des acteurs extérieurs, à partir de traits et de valeurs partagés. La référence à l'autochtonie participe à la construction de nouvelles appartenances, qui tendent à devenir des réalités. Ces appartenances revendiquées peuvent faire, pour 'les critiques', l'objet des mêmes suspicions que celles existant envers la nation, à qui elle fait concurrence en tant que communauté politique réifiée. Elles sont même, dans certains cas, qualifiées d'ethnofascisme, car elles se fonderaient sur un essentialisme identitaire fondé sur un critère d'exclusion (l'autochtone versus l'allochtone), parfois en contradiction avec des vérités historiques, ce repli sur soi pouvant aller jusqu'à l'exclusion violente. Par contraste, pour les 'partisans', il s'agit d'un essentialisme stratégique fondé – comme toute construction d'appartenance – sur un narratif qui, en s'insérant dans les réseaux internationaux (la catégorie étant surtout mobilisée au niveau des instances internationales) et en devenant un élément du langage du développement, œuvre : comme une ressource politique. Cette catégorie permet ainsi la mobilisation de moyens politiques et économiques, ce qui participe au renforcement, à l'émancipation et

l'estime de soi de ces groupes marginalisés⁷. On le voit, le débat est complexe et peut laisser mal à l'aise, faisant osciller entre une sympathie naturelle pour la défense de groupes opprimés et une réalité clairement problématique.

- 15 Dans le cas laotien, la question de l'auto-identification de groupes comme autochtones ne se pose pas vraiment, car le fait est absent : il n'y pas d'association (toute association est interdite au Laos), ni de groupe militant auprès des instances onusiennes⁸. La mobilisation de la notion est, jusqu'à présent (rien ne dit que cela durera), exclusivement le fait de chercheurs et de développeurs. La question porte donc plus sur le fait de savoir si le qualificatif d'autochtone est, en plus d'être bénéfique pour ceux ainsi désignés, anthropologiquement heuristique, ou du moins compatible avec les réalités observées. C'est ce que défendent par exemple J. Ovesen ou I. Baird. Outre la charge politique positive qui justifie en premier lieu la notion et son application, ces chercheurs mettent en avant le fait que les populations non lao connaissent une situation de marginalisation et que leur territoire fait l'objet d'un colonialisme interne. Sur ce dernier point, ces auteurs font référence à G. Evans (1992) qui qualifia ainsi la situation des Hautes terres du Vietnam central, une région qui partage de grandes similitudes avec la région frontalière du sud Laos, où ont essentiellement travaillé ces auteurs — à ceci près que le gouvernement d'Hanoi a mis en place une importante politique de peuplement des Hautes terres du Vietnam par la majorité Kinh.
- 16 On peut relever dans l'usage du terme d'autochtone/*indigenous* au Laos cette ambiguïté inhérente à la notion précédemment mentionnée : le terme est mobilisé pour qualifier, tantôt les populations décrites comme les plus anciens habitants du pays : les groupes de langues austro-asiatiques, tantôt pour désigner l'ensemble des groupes jusque-là qualifiés de 'minorités ethniques' (et encore avant, de 'tribus'). Cet usage révèle un double problème, qui me paraît important : d'un côté la question de l'antériorité sur un lieu et d'un lien particulier à celui-ci, justifiant un ensemble de droits, qui est son sens premier ; et de l'autre côté, la question de l'essentialisation induite plus ou moins implicitement par l'usage d'un terme (« les autochtones ») qui fait penser comme une entité collective l'ensemble des minorités du pays. Cela n'est pas sans conséquence sur l'analyse : la mobilisation de cette notion comme catégorie d'analyse peut être source de confusion, en ce qu'elle occulte certaines réalités et empêche de saisir des dynamiques contrastées. Je propose d'observer cela à travers les manières dont certaines de ces populations se pensent comme des collectifs, dans leur rapport à l'histoire et à l'espace, et de voir quelles valeurs elles attribuent, ou non, au statut d'autochtonie, et ce à l'échelle d'une province au peuplement particulièrement intéressant pour notre propos : Phongsaly⁹ (voir carte 1).

Carte 1. Carte de la province de Phongsaly, et localisation des différents lieux mentionnés dans l'article.



Source: G. Schlemmer

Phongsaly : une terre de migrants ?

- 17 Au Laos, la diversité de peuplement va en augmentant du sud au nord du pays, et Phongsaly, région la plus septentrionale, en est la quintessence¹⁰. Tous les grands ensembles de langues et de populations y sont représentés, dans des proportions qui lui sont propres : la faible présence d'habitants lao et la grande variété de groupes de locuteurs de langues tibéto-birmanes rendent son peuplement singulier par rapport au reste du pays. Pour une population d'environ 170 000 habitants, on compte une vingtaine de langues parlées et une trentaine de groupes auto-définis¹¹, répartis en quelque 600 villages. Le village – une réunion de familles, très majoritairement mono-ethniques, partageant un même espace producteur – est l'unité sociale la plus importante, aux niveaux tant politique, économique que rituel.
- 18 Un des premiers enseignements livrés par mes enquêtes ethno-historiques concerne l'importante mobilité de la population. Les déplacements s'opèrent parfois à l'échelle familiale (chez les Lolo et les Ho par exemple), lignagère (chez les Hmong, qui n'ont d'ailleurs pas vraiment de notion de « village »), par scission de village quand ces derniers atteignent une certaine taille et, le plus souvent, par village entier. Il est ainsi fréquent qu'un même village se soit déplacé une ou deux, voire cinq ou six fois en un siècle. Les causes sont multiples, et parfois cumulées.
- 19 Ces déplacements sont facilités, voire parfois induits, par le mode de production agricole de la majorité des habitants de cette province jusque très récemment : l'essartage (ou

« agriculture sur brûlis »)¹². Ces déplacements motivés par la recherche de meilleures terres pour une meilleure vie sont d'ailleurs valorisés par les groupes qui les effectuent (surtout ceux qui sont, pour des raisons historiques, les plus mobiles : les Hmong et, dans une moindre mesure, les Mun et les Akha). Le déplacement est vécu comme une prise de risque, qui demande courage et motivation, en vue d'un avenir meilleur¹³.

Photo 3. Un village abandonné de la région de Nyot Ou.



Fait de bois, de bambou et de feuilles, les villages sont assez facilement déplaçables quand le besoin s'en fait sentir (guerre, incendies, recherche de terre) ou, comme c'est le cas pour ce village, sur injonction des autorités du district pour se réimplanter en bord de route, malgré l'avis des habitants.

Source : G. Schlemmer, 2010.

- 20 Épidémie ou incendie peuvent aussi être la cause du déplacement d'un village. Les épidémies, signe qu'une puissance du lieu est courroucée, entraînent l'éloignement, voire la dispersion de la population (ce qui a pour effet de favoriser la diminution de l'épidémie). Les incendies sont aussi perçus comme le signe d'une infortune. Ils n'impliquent pas nécessairement un déplacement mais ils peuvent précipiter une mobilité déjà envisagée ou débutée. Ils contribuent aussi à détruire la mémoire du groupe (documents écrits, temples, tambours de bronze, etc.) et, ce faisant, l'attachement au lieu.
- 21 Les villages de la province pratiquant la riziculture inondée – environ 15 %, essentiellement des groupes tai – sont moins enclins à se déplacer. En effet, leur habitat est plus limité par les nécessités de leur mode de production qui requiert des terres spécifiques (terres planes, en l'occurrence des fonds de vallée, au sol non sableux, idéalement irrigables) qui sont rares dans la région. De plus, cette riziculture implique un investissement préalable long et coûteux en main d'œuvre pour le travail de terrassement. Tout ceci fait que ces villages sont généralement anciens. Mais cela n'implique pas que leur population le soit (certains villages ont changé trois fois de population sur un siècle) ou qu'elle soit fixe (de nombreux villages ont été désertés un temps). Il y a donc eu une circulation des groupes rizicoles sur les différents sites de la province où cette culture est possible. Ceci, en raison des très nombreuses situations d'insécurité entraînées par les razzias et guerres à répétition, remontant aussi loin que le

peut la mémoire orale¹⁴. Durant tout le XIX^e siècle, ces zones frontières montagneuses furent partiellement laissées à elles-mêmes et de petits seigneurs locaux tai (Lao, Lü, etc.) contrôlaient de manière plus ou moins directe, à partir d'un ou plusieurs villages rizicoles, les villages des montagnards non-tai (lesdits Kha) environnants.

- 22 Ceci nous amène à une dernière motivation de déplacement : les situations de trop grande exploitation. La fuite devint alors une stratégie valorisée¹⁵. Notons comme variante de ce phénomène les fuites pour surcroît de taxes sous la période coloniale, ayant entraîné des aller-retour de villages entre la Chine et Phongsaly (AOM, fonds RSL, E12/E29).

Phongsaly : un peuplement récent ?

- 23 Ces phénomènes de pillages, de guerres et d'exploitation ont parfois engendré des déplacements de plus grande distance que ceux, s'opérant le plus souvent sur quelques kilomètres à la ronde, précédemment évoqués. « On était à Chante ; il y eut guerres et famines, alors nous sommes partis ». Pour laconique qu'il soit, ce récit conté par un Akha n'en contient pas moins les éléments récurrents des récits d'origines que j'ai pu récolter en nombre, à savoir la mention d'un lieu d'origine et d'un événement originel, au-delà duquel on ne peut remonter et qui initie leur parcours migratoire jusqu'à leur localité actuelle. Beaucoup des groupes disent venir de régions limitrophes, dans une circonférence d'environ 200 km à vol d'oiseau – ce qui, notamment au vu des reliefs, n'est pas négligeable en termes de jours de marche. Ces phénomènes migratoires se sont effectués par vagues, pour partie assez récentes. Plus de la moitié de la population actuelle de la province est issue de populations arrivées aux alentours de la seconde moitié du XIX^e siècle (l'essentiel des Akha, environ les deux tiers des Khmu, une partie des Tai Dam, les Tai Deng, les Tai Dam, les Tai Yang, les Hmong, les Laopan, les Loma, et certainement les Mun). Une seconde vague d'arrivées, de moindre envergure, eut lieu dans les années 1950, et comprenait de personnes fuyant les nouveaux régimes politiques de Chine et du Vietnam (Tai Dam, des Tai Khao, des Akha Puso et des Ho et Lolo ; environ 7 % de la population actuelle). Ainsi, la majorité des populations de Phongsaly seraient, si l'on voulait forcer le trait, plus adéquatement décrites comme des réfugiés politiques et des migrants économiques que comme des groupes autochtones ayant entretenu un lien continu avec le territoire qu'ils occupent actuellement.
- 24 Certains de ces groupes ont gardé un lien mémoriel plus ou moins fort avec le territoire qu'ils occupaient avant leur migration. Les Tai Yang, par exemple, se disent être les Tai de Muang Xieng Neua, une localité située près de l'actuelle frontière vietnamienne. Le terme de Mouteun, donné à un petit groupe akha, provient de Muang Then (Diên Biên Phu), vers où ils se sont installés un temps durant leur processus migratoire. Les Hmong et les différents groupes akha mentionnent un territoire originaire qu'ils contrôlaient, et qu'ils auraient été contraints de fuir à la suite de conflits avec des Chinois. Ces territoires œuvrent comme référent imaginaire à la source de l'unité du groupe, comme des territoires imaginés de l'autochtonie, mais ils ne sont pas connus, ni même localisés (autrement que par un nom, tel que Chante/Jade pour les Akha).
- 25 Durant une période de temps relativement courte, la région vit donc l'arrivée d'un nombre important de populations. Celles-ci ne semblèrent pas avoir posé problème aux populations déjà installées : « Quand ces Akha sont arrivés, avec leurs dents toutes rouges, nous avions peur. Certains allaient même se cacher dans les maisons ! Mais quand ils nous ont demandé l'autorisation de faire des essarts, on les a laissés. On était contents.

Par ici, il y avait très peu de villages, et on avait peur des tigres et des esprits » me raconte un homme du groupe Khmu, une population de langue austro-asiatique, plus anciennement implantée dans la région (le district de Khoua). Son récit révèle que, si une trop forte pression sur la terre rend difficile l'essartage, le problème inverse existe aussi, car une trop faible présence humaine favorise l'accroissement des animaux sauvages (rongeurs, sangliers, singes, éléphants, etc.), facteur important de destruction des récoltes. Il faut rajouter à cela le sentiment d'isolement dans cette province peu peuplée (pour plus de 16 000 km², on comptait 170 000 habitants en 2005 et seulement 25 000 en 1917 ; AOM RSL L17). Un vieillard de l'ethnie Seng raconte, à propos d'un ancien emplacement de son village : « Là-bas, les gens n'étaient pas assez nombreux. Il n'y avait que de la forêt. On n'a pas pu gagner contre les maladies, les tigres et les esprits ; alors, on est parti ».

Photo 4. Un village d'essarteurs Akha du district de Boun Tai.



Ce village perdu dans la forêt rappelle que la région de Phongsaly fut durant longtemps faiblement peuplée. Avec l'augmentation de la pression démographique, des regroupements de villages le long des axes routiers et le développement des cultures commerciales, cette photo ne sera bientôt qu'un souvenir.

Source, G. Schlemmer 2009.

- 26 Une des conséquences importantes de cette faible densité démographique est l'absence de pression foncière¹⁶. Selon une situation longtemps répandue en Asie du Sud-est continentale (à l'exception de quelques zones comme le delta du Tonkin), la main-d'œuvre était plus rare que la terre ; c'est donc le manque de force de travail qui était le véritable frein à la production, et l'enjeu des guerres était plus le contrôle de la main-d'œuvre que du territoire ou de ressources rares (telles que les salines, les mines ou les lieux de passages commerciaux, voir Grabowsky, 1999, 2001). De plus, comme cela est fréquent parmi les essarteurs, c'est, au Laos, l'action de défricher qui est à l'origine de tout droit de propriété foncière (Condominas *et al.* 1971 : 109). L'espace ne pouvant être

approprié que lorsqu'il est transformé pour être productif, la terre ne formait pas une ressource accumulable et commercialisable, ni même appropriable : seul le droit de travailler cet espace et les produits qui résultaient de ce travail revenaient à celui qui l'avait exploité. Quand cette mise en valeur cessait et qu'il n'y avait pas de perspective de reprise ultérieure, la propriété d'usage sur cet espace prenait fin. La répartition des terres n'entraînait donc aucune stratification basée sur la puissance économique ; les droits que donne l'antériorité étaient un avantage bien mince tant que la pression foncière restait faible, et peu de conflits territoriaux furent dus au foncier.

- 27 Notons enfin que ces très nombreux déplacements ont entraîné un véritable enchevêtrement territorial des différents groupes. Il s'agit là d'une situation paroxysmique d'une caractéristique plus générale de l'Asie du Sud-Est, qui faisait dire à G. Condominas (1991 : 89) que toute carte de peuplement de la région ne pouvait se faire qu'en pointillés. Cette absence de peuplements ethniquement homogènes dépassant quelques villages fait que le référent est moins l'ethnie que le village, dont le territoire (ou plutôt devrions dire le *finage*, car il s'agit d'un espace approprié pour son exploitation agricole) ne couvre que quelques kilomètres carrés.
- 28 En résumé, l'importance de la mobilité, l'arrivée récente de populations, généralement depuis les pays voisins, la mémoire d'une terre d'origine lointaine à laquelle est attaché un sentiment d'appartenance et la faible pression foncière rendirent difficile tout sentiment d'adhésion fort à un territoire et les revendications à le voir reconnu comme sien.

Les groupes anciennement présents

- 29 Les mobilités internes que nous avons mentionnées concernent l'ensemble de la population. Néanmoins, l'arrivée récente des groupes est le fait de la majorité, mais pas de la totalité, de la population. Et nous n'avons pas encore évoqué le cas des populations les plus anciennement implantées, à savoir les Bisou (Phounoy et apparentés), les Lao et les Tai Lü, une partie des Khmu et les quelques villages Bit (ou Bid). C'est chez ces groupes que l'on peut s'attendre à un lien plus fort sur le territoire, voire à une revendication d'autochtonie.
- 30 Khmu et Bit font partie de cet ensemble de populations le plus spontanément qualifiées d'autochtones au Laos, à savoir les groupes de langues austro-asiatiques, majoritaires parmi les groupes minoritaires du Laos¹⁷ et que l'on suppose présents depuis des temps reculés, bien avant l'arrivée des autres populations. Cependant, à Phongsaly, environ les deux tiers des Khmu disent être venus de la région de Diên Biên Phu, dans l'actuel Vietnam, vers la seconde moitié du XIX^e siècle¹⁸. La région de Diên Biên Phu – ou de Muang Then, de son nom tai – est certes géographiquement et culturellement proche, mais il serait étrange de regrouper ces groupes sous la catégorie d'autochtones, lorsqu'ils se disent venir d'un pays voisin ; nous allons revenir sur cette question de l'échelle du territoire de l'autochtonie.
- 31 Les Bit (un petit groupe, 2 372 personnes en 2011, majoritaires dans seulement huit villages) se disent, eux, bien originaires de la région, et plus précisément de Muang Sen, une ancienne chefferie située dans l'actuel district de Muang Mai, mais suite à sa dislocation vers la seconde moitié du XIX^e siècle, ils s'éparpillèrent : environ un quart d'entre eux habitent encore à proximité de cette ancienne chefferie, un autre quart

vivant dans d'autres districts de la province de Phongsaly, et la moitié restante, dans d'autres provinces du pays. Par rapport à leur lieu d'origine, c'est ainsi majoritairement comme migrants qu'ils se pensent.

- 32 Il existe toutefois des groupes que l'on peut dire territorialisés, puisqu'ils se définissent en relation à un territoire qu'ils occupent depuis longtemps. C'est le cas des Phounoy (du moins ceux qui n'ont pas ultérieurement migré, notamment sur injonctions étatiques) et de quelques villages seng et khmu. Certains villages de ces groupes avaient des officiants issus d'un clan particulier se disant « maître de la terre », possédant des documents écrits mentionnant le tracé des frontières de leur territoire, mobilisé lors de rituels collectifs assurant la fertilité des territoires qu'ils couvraient. Mais les conclusions des études approfondies menées par V. Bouté (2010, 2011) sur les Phounoy, et que nous avons pu vérifier pour les villages khmu et seng ayant possédé de tels documents, ont montré que cet ancrage territorial n'était guère lié à l'antécédence sur le sol (les Phounoy ont en effet des récits de migrations qui les feraient venir de Birmanie, peut-être au XVIII^e siècle), mais plutôt à une volonté du roi lao de Luang Prabang, entre la fin du XVIII^e siècle et du XIX^e siècle, de fixer ces populations, afin de veiller sur les marges de son royaume et de limiter l'arrivée de bandes armées ou autres invasions. Et les documents écrits possédés par ces « maîtres de la terre » ont été donnés par le roi de Luang Prabang pour légitimer leur présence sur ces lieux. C'est donc une légitimité politique extérieure qui est ici à la source de ces revendications territoriales, que l'on peut alors tout aussi bien lire comme des formes d'assignation territoriale.
- 33 Les membres issus de ces groupes anciennement présents, mais qui ne furent pas l'objet d'un tel pacte, ne possèdent pas de récits valorisant leur ancienneté qui viendraient justifier une quelconque revendication territoriale. C'est plus souvent à un aveu d'ignorance que nous nous sommes confrontés lors des entretiens. C'est ce que me rétorqua un habitant Seng de Namsaat à propos de questions sur l'histoire de son village et, plus généralement, des Seng : « D'aussi loin qu'on le sait, nous étions dans la région. Mais nous n'avons pas d'histoire. On ne sait pas, ce n'est pas clair. On ne sait que ce dont se souviennent les anciens, et ils ne nous ont pas dit d'où nous venons ». Avoir une histoire, semble vouloir dire ce propos, c'est venir de quelque part ; inversement, ceux qui ne viennent de nulle part, les autochtones, seraient ainsi sans histoire.
- 34 Restent enfin les Tai Lü et les Lao (13 % de la population de la province). La population dominante du pays fait ainsi partie des plus anciens occupants des lieux. Le nord de la province fut intégré au royaume Lü fondé au XII^e siècle (dans l'actuel sud du Yunnan) et le sud, au royaume lao fondé au XIV^e siècle ; plusieurs des villages de la région sont mentionnés dans les chroniques de ces royaumes (Lorillard 1995, Liew-Herres *et al.* 2012). Si ces villages peuvent donc être très anciens, rappelons que cela n'implique pas que leur population le soit : durant des périodes de conflits, de nombreux villages furent plusieurs fois entièrement abandonnés, et repeuplés par d'autres villageois de même origine en quête de terre rizicole, car ayant fui eux-mêmes d'autres conflits.
- 35 Tai Lü et Lao se ressemblent sur de nombreux points. Il s'agit de groupes parlant des langues tai assez proches, vivant en plaines et fonds de vallée où ils pratiquent la riziculture inondée, professant le bouddhisme, sujets d'anciens royaumes pluriethniques dont ils formaient la population dominante, etc. – au point que les villages Tai Lü en zone Lao se « laocisent » rapidement, et réciproquement (Aymé 1930 : 50). Les vicissitudes de l'histoire leur firent pourtant subir un sort bien différent. Si les Lao ont hérité d'un État qui porte leur nom et forment donc la population dominante d'un pays, les autres virent

leur ancien royaume progressivement contrôlé essentiellement par la Chine, puis intégré à elle, et pour une petite portion par le Laos (le district de Nyot Ou, au nord de Phongsaly, en faisait partie). Le pays Tai Lü n'a donc pas donné lieu à la création d'un Etat. Ainsi, au Laos comme en Chine, les Tai Lü forment officiellement une minorité ethnique. Ainsi, tout en étant très proches de la population Lao, ils sont inclus, en raison de leur statut minoritaire, dans la catégorie *indigenes* par la plupart de ceux qui emploient ce terme.

Photo 5. Les ruines d'un temple Tai Lü dans le district de Nyot Ou.



« Le paysage qui nous entoure est désert. À peine devine-t-on à flanc de coteau, de l'autre côté de la vallée, l'emplacement d'un ancien ray, déjà reconquis par une brousse épaisse. Ces régions ont cependant vu se succéder sans doute, depuis des siècles, de nombreuses agglomérations. Mais ici les hommes passent sans laisser le moindre écrit, le moindre signe sur une pierre et, tel que des ombres sur un mur, il ne reste rien de leurs pistes à peine visibles, de leurs cabanes croulantes, de leur agriculture primitive » écrivait Guillemet (1921 : 240) à propos de la région de Phongsaly. Les rares traces visibles du passé sont le fait des populations Lao et Tai Lü.

Source : G. Schlemmer, 2011.

- 36 C'est parmi les Lao et les Tai Lü que les discours historiques peuvent être les plus fournis. S'appuyant sur la connaissance de récits ou bribes de récits historiques, liés à la mémoire de noms de rois ou de seigneurs ayant gouverné la région et, plus généralement, à la fondation des anciens royaumes dont ils se disent les héritiers, ils peuvent remonter plus loin dans le temps que leurs voisins. Ceci nous amène aux questions d'échelle dans l'expression du rapport à l'autochtonie. Nous avons vu que le niveau d'appartenance concret le plus pertinent était l'échelle villageoise – une réalité autant spatiale que généalogique. Mono-ethnique (jusqu'aux regroupements imposés par le gouvernement à partir des années 1960), c'est au sein du village que le foncier est géré, et non au niveau de l'ethnie – qui intervient essentiellement, de manière idéale, dans les traditions, et de manière concrète, dans les mariages (à très grande majorité ethniquement endogames). Ce n'est donc qu'au niveau du village qu'une antécédence – qui ne prend pas en

considération le temps long, mais la fondation dudit village – justifie le droit d'accès au foncier. Il s'agit donc d'un temps court, sur un espace restreint. Chez les Lao et les Tai Lü, cette expression d'une antériorité ne s'exprime pas uniquement au niveau villageois, mais à celui du *muang*, à ses différentes échelles. *Muang* est un terme polysémique caractéristique de ce que l'on appelle les systèmes politiques tai (Tambiah 1976, Condominas 1980), un système de type féodal dont chaque niveau d'emboîtement – d'un gros village dirigé par un petit seigneur à la capitale d'un empire – est désigné par le même terme de *muang*. Le *muang* définit un territoire, à partir de son centre, lieu d'une autorité politique.

- 37 De plus, l'antériorité ne justifie pas en soi un rapport de supériorité (qui est plutôt pensé comme résultant d'une supériorité civilisationnelle liée à l'écriture, au bouddhisme et à la royauté). Le *muang* de base (unité généralement pluri-ethnique regroupant d'une à quelques dizaines de villages mono-ethnique) était le siège d'un seigneur qui asseyait son autorité par délégation royale et par la maîtrise de la force. Il devait assurer la sécurité sur le territoire qu'il contrôlait (et donc sur des groupes lao comme non lao, qui subissaient pareillement son autorité), ce qui justifiait la collecte de taxes qu'il opérait (mais s'il les augmentait trop et/ou s'il n'assurait plus une certaine sécurité, il s'exposait à la fuite des villages-sujets).

*

- 38 À l'échelle d'une petite province, il existe ainsi une grande diversité de formes d'inscription spatiale et de rapport au territoire : villages rizicoles ou essarteurs fixés ; villages mouvants dans une zone ou par fronts pionniers ; groupes assignés à un territoire, et d'autres ayant fui une situation similaire ; groupes se référant à un territoire originel et d'autres sans attachement particulier, etc. Cette situation peut se comprendre comme étant essentiellement le produit de rapports politiques, c'est-à-dire d'un type de relations entretenues avec les populations dominantes (de leur région d'origine et/ou d'installation) : assujettissement, fuite, rivalité, autonomie, etc. Ce rapport au politique et les stratégies qui s'en sont suivies ont aussi participé à structurer tout un ensemble de caractéristiques (maîtrise de la langue lao, tradition d'éducation, existence de réseaux locaux ou transnationaux, investissement dans le fonctionnariat, réseaux) voire aussi des attitudes (estime de soi, combativité, esprit d'initiative, capacité d'insoumission) que les observateurs coloniaux ont pu ranger sous la rubrique « psychologie des peuples ». Ce n'est pas ici le lieu de développer cette hypothèse, mais retenons que la prise en compte de l'histoire politique de la région permet d'en appréhender la réalité sociale et culturelle autrement que selon les appartenances ethniques, les fractures linguistiques ou culturelles, ou un simple rapport dominant/autochtones – rapport qui, nous l'avons vu, ne fonctionne pas pour Phongsaly où les dominants sont aussi, voire plus, au sens premier du terme, autochtones que les minorités.
- 39 Certes, le peuplement de cette province n'est pas représentatif de celui du pays. Jusqu'à l'arrivée des Hmong au XIX^e siècle, la population de l'ancien royaume de Luang-Prabang était essentiellement composée de Khmu et de Lao, ces derniers entretenant par des mythes et des rites le récit de la conquête par des Lao d'un territoire peuplé par des Kha, premiers occupants et maîtres des puissances locales, suivant en cela un schéma répandu dans le nord de la Péninsule (Kraisri 1967, Archaimbault 1973, Tanabe, 2000, etc.). La situation dans les régions du sud-est du pays (dont nous avons noté qu'elles formaient le

point d'ancrage des auteurs ayant défendu l'usage du terme autochtone) est très différente : ces régions ont vu l'arrivée des populations dominantes et la prise en main du territoire assez tardivement dans leur histoire. Ce qui justifiait les partisans de l'emploi de la catégorie d'autochtone et, à la suite de G. Evans (1992), à parler de colonialisme interne. C'est en cela que Phongsaly offre un contrepoint intéressant, permettant de relativiser l'applicabilité du terme d'autochtone à toutes les minorités ethniques du Laos. Ce cas révèle un prisme « sudiste » dans cette vision des choses. Evans lui-même contrastait la situation qu'il décrit avec celle qui prévalait dans le nord du pays, où les populations « were "invaders" from China and in that sense non-indigenous minorities » (Evans, 1992 : 274). Ce point me paraît révélateur. Il me semble que, même lorsque la question de l'antériorité sur un lieu, et d'un lien particulier à lui justifiant un ensemble de droits, n'est pas mise en avant dans le sens donné au terme d'autochtone¹⁹, celui-ci reste, parfois même inconsciemment, latent, du simple fait que c'est le sens premier, et durant des siècles, unique, de la notion. L'argument de l'antécédence pourrait se retourner contre certains ; ainsi en Thaïlande, certains groupes venus de Chine ou de Birmanie entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle ne sont pas considérés comme citoyens du pays (<http://minorityrights.org/minorities/highland-ethnic-groups>). Par ailleurs, nous avons vu qu'à Phongsaly, le sentiment communautaire n'est pas généralement basé sur un ancrage spatial ou autre forme de lien substantiel à un territoire. Cette notion même de territoire est d'ailleurs elle-même peu pertinente. À l'exception des groupes ayant reçu des prérogatives royales sur la terre qu'ils occupaient (on peut ainsi parler d'un ancien territoire phounoy, d'environ 25 km²) ou de groupes dominants tels les Lao et les Tai Lü, il est difficile de parler, à Phongsaly, de territoires liés à une ethnie qui ne dépassent pas un ou quelques finages villageois.

- 40 La diversité de situations, tant interne à la province qu'au pays, révèle au final qu'il est difficile de penser ensemble tous ces groupes que l'on dit autochtones. Qu'est-ce qui rapproche un Bit d'un Hmong – population très mobile venue très récemment – ou d'un Tai Lü – population qui partage de nombreuses similarités avec les Lao ? C'est donc bien la seule situation de minoritaire qui relie ces groupes, ce pour quoi « minorité ethnique » reste à mon avis le meilleur terme lorsqu'il s'agit de désigner, justement, des minorités ethniques. Leur statut de minoritaire est leur seul et unique point commun. C'est ce que tend à oblitérer la notion d'autochtone.
- 41 De plus, la notion est souvent employée au pluriel (« les autochtones », « les peuples autochtones »), désignant un vaste sujet collectif (au niveau d'une nation, voire du monde), à penser en contraste avec l'autre sujet par rapport auquel il se définit : le peuple dominant (ou allochtone, si on part du sens restreint du terme). Cela mène presque inconsciemment beaucoup de ceux qui emploient ce terme de manière non réfléchie (parce que c'est une catégorie reconnue par les instances internationales, par l'usage) et même chez des auteurs en sciences sociales²⁰, sinon à une forme d'essentialisme, du moins à une forme de réification, qui tend à prêter à ceux que l'on qualifie ainsi toutes les caractéristiques spontanément associées à la notion. Ceci a des conséquences dans une approche de logique de développement : les formes de marginalisation variant, ainsi devrait-il en être des stratégies pour les combattre.

Références

- ARCHAIMBAULT, C., 1973, *Structures religieuses Lao (rites et mythes)*, Vientiane, Vithagna.
- AYMÉ G., 1930, *Monographie du Ve territoire militaire*, Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient.

- BAIRD I., 2008, « Colonialism, Indigeneity and the Brao », in ERNI C. (dir.), *The Concept of Indigenous Peoples in Asia : A Resource Book*, Copenhagen, Chiang Mai, IWGIA-AIPP, pp. 201-221.
- BAIRD I., 2010, « Laos », in Mikkelsen Caecilie (dir.), *The Indigenous world, 2010*, Copenhagen, International work Group for Indigenous Affairs, pp. 375-381.
- BAIRD I., 2015, « Translocal assemblages and the circulation of the concept of “indigenous peoples” in Laos », *Political Geography*, pp. 54-64.
- BAYART J.-F., GESCHIERE, P., NYAMNJOH, F., 2001 « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale* vol. 1, n° 10, pp. 177-194.
- BELLIER I., 2011, L'anthropologie et la question des droits des peuples autochtones, *Inditerra*, vol. 3, pp. 1-17,
- BENSON, F., 2015, « Genesis of the Hmong-American Alliance, 1949-1962 : Aspirations, Expectations and Commitments during an Era of Uncertainty », *Hmong Studies Journal*, n° 16, pp. 1-62.
- BETEILLE A., 1998, The Idea of Indigenous People, *Current Anthropology*, vol. 39, n° 2, pp. 187-191.
- BOUTÉ V., 2005, *En miroir du pouvoir. Les Phounoy du Nord-Laos : ethnogenèse et dynamiques d'intégration*, Paris, École française d'Extrême-Orient.
- BOUTÉ V., 2010, « Names and Territoriality among the Phounoy : How the State creates Ethnic Group (Lao PDR) », in CULAS C. et ROBINNE F. (dir.), *Inter-Ethnic Dynamics in Asia. Considering the Other through ethnonyms, territories and rituals*, Londres, Routledge, pp. 79-99.
- BOUTÉ V., 2011, *En miroir du pouvoir. Les Phounoy du Nord-Laos : ethnogenèse et dynamiques d'intégration*, Thèse de doctorat de l'EPHE, Paris.
- ETHNIC AFFAIRS COMMITTEE, 2009, *49 Ethnic Groups in the Lao Community*, Vientiane, The National Assembly of the Lao PDR.
- CONDOMINAS G., 1991 « Asie du Sud-Est continentale », in BONTE P. et IZARD M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, pp. 88-93.
- CONDOMINAS G., GRANIER J., SURYADHAY I., TAILLARD C., 1971, « La propriété foncière selon les pratiques coutumières lao », *Bulletin des Amis du Royaume lao*, pp. 109-122.
- CONDOMINAS, Georges, 1980, *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion.
- Constitution de la République démocratique populaire Lao* du 15 août 1991. Vientiane.
- CULAS, Christian, 2005, *Le messianisme hmong aux XIX^e et XX^e siècles. La dynamique religieuse comme instrument politique*, Paris, CNRS édition.
- Department of Ethnic Group, 2005, *The Ethnic Groups in Lao P.D.R.*, Vientiane, Lao Front for National Construction.
- DETIENNE M., 2003, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Seuil.
- DIGUET, E., 1908, *Les Montagnards du Tonkin*, Paris, Société d'édition géographiques, maritimes et coloniales.
- ERNI, C. (dir.), 2008, *The concept of indigenous peoples in Asia : A resource book*. IWGIA Document No. 123. Copenhagen, Denmark and Chiang Mai, Thailand : International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) and Asia Indigenous Peoples Pact Foundation (AIPP).
- EVANS G., 1992, « Internal Colonialism in the Central Highlands of Vietnam », *Sojourn*, vol. 7, n° 2, pp. 274-304.

- EVANS G., 1998, « Minorities in the State Rituals », in Grant Evans (ed.), *The Politics of Ritual and Remembrance : Laos Since 1975*, Chiang Mai, Silkworm Books, pp. 141-152.
- EVANS G., 1999, « Apprentice ethnographers : Vietnam and the study of Lao minorities », in EVANS G. (dir.), *Laos : Culture and society*, Chiang Mai, Silkworm Books, pp. 161-190.
- EVANS, Grant, 2003, « Laos. Minorities », in MACKERRAS C. (dir.) *Ethnicity in Asia*, New York, Routledge Curzon, pp. 210-224.
- ÉVRARD O., GOUDINEAU Y., 2004, « Planned Resettlement, Unexpected Migrations and Cultural Trauma in Laos » *Development and Change*, N° 35, 5, pp. 937-964.
- GAGNÉ N., 2009, « Autochtones, chercheurs et essentialismes : analyse de deux postures opposées à la lumière du cas maaori », *Inditerra*, vol. 1, pp. 11-23.
- GAGNÉ, N, T. MARTIN et M. PINEAU SALAUN (éds.), 2009, *Autochtones : vues de France et de Québec*, Laval, Presse Universitaire de Laval.
- GARANGER, M., 1894, *Le haut mékong, notes de voyage*, Paris, Société d'ethnographie..
- GESCHIERE P., 2009, *Perils of Belonging : Autochthony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago, University of Chicago Press.
- GOUDINEAU Y., 2000, « Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise : considérations à partir du Laos », *Cahier des Sciences Humaines*, n° 14, pp. 23-31.
- GOUDINEAU Y., 2000, « Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise. Considérations à partir du Laos », *Autrepart*, n° 14, pp. 17-31.
- GRABOWSKY, V., 1999, « Forced Resettlement Campaigns in Northern Thailand during the Early Bangkok Period », *Journal of the Siam Society*, vol. 87, n° 1-2, pp. 45-86.
- GRABOWSKY, Volker, 2001, « Note on kep phak sai sa kep kha sai müang », *Aséanie*, n° 8, pp. 67-71
- GUILLEMET, E., 1921, *Sur les sentiers Laotien*, Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient.
- GUNN, G., 1983 "Resistance Coalitions in Laos", *Asian Survey*, vol. 23, n° 3, pp. 316-340.
- KINGSBURY B., 1998, « "Indigenous Peoples" in International Law : A Constructivist Approach to the Asian Controversy », *The American Journal of International Law*, vol. 92, n° 3, pp. 414-457.
- KRAISRI, N., 1967, « The Lawa Guardian Spirits of Chiangmai », *Journal of the Siam Society* vol. 55 part 2, pp 185-225.
- KUPER, A., 2003, « The Return of the Native », *Current Anthropology*, vol. 44, n° 3, pp. 389-402.
- LEFÈVRE, E., 1898, *Un voyage au Laos*, Paris, Plon.
- LIEW-HERRES, F. M., V. GRABOWSKY, R. WICHASIN, 2012, *Chronicle of sipsòng panna : history and society of a tai lü kingdom, twelfth to twentieth century*, Chiang Mai, Mekong Press.
- LORAUX N., 1996, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Le Seuil.
- LORRILLARD M., 1995, « Les chroniques royales du Laos », thèse de doctorat de l'EPHE, Paris.
- MARQUARD L., 1957, *South Africa's Colonial Policy*, Johannesburg, Institute of Race Relations.
- MICHAUD J., CULAS C., 1997, « Les Hmong de la péninsule indochinoise : migrations et histoire », *Autrepart*, 3, pp. 79-104.
- MORIN F., 2011, « Le malaise des anthropologues face à la globalisation de l'autochtonie », *Inditerra*, n° 3, pp. 129-140.

- Nations Unies, 2007, *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, 61/295, 13 septembre 2007, New York, Assemblée générale des Nations Unies.
- Office of the National Culture Commission (ONCC), 2004, *Ethnolinguistic Maps of Thailand*, Bangkok, Mahidol University.
- OVESEN J., 2002, « Indigenous Peoples and Development in Laos : Ideologies and Ironies », *Moussons*, n° 6, pp. 69-97.
- PHOLSENA V., 2004, « The Changing Historiographies of Laos : a Focus on the Early Period », *Journal of Southeast Asian Studies*, n° 35, vol. 2, pp. 235-259.
- PHOLSENA V., 2002, « Nation/Representation : Ethnic Classification and Mapping Nationhood in Contemporary Laos », *Asian Ethnicity*, n° 2/3, pp. 175-197.
- POLITIQUE AFRICAINE, 2008, Numéro thématique « Enjeux de l'autochtonie », introduit par CUTOLO, A., GESCHIERE P., N° 112.
- PROSCHAN F., 1998, « Cheuang in Kmhmu Folklore, History, and Memory » in PITIPHAT S. (dir.), *Tamnan keokap thao hung thao chuang : miti thang prawattisat lae wattanatham*, Bangkok, Tammasat University, pp. 174-209.
- RETIÈRE J.-N., 2003, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*, n° 63, pp. 121-143.
- SCHLEMMER G., 2015, « Questionner la question ethnique : lecture historique et politique des appartenances culturelles au Laos », *Moussons*, vol. 25, pp. 5-37.
- SCOTT, J., 2009, *The Art of Not Being Governed : An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press.
- Social Anthropology, 2011, Numéro thématique « The Uses and Misuses of 'Indigeneity' and 'Autochtony' », introduit par GAUSSET Q., KENRICK J., GIBB R., vol. 19, n° 2.
- TAMBIAH, S., 1976, *World conqueror and world renouncer. A Study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TANABE, S., 2000, « Autochtony and the Inthakhin Cult of Chiang Mai », in Andrew Turton (dir.), *Civility and Savagery : Social Identity in Tai States*, Richmond, Surrey, Curzon Press, pp 294-318.
- TISSOT S., 2010, « De l'usage de la notion de capital d'autochtonie dans l'étude des catégories supérieures », *Regards Sociologiques*, n° 40, pp. 99-109.
- TRANKELL I.-B., 1998, « 'The Minor Part of the Nation' Politics of Ethnicity in Laos », in TRANKELL I.-B. et SUMMER L. (dir.), *Facets of Power and its Limitation. Political Culture in Southeast Asia*, Uppsala, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, n° 25, p. 45-64.
- VINCENT J.-F., D. DORY & R. VERDIER (éds), 1995, *La Construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan.

NOTES

1. Les enquêtes ont été menées essentiellement à travers des entretiens – environ un millier – menés en lao dans un tiers des 600 villages de la province, principalement avec des hommes adultes et des anciens, entre 2008 et 2012, dans le cadre d'un programme de recherche IRD et Université Nationale du Laos.

2. Tai (ou Tay) désigne un ensemble à la fois linguistique (les locuteurs des langues de la famille dite Tai-Kadai), civilisationnel (caractérisable par un mode de vie basé sur la riziculture inondée de plaine et fond de vallée) et politique (une organisation en entité politique, le *muang*, dirigé par des seigneurs, *ciao muang*), qui distingue les hommes intégrés pleinement au *muang* – les Tai – des autres – les Kha. Dans ce sens, les Lao font partie des Tai. Mais le terme est aussi employé pour désigner plus spécifiquement les autres populations tai minoritaires du pays : Tai Lü, Tai Dam, Tai Khao, etc.

3. Il y aura bien un impôt différencié entre Lao et Kha, en raison du plus grand dénuement de ces derniers, mais la catégorie de « Kha » sera alors prise comme synonyme de « non-lao », et inclura les populations venues les plus récemment, tel que les Hmong. À partir des années 1940, le prélèvement se complexifiera et prendra en compte l'appartenance ethnique comme un des multiples facteurs (Pholsena, 2002 : 177).

4. On distingue donc maintenant les *Tai-kadai* – ex-laotien des plaines –, les *Austro-asiatiques* – ex-Laotiens des hauteurs –, les *Sino-tibétain* et les *Hmong-mien* – ex-laotien des sommets (comme si on différencierait les populations européennes en *Fino-ougrien*, *Indo-européens*, *Nakho-daghestaniens*, etc.). Pour un examen plus approfondi des classifications ethniques et un état des lieux de la question ethnique au Laos, cf. par exemple Trankell 1998, Goudineau 2000, Pholsena 2002, Evans 2003, Schlemmer 2015.

5. Voir la définition des « ethnies » donnée par le Comité des Affaires Ethniques de l'Assemblée Nationale du Laos (2009 : 15).

6. Le terme « autochtone » n'est pas défini explicitement par la déclaration des Nations Unies. Les « peuples autochtones » sont caractérisés par le fait qu'ils « ont subi des injustices historiques à cause, entre autres, de la colonisation et de la dépossession de leurs terres, territoires et ressources » (Nations unies, 2007 : 2). Deux des points centraux de cette déclaration sont le droit à l'auto-détermination et les droits sur les territoires qu'ils occupent « traditionnellement » et sur leurs ressources (*ibid.* art. 25 à 28). Il est dit de ces « droits intrinsèques » qu'ils « découlent de leurs structures politiques, économiques et sociales et de leur culture, de leurs traditions spirituelles, de leur histoire et de leur philosophie, en particulier leurs droits à leurs terres, territoires et ressources » (*ibid.* art. 2), terre avec laquelle il est encore dit qu'ils entretiennent des « liens spirituels particuliers » (*ibid.* art. 25).

7. La littérature autour de ce débat est trop nombreuse pour être entièrement citée ici, mais parmi les 'militants', en plus des références précitées concernant le Laos et l'Asie (Erni, 2008), mentionnons, en privilégiant les références en français, I. Bellier (2011), F. Morin (2011), N. Gagné (2009). Parmi les 'critiques', retenons A. Beteille (1998) et A. Kuper (2003). Sur ses usages politiques actuels et ses dérives en Afrique, voir J.-F. Bayart *et al.* (2001), P. Geschiere (2009), et le numéro 112 de la revue *Politique Africaine* (2008). On trouvera des confrontations de points de vue dans le riche ouvrage collectif de N. Gagné, T. Martin et M. Salaün (2009) ou dans le numéro de *Social Anthropology* (2011). Quant à la littérature relative à la question de l'autochtonie, elle est encore plus vaste. Parmi des thèmes que je n'aborderai pas, notons les nombreux travaux sur la notion d'autochtonie en Grèce ancienne, qui a offert la notion (Loraux, 1996 ; Detienne, 2003), sur

des conceptions et usages politiques *emic* de l'autochtonie, notamment en Afrique (par ex., Vincent et al. 1995), et ceci est sans parler des recherches menées en droit international, en sciences politiques, en histoire, jusqu'en sociologie (le 'capital d'autochtonie' qualifiant l'ensemble des ressources que procure l'appartenance à des réseaux de relations localisés Retière, 2003).

8. Le seul contre-exemple est le cas de certaines associations de Hmong émigrés au États-Unis et qui réclament le statut d'autochtones et la formation d'un État Hmong au Nord Laos (Baird, 2015). Le cas peut paraître étrange car les Hmong forment la population la plus récemment installée au Laos (vers 1870 ; Michaud et Culas, 1997), la moins ancrée dans un espace en raison de sa grande mobilité, et représentant 13 % de la population du territoire réclaté. Mais il peut s'expliquer en partie par la longue histoire de lutte pour l'autonomie des groupes Hmong, d'abord contre l'empire Manchu en Chine, ce qui fut pour beaucoup la raison de leur migration en Asie du Sud-Est, puis contre les communistes, soutenue par la CIA qui a pu donner l'espoir de former un état indépendant (Culas, 2005, Benson 2015).

9. La question des pratiques rituelles liées à l'antécédence en un lieu, centrale (notamment dans la formation d'un possible sentiment d'autochtonie) mais trop complexe pour être traitée ici, fera l'objet d'un autre article.

10. Schématiquement parlant, les Lao se répartissent dans les plaines et le long des principaux cours d'eau de tout le pays, les autres groupes de langue tai occupent les fonds de vallée et cours d'eau inférieurs, tandis que les groupes non tai occupent flancs et sommets de montagnes, les populations Hmong et Yao n'occupent que la moitié nord du pays, et les différents groupes de langue tibéto-birmanes uniquement les extrémités nord et nord-ouest du pays. Les groupes de langue austro-asiatiques, très divers et variés, se retrouvent dans tout le pays.

11. Cette autodéfinition s'opère le plus souvent sur le partage d'une même langue et de mêmes traditions, impliquant une endogamie de groupe et un habitat mono-ethnique, ainsi que le partage d'un même nom de groupe, utilisable comme un collectif d'appartenance (« nous, les X »).

12. Il implique de défricher, puis brûler pour la fertiliser, une parcelle végétalisée. Après une ou deux années de semis (sans labour), on laisse la parcelle régénérer son couvert végétal. En plus de ne requérir qu'un très simple outillage et aucun aménagement préalable des sites (ce qui facilite la mobilité), cette technique permet de cultiver sur toute pente, ce qui la rend très adaptée aux zones montagneuses. Mais la fertilité dépendant de la biomasse brûlée, les bonnes parcelles doivent être boisées (idéalement une friche de 10 à 20 ans). Il faut ainsi multiplier par autant d'années la surface nécessaire pour une famille (environ un hectare) afin de rendre possible une rotation. Les essarts peuvent donc se retrouver à une grande distance de marche, ce qui implique soit le déplacement temporaire des villageois dans les cabanes d'essarts, soit la scission d'un trop gros village.

13. Cette capacité de certains villages à se déplacer semble par contre n'avoir que trop été prise en compte par l'État laotien, qui ordonna des déplacements de villages, parfois massifs et contraints, répondant à divers objectifs : une politique de repeuplement des fonds de vallée rizicoles par les montagnards (dans les années 1960), puis l'éloignement ou le renforcement de telle ou telle frontière (durant les années 1970), la construction de routes au bord desquelles les villages devaient s'installer au fur et à mesure que le réseau routier s'étendait (particulièrement pendant les années 1990) et enfin la volonté de pallier le manque de main-d'œuvre dans les plantations d'hévéas (essentiellement par les entreprises chinoises, durant les années 2000). Sur les déplacements de populations au Laos, voir Évrard et Goudineau, 2004.

14. Entre 1860 et 1960, la région a connu une dizaine de conflits armés, vu défilier les armées de six pays, été le siège de deux révoltes, ces différents événements étant ponctués de fréquents pillages et actes de banditisme transfrontaliers. La récurrence de ces conflits s'explique en partie par la situation géographique de la province, située entre trois ensembles politiques (lao, tai lü,

tai dam), eux-mêmes sous l'influence de trois puissants voisins (Thaïlande, Chine, Vietnam), auxquels s'ajouta la colonisation française à la fin du XIX^e siècle.

15. Dans le village de Tang, on raconte ainsi que, un jour où leur seigneur leur demanda, en plus des taxes et corvées, de tisser une corde de sable, les villageois décidèrent de fuir. Ils répandirent alors dans tous les alentours leur réserve de poissons séchés et y mirent le feu. L'acre fumée empêcha les soldats du seigneur de voir les fuyards, puis les fourmis qui mangèrent les restes recouvrirent de leurs excréments les traces de pas, rendant impossible toute poursuite. Notons que d'autres villages de populations asservies (les « Kha ») qui étaient attachés à un seigneur, moins chanceux, devaient suivre celui-ci dans sa fuite lorsque lui-même cherchait à échapper à une situation (c'est le cas de certains groupes kheu et de leur seigneur tai lü).

16. Cette situation a évolué, notamment depuis les politiques de relocalisation évoquées dans la note 11, la population se trouvant concentrée en bord de route et près des zones cultivables en rizières.

17. 24 % de la population du pays (les locuteurs de langues tibéto-birmanes et hmong-mien ne représentant respectivement que 3 % et 10 % de la population).

18. Cette période correspond à la grande révolte dite *tjeuang* qui toucha le nord-est du Vietnam et les régions laotiennes avoisinantes (Aymé, 1930 ; Proschan, 1998). Notons aussi que certains anciens Khmu dirent d'ailleurs qu'à leur arrivée, ils se mélangèrent à et assimilèrent des groupes proches, dont il ne reste peut-être pour seule trace que des noms – Ka Rok, Ka Brien, Ka Bra, Tar Or – qui désignent aussi des familles qui, localement, ne se distinguent plus que par le trajet qu'ils opèrent rituellement dans leurs essarts pour semer le riz.

19. Comme c'est le cas, par exemple, dans la définition de la Banque Mondiale : « *groups with a social and cultural identity distinct from the dominant society that makes them vulnerable to being disadvantaged* » (dans Kingsbury, 1998 : 420).

20. De nombreux rapports d'étude opposent les Lao aux « autochtones » (ou « *indigenous people* »), c'est-à-dire aux autres minorités, prises comme un tout. La description proposée dans le chapeau de l'entrée « Laos » du rapport publié par International Work Group of Indigenous Affairs, qui recense la situation des autochtones pays par pays, me paraît révélatrice. D'un constat de « diversité ethnique », Baird (2010) passe à un contraste entre les « *ethnic Lao* » et les autres groupes. Puis, tout en précisant ensuite que l'État laotien ne reconnaît pas cette catégorie, le texte précise ensuite que « *these groups are sometimes considered to be the "indigenous peoples" of Laos* », suite à quoi ce terme est employé comme tel dans le restant du texte.

RÉSUMÉS

L'article discute le caractère anthropologiquement heuristique ou non de l'application de la notion d'autochtone aux ethnies minoritaires du Laos. Après avoir présenté les enjeux liés à la mobilisation de ce terme, il veut montrer, en partant de la situation d'une province de ce pays, que son usage comme catégorie descriptive oblitère d'importantes caractéristiques des populations qui l'occupent, tel que le faible ancrage territorial, la mobilité, et la venue récente de ces populations.

In this article we discuss the anthropologically heuristic nature of the application of the notion of indigenous to minority ethnicities in Laos. After presenting the issues related to the mobilization of this term, we want to show, starting from the situation of a province of this

country, that the use of the notion of “indigenous” as a descriptive category obliterates important characteristics of this province populations, such as the weak territorial anchoring, mobility, and the recent arrival of these populations.

INDEX

Index géographique : Laos

Index chronologique : XIXe siècle, XXe siècle

Mots-clés : Laos, autochtonie, ethnie, territoire

Keywords : Laos, indigenous, ethnic, territory

AUTEUR

GRÉGOIRE SCHLEMMER

Chargé de recherche, ethnologue, à l'Institut de Recherche pour le Développement, Urmis, IRD, CNRS, Université de Paris, Université Côte d'Azur, Paris, France

Entre affiliations ethniques, ordre colonial et construction nationale : les Maya du Belize, XVIII-XX^e siècles

Odile Hoffmann

NOTE DE L'AUTEUR

Cette réflexion a été initiée lors de deux présentations, l'une au Séminaire Urmis-Paris du 9 mars 2016 à l'Université Paris Diderot et l'autre au colloque du CIST à Grenoble (17-18 mars 2016). Merci aux collègues pour leurs apports qui m'ont permis de clarifier plusieurs points centraux de l'analyse.

- 1 Les militants et les observateurs des mobilisations sociales des « peuples autochtones », « indigènes » ou « originaires » en Amérique latine - la terminologie peut varier selon les contextes et les interlocuteurs - ont tendance à considérer dans une même interprétation les demandes de plus d'autonomie politique, de contrôle du territoire, de reconnaissance identitaire et de pleine citoyenneté. Ces notions sont en effet souvent énoncées conjointement par les acteurs mobilisés au titre de la « reconnaissance de la différence ethnique », suivant le paradigme amplement utilisé dans les sphères internationales depuis plusieurs décennies pour appuyer les revendications des peuples autochtones face à leurs États respectifs. Dans ce cadre théorique - et surtout politique, le « territoire ancestral » occupe une place centrale car il légitime les revendications de reconnaissance de la différence culturelle de certains collectifs face aux gouvernements des pays où ils résident, tous issus - en Amérique latine - d'une histoire coloniale. D'une certaine façon, le rapport à un territoire ancestral marque la différence et légitime la demande d'autonomie politique sur la base de cette différence.
- 2 Que se passe-t-il quand, suite à certaines conjonctures historiques, le rapport au territoire des populations colonisées est nouvellement « ordonné », aux deux sens du terme : résultant d'une imposition venue d'un ordre politique colonial, et structuré selon

un ordonnancement territorial pensé par des institutions extérieures au groupe culturel en question, comme c'est le cas pour les « réserves indiennes » dans plusieurs pays d'Amérique. Le rapport entre territoire, identité et citoyenneté est transformé par les politiques territoriales menées par les gouvernements et resignifiées par les « populations cibles » qui s'y soumettent ou s'en emparent, selon les époques et les circonstances.

- 3 S'agissant du Belize et des pratiques coloniales vis-à-vis des populations maya présentes avant l'arrivée des européens, on a cherché à comprendre comment, en un siècle, on est passé d'une figure territoriale imposée associée à la domination (réserve = confinement, exclusion) à une resignification sous la forme de territoire d'émancipation (terre de réserve = autonomie) ? (Hoffmann 2015). A ce questionnement s'en associe un deuxième : sachant que la plupart des réserves indiennes - mais pas toutes - ont disparu, quelles furent les pratiques (économiques, politiques, foncières) qui présidèrent ici à leur « dissolution » progressive, et ailleurs à leur maintien ? Comment, dans leur diversité, ces pratiques ont-elles contribué à ordonner l'espace colonial, puis postcolonial ?
- 4 Pour répondre à ces interrogations je me fonde sur des sources historiques consultées dans les archives nationales de Londres (Kew Archives) : des cartes, des rapports et des lettres échangées entre les services de l'administration coloniale. Je dois beaucoup aux travaux de mes collègues, notamment la thèse de Joel Wainwright (2003) pour le sud du pays, celle de Grant Jones (1971) pour le nord. Le travail ethnographique s'est déroulé lors de séjours répétés dans le pays au cours desquels j'ai pu mener des entretiens à Belmopan, Belize City, Dangriga, Punta Gorda et Corozal, entre 2008 et 2016. Je déroule mon argument en trois parties, précédées d'une contextualisation historique et géographique du Belize. La première traite de la mise en place d'un ordre spatial colonial qui prévoit l'instauration de « réserves indiennes » dans plusieurs des six districts qui composent le pays. La seconde s'arrête sur les devenir contrastés des réserves dans les différents contextes du territoire, sur les raisons de leur maintien dans le district de Toledo et de leur disparition ailleurs. La troisième partie, dédiée aux mobilisations politiques maya¹ contemporaines, analyse les enjeux du double retournement que représente le XXI^e siècle pour les occupants du district de Toledo : en tant qu'Indiens maya (jadis ignorés ou discriminés) aspirant à un État multiculturel et en tant qu'habitants de portions de terres (jadis subordonnés à l'administration des réserves) qu'ils aspirent à gérer en toute autonomie.

Le Belize, une colonisation tardive

- 5 Connue sous le nom de Honduras Britannique (devenu officiellement Belize en 1973), la portion de l'empire maya située aux confins sud de Mexique et à l'est du Guatemala, adossée à la mer caraïbe, fut longtemps délaissée des pouvoirs coloniaux européens². Des sujets britanniques s'y installent dès le XVI^e et, au fur et à mesure de leur avancée liée à l'exploitation du bois, repoussent les populations natives toujours plus loin en forêt. Ils introduisent des esclaves qui seront vite très majoritaires dans la population. En conflit avec les Espagnols qui, depuis Mexico, prétendent conserver l'autorité sur ces espaces, ces colons ou « hommes de la Baie », les *Baymen*, en appellent finalement au soutien de la Couronne britannique. S'ensuivent guerres, batailles, négociations et traités (1783, 1786) qui concluent par l'auto-déclaration du Honduras Britannique en tant que colonie britannique en 1862. Sur place, le territoire est dirigé par les colons et une administration

coloniale plutôt précaire. La population reste longtemps modeste, avec à peine 10 000 habitants en 1845³ ; elle double avec l'arrivée massive de réfugié/es fuyant la guerre des castes qui, dans le Yucatán voisin, oppose des groupes maya aux « mexicains » (les colons, l'administration, l'armée) pendant un demi-siècle (1848-1901). La population atteint 25 600 habitants en 1861 et 40 000 en 1911, pour une superficie d'environ 23 000 km². Au début du XX^e siècle le territoire est peuplé par des groupes de population d'origines très diversifiées : les Maya, les descendants des esclaves, les Créoles - métis descendants d'Anglais et esclaves noirs -, les Garifuna arrivés des Caraïbes via le Honduras vers 1802, les réfugiés du Yucatán voisin à partir de 1848, les travailleurs engagés en provenance d'Inde dans les années 1860, les Chinois depuis la même époque, etc. Autrement dit, le territoire abrite un peuplement très diversifié, que l'on pourrait qualifier aujourd'hui de multiethnique et multiculturel.

- 6 Réunis sous l'appellation générique maya, membres d'une même famille linguistique et perçus par le pouvoir colonial comme un seul collectif natif colonisé, plusieurs groupes occupaient et occupent le territoire du Belize. Au nord, les Maya originaires du Yucatán sont divisés en plusieurs collectifs, selon qu'ils sont descendants de réfugiés qui fuient la guerre des castes ou descendants de guerriers installés en base arrière mais participant à cette même guerre depuis des positions parfois antagoniques (Chan Santa Cruz, Icaiché)⁴. À l'ouest (district de Cayo), des populations maya de cette même origine yucatèque se mélangèrent à des populations maya circulant depuis toujours entre le Petén (région voisine au Guatemala) et le Belize. Au sud enfin, dans le district du Toledo, les Maya de langues mopan et q'eqchi', en provenance du Guatemala, s'installent dans le district de Toledo à partir des années 1860-70.
- 7 La situation internationale du territoire se normalise à la fin du XIX^e siècle quand la frontière avec le Mexique est stabilisée en 1893 mais le Guatemala, pour sa part, ne reconnaît toujours pas le tracé de certaines frontières entre les deux pays. Après de fortes mobilisations indépendantistes et dans le courant des décolonisations des années 1960, le statut de Self-government est accordé en 1964, la Grande-Bretagne conservant uniquement la gestion des affaires militaires et étrangères (en gros la protection contre une possible agression du Guatemala). L'indépendance est déclarée en 1981.

La mise en place d'un ordre spatial colonial

- 8 Pendant toute sa période coloniale le Honduras britannique vit d'une économie d'extraction forestière qui a fortement marqué les pratiques sociales et les paysages. L'activité est strictement distribuée dans le temps. L'extraction se fait en saison des pluies pour permettre l'évacuation des grumes par les cours d'eau. Les équipes, embauchées chaque année pour la période, logent dans des campements précaires qui se déplacent en fonction des gisements d'acajou à exploiter. Les travailleurs, essentiellement des hommes, rentrent chez eux en saison sèche (de novembre à mai) et Noël devient un moment d'intenses festivités en ville. La densité de population reste très faible, avec moins de 2 habitants/km² en 1911 sur l'ensemble du territoire, et peu de villages pérennes sont créés dans l'intérieur du pays. L'agriculture y avait été d'abord interdite à la majorité de la population, notamment aux esclaves, ou sévèrement limitée pour les paysans maya, comme on le verra. Tous les efforts - et toute la main d'œuvre disponible - devaient se concentrer sur l'extraction du bois. Après la fin définitive de l'esclavage en 1838 et toujours pour les mêmes raisons -, le développement de l'agriculture avait

continué à être largement freiné par la concentration foncière qui, de fait si ce n'est légalement, excluait les noirs « libres » et en général les travailleurs de l'accès à la terre agricole (Bolland et Shoman 1977). Un secteur paysan a pourtant survécu dans les interstices territoriaux (entre les grandes propriétés, à leurs marges ou dans les régions les plus reculées) et les interstices temporels (entre une saison d'abattage et une autre), le plus souvent sans jouir de titres de propriété dûment enregistrés. Il n'y a donc pas de « communauté paysanne » représentée au niveau du territoire par des institutions ou des porte-parole, mais des groupes sociaux localisés qui continuèrent malgré tout à pratiquer une agriculture dont l'histoire est encore largement ignorée, voire déniée. Y participèrent des Maya yucatèques dans le nord, Créoles dans le centre, Garifuna⁵ dans la moitié sud, Maya du district sud de Toledo, entre autres⁶.

- 9 À partir de 1872 le gouvernement colonial britannique reconnaît la propriété privée pour les concessions déjà enregistrées qui sont situées, dans leur majorité, dans la moitié nord du pays, et qui sont aux mains d'une poignée d'exploitants forestiers. Il se réserve la souveraineté sur l'ensemble des terres non encore appropriées à cette époque, soit en gros la moitié sud du territoire colonial qui deviennent ainsi *Crown Lands*, plus tard *National Lands*. Dès cette époque (1860-70), le texte législatif prévoit la création de réserves pour les populations indiennes, des « *indian reservations* ». Leur mise en place est cependant très progressive et répond à des objectifs qui évoluent dans le temps.
- 10 Au début (années 1860-70) les réserves sont imaginées pour résoudre des conflits de terres entre indiens maya et entreprises forestières ou de plantations (café). En 1868 le gouverneur Longden propose de séparer les deux mondes. La solution consisterait à réserver des terres pour les indiens et à nommer « un chef » (*alcalde*, *head man* ou *chiefman*) responsable de la répartition périodique des lots entre les habitants qui pratiquent l'agriculture sur brûlis et la rotation des terres. On délèguerait ainsi aux villageois eux-mêmes, à bas coût, l'autorité chargée de distribuer les terres qui leurs seraient destinées.
- 11 En 1872, les premières lois foncières édictées sous le régime colonial (*The Crown Lands Ordinance*) prônent effectivement la provision de terres pour l'usage exclusif des Indiens et des Caribs (nom colonial donné aux Garifuna). Assez vite cependant, l'administration coloniale intervient directement en cherchant à réguler l'accès aux parcelles à l'intérieur même des réserves et en proposant l'attribution de titres fonciers individuels, sur des lots localisées et numérotées. Cette privatisation favoriserait l'« inclusion pacifique des Maya dans les lois anglaises » et en ferait des citoyens « comme les autres », selon les termes du gouverneur. Et de fait, le gouvernement procède en 1880 aux premières attributions de lots individuels et privés dans deux villages de l'ouest (Benque, Soccotz). Autre avantage de la réserve indienne aux yeux du gouverneur Barlee (1880), elle permettrait de fixer les populations, de faciliter ainsi la mise à disposition d'une main d'œuvre pour les plantations agricoles (café, canne) qui s'installent à cette époque dans la région ouest du pays, de restreindre la mobilité maya entre les territoires du Mexique ou du Guatemala voisins et, par là même, de stabiliser les zones de frontière. Enfin, d'autres arguments apparaissent avec le gouverneur Fowler (1884) qui suggère que l'attribution de réserves pourrait à la fois répondre à certaines demandes maya en termes de justice et se transformer en outil d'aménagement géré par le gouvernement colonial (voir aussi Wainwright 2003). Tout le monde, et surtout le gouvernement, y trouverait son compte !
- 12 Les « *indian and carib reservations* » sont donc conçues, dès le départ, comme des techniques complexes de gouvernement répondant à des objectifs diversifiés. Les textes ne mentionnent pas d'approche ethnique explicite et ne traitent jamais d'éventuelles

différences culturelles. Pourtant, dans les faits, avalisant une altérité indienne et carib (garifuna), ils justifient une mise en sujets des non-blancs qui leur est signifiée par l'assignation d'une place à part dans l'ordre territorial et politique en train de se construire au British Honduras. C'est sur ces bases qu'il faut comprendre l'interprétation qu'en donnent les chercheurs (notamment Bolland et Shoman 1977) -et de nombreux observateurs aujourd'hui encore-, lorsqu'ils voient dans les réserves indiennes et garifuna coloniales des instruments de contrôle de la population au service des intérêts économiques coloniaux : « les réserves visaient surtout à contrôler la main d'œuvre : restriction de la mobilité, restriction de l'agriculture » (entretien 10 juin 2011- Punta Gorda, Belize, Maya Leaders Alliance, Cristina Coq and Miguel Miss). Elles illustreraient une politique raciste d'exclusion des « non-blancs » (Maya et Garifuna) menée par le pouvoir colonial à travers l'établissement de zones de citoyenneté limitée instituées pour leur interdire, hors des réserves, l'accès à la terre (Bolland et Shoman 1977). Il est cependant important de noter qu'il n'y a pas eu véritablement assignation ou confinement des populations indiennes ou garifuna, si l'on entend par là appartenance forcée et fixation au lieu. On pourrait plutôt parler de normalisation territoriale, au sens premier de création d'une norme qui serait associée à la mise en sujets des indiens et garifuna. Comme souvent, cette norme n'a pas été totalement respectée et elle a donné lieu à des déviations, subversions et réappropriations.

Les devenirs contrastés des réserves

- 13 En 1888, le gouverneur propose la mise en place de trois espaces de réserves indiennes, indiqués par des polygones de couleur rouge sur l'original et marqués A, B, C sur une carte rudimentaire jointe à un rapport envoyé à Londres en 1888⁷ (Figure 1).

Figure 1. Proposition de création de trois réserves indiennes à la fin du XIX^e siècle.

Transcription à partir de la carte comprise dans le dossier du 28 septembre 1888, Acting governor Hubert E.N. Jerningham to Lord Knutsford, CO 123-190, archives de Kew (sans échelle sur l'original)

- 14 A l'ouest (position A), des *communities areas* (« aires de communautés ») seraient destinées à regrouper des Maya installés depuis plusieurs décennies et dispersés le long de la frontière avec le Guatemala. C'est en ce sens que le projet propose - ce qui sera réalisé - la délimitation de lots urbains à Soccotz et Benque Viejo, deux localités proches de la frontière ouest avec le Petén guatémaltèque. Ces lots sont pensés pour accueillir les Maya icaiché qui sont perçus comme une menace - la guerre des castes n'est pas finie - qu'il faut étroitement surveiller. Les résidents sont autorisés à semer un peu de maïs dans leurs lopins. La mise en réserve permet ici du même coup de contrôler des habitants maya trop enclins à la rébellion, de les ancrer dans le territoire britannique, de libérer les terres occupées de façon dispersée et de constituer une main d'œuvre locale aisément disponible. Elle assure donc tout à la fois une fonction militaire, économique, politique.
- 15 Une « carte de la propriété » produite en 1938 et publiée dans l'Atlas of British Honduras de 1939, disponible aux Archives de Belmopan⁸, distingue les aires de propriété privée de celles détenues par la Couronne, dont les réserves. Elle ne signale aucune *community area* dans la région ouest du pays. En revanche, vingt ans plus tard, le *Survey Department Report* 1958 fait état de six *Community farms* dans le district de Cayo, que les rapports postérieurs (*Survey Department Reports* 1960, 1963, 1966) ne mentionnent plus. Tout se passe comme si l'instrument élaboré par le gouvernement colonial « avait marché ». Les réserves se sont effectivement constituées - *communities areas* - pendant un moment puis se sont dissoutes dans le marché, chacun vendant ou achetant des parcelles sans référence aux « aires de communautés ». Les « Indiens » sont devenus des paysans qui n'ont plus revendiqué d'identification particulière, que ce soit en termes fonciers (sujets de réserves) ou

ethniques (*Indians*). Il semble que les réserves caribes, créées à la même époque pour les Garifuna plus à l'est, aient suivi la même évolution. Elles ont été peu à peu transformées en propriété privée via le mécanisme du marché. Les premiers lots attribués par le gouvernement en appropriation individuelle ont été échangés, vendus et achetés en dehors de toute référence à une appartenance collective garifuna.

- 16 Au nord (position B de la figure 1), le document de 1888 prévoit l'établissement de réserves conçues pour recevoir les paysans indiens, réfugiés du Yucatan, et leur permettre de cultiver le maïs - et la canne à sucre - dont la colonie a fort besoin. Les fonctionnaires britanniques mentionnent que ce serait aussi une mesure d'anticipation face à l'afflux probable de nouveaux réfugiés en provenance du Mexique. Londres approuve mais souhaiterait que le statut de réserve n'empêche pas l'achat ni le paiement d'une location à l'administration. Pour l'administration, les Indiens du nord sont perçus comme des migrants comme d'autres, appelés à s'assimiler et à s'intégrer selon les règles du marché.

« As to the northern reserve, I see no reason why Indians already renting land from private persons should have free grants there. It will be convenient to settle there any Indians that may come into the colony from Yucatan, *but they should either buy or rent the land, being new comers.* » (Secretary of States en réponse au courrier, CO123-190, souligné par nous).

- 17 Des réserves seront effectivement créées sur des terrains appartenant à la Couronne, sous le nom de « réserves agricoles ». Elles sont représentées sur la carte de la propriété de 1938 et sont encore recensées dans les rapports de l'administration locale en 1958 (quatre *agricultural reserves* dans le district de Corozal) et jusqu'en 1966 (sous le nom de *communities areas*) pour disparaître ensuite des rapports et des cartes. Dans ce cas aussi, comme dans l'ouest, leur processus d'extinction se fait progressivement par dotations successives des lots en *grants* ou *leases* à des particuliers. Les réserves du nord semblent se dissoudre dans la propriété privée mais, à la différence de ce qu'on observé à l'ouest (Cayo), le phénomène s'insère ici dans un contexte politique où s'expriment certaines voix collectives.

- 18 En effet dans le nord, la disparition des réserves se fait dans un contexte de crise agricole dans le secteur de la canne à sucre, à un moment où de fortes manifestations paysannes réclament de meilleures conditions de production, la sécurité foncière et le droit à la terre (Jones 1971). La conjoncture économique pousse les entrepreneurs sucriers à se dessaisir de leurs terres agricoles au profit de l'administration coloniale tout en se réservant le monopole national de la transformation et la commercialisation. La conjoncture politique, pour sa part (lutte pour l'indépendance) encourage la mobilisation et le leader et futur premier ministre, George Price, soutient directement les demandes paysannes. Enfin, un terrible ouragan (Janet), en 1955, détruit le nord du territoire et conduit le gouvernement à prendre des mesures d'urgence en faveur des petits agriculteurs. Parmi elles, la répartition de terres agricoles appartenant à la Couronne, dont les terres des *communities areas*. Le résultat est une distribution contrôlée de terres aux paysans du nord, dont certains leaders politiques se souviennent en ces termes :

« Il n'y a pas eu d'affrontement. Ce fut une révolution pacifique progressiste, menée par Price. Le contexte de l'indépendance s'y prêtait, le gouvernement cherchait des appuis. En fait elle n'a jamais eu le statut de "réforme agraire", c'est nous qui l'avons appelée ainsi. Cela n'a eu lieu que dans le nord, il n'y a pas eu le même contexte dans les autres régions du pays. » (Jesus Ken, Xaibé, juillet 2010).

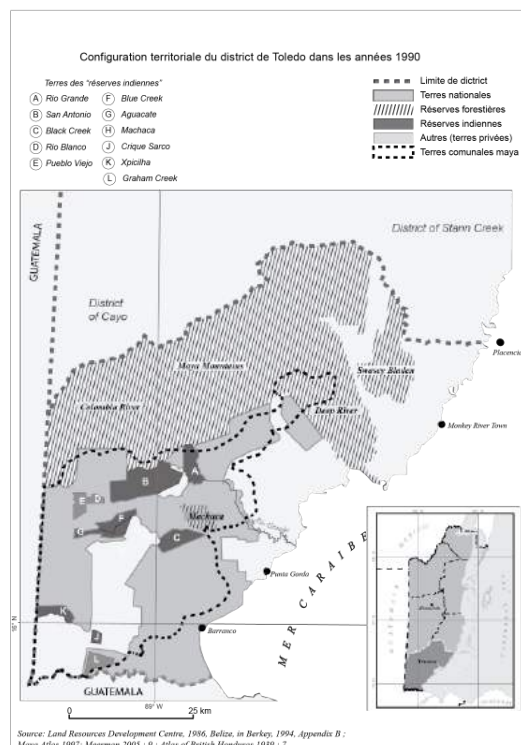
- 19 Combinées à celles confisquées ou récupérées par le gouvernement colonial, les terres de réserve du nord du pays ont été distribuées dans le cadre d'une politique publique. Le gouvernement les a réparties en propriété individuelle sans en spécifier -ni en contester- le statut ou l'origine, simplement en ignorant la qualification de « réserves » et en l'intégrant dans ses propres logiques. Il n'y a pas eu confrontation ni même revendication territoriale de la part des « indiens » face au gouvernement, mais contournement et finalement adaptation de la catégorie « réserves indiennes » aux intérêts « paysans ». La disparition des réserves s'insère dans un contexte politique et économique plus large marqué par la convergence des intérêts des petits producteurs (anciennement « indiens » et désormais « paysans »), de l'administration de l'autogouvernement et même des entrepreneurs du secteur sucrier.
- 20 *Au sud enfin (position C sur la carte)*, autour de San Antonio, le texte de 1888 propose la création de *indian reservations* dans la région où, à cette époque, s'installent notamment des paysans maya q'eqchi' et mopan en provenance du Guatemala voisin. Il s'agit ici aussi de prendre acte de la création, suite aux migrations, de nouveaux espaces de vie, de résidence et de production agricole, dans la région frontière. Pour le gouvernement, la création de réserves permettrait de gérer ces populations migrantes arrivantes, de les stabiliser dans des espaces précis et de leur reconnaître des autorités. Les données manquent pour évaluer et retracer les processus exacts de création des réserves et l'administration coloniale elle-même peine à les maîtriser (à ce propos, voir deux excellentes études : Berkey, 1994 et Wilk, 1997). Dans le district sud du pays, Toledo, sur les terres de la couronne, une douzaine de réserves sont toutefois créées dans la première moitié du XX^e siècle, la plupart entre 1935 et 1954. Les paysans y pratiquent l'agriculture sur brûlis, plantent des arbres fruitiers et pratiquent l'élevage, notamment de porcs. Les autorités locales (*alcaldes*, au niveau de chaque village) sont officiellement en charge des réserves, mais c'est bien le gouvernement colonial qui fixe le montant des loyers annuels et les règles d'accès aux portions de terre en cas de litige et qui, au travers des réserves, cherche à asseoir son pouvoir et ses politiques publiques (éducation, production). Pour le gouvernement colonial en effet, la région sud du pays, particulièrement marginalisée et pauvre en infrastructures, devient le théâtre des interventions publiques « pour le développement » inspirées par la révolution verte. Dans ces années 1960 qui sont aussi celles de l'apprentissage de l'autonomie nationale (autogouvernement en 1962, indépendance en 1981), les projets de développement se multiplient, portés par le gouvernement et financés par les institutions internationales (Toledo Small Farmers Development Project, Toledo Agricultural and Marketing Project, cf. Wainwright 2003). Dans le même temps, le gouvernement appuie des entreprises privées en leur délivrant des concessions pour des grandes plantations et des exploitations forestières, suscitant inévitablement des conflits avec les paysans maya présents sur ces terres.
- 21 Contrairement à celles du nord et de l'ouest du pays, les réserves indiennes du Toledo ne disparaissent pas. Mentionnées sur la carte de 1938, on les retrouve en 1941 dans une carte élaborée par l'*Interdepartmental Committee on Maya Welfare*, dans les rapports du *Land Survey Department* (dont l'un mentionne douze *Indian Reservations* en 1958) et jusqu'à aujourd'hui, et toujours au nombre d'une douzaine environ. Pourtant ici aussi, comme dans l'ouest et le nord, le gouvernement avait mené des politiques d'attribution de titres fonciers individuels sur les parcelles de réserve, dès le XIX^e siècle et jusqu'en 1960. Dans la partie suivante, je cherche à comprendre la spécificité de la dynamique politique qui

expliquerait le maintien et la transformation, mais non la disparition, des réserves indiennes dans ce district de Toledo.

Les réserves du Toledo, le retournement

- 22 Le district de Toledo est longtemps resté isolé du reste du pays, la première - et seule - route goudronnée est achevée dans les années 1970. Pour autant l'économie paysanne régionale a toujours été en prise avec les circuits nationaux et internationaux, principalement autour de l'extraction de bois, du commerce des porcs et parfois de travail salarié dans les quelques grandes propriétés privées qui s'essayent à l'agriculture commerciale (Wainwright 2003, Wilk 1997). L'essentiel des terres appartient à la Couronne, puis à l'Etat (*Crown Lands*, puis *National Lands*) qui les gère sous trois statuts : les terres de réserves indiennes dont nous avons parlé, les terres mises en réserve naturelle dans le cadre d'une politique conservacionniste et les terres de réserve territoriale attribuées annuellement en locations, concessions et parfois finalement en propriété à des individus. D'autres portions de terre subsistent en propriété privée, particulièrement dans la région côtière habitée par des populations garifuna et indiennes (d'Inde). La figure 2 résume cette configuration territoriale.

Figure 2. La configuration foncière dans le district du Toledo, XX^e siècle



Source : O. Hoffmann, à partir des documents cités.

- 23 À Toledo, la politique d'adjudications individuelles des parcelles des réserves indiennes, loin de convaincre ses supposés bénéficiaires, avait attisé les tensions au sein des communautés ; elle avait été abandonnée à la fin des années 1970. C'est à ce moment que la mobilisation maya commence à s'organiser, tout d'abord en opposition aux concessions agricoles et forestières qui se multiplient jusqu'à affecter les terres de réserve. Plusieurs

organisations voient le jour : après le Toledo Maya Cultural Council (TMCC), le Toledo Alcaldes Association, le Maya Leaders Alliance qui regroupe des organisations de base travaillant dans l'éducation, la santé ou l'agriculture. Au début des années 1990, le TMCC reçoit le soutien actif de l'Indian Law Resource Center (ILRC) basé aux États-Unis, une fondation spécialisée dans la défense des communautés autochtones. Il s'insère ainsi dans les réseaux transnationaux construits autour des associations et des scientifiques qui travaillent en solidarité avec les peuples autochtones ou natifs. C'est dans ce contexte que les organisations élaborent pour le Belize la notion de *Maya homeland*, soit le territoire maya ancestral ou « terres communales » (*communal land*) associées au groupe maya du district de Toledo (mopan et q'eqchi') dans son ensemble (cf. Wainwright et Bryan 2009). C'est là une innovation majeure puisque jusqu'alors les terres étaient gérées sous l'autorité de chaque village, suivant l'héritage colonial des « réserves indiennes » fragmentées évoqué plus haut. Avec la mobilisation des années 1990, le registre d'action passe d'une défense des « terres de réserves de villages » à la défense d'un « territoire maya ». L'idée d'un espace réservé aux indiens, vue par les Maya d'aujourd'hui comme un instrument d'exclusion d'hier, devient outil d'émancipation et d'inclusion citoyenne dès lors qu'elle n'est plus une simple technique de gouvernement imposée par les autorités coloniales mais plutôt une revendication portée par des acteurs collectifs. Avec ce retournement discursif et politique, l'ancienne réserve, resignifiée sous le terme de « terres communales », devient la porte d'accès à l'espace politique du XXI^e siècle. Ce nouveau schéma de légitimité territoriale impose d'avoir recours à de nouveaux registres d'argumentation.

- 24 Ainsi, en 1997, les dirigeants maya réussissent à faire admettre par la Suprême Court of Belize le concept du *maya homeland* sur la base de deux critères : l'existence de pratiques coutumières et le principe d'une spécificité maya ancestrale. Dans le même temps la revendication n'est plus seulement foncière, territoriale ou même politique, elle s'est déplacée vers le registre de la défense des droits humains (le droit à la terre comme un droit fondamental). Le combat juridique dure plus de 15 ans, pendant lesquels sont interpellées la Commission Interaméricaine des Droits Humains, un réseau d'ONG internationales dont Cultural Survival, le rapporteur des droits des peuples autochtones à l'ONU (Jim Anaya), le Forum Permanent des Nations Unies sur les questions autochtones (UN Permanent Forum on Indigenous Issues), le Comité des Nations Unies pour les Droits humains, le Comité des Nations Unies pour l'élimination de la discrimination raciale CERD, la Cour caribéenne de Justice. Finalement, en avril 2015, la Cour Caribéenne de Justice (qui fait office de la plus haute instance d'appel du Belize) reconnaît que les droits traditionnels des Maya sur leurs terres sont aussi légitimes que d'autres formes de propriété : « *traditional land rights constitute property equal in legitimacy to any other form of property under Belizean law.* » Le jugement enjoint le gouvernement à définir et enregistrer les terres correspondantes, tout en les nommant « terres de villages » -on ne parle plus de réserve- (« *demarcate and register Maya villages lands* »). Cet indéniable succès politique du mouvement maya ne doit cependant pas occulter d'autres dynamiques qui ont cours localement, moins visibles, moins médiatisées et surtout moins consensuelles.
- 25 L'une concerne, au premier chef, "l'autre partie", à savoir le gouvernement bélizien qui depuis maintenant près de 20 ans cherche à résister à ces demandes d'autonomie territoriale au motif qu'elles susciteraient de la fragmentation - territoriale mais surtout sociale, politique - au sein de la nation. Mais les réticences viennent aussi d'autres secteurs minoritaires au Belize (créoles, garifuna), inquiets d'une évolution vers un

modèle de gouvernement multiculturel qui, à l'instar d'autres expériences en Amérique, considère comme surdéterminants les droits liés à l'ancestralité et l'autochtonie. Ce modèle semblerait dès lors interdire aux autres groupes ethniques - non "autochtones" au sens étroit du terme - l'accès légitime à une possible autonomie territoriale et politique. C'est le cas notamment des Garifuna, groupe caraïbe arrivé au Belize au tout début du XIX^e siècle, avant même que le territoire ne soit reconnu comme colonie britannique, et qui se sont installés notamment sur la côte sud du pays. Depuis quelques années ils s'organisent eux aussi afin de revendiquer des droits communautaires et commencent à construire un récit collectif autour d'une territorialité garifuna. Celle-ci est particulièrement originale et complexe, issue de leur histoire faite, d'une part, de fuite de l'esclavage et déportation des îles caraïbes avant d'essaimer sur la côte atlantique de l'Amérique centrale (Belize, Guatemala, Honduras, Nicaragua) et, d'autre part, projetée vers l'avenir et l'Amérique du nord avec de fortes migrations aux USA. Elle serait ainsi inscrite à la fois dans des géographies localisées et dans une culture garifuna transnationale (Palacio, Tuttle and Lumb, 2011).

- 26 Un troisième front d'opposition aux mobilisations maya contemporaines ne vient pas d'en haut (le gouvernement) ni de l'extérieur mais bien de l'intérieur du groupe maya lui-même. Un agriculteur maya, habitant de San Pedro Colombia, expose ainsi ses appréhensions face aux propositions du TMCC de construire un *maya homeland* : "ils (les militants maya) ont essayé de faire passer l'idée du *homeland* maya. Une terre seulement des Maya, on ferait sortir les instituteurs noirs, en majorité garifuna, et on n'aurait que des instituteurs maya. On ferait sortir aussi les blancs. On serait seulement entre Maya. C'est une mauvaise idée. C'est de la discrimination." (Santiago, Lubantun, 11 juin 2011). Dans la même veine, ce paysan rappelait que, traditionnellement, les questions foncières se traitaient au niveau des villages, et certainement pas au niveau d'une autorité supérieure maya qui n'existe que dans les discours des militants et des autorités. Ce que ce paysan de Lubantun craignait n'était pas vraiment de perdre le contrôle de sa terre ou ses droits de propriété, mais plutôt de voir s'installer une nouvelle autorité, une instance politique qui viendrait s'imposer à celle du village et dicter de nouvelles normes d'usage des terres - par exemple pas de bétail dans telle ou telle partie du territoire, ou même de nouvelles normes de coexistence - comme l'idée d'expulser les instituteurs garifuna des écoles locales (Santiago, Lubantun, 11 juin 2011).

Conclusion

- 27 Les trois figures de réserves proposées par les autorités coloniales et mises en place au début du XX^e siècle n'avaient pas les mêmes objectifs. Leur caractéristique commune est bien de contrôler l'accès à la terre à ceux qui sont officiellement qualifiés de « migrants », et qui à l'époque étaient des paysans autochtones, des réfugiés du Yucatán, des populations récemment installées en provenance du Guatemala, ou encore, globalement, des « indiens » en l'occurrence maya, comme le montre l'usage d'un vocabulaire générique *indian reservations* (aux côtés des garifuna pour lesquels sont prévues des *carib reserves*). Pour autant, la référence au discours ethnique ou culturel n'avait rien de systématique ni d'évident dans la politique de réserves indiennes au début du XX^e siècle. Pour les autorités coloniales comme pour les paysans, les réserves indiennes sont des techniques territoriales et des techniques de pouvoir qui visent avant tout à ordonner l'exploitation du territoire. Mais au-delà de cet objectif immédiat, elles contribuent à

dessiner les contours d'une citoyenneté locale et nationale d'où la dimension ethnique n'est pas absente. Il est en effet difficile d'ignorer le non-dit ethnique du pouvoir colonial et les connections entre les dimensions (territoriales, politiques, ethniques) mobilisées dans la mise en place des réserves, même lorsqu'elles ne sont pas publiquement exposées. Comme l'expose Barnett dont la thèse porte sur l'histoire agraire et territoriale du pays : « Une origine ethnique commune dans une région donnée pouvait n'être au départ qu'une circonstance extérieure à la politique (foncière), elle devint par la suite une part essentielle de son application » (Barnett, 1991 :110). L'avenir des réserves indiennes l'a démontré. Si au départ elles n'étaient « indiennes » que par contingence, elles le sont aujourd'hui « en nature », au moins pour certaines.

- 28 La figure de la réserve et ses avatars contemporains induisent de nouvelles frontières. Il s'agit d'abord de frontières géographiques, instituées sur le terrain et sur les cartes, mais aussi de frontières politiques et sociales qui s'établissent entre « l'intérieur » et « l'extérieur » des réserves mais également en leurs seins. Selon les militants maya du district de Toledo, aujourd'hui, seul le district sud du Toledo abriterait un territoire maya ancestral légitime. Les Maya de l'ouest se seraient « ladinisés » (métissés) au cours du XX^e siècle, avec notamment l'afflux de migrants - maya et non maya- en provenance du Guatemala pendant les années de guerre. Les Maya du nord, yucatèques présents dans la région depuis la fin du XIX^e siècle, se seraient acculturés suite à leur intégration dans l'économie agricole commerciale (cane à sucre). Seuls resteraient « les vrais Maya » du sud, paysans dans leur majorité, qui parlent une langue maya (mopan et q'eqchi') et dont les femmes portent le vêtement traditionnel, qui sont attachés à leur terre-mère, leur *homeland*, leur culture⁹. Et seule la mobilisation ethnique explicite, organisée, publique, soutenue par un discours de légitimation internationale, relèverait d'un monde « vraiment » maya qui n'existe donc, dans ce schéma, que dans son rapport intime à un territoire. On peut y voir une illustration ou un effet des « politiques du lieu » (en anglais *locality* : Radcliffe 2010, Gupta & Ferguson 1992) souvent décrites comme prérogatives des États et des acteurs dominants qui imposent leur ordre socio-spatial, mais qui ici s'appliquent aux discours et pratiques maya auto-définies comme « subalternes ». Ce renversement théorique répond au retournement de stigmaté signalé en troisième partie de ce texte dans le cas des Maya du Toledo, pour qui l'indianité territorialisée d'aujourd'hui surgit de l'assignation au territoire d'hier.
- 29 Ce que montre surtout cette histoire politico-territoriale, c'est qu'il n'existe pas « une » conception du territoire, pas plus dans le gouvernement colonial que dans les communautés indiennes, pas plus au XIX^e siècle qu'aujourd'hui. Les arguments et les options d'action changent dans le temps (hier on n'avait pas les mêmes priorités qu'aujourd'hui) et dans l'espace (on ne pense pas de la même façon à l'échelle du pays que dans la localité paysanne frontalière ou le village dépendant de la raffinerie de cane à sucre pour écouler sa production). Au Belize, les territorialités maya semblent bien plus un résultat ou un facteur (ou sens de fabrique, facture) qu'une racine ou une « caractéristique » de l'identité maya. Elles sont le fruit d'options historiquement et spatialement situées qui s'enchaînent et s'articulent en fonction des opportunités (politiques, économiques) dont certaines font sens et cohérence avec les ressources disponibles à ce moment (certaines héritées et éventuellement « ancestrales », d'autres plus récentes). À l'ordre spatial colonial imposé à la fin du XIX^e siècle se sont opposées non pas une territorialité et une résistance maya, mais des stratégies variées qui s'appuyaient sur l'espace - comme ressource, et pas seulement support ou encore moins

comme « essence » - en fonction des contextes : ici le lopin urbain (dans l'ouest), là la terre agricole (dans le nord), là enfin le territoire (dans le sud).

- 30 Il y a un siècle, l'État colonial cherchait à construire des « réserves indiennes » ; aujourd'hui c'est un mouvement social qui revendique un « territoire maya » avec, dans les deux cas, un affichage identitaire (*indian, maya*) de l'espace considéré. Dans les deux cas également, les propositions se heurtent à des oppositions voire des résistances qui s'expriment à divers niveaux, internes et externes au groupe *indian/maya*, et dans les deux cas le débat est lié à des enjeux et à des projets politiques plus vastes : consolidation de la puissance coloniale hier, construction d'une nation multiculturelle aujourd'hui.

Références

- A History of Belize. Nation in the making.* 1995. (9ème édition 2004), Belize : Cubola
- Atlas of British Honduras. 1939. s/ed.
- BARNETT, Carla Natalie. 1991. *The political economy of land in Belize, "Machete must fly"*, Univ. West Indies Mona, 317 p.
- BELLIER, Irène (dir.). 2015. *Terres, territoires, ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones.* Paris, L'Harmattan, 394 p.
- BERKEY, Curtis G.. 1994. *Maya Land rights in Belize and the history of indian reservations.* Indian Law Resource Center, Washington.
- BOLLAND, O.N. et SHOMAN, A.. 1977. *Land in Belize, 1765 - 1871.* Kingston : University of the West Indies.
- BONFIL, Guillermo. 1987. *El México Profundo,* México : Grijalbo
- CUNIN, Élisabeth et Odile HOFFMANN. 2015. « Le Belize, une société pluriculturelle sans politiques multiculturelles », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 92, pp 91-109
- GUPTA, Akhil et James FERGUSON. 1992. « Beyond "Culture" : Space, Identity, and the Politics of Difference ». *Cultural Anthropology*, vol. 7, No. 1, (Feb., 1992), pp. 6-23.
- HOFFMANN Odile. 2015. « Políticas territoriales y exclusiones étnicas en Belice : un siglo de transformaciones en tierras maya ». *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, Universidad de Brasilia, 2015, 9 (3), pp. 5-19
- HYDE, Ritamae Louise. 2009. « 'Stoan Baas' people : an ethnohistorical study of the Gales Point Manatee Community of Belize », MA History and Archeology, UWI-Mona Campus
- JONES, Grant D.. 1971. *The Politics of Agricultural Development in Northern British Honduras,* Developing Nations Monograph Series, Number IV, David K.Evans Editor, Overseas Research Center, Wake Forest University, Winston-Salem.
- KYMLICKA, Will. 1995. *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights.* Oxford : Oxford University Press.
- PALACIO, Joseph O., Carlson TUTTLE et Judy LUMB. 2011. *Garifuna Continuity in Land : Barranco Settlement and Land Use 1862 to 2000,* Belize, Caye Caulker, Producciones de la Hamaca.
- RADCLIFFE, Sarah. 2010. « Historias de vida de mujeres indígenas a través de la educación y el liderazgo. Intersecciones de raza, género y locación » pp317-348, in Valeria Coronel y Mercedes Prieto (coord.), *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana,* Ministerio de Cultura/ FLACSO, sede Ecuador, Quito, 349 págs.

TMCC, Toledo Maya Cultural Council and Toledo Alcaldes Association. 1997. *Maya Atlas. the struggle to preserve maya land in southern Belize.*

VILLALOBOS González, Martha HERMINIA. 2006. *El bosque sitiado. Asaltos armados, concesiones forestales y estrategias de resistencia durante la Guerra de Castas.* México : CIESAS-MA.Porrúa-CONACULTA-INAH

WAINWRIGHT, Joel. 2003. « *Decolonizing Development : Colonialism, mayanism, and agriculture in Belize.* » PhD, University of Minnesota.

WAINWRIGHT, Joel et Joe BRYAN. 2009. "Cartography, Territory, Property : Postcolonial Reflections on Indigenous Counter-Mapping in Nicaragua and Belize." *Cultural Geographies* 16 (2009) : 153-78.

WILK, Richard. 1997. Maya People of Toledo : recent and historical land use. Appendices to the TMCC Petition to the Inter-American Commission on Human Rights against Belize. S/ed.

WILK, Richard et Mac CHAPIN. 1990. "Ethnic minorities in Belize : Mopan, Kekchi and Garifuna". *SPEAR* reports, 1.

NOTES

1. Les ethnonymes (garifuna, maya, mopan, q'eqchi') seront employés à l'invariable.
2. Pour une histoire brève du Belize, voir l'excellent ouvrage de divulgation, disponible en ligne, *A History of Belize. Nation in the making*, 1995.
3. D'après les *Bluebooks*, ces rapports annuels envoyés par l'administration coloniale locale à Londres.
4. S'ils sont aujourd'hui largement ethnicisés, ces groupes étaient au départ différenciés principalement par les positions politiques et militaires qu'ils occupaient pendant la guerre des castes (Villalobos 2006).
5. Les Garifuna sont descendants de populations amérindiennes et de descendants d'africains ayant fui l'esclavage au XVI^e siècle dans l'île de San Vicente, dans les Antilles. Dotés d'une langue et d'une culture spécifiques, les garifuna furent déportés par les Anglais à la fin du XVIII^e siècle vers le Honduras, sur l'île de Roatan. Ils s'installèrent ensuite sur le continent au Belize, au Guatemala et au Nicaragua. Ils sont aujourd'hui également nombreux aux Etats-Unis.
6. Ces expériences commencent à être reconnues et étudiées par des historiens et par des mouvements sociaux qui demandent la reconnaissance de ces collectifs paysans spécifiques. Pour les Créoles voir Hyde 2009, pour les Garifuna, Palacio, Carlson et Lumb 2011, pour les Maya du Toledo, Wilk et Chapin 1990, entre autres.
7. Surveyor General Miller, W. 1888. "Proprietary Rights of Indians." PRO CO 123/190, Despatch 129, 28 Sept 1888. Le rapport est inclus dans une lettre envoyée par Hubert Jerningham à Lord Knutsford le 28 septembre 1888.
8. Elle fut ensuite reprise et publiée sous le nom de « Map of British Honduras showing approx. position of Private Properties », qui selon Barnett (1991 :115) faisait partie d'un rapport intitulé *Report of the Great Britain, British Guiana and British Honduras Settlement Commission*, de 1948.
9. Aujourd'hui dans le nord et l'ouest du Belize, les « traits caractéristiques » maya ont effectivement en grande partie disparu (langue, apparence, système d'autorité, rituels).

Cependant, suivant ce qui est théoriquement admis depuis maintenant plusieurs décennies et qui se vérifie chaque jour dans de très nombreuses régions d'Amérique et du monde, une identité ne se réduit pas à ses signes extérieurs. Elle se construit sur des projets à venir autant que sur des passés, et rien n'interdit de penser que, par exemple dans le nord du pays, les populations paysannes d'aujourd'hui se révèlent demain des populations maya yucatèques porteuses de culture et d'ancestralité tout comme leurs voisins du sud. Des phénomènes analogues pourraient émerger au sein de groupes de population subalternisés, qu'ils soient d'origine maya (dans l'ouest du pays) ou pas (la population garifuna, les Créoles).

RÉSUMÉS

L'article propose une histoire politico-territoriale du sud du Belize des XVIII^e-XIX^e-XX^e siècles. Il documente et montre que les territorialités maya sont le fruit d'options historiquement et spatialement situées qui s'enchâssent et s'articulent en fonction des opportunités (politiques, économiques) dont certaines font sens et cohérence avec les ressources disponibles à ce moment (certaines héritées et éventuellement « ancestrales », d'autres plus récentes). À l'ordre spatial colonial imposé à la fin du XIX^e siècle se sont opposées non pas une territorialité univoque et une résistance maya unifiée, mais des stratégies territoriales variées en fonction des contextes : ici la défense d'un lopin urbain (dans l'ouest), là de la terre agricole (dans le nord), là enfin du territoire ancestral (dans le sud). Dans les divers contextes spatio-temporels, les propositions de l'État se heurtent à des oppositions voire des résistances qui s'expriment à divers niveaux, internes et externes au groupe *indian/maya*, alimentant un débat qui est lié à des enjeux et à des projets politiques plus vastes : consolidation de la puissance coloniale hier, construction d'une nation multiculturelle aujourd'hui

El artículo propone una historia político-territorial del sur de Belice en los siglos 18-19-20. Muestra como las territorialidades maya son resultados de opciones históricamente y espacialmente situadas, tomadas por los distintos actores, y como estas opciones se engarzan y se articulan en función de las oportunidades (políticas y económicas) y de los recursos disponibles en cada momento. Al orden espacial colonial impuesto a finales del siglo 19 se opusieron no una territorialidad unívoca y una resistencia maya unificada, sino estrategias territoriales que variaban en función de los contextos : aquí la defensa del lote urbano (al oeste), allí de la tierra agrícola (al norte), allí por fin del territorio ancestral (al sur). En distintos contextos espacio-temporales, las propuestas del Estado se toparon con oposiciones e incluso resistencias que se expresaron a niveles diversos, internos y externos al grupo *indian / maya*, alimentando un debate que está vinculado a proyectos políticos más amplios : la consolidación de la potencia colonial ayer, hoy la construcción de una nación independiente multicultural.

The article proposes a political - territorial history of the south of Belize in the 18-19-20th centuries. It shows how the various Mayan spatialities result of options historically and spatially situated, taken for the different actors, and how these options are articulated depending on the opportunities (political and economic) and on the resources available in every moment. To the spatial colonial order imposed at the end of the 19th century, we don't find an univocal indian territoriality nor a Mayan unified resistance, but territorial strategies that were changing depending on the contexts : here the defense of the urban plot (in the western part), there of the

agricultural land (in the northern part), there finally of the ancestral maya territory (in the southern part). In different contexts, the colonial state politics confront with strategies and even resistances that expressed to diverse levels, internal and external to the maya group indian, feeding a debate that is linked to wider political projects : the consolidation of the colonial power and, today, the construction of an independent multicultural nation.

INDEX

Index géographique : Belize, Amérique centrale

Palabras claves : territorio, postcolonial, maya, resistencia

Keywords : territory, postcolonial, maya, resistance

Mots-clés : territoire, postcolonial, maya, résistance

Index chronologique : XVIIIe siècle, XIXe siècle, XXe siècle

AUTEUR

ODILE HOFFMANN

Directrice de recherche, géographe, à l'Institut de Recherche pour le Développement, Urmis, IRD, CNRS, Université de Paris, Université Côte d'Azur, Paris, France.

Frontières infra-étatiques, transgressions et légitimation territoriale au Bunyoro, Ouganda

Claire Médard et Multi-disciplinary Partner Team on Mobility and Access
to Ressources in Lake Albert (M-PRAM)

NOTE DE L'AUTEUR

Les entretiens ont été menés à Hoima dans le cadre des terrains collaboratifs d'une jeune équipe internationale associée (JEA) à l'IRD, intitulée *Multi-disciplinary Partner Team on Mobility and Access to Ressources in Lake Albert*, de 2012 à 2014 (juillet, décembre 2012, novembre 2013 et 2014). Dirigé par G. Rutaremwa du *Centre for Population and Applied Statistics* (CPAS) de l'Université de Makerere, ce projet a également rassemblé : Fredrick Kisekka-Ntale, John Mushomi, Stephen Wandera, George Bogere, Faith Atuhumuze de l'université de Makerere, Susan Waiyego Mwangi, Peter Wafula Wekesa, Gordon Omenya du département d'Histoire de l'université Kenyatta, Valérie Golaz, INED, et Claire Médard IRD/URMIS. Il a bénéficié d'un appui du programme prioritaire (PPR) IRD, PAREGO et d'une collaboration avec Kenweb, JEA du National Museum of Kenya (NMK, Nairobi), compte rendu d'Olivier Hamerlynck, https://www.facebook.com/Kenweb-254203431354628/?ref=page_internal 24 novembre 2013.

« Vous voyez, il y a de la discrimination si vous n'êtes pas munyoro. Si vous n'êtes pas né ici, vous ne devriez pas posséder de la terre mais retourner d'où vous venez. En conséquence, le gouvernement a donné la terre à celui qui est né ici. »

[KR1 : un résident, désigné localement comme un « éleveur », 19/12/2012, Kabwoya]

Introduction

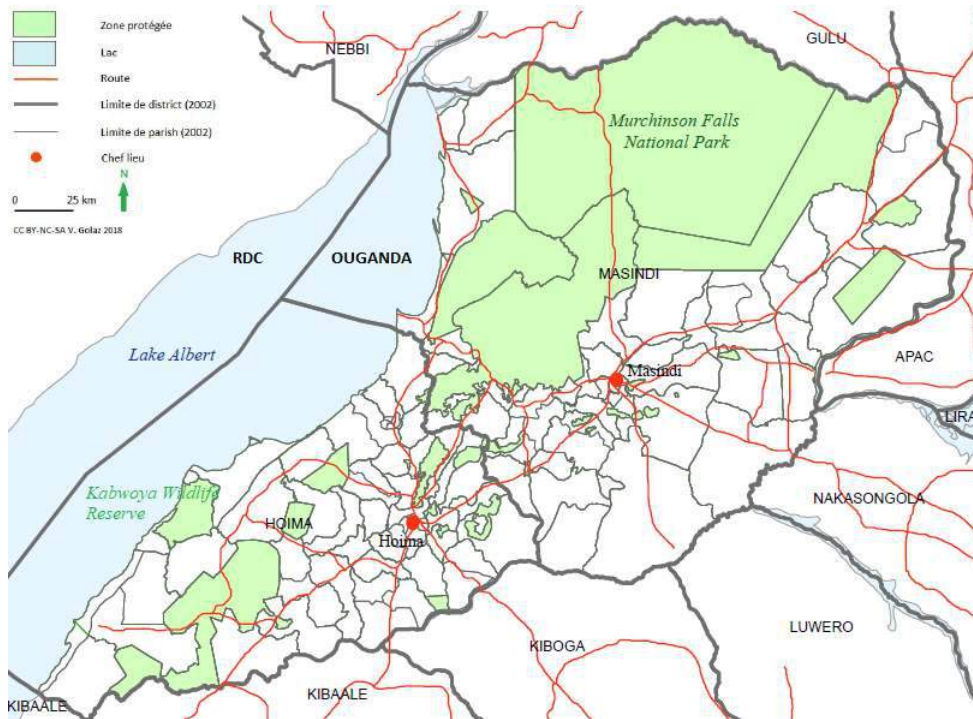
- 1 Cette citation met en exergue une revendication autochtone dans l'ancien royaume du Bunyoro¹ et, surtout, elle souligne le rôle de l'Etat central qui va dans son sens. Elle établit un lien direct entre régulation de l'accès à la terre et intervention étatique. A partir d'une étude locale, nous nous intéressons à différentes frontières infra-étatiques créant des dynamiques d'exclusion/inclusion, au jeu politique et aux représentations qui font de notre interlocuteur, localement, un « étranger ». En dépit de la marginalisation du groupe des éleveurs évoquée ici, l'idée de leur protection politique, véhiculée par certains détracteurs du régime de Museveni est persistante. En effet, la classe dirigeante en Ouganda, ainsi que le président Museveni en personne, sont parfois désignés en des termes ethniques, les associant au « groupe des éleveurs ». Au pouvoir depuis plus de 30 ans, le régime de Museveni se caractérise par une dérive autoritaire (Rubongoya, 2007) remettant en question sa légitimité démocratique. La dénonciation de son régime en des termes ethniques, au nom de la démocratie, devient courante.
- 2 Dispositifs de contrôle territorial hérités de la colonisation, les frontières infra-étatiques sont réappropriées par des acteurs locaux dans le cadre de revendications autochtones contemporaines. Ces dernières portent sur la reprise en main d'institutions locales de pouvoir et le contrôle de ressources, y compris l'accès et la propriété de la terre, définis territorialement.
- 3 Construite autour de l'analyse du territoire de l'Etat, certaines études soulignent *a contrario* comment légitimer signifie conforter un pouvoir sur un plan territorial. En géographie, si certaines études abordent les territoires sous le prisme des circulations et des mobilités (commerce, migrations...), autrement dit le contraire de ce que les frontières sont censés empêcher ou réguler à priori, d'autres sont centrées sur le territoire de l'Etat. Ainsi la frontière a été analysée sous l'angle du contrôle territorial et des idéologies nationales élaborées dans le temps de manière connexe (voir, pour la France, Ozouf Marignier, 1986 et, pour le Gabon, Pourtier, 1987), avec l'idée de combattre les particularismes ethniques. Pourtant, à une échelle infra-étatique, des phénomènes similaires, à la fois identitaires et territoriaux, se produisent également, renvoyant à des idéologies, cette fois-ci qualifiées d'ethno-nationales (Connor, 1987 ; Maurel, 1984) ; elles placent les frontières au cœur de mobilisations identitaires violentes. C'est le cas en Afrique de l'Est où, au-delà de la référence à l'ancestralité d'un lien au sol, certaines revendications, aujourd'hui qualifiées d'autochtones (Geshiere, 2009), ont pris forme dans un rapport administratif au territoire étatique (Médard, 2008, 2016).
- 4 Les dimensions identitaires du territoire sont clairement établies (Jolivet, 2000), d'où l'intérêt de croiser l'analyse de « frontières ethniques », au sens métaphorique et relationnel de Barth (1969), avec celle de « frontières territoriales », qui se matérialisent à des moments spécifiques par la violence et qui peuvent renvoyer à un ou plusieurs ordres territoriaux spécifiques. La violence se matérialise le long de frontières infra-étatiques, mais aussi par des pratiques discriminatoires qui font le tri entre résidents locaux, différenciant « indigènes » et « étrangers » ou « allochtones ».
- 5 Il ne s'agit pas ici de véhiculer une vision trop normative de l'Etat, fondée sur la représentation d'une territorialité omnipotente. A l'articulation de plusieurs échelles territoriales, et de logiques contradictoires d'institutionnalisation et personnalisation du pouvoir, nous nous intéressons aux diverses collaborations de pouvoir entre Etat central,

royaume, pouvoirs et administrations locales ou encore entre Etat et acteurs privés internationaux du secteur environnemental ou pétrolier, à des tensions et à des décalages.

- 6 Les dynamiques de « front »² et de « frontière » sont ainsi étudiées dans le cadre de ces relations de pouvoir et rapports de domination. L'importance de la « frontière interne de Kopytoff », ou de « micro frontière interstitielle » (Chauveau *et alii*, 2004), dans la création de nouvelles communautés politiques aux marges d'anciennes a été explorée historiquement en Afrique. En Afrique de l'Est, avec l'introduction de frontières pour contrôler les mobilités : les fronts de colonisation agricole sont à resituer dans un rapport à l'Etat (Médard, 2010). Différents travaux invitent à réfléchir sur des pratiques de pouvoir, questionnant la différenciation entre Etat et société en Afrique (Lemarchand, 1992 ; Bayard, 2006). Le concept de néopatrimonialisme (Bach et Gazibo, 2011), qui souligne une tension structurelle entre personnalisation et institutionnalisation du pouvoir, qui n'est pas propre à l'Afrique, mais qui se traduit sur le continent par des chevauchements d'intérêts, des régimes de faveurs et un traitement inégal entre nationaux, parfois fondé sur une différenciation ethnique (Braathen *et alii*, 2000). Loin d'une caractérisation figée, c'est précisément le déplacement et la renégociation de cette frontière ce qui relève du domaine public et ce qui tient du privé qui retient notre attention et qui est saisie ici au travers de l'étude d'une frontière infra-étatique, inscrite dans un ordre multi-scalaire. Explorer les confrontations aux frontières permet de mettre en lumière différentes sphères d'échanges et des niveaux de pouvoir emboîtés et plus ou moins hiérarchisés, ainsi que des oppositions face à ces pouvoirs. Cela permet d'envisager, dans le temps, des désaccords entre acteurs étatiques, des contradictions ainsi que certains revirements de politique. L'Etat, envisagé au travers d'une pluralité d'acteurs et d'institutions connexes, joue et déjoue la carte locale dans des relations de pouvoirs personnelles et autoritaires. Ce cadre théorique permet de saisir la dimension officielle d'une pratique administrative sans forcément l'assimiler à sa dimension juridique et légale. La question n'est pas tant aujourd'hui de savoir s'il existe un moyen d'échapper au pouvoir central que de saisir dans quelle mesure la transgression peut être organisée avec la complicité de l'appareil d'Etat, au sens large, y compris ses relais locaux, créant des marges ou des interstices de pouvoir qui définissent à leur tour l'assise de ce pouvoir.
- 7 Si le foncier est situé au cœur de la construction de l'Etat en Afrique (Klopp, 2014 ; Boone, 2014) et si la propriété permet de définir ou de saisir les contours d'un pouvoir (Rasmussen et Lund, 2018), historiquement, en Afrique de l'Est, la promotion de la privatisation foncière légale ne met pas fin au contrôle territorial (Golaz et Médard, 2016) et à la régulation de l'accès à la terre par l'Etat. La fragmentation observée dans les paysages (*enclosure*), qui repose sur le double dispositif du contrôle territorial et de la privatisation de la terre, s'accroît encore à l'heure actuelle. Deux termes, couramment utilisés en Afrique de l'Est, correspondent à cette vision administrative et juridique d'un ordre fondé sur la frontière (*encroachment* : empiètement sur un domaine territorial) et la limite de propriété (*trespassing* : franchissement d'une limite de propriété privée légale). Tous deux désignent des formes de transgression qu'il serait légitime de combattre au nom d'un ordre territorial englobant.
- 8 Le Bunyoro, l'un des plus puissants royaumes précoloniaux, en bordure du lac Albert, aujourd'hui situé aux confins de l'Ouganda et de la République démocratique du Congo (RDC), en bordure du lac Albert et composé des districts de Hoima et de Masindi (voir

figure 1), subit de plein fouet le choc, à la fois démographique et politique, de la colonisation (Doyle, 2006).

Figure 1 : Carte de localisation du Bunyoro : les districts de Hoima et Masindi et la Kabwoya Wildlife Reserve, Hoima district



Carte réalisée par Valérie Golaz, INED/LPED

- 9 Il est marginalisé au profit du royaume du Buganda voisin. Le quadrillage colonial s'est accompagné de l'exploitation des ressources naturelles : de larges réserves de chasse et forestières maintiennent durablement les populations à l'écart de certaines ressources. Nous nous intéressons à la plaine lacustre de Kaiso-Tonya et de Kabwoya où se trouve l'un de ces espaces protégés et ses alentours villageois. Le *Kabwoya and Kaiso Game Management Area*³ (KKGMA) (194 km²) comprend une réserve de faune sauvage gérée par un investisseur privé (*conservancy*) et une réserve de faune communautaire, créées en 2003⁴, à l'emplacement de l'ancien *Bugoma Hunting Ground* colonial.
- 10 L'accroissement de population que le Bunyoro connaît aujourd'hui⁵, précède les premiers succès de l'exploration du pétrole⁶, en 2005 (*Oil in Uganda*), en raison des fronts de peuplement agricole des années 1990 (Golaz et alii, 2016) encouragés par les pouvoirs étatiques. La zone littorale des *Sub-county* de Buseruka et de Kabwoya, qui a vu sa population fortement augmenter, est moins concernée par l'agriculture que par la pêche et l'élevage. La paroisse de Nkondo où l'enquête s'est principalement déroulée comprend 10 500 habitants en 2014 (UBOS). Le nouvel essor économique et démographique de la région correspond à une période de stabilité politique en Ouganda qui contraste avec les premières décennies –mouvementées– de l'indépendance (obtenue en 1962), les années de « guerrilla » qui conduisent le Président Museveni au pouvoir au milieu des années 1980, puis la période de « pacification » contre la *Lord Resistance Army*, menée au Nord, jusqu'en 2005, par ce régime. Tout au long de ces années, la région étudiée subit les contrecoups des guerres intérieures et extérieures en accueillant des réfugiés.

- 11 Nous nous penchons sur des rapports de force déployés le long de frontières infra-étatiques, à partir de transgressions définies dans une superposition d'ordres reliés entre eux : Etat, royaume et *conservancy*. Nous examinons un pouvoir composite, scalaire, tiraillé entre pouvoir institué et pouvoir personnel, donnant lieu à des petits arrangements et à des conflits. A partir d'une étude locale, nous analysons le quadrillage territorial, entre contrôle territorial, foncier et autochtonie (1), puis nous évoquons le renforcement de logiques d'exclusion territoriale, (avec les virages successifs vers la protection environnementale, vers l'extraction pétrolière et la privatisation) (2). Nous évoquons enfin plus précisément les conflits liées à la réhabilitation d'une réserve naturelle et leur ethnicisation dans un rapport au territoire (3).

1. Le quadrillage territorial

- 12 La région étudiée correspond à une plaine de savane arborée à proximité du lac Albert. Elle est dominée, à l'Est, par un escarpement, prolongé par un plateau, plus arrosé que les rivages du lac. Jusqu'à leur désenclavement récent par la construction de routes goudronnées, les villages de pêcheurs situés sur ce rivage ougandais du lac Albert étaient desservis par des bateaux et les principaux échanges étaient tournés vers les autres rives du lac : à l'Ouest, la RDC et, au Nord, le district alur de Nebbi en Ouganda. Situées sur cette plaine lacustre, les réserves naturelles de Kabwoya et de Kaiso-Tonya, constituaient un lieu de pâturage pour des éleveurs locaux et « migrants », avant la reprise en main territoriale par l'Etat, au début des années 2000. L'élevage est important au Bunyoro, certains bénéficiant de la pêche étant localement réinvestis dans le bétail. La fréquentation de ces pâturages s'accroît au moment précis où la restauration des espaces naturels devient à l'ordre du jour, s'accompagnant d'un contrôle sur les activités humaines. La protection environnementale, étudiée ici dans un rapport au territoire, a en héritage l'exclusion de populations résidentes ou riveraines des parcs. Nous nous intéressons au quadrillage territorial qui correspond au retour à la paix en Ouganda, en nous penchant tour à tour sur la rénovation des pouvoirs locaux par l'administration ainsi qu'à l'expression d'une autochtonie, sur des dispositifs de protection de la nature et enfin sur question de la propriété individuelle de la terre, sur la plaine littorale de Kaiso.

1.1 Royaume/autochtonie

- 13 Considérées comme vouées à disparaître avec la construction d'un Etat-nation, la persistance de frontières intérieures s'explique par une pratique administrative, contribuant à redéfinir l'appartenance locale en des termes ethniques. Le cas des royaumes, en Ouganda, est spécifique par sa référence à une souveraineté antérieure bien établie, mais l'assise de ce pouvoir est transformée par le façonnement territorial de l'Etat.
- 14 Le royaume du Bunyoro était intégrateur : l'histoire locale du peuplement le souligne. Southall insiste sur la différenciation entre domination politique et origine diverse du peuplement, à partir du cas des migrations des Alur⁷. Les Alur qui pratiquent l'agriculture et, pour certains d'entre eux, la pêche sont établis de part et d'autre de la frontière entre l'Ouganda et la RDC. Historiquement, les migrations des Alur ont donné lieu à des communautés locales qui se réclament aujourd'hui du royaume, à l'exemple des Baguungu, au Nord du Bunyoro (2004, p. 24). La catégorie « autochtone » se réfère

aujourd'hui aux Banyoro dans leur ensemble, mais aussi, à une échelle locale, à des « sous-groupes » particuliers, intégrés au royaume, à l'image des Baguungu ou encore des Bakobia, présents sur la plaine lacustre centrale que nous étudions. A géométrie variable, la catégorie « autochtone » se construit dans une opposition à une catégorie « étranger », également plurielle. Plusieurs groupes sont désignés comme « étrangers » et/ou allochtones aujourd'hui. Depuis les années 2000, les revendications autochtones des Bagungu ciblent en particulier les Alur. Ils sont parfois considérés, dans le contexte de migrations contemporaines, comme doublement « étrangers », en tant que « migrants internes » venant d'une région voisine de l'Ouganda (le district de Nebbi) et parfois aussi en tant que « congolais » en provenance de la RDC. Le cas des Banyarwanda et/ou des Banyankole, en provenance du sud-ouest de l'Ouganda, parfois regroupés sous le terme de *Balaalo* (« groupe des éleveurs », Chalin, 2014)⁸ est similaire, car ils sont placés dans cette catégorie d'allochtone ou d'« étranger », étant souvent même qualifiés de Rwandais.

- 15 Les limites des unités administratives actuelles de Masindi, Buliisa et Hoima renvoient aux frontières de cet ancien royaume qui demeure intégré officiellement au dispositif de pouvoir local jusqu'à la fin des années 1960. Ainsi droits et paiements imposés pour la réserve de chasse de Kaiso sont reversés à l'autorité locale, le « royaume » du Bunyoro, au début de l'Indépendance. Par la suite, il faut attendre 1993 pour que le « royaume » soit refondé par l'Etat en tant qu'« institution culturelle », sans rôle politique, du moins en principe. Le roi devient alors en quelque sorte le client du président Museveni qui cherche à récompenser la loyauté à son régime et du même coup est contraint de se conformer, du moins en apparence, à certaines attentes locales. Dans le cas du Bunyoro, durant les années 2010, des revendications très locales, exprimées en des termes autochtones, portées par le royaume, ont été soutenues par le régime de Museveni, qui joue la carte de l'autochtonie au Bunyoro dans la perspective d'une reprise en main territoriale facilitant l'exploitation pétrolière et organise l'expulsion du « groupe des éleveurs » de l'une des province du royaume. Le schéma de soutien accordé par l'administration centrale à une revendication autochtone se retrouve, durant la même décennie, dans le royaume voisin du Buganda, mais sans association de l'échelle intermédiaire du royaume, considéré comme un bastion de l'opposition. La manipulation par le régime d'un vote « autochtone », celui des Banyala, cherche, dans ce cas-là, à miner l'unité de ce royaume (Medard et Golaz 2013).

1.2 Administration territoriale

- 16 En 1993, lorsque le président Museveni rétablit, en tant qu'institutions culturelles, la plupart des royaumes situés en Ouganda, il leur confère un rôle non exécutif. Les affaires courantes sont conduites par des responsables administratifs, certains élus et d'autres nommés, dans une structure scalaire et hiérarchisée. Parmi les élus, se trouvent : le président de l'assemblée (*local council chairman*) de l'échelon inférieur du *village* (LC1), celui de l'échelon intermédiaire du *sub-county* (LC3) et celui de l'échelon supérieur du *district* (LC5). Le LC1 est considéré comme le chef local. Aucune élection n'a été organisée pour cet échelon administratif, dans l'ensemble de l'Ouganda, entre 2002 et 2018 (Semakula, 2011 ; Kizza, 2018)⁹ : du coup, à la fin de cette période, il détient son pouvoir davantage du bon vouloir du pouvoir central que des électeurs locaux. Dans ce dispositif, l'administrateur nommé à l'échelon supérieur du district, le *Resident district Commissioner* (RDC), joue un rôle clé. Il est directement redevable de sa position au Président Museveni. La loyauté au régime s'organise par la cooptation, au sein de l'administration, et

également au sein du parti, le *National Resistance Movement* (NRM), issu de la résistance armée qui a mené Museveni au pouvoir. Au Bunyoro, dans un strict calcul électoral, le pouvoir central recherche, au-delà du soutien de groupes considérés comme autochtones rassemblés par le royaume, un soutien électoral élargi aux Alur, plus nombreux. Par endroits, le long du rivage du lac Albert, dans les villages de pêcheurs où les Alur sont majoritaires, les chefs (LC1) sont des Alur. L'un d'entre eux présente son élection comme une forme de revanche sur une « domination des Banyoro ». Des responsables majoritairement « banyoro » contrôlent toutefois l'appareil étatique à l'échelon supérieur des districts. L'idée d'une préséance territoriale des Banyoro, qui supposerait le contrôle d'institutions et de ressources locales, est réactivée, en contexte électoral (Muhereza, 2015). Depuis plus d'une décennie, il vise plus particulièrement le « groupe des éleveurs ». A la veille des élections de 2011, dans la localité de Buliisa, au nord de la plaine de Kaison-Tonya, c'est le pouvoir central qui organise l'expulsion « des éleveurs », pourtant bien établis localement et, pour certains, propriétaires de la terre, les considérant comme « étrangers ». Cette opération de maintien de l'ordre illustre précisément la forme prise par des frontières « ethniques », promues par l'Etat au Bunyoro, qui viennent en appui à la revendication autochtone du royaume.

1.3 Protection environnementale

- 17 Autre dimension du quadrillage territorial, la restauration par l'Etat des parcs naturels, à partir de 1996, conférant un rôle de premier plan à une autorité publique, l'*Uganda Wildlife Authority* (UWA), Autorité de la faune sauvage chargée des parcs pour l'ensemble du pays. L'idée d'une préservation environnementale fondée sur l'exclusion des habitants locaux ou *fortress conservation* (Brookington, 2002) a longtemps constitué la norme en Afrique de l'Est. Arhem souligne le paradoxe de cette volonté d'exclusion des hommes d'un environnement « naturel », pourtant façonné par l'humain, soulignant le rôle joué par les éleveurs dans le paysage de la savane est-africaine (1985). Depuis déjà un bon nombre d'années, certains milieux environnementalistes, considérés comme plus progressistes, en appellent à changer d'approche. Dans la pratique, quel que soit le virage vers la « participation » pour associer davantage les riverains, force est de constater la ténacité du paradigme de l'exclusion construit dans un rapport de contrôle des populations (Anderson et Grove, 1987). Sur la plaine lacustre étudiée, la vocation environnementale conférée au lieu, au début des années 2000, s'est traduite par le compartimentage de l'espace et par un dispositif de frontières confinant les populations locales à une résidence le long du littoral où se trouvent les villages de pêcheurs. Dans la réserve privée, les activités humaines des populations locales sont totalement exclues. En revanche, les accès sont maintenus dans la réserve communautaire, même si les usages sont fortement régulés.

1.4 Foncier

- 18 Terre et territoire ne sont d'ordinaire pas différenciés dans les discours. De fait, il convient de souligner un empilement de droits et de normes superposées correspondant à des relations de pouvoir plus ou moins formalisées. Au-delà de la restitution de propriétés ou domaines du roi, toute une dynamique territoriale s'est enclenchée autour d'une revendication sur la terre au nom de l'autochtonie, réintroduisant des frontières et définissant la légitimité d'un accès à la terre. Pour croiser les perspectives sur ces

frontières infra-étatiques, il convient d'envisager de pair les logiques de contrôle relevant d'une souveraineté territoriale (royaume, état) et les logiques (individuelles ou collectives) privilégiant l'accès et la circulation, fondées sur une mise en valeur agricole à l'échelle locale. Loin d'une dynamique précoloniale de front pionnier agricole, où l'apparition de nouvelles entités politiques accompagne le peuplement, ces fronts sont à appréhender dans le cadre d'une privatisation de la terre promue par des acteurs étatiques. Au bord du lac, les achats de terres sont officialisés à différents échelons administratifs. Par exemple, si certains « éleveurs », banyarwanda ou banyankole, se sont portés légalement acquéreurs de la terre avant d'en être chassés à Buliisa, d'autres, à Kabwoya, ont « acheté » des petites parcelles pour parquer leurs troupeaux. Sans être nécessairement légaux, ces achats peuvent être officialisés par l'administration locale, grâce à un système de pouvoir personnel qui se greffe sur la fonction administrative instituée. Depuis le début des années 2000, appropriations et réappropriations foncières s'articulent à une dynamique de privatisation et de titrage promue à l'échelle nationale qui s'enracine localement remettant en question ces arrangements officiels mais locaux. Le cadre territorial se transforme avec les nouvelles opportunités économiques que nous allons à présent évoquer.

2. Le renforcement de logiques d'exclusion territoriales

- 19 La priorité environnementale sur la plaine lacustre de Kabwoya et Kaiso Tonya, définie au début des années 2000, est rapidement concurrencée par des perspectives économiques nouvelles, à partir de 2005, avec le premier gisement pétrolier, trouvé précisément au même endroit, qui s'accompagne de l'essor de la privatisation foncière.

2.1 Le virage environnemental

- 20 Les populations locales font face, en premier, au virage environnemental fondé sur des politiques qui ne les associent pas selon leurs propres termes à la réhabilitation des réserves naturelles. L'existence de droits sur des communs et la protection d'un accès à des ressources en eau, bois et pâturage sont oblitérés au moment de la création de ces aires naturelles. La décision provient du pouvoir central et l'accord est négocié entre ce dernier et un investisseur étranger, impliquant l'Autorité de la faune et l'administration territoriale. Deux aires naturelles, l'une privée, *Kabwoya wildlife reserve*, et l'autre communautaire, *Kaiso-Tonya wildlife community area*, sont associées¹⁰. La première est fondée sur l'exclusion des communautés riveraines alors que la seconde permet en principe de les associer.

2.1.1 Réserve privée ou *conservancy*

- 21 Lorsque la réserve de Kabwoya est déclarée, l'appartenance de ces terres est revendiquée différemment selon les sources. Le terme d'accaparement foncier est employé par les résidents locaux qui dénoncent une collusion entre investisseurs et « hautes autorités » (KR9). Le royaume ne manque pas de souligner aussi qu'il s'agit là de son domaine de pâturage et de chasse réservé. Enfin, la plaine est fréquentée, depuis les années 1990, par des troupeaux venus d'autres régions de l'Ouganda. La réserve dont la gestion est

privatisée est conçue comme une zone naturelle exclusive (une *conservancy*). Elle est mise en place au début des années 2000, dans un esprit de promotion de partenariats publics-privés autour d'activités économiques créant des revenus liés à la réhabilitation d'espaces naturels (tourisme et chasse). De façon paradoxale, la puissance publique confie la tâche de promouvoir la protection environnementale à un investisseur privé. La réussite sur le plan de la conservation aboutit à la réintroduction de la chasse de loisir en 2008 (Ochieng, 2017). Tout est régulé, les nombres, les prix des trophées, les sommes reversées à l'autorité publique de la faune sauvage et la part pour les « communautés locales ».

2.1.2 Réserve « communautaire »

- 22 Accolée à la première, se trouve une deuxième aire protégée, cette fois-ci définie comme « communautaire », où la présence et certaines activités des populations locales sont tolérées (*Kaiso-Tonya wildlife community area*), mais avec une volonté de les orienter pour permettre la dispersion de la faune sauvage de la *conservancy* dans une aire élargie en échange d'un partage des revenus générés par la première. 15 % des revenus associés à l'exploitation de la réserve privée sont reversés à l'échelon des divisions administratives locales de Buseruka et de Kabwoya (Bakken, 2013, p. 68) auxquelles sont rattachées les réserves naturelles. L'accord prévoit donc une redevance versée aux autorités locales et non à proprement parler aux résidents dont le mode de vie est impacté, car le pâturage et les prélèvements de bois et de chaume sont restreints, l'agriculture exclue. Dans le contexte précis de la plaine lacustre de Kabwoya, l'intervention de l'Etat, sous couvert de protection environnementale, contribue à renforcer la marginalisation du « groupe des éleveurs » dont la présence n'est pas considérée comme légitime.

2.2 Virage de l'extraction pétrolière

- 23 La priorité donnée localement à la protection de l'environnement se heurte rapidement au nouveau virage économique de l'exploration pétrolière, alors même que le processus de création de la réserve privée s'échelonne sur plusieurs années. D'après un responsable, celui-ci débute en 2002 et la réserve est légalement déclarée en 2003. Un accrochage à cette époque provoque la mort d'un « éleveur » (Akweteireho, 2003). Le souvenir précis de la mise en place des bornes entre la réserve privée et le village littoral se situe en 2006. Il donne lieu à une confrontation violente qui oppose la population locale, représentée ici par les responsables administratifs des échelons inférieurs (LC1), à l'autorité environnementale (KR3 ; KR9 ; KR10). Au cours de la démarcation physique de la réserve naturelle, le camp de base pour l'exploration pétrolière de la compagnie Tullow existait déjà et l'enjeu du pétrole était présent (KR10). Malgré l'antériorité de la création de la réserve privée, la matérialisation de ses frontières et le début de l'exploration pétrolière se télescopent. Le raccourci « land gazetted for oil » (terre classée pour le pétrole) est employé par l'un de nos interlocuteurs (HR2) qui vient d'une famille dont les activités d'élevage ont pris fin localement suite à cette reprise en main territoriale.
- 24 En pratique, la réhabilitation de l'aire protégée et le début de l'ère pétrolière coïncident donc. Les restrictions d'accès liées à la conservation profitent au secteur pétrolier pour lequel les considérations de sécurité sont clé avec les périmètres protégés autour des forages et autres installations, le recours à des compagnies de sécurité privées proches du pouvoir (Vokes, 2012, p. 310) et des accès soumis à autorisation du *Ministry of Energy and Mineral Development*. La militarisation de la sécurité régionale est observée (Vokes, 2012 ;

Muhereza, 2015) et un corps d'élite en charge de la région lac Albert est placé sous les ordres du fils du président, traduisant la consolidation du pouvoir personnel du président. Bénéficiaire de mesures de régulation territoriale des accès, mises en place sous un prétexte environnemental, présente un avantage pour le secteur pétrolier et cela transparait clairement également, plus au Nord, au parc de Murchinson, exploité par Total. Ces dispositifs de contrôle se surimposent et contribuent chacun à leur manière à mettre à distance la population locale. Sur un autre plan, protection environnementale et production pétrolière entrent en concurrence lorsque les priorités économiques changent et le feu vert pour l'exploration pétrolière est donné dans les réserves naturelles.

- 25 Jusqu'au début des années 2010, les forages se sont multipliés sur l'ensemble de la plaine lacustre aussi bien dans la réserve privée que dans la réserve communautaire. Seule concession faite à la réserve privée, le camp de base et autres grandes infrastructures (à l'exception de l'aérodrome existant) sont localisés du côté de la réserve communautaire. Depuis, la phase d'exploration pétrolière a pris fin, les puits ont été scellés avant leur mise en production qui nécessite la construction d'infrastructures. Durant les années 2010, en attendant l'exploitation en elle-même, des infrastructures routières de grande envergure ont été construites, empiétant sur les réserves naturelles et entravant la mobilité de la faune sauvage entre la réserve privée et la réserve communautaire, détricotant tout l'effort de préservation environnementale associant les deux réserves (Hamerlynck, 2013). Les partenaires privés et publics impliqués dans la protection environnementale locale soulignent qu'ils n'ont pas été consultés par le pouvoir central et ont été mis devant le fait accompli. L'Autorité de la faune n'est pas en position de force avec le changement de priorité économique locale décidé par le gouvernement. La faiblesse des recours officiels ne permet pas de faire contrepoids à des décisions d'investissements et d'infrastructures prises sans tenir compte des contraintes environnementales. Les intérêts entre réserve privée et l'Autorité de la faune se rapprochent dans cette perspective, mais les tensions entre ces deux acteurs sont également perceptibles, l'Autorité étant mise en cause dans son impuissance à accomplir sa mission et à influencer les décisions de l'Etat. Le virage pétrolier consacre la fin de la priorité environnementale et il se traduit également dans des enjeux renouvelés de privatisation foncière.

2.3 Virage vers la privatisation foncière

- 26 Confinés sur les rives du lac, les villages de pêcheurs sont construits sur des terres communautaires appropriées, et réappropriées dans le temps, suivant différentes modalités. Dans l'accès à la terre, le rôle d'intermédiaire joué par le chef du village (LC1), maillon clé du pouvoir dans le régime de Museveni, est souligné. C'est à lui que l'on s'adresse pour obtenir une parcelle et pour s'établir dans le village. Toutefois, certains résidents soulignent qu'il n'est plus aussi simple d'obtenir de la terre (KR9). Certes le chef administratif intervient toujours pour attribuer une parcelle ou valider une transaction et l'officialiser, mais ces accords, formalisés localement, sont susceptibles d'être remis en cause à d'autres échelons administratifs. Chevauchant d'autres formes de propriété, la propriété légale de la terre, en principe garantie par l'Etat central, s'est rapidement étendue dans la région, tout d'abord sous la forme de l'obtention auprès de l'administration de baux emphytéotiques (*leasehold*) puis, sous la forme de titres en pleine propriété (*freehold*). L'obtention d'un titre en pleine propriété est issue d'un dispositif

légal facilitant la conversion d'un droit coutumier en droit de propriété légal, grâce à un amendement de la loi foncière, passé en 2004. Un grand nombre de demandes sont effectuées après cette date au Bunyoro (ULA 2011 p.18). A présent, dans les villages qui bordent la réserve de Kabwoya, les terres sont titrées, mais les titres ne sont détenus que par un très petit nombre de personnes. La course aux titres fonciers bouscule non seulement les arrangements locaux, mais exacerbe également les luttes entre aspirants propriétaires. Plusieurs démarches ont été entreprises pour privatiser des communs, fréquentés par un groupe local d'éleveurs, à la fois banyoro et banyankole (KR1). Un premier projet de privatisation, promu par des résidents locaux, qui voit le jour en 2006, n'a pas abouti. En revanche, l'intermédiaire éduqué, qui fait les démarches au nom de ce groupe (KR3, membre du groupe spolié), est accusé d'avoir détourné la terre dont il obtient les titres en 2009, en s'appuyant sur l'administration à l'échelon du district. En 2012, les nouveaux propriétaires de la terre cherchent à y interdire le pâturage (archive de KR3). Cette « spoliation » donne lieu à un procès qui oppose ces deux groupes, l'un « villageois » et l'autre appartenant à une élite régionale, tous deux revendiquant leur autochtonie. Un éleveur local non « autochtone » souligne qu'en tout état de cause, seuls les Banyoro peuvent prétendre à un titre de propriété (KR1). L'ère pétrolière ouvre une période de spéculation foncière chaotique qui fait écho à des revendications autochtones fondées sur des frontières façonnées dans des rapports de souveraineté. Oscillant entre un appui aux revendications territoriales « autochtones » sur la terre et un appui à la privatisation légale des terres, relevant de registres de souveraineté différents, l'Etat semble se contredire. Face aux multiples plaintes locales, en 2012, le Président annonce le gel de la délivrance des titres de propriétés (Basiime 2012) dans la région. Cependant, cette déclaration ne sera pas traduite dans les textes juridiques et ne sera pas suivie d'effet (HR32). L'enregistrement de la terre et les spoliations se poursuivent en pratique en attendant que la délivrance des titres soit à nouveau ouvertement autorisée. En 2017, c'est cette fois-ci l'annulation des opérations foncières enregistrées depuis le début de l'ère pétrolière qui est annoncée (Manzil, 2017), mais son application relève encore une fois d'un registre de pouvoir personnel. Sans soutien politique, les acheteurs, qu'ils aient officialisé leurs acquisitions à l'échelon local ou qu'ils l'aient légalisé à l'échelon national, peuvent voir leur propriété de la terre remise en question. Le fondement territorial de la propriété se maintient dans un rapport de pouvoir multi scalaire, tirillé entre pouvoir personnel et institutionnalisé. La personnalisation du pouvoir s'observe de manière paradoxale autant dans la privatisation de la terre que dans ses remises en question territoriales. Si ce phénomène se retrouve partout en Ouganda, il est accentué dans la région du lac Albert du fait d'enjeux économiques renouvelés. Le revirement dans les choix de développement et le passage du paradigme de la protection environnementale à celui de l'extraction pétrolière renforce les dispositifs de mise en réserve.

3. Crises territoriales et réhabilitation d'une réserve naturelle

- 27 Les enjeux de délimitation que nous allons étudier à présent soulèvent la question de la légitimité d'un ordre territorial. Les frontières des aires naturelles étudiées ici se matérialisent par à-coups. Entorses à la légalité et épisodes de reprise en main territoriale alternent. Les crises que nous abordons à présent se situent dans un rapport de transgression et de légitimation. Sont impliqués tous les acteurs de la protection

environnementale aujourd'hui au Bunyoro : royaume, Etat central, personnel de l'Autorité de la faune, réserve privée et communautaire, élus locaux et administrateurs à différents échelons, agissant suivant des logiques de pouvoir contrastés.

- 28 Nous évoquons en premier lieu les prérogatives de chasse du roi du Bunyoro menant à des formes de transgression territoriale avalisées par le pouvoir central. Nous passons ensuite aux opérations de contrôle territorial toujours renouvelées limitant l'accès des troupeaux à la réserve naturelle et excluant localement les « éleveurs » assimilés à des allochtones ou des « étrangers ».

3.1 Prérogatives de chasse, domaine royal et autochtonie

- 29 Dans la liste des biens réclamés par le royaume, la plaine lacustre de Kaiso-Tonya et Kabwoya, devenue réserve protégée, figure sous la rubrique des domaines de chasse (Kwesiga, 2014). Un incident, qui n'est pas précisément daté, relaté par un dirigeant local (HR40), met en scène le roi du Bunyoro.

« - Il a le culot de prendre un fusil et d'abattre des animaux comme un braconnier.

Et vous êtes roi !

- Qui ?

- Le roi. Il dit : « ceci est la terre de mon grand-père ». Il s'agit d'un roi, d'une zone protégée et vous décidez de tuer des animaux pour avoir de la viande au palais ! Un roi ! [Il rit]. C'est le commencement de la fin. »

- 30 Durant une expédition de chasse non autorisée, le roi tue plusieurs animaux sauvages et blesse un buffle que les rangers de l'Autorité de la faune sont forcés d'abattre. Par la suite, pour éviter qu'un tel incident ne se reproduise, un arrangement est négocié par l'entremise des autorités locales pour attribuer au roi un quota annuel de trophées de chasse dans la réserve et organiser l'accompagnement de ses expéditions par du personnel habilité (HU24, un responsable de la réserve). Le roi bénéficie d'un traitement d'exception, lié à sa position, à la différence d'un simple braconnier « congolais ».
- 31 Le roi du Bunyoro est passionné de chasse. Il revendique un domaine de chasse élargi, englobant divers espaces protégées. Cet argument sert à justifier la privatisation, à son profit d'une partie de la forêt de Bugoma située à proximité de la réserve (Mbote, 2009 ; Mugerwa, 2014). Le doute est entretenu, par le pouvoir central et par le président en personne, sur l'importance du roi dans le dispositif de pouvoir local. A l'échelle du royaume du Bunyoro, le statut de roi reste honorifique. Le régime lui concède des avantages matériels, allant d'un véhicule 4x4 et d'une protection militaire, à la restitution de certains biens et domaines ainsi qu'à la concession de droits de chasse, comme mentionné ci-dessus. Alors que l'administration considère que le roi est seulement dépositaire des biens et domaines restitués, le roi lui-même entend disposer des biens restitués à sa guise. Cette confusion s'observe dans la gestion des domaines forestiers qui lui sont confiés et qui sont dilapidés¹¹, voire revendus à des tiers. L'incohérence introduite par la restitution au royaume de certains domaines forestiers alors que, légalement, le roi n'a pas de pouvoir exécutif ni de mandat pour intervenir dans la préservation de l'environnement, est soulignée (Nsita, 2005). Le roi continue à revendiquer toujours davantage de biens à titre personnel en se référant à sa prérogative territoriale comme dépositaire d'un royaume.
- 32 L'incident de chasse relaté souligne la perspective patrimoniale du roi du Bunyoro : la réserve de chasse et les animaux lui « appartiennent » de par sa fonction. La chasse

occupe une place symbolique dans l'institution monarchique au Bunyoro (Doyle, 2006, p. 25), à rattacher à l'importance de la chasse historiquement (HR30 mentionne l'ivoire). Elle renvoie *a contrario* à la période de mainmise coloniale sur toutes les activités de chasse et au rétablissement formel de ces droits durant l'âge d'or institutionnel des royaumes, du début de l'indépendance. Ce passé institutionnel est réactualisé par le régime du Président Museveni sans aller jusqu'au bout d'une logique qui viserait à refonder les royaumes comme autorités locales.

- 33 Dans le contexte d'un boom pétrolier, le renouvellement de l'alliance avec le roi se poursuit : toujours plus de demandes du côté du roi et des restitutions au royaume, au compte-goutte, par l'Etat, soulevant des problèmes spécifiques de gestion. De nouvelles tractations se sont engagées sur le terrain des *royalties* sur le pétrole. Les revendications, qui sont présentées au nom du royaume du Bunyoro, correspondent en définitive à des efforts du roi pour s'enrichir personnellement (HR40, responsable administratif). En donnant l'apparence de soutenir le royaume avec des « restitutions » de propriétés, le régime entre dans le jeu du roi, sans soutenir véritablement le royaume en tant qu'institution fédératrice à l'échelon régional. Aujourd'hui la majorité de la population locale, y compris les Banyoro eux-mêmes, ne se reconnaît pas dans l'institution du royaume¹². Le régime soutient malgré tout, par à-coups, un activisme politique autochtone au travers de mesures territoriales prises en particulier à l'encontre des « éleveurs étrangers », comme nous le verrons à présent.

3.2 Conflits sur les pâturages

- 34 Depuis sa réhabilitation, le conflit entre les responsables de la réserve naturelle et le « groupe des éleveurs », accusés de venir « directement du Rwanda » (HU24), est latent et illustre un processus d'exclusion territoriale au Bunyoro où différents points d'ancrage des « éleveurs » sont remis en question. Au Nord, dans la région de Buliisa, ils sont expulsés fin 2010. Au centre, ils sont marginalisés sur la plaine de Kaiso-Tonya et Kabwoya. Enfin, au sud, à proximité du camp de réfugiés de Kyangwali qui a accueilli des réfugiés du Rwanda, assimilés au « groupe des éleveurs », à la fin des années 1960, leur présence est également combattue. La pression qui se fait sentir sur les pâturages, qui accentue la privatisation de communs partout en Ouganda, à partir de la fin des années 1990, a des répercussions au Bunyoro. Deux logiques contradictoires de contrôle et d'accès à la terre et aux pâturages sont examinées ici à partir de conflits récurrents entre réserve naturelle privée et « éleveurs ». Durant la réhabilitation du parc en 2002-2003, la présence de troupeaux est mentionnée. A l'exception de quelques familles d'« éleveurs » qui conservent un ancrage résidentiel local, les autres finissent par être expulsées et dispersées. A la suite de leur expulsion, les troupeaux vont circuler dans la région et plus loin encore. Un départ vers la RDC est mentionné par un interlocuteur (HR2, homme d'affaire issu d'une famille d'« éleveurs ») qui évoque comment les troupeaux de plusieurs familles sont à l'époque rassemblés pour être conduits par quelques jeunes hommes dans l'Est de la RDC et comment, au cours de ce déplacement, le bétail est décimé en raison de l'insécurité en RDC. Au-delà de la mobilité, d'autres stratégies se font jour, et en particulier un effort pour « acheter » de la terre à proximité ou dans une région plus éloignée de l'Ouganda, pour ceux qui en ont les moyens (HR2). Suivant les moyens financiers des acheteurs, ces achats sont légalisés ou seulement officialisés à un échelon administratif local. Dans ce contexte de privatisation des terres, les aires naturelles font encore figure de réserve en pâturage malgré les interdictions.

- 35 Entre la réserve communautaire et la réserve privée, la différence de gestion de l'accès au pâturage est marquée. L'accès à la réserve communautaire est plus souple. Cela tient au façonnement administratif du pouvoir local qui, en dépit d'une structure hiérarchisée, est loin d'être monolithique. Dans le cas de la réserve communautaire, les échelons inférieurs de l'administration (LC1 et LC3) sont accusés de complaisance envers les éleveurs à la fois par les échelons administratifs supérieurs (LC5 et RDC) et par les responsables de la réserve privée. Cette complaisance s'expliquerait par la taxe prélevée par des officiels, plus ou moins officieusement, pour autoriser le pâturage dont ils bénéficieraient.
- 36 A chaque crise, liée à l'expulsion localisée du « groupe des éleveurs », au Nord comme au Sud du Bunyoro, des passages de troupeaux sont notés à proximité de la réserve de Kabwoya. Ainsi, en 2008, l'alerte est donnée, car des troupeaux, suspectés de venir de Buliisa, se retrouvent dans la réserve communautaire de Kaiso-Tonya. Les responsables, à l'échelon supérieur du district (LC5 et RDC), organisent leur expulsion. Ils blâment le système, mis en place par l'échelon administratif inférieur, de paiement par tête de bétail pour autoriser le pâturage¹³. A nouveau en 2010, après la crise électorale menant à l'expulsion des « éleveurs » de Buliisa, l'afflux de bétail à Kaiso-Tonya est traité comme une alerte de sécurité à l'échelon du district¹⁴. Par la suite, en novembre 2014, une forte tension est observée entre « éleveurs » et gardes de la réserve privée. Leur arrivée coïncide, en février 2014, avec l'expulsion d'« éleveurs » de terres proches destinées au projet de construction d'une raffinerie et avec l'ordre d'éviction des « éleveurs » du camp de réfugiés de Kyangwali¹⁵.
- 37 Dans ce contexte contraint, les gardiens de troupeaux cherchent à se rendre discrets lorsqu'ils font paître leur bétail dans la réserve naturelle. Localement, ils ont mis en place une stratégie qui consiste à parquer le bétail sur les terres villageoises situées le long du rivage du lac, le jour, et à le faire paître dans la réserve de nuit (*night-grazing*). En réponse à ce qui est perçu comme une menace pour l'équilibre « naturel » de la réserve privée, des gardes non armés (*scouts*) sont recrutés par celle-ci, bien que les rangers armés de l'Autorité de la faune soient chargés officiellement d'assurer la sécurité. En 2014, suite aux incursions quotidiennes et nocturnes de troupeaux, une altercation violente entre *scouts* et gardiens de troupeaux se produit et les rangers, témoins de la scène, restent en retrait (HU24). Les responsables de la réserve privée se plaignent que l'Autorité de la faune ne remplit pas son rôle, forçant ainsi un acteur privé à se substituer en quelque sorte à l'Etat, mobilisant également une idéologie anti « éleveurs », empruntant au répertoire autochtone et national.
- 38 La marginalisation des « éleveurs » étudiée ici, aux alentours des terres mises en réserve, est indéniable : certaines familles ont quitté les lieux, d'autres « volent » les pâturages du parc privé ou paient des officiels locaux pour accéder aux terres communautaires. Malgré leur marginalisation effective, la question de la protection politique du « groupe des éleveurs » est soulevée par différents acteurs, elle expliquerait en particulier pourquoi l'Autorité de la faune n'intervient pas. Si l'état civil des propriétaires des grands troupeaux confiés à des gardiens, est difficile à établir, certaines rumeurs parlent de militaires hauts gradés du régime. Impossible pourtant de parler dans l'absolu d'une « communauté d'éleveurs » et encore moins d'un soutien politique univoque à ces éleveurs. La protection observée est achetée auprès de responsables officiels locaux et reste fragile dans un rapport au centre. Si des appuis au centre ont pu exister par le passé, ils sont remis en question avec les choix de développement économique actuels pour la région qui n'incluent pas les « éleveurs ».

39 Frontière et transgression sont à étudier ensemble. Les petits accommodements trouvés contribuent également à la maintenir sur fonds de débat sur la légitimité des interventions de pouvoir. La norme est faite à la fois de transgressions et de crispations territoriales. En revanche, la violence déployée aux frontières fixe les appartenances « ethniques » en des termes territoriaux. Dans l'exemple que nous avons étudié, la frontière de la réserve naturelle de Kabwoya est réinterprétée et contestée en des termes ethniques par différents acteurs. Tous les acteurs en présence n'ont pas la possibilité de mettre en œuvre des stratégies fondées sur l'affirmation d'une souveraineté territoriale pour légitimer leur appartenance locale. Seuls ceux qui se prévalent de l'appui de l'Etat le peuvent : les responsables de la réserve pour réaffirmer la privatisation d'un espace, le roi pour négocier un privilège patrimonial. Les « éleveurs », bien démunis dans le cas étudié, s'organisent pour occuper le terrain clandestinement en dépit des interdictions. La situation des « éleveurs » et les mesures d'expulsion qui les visent se rapportent, au-delà de la question environnementale, aux enjeux de l'exploitation pétrolière et du bénéfice que compte en tirer une élite de plus en plus impopulaire.

Conclusion

40 A différents échelons, les petits accommodements ou, d'un autre point de vue, les complicités au sein des administrations, donnent un cadre à certaines transgressions, aussi bien pour assurer un quotidien rural orienté vers l'utilisation de ressources naturelles que pour assurer le développement de la grande industrie (pétrolière dans ce cas). Dans ce dernier cas, les transgressions sont parfois même légalisées comme le montre l'exemple de l'exploration pétrolière autorisée à opérer dans les réserves naturelles. Dimension constitutive d'une confusion pratique entre domaine privé et public, la place des intérêts d'affaire qui lient une classe dirigeante et les investisseurs étrangers prend une ampleur sans précédent avec l'exploration pétrolière et les activités associées. En centrant l'analyse moins sur l'institution « légale » de la frontière que sur l'exercice d'un contrôle effectif et les transgressions, on voit comment hiérarchies et constellations de pouvoir prennent forme dans une tension entre institutionnalisation et personnalisation.

41 L'articulation entre différentes échelles de pouvoir est observée par l'étude d'une frontière infra étatique qui renvoie à d'autres frontières, en particulier « ethniques ». Cette frontière se caractérise par l'usage de la force pour la maintenir et par une négociation inégale entre différentes parties prenantes pour la transgresser ou en tirer parti. Au sein même de l'Etat, les acteurs qui jouent en faveur des transgressions et ceux qui agissent pour maintenir la frontière sont différents, comme l'illustrent les intérêts convergents ou divergents entre échelons administratifs, royaume, et Autorité de la faune. Des revirements territoriaux sont opérés dans le temps, à l'image d'un pouvoir central favorisant tout d'abord l'installation des « éleveurs » puis décidant d'y mettre fin avec la reprise en main du foncier. Ce sont ces périodes précises, alternance d'efforts de contrôle et relâchement, qui donnent à ces frontières une existence concrète.

42 D'une vision fondée sur le rapport exclusif au territoire, nous en venons à insister sur des droits superposés et une régulation violente. La privatisation foncière légale, censée mettre fin aux droits superposés, ne met pas fin aux revendications territoriales sur la terre. Si dans les faits, elle crée des « exclus de la propriété privée », des personnes disqualifiées territorialement de l'accession à la propriété locale, elle contribue à la

complexification des droits fonciers, fondés sur différentes sources de pouvoir renforcés ou remis en cause au fil du temps. Loin d'une perspective pluraliste, la confrontation s'organise autour d'une légitimation par le territoire, par la frontière qui ordonne, inclut et exclut, quelle que soit la forme concrète du pouvoir, éloignée de la stricte légalité ou inscrite dans celle-ci. Si le contrôle territorial n'est pas légitime en soi, les techniques de contrôle fondées sur la frontière sont associées à des discours de légitimation, parmi lesquels l'autochtonie figure en bonne place, au risque d'occulter des enjeux environnementaux majeurs.

Bibliographie

- ANDERSON D. M., GROVE R. (dir), 1987, *Conservation in Africa. People, Policies and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARHEM K., 1985, *Pastoral Man in the Garden of Eden: The Maasai of the Ngorongoro conservation area, Tanzania*, Uppsala, University of Uppsala.
- BACH D. C., GAZIBO M., 2011, *L'Etat néopatrimonial*, Les presses de l'université d'Ontario.
- BARTH F. (dir), 1969, *Ethnic groups and boundaries*, Long Grove Illinois, Waveland press Inc.
- BAKKEN I. U., 2013, *Local Costs and Benefits from Conservation and Oil Development. A study from Kabwoya Wildlife Reserve, Uganda*. Master's thesis, Trondheim University of Science and Technology.
- BAYARD J-F, 2006, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.
- BERNARD P., 2012, *La guérilla progressiste de Museveni et les royalistes en Ouganda (1981-1986)* mémoire de M2, Paris, Université de paris 1.
- BOONE C., 2014, *Property and Political Order in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRAATHEN E., MORTEN B. and SAETHER G. (dir), 2000, *Ethnicity kills? The Politics of War, Peace and Ethnicity in Sub-Saharan Africa*, Londres, MacMillan Press.
- BROCKINGTON D., 2002, *Fortress Conservation the Preservation of the Mkomazi Game Reserve, Tanzania*, Oxford, James Currey.
- CHALIN V., 2014, « Réflexions autour de la construction de représentations racistes à l'égard des éleveurs », *Cahiers de l'Urmis*, 15 juillet 2014, <https://urmis.revues.org/1253>, 08/07/2019.
- CHALIN V., ATUHUMUZE F., 2013, *Wildlife, livestock and agriculture: resource competition around a national park*, unpublished report, Kampala, AFD.
- CHAUVEAU J-P, JACOB J-P, LE MEUR P-Y (dir), 2004, « Gouverner les hommes et les ressources : Dynamiques de la frontière interne », *Autrepart* n° 30.
- CONNOR W., 1987, « Ethnonationalism », in WEINER M., HUNTINGTON S. P. (dir.), *Understanding Political Development*, Boston, Little Brown and Company, pp 196-220.
- DOYLE S., 2006, *Population and Environment in Western Uganda 1860-1955*, Oxford, James Currey.
- DOZON J.-P., 1985, *La société bété, Côte d'Ivoire*, Paris, Orstom Karthala.
- GESCHIERE, P., 2009, *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago, Chicago University press.
- GOLAZ V., KISEKKA-NTALE F., MEDARD C., MPRAM, 2015, « Population growth and deforestation in the Lake Albert region (Uganda) at the start of oil production », poster Our future under climate change conference 7-10 juillet 2015, Paris, UNESCO.

- GOLAZ V., MEDARD C., 2016, « Agricultural frontier, land tenure changes and conflicts along the Gucha-Trans Mara boundary in Kenya », *Journal of Eastern African Studies*, 10:2, pp. 229-246.
- GOLAZ V., MEDARD C., MWANGI S., M-PRAM, 2016, « Ouganda, les jeunes dans la région du Lac Albert. Attentes, revendications identitaires et nouvelles opportunités économiques ». *Afrique contemporaine*, 3 N° 259, pp. 95-114.
- JOLIVET M-J (éd) 2000 Logiques identitaires, logiques territoriales, *Autrepart*, no 14, 195 p.
- Klopp M. J., Lumumba O., 2014, « Kenya and the 'global land grab': a view from below », in KAAG M., ZOMMERS A. (dir), 2014, *The Global land grab beyond the hype*, Zed Books.
- KOPYTOFF I., 1989, *The African frontier*, Bloomington, Indiana University Press.
- LEMARCHAND R., 1992, « Uncivil States and Civil Societies: How Illusion Became Reality » *The Journal of Modern African Studies*, 30, 2, pp. 177-191.
- RASMUSSEN M. B., LUND C., 2018, Reconfiguring Frontier Spaces: The territorialization of resource control, *World Development* 101, pp. 388-399.
- MAUREL M.-C., 1984, « Pour une géopolitique du territoire », *Hérodote* 33-34, pp. 131-143.
- MEDARD C., GOLAZ V., 2013, « Creating dependency: land and gift-giving practices in Uganda », *Journal of Eastern African Studies*, 7 Issue 3, pp. 549-568.
- MBOTE P.K., 2009, « Righting Wrongs: Confronting Land Dispossession in Post-colonial Contexts » *Eastern Africa Law Review*, Volumes 35-40, pp. 103-124.
- MUCHUNGUZI C., 2013, *Responding to Crisis: Adaptive Responses of Bahima Pastoralists facing Loss of Livelihood Resource along the Uganda Cattle Corridor*, PhD Development studies Mbarara University.
- MUHEREZA F. E., 2015, « The December 2010 'Balaalo' Evictions from Buliisa District and the Challenges of Agrarian Transformation in Uganda », *Makerere Institute of Social Research Working Paper* 17.
- OZOUF-MARIGNIER M.-V., 1986, « De l'universalisme constituant aux intérêts locaux : le débat sur la formation des départements en France (1789-1790) », *Annales E.S.C.*, n° 6, pp. 1193-1213.
- PLUMPTRE A. et alii, 2010, *Biodiversity survey of Bugoma Forest reserve, smaller central forest reserves, and corridor forests south of Bugoma*, Jane Goodall Institute.
- POURTIER R., 1987, « Encadrement territorial et production de la Nation », in E. TERRAY, *L'Etat contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, pp. 341-358.
- RUBONGOYA, J. B., 2007, *Regime Hegemony in Museveni's Uganda: Pax Musevenica*, New York, Palgrave MacMillan.
- SOUTHALL A. W., 2004, *The Alur Society*, Münster, International African Institute LIT Verlag.
- Uganda Land Alliance (ULA), 2011, *Land grabbing and its effects on the communities in the oil rich Albertine region of Uganda. The case of Hoima, Buliisa and Amuru*, Kampala, ULA.
- TAHARA N., 2010, Converting Life-world in pursuit of sauce, space and source. Presentation at the 168th workshop at Center for African Area Studies, Kyoto University on 25th March 2010, <http://www.shitennoji.ac.jp/ibu/docs/toshokan/kiyou/50/kiyo50-16.pdf>, 08/07/2019.
- VOKES R., 2012, « Briefing: the politics of oil in Uganda », *African Affairs* 111, n° 443, pp. 303-314.
- Uganda Bureau of Statistics (UBOS), 2016, *National Population and Housing Census Final Report 2014*. Kampala, UBOS.

ANNEXES

Presse, internet

AKWETEIREHO J. 2003, « Ranger kills herdsman », *Daily Monitor* 04/11/2003.

BASIIME F., « Ban on Bunyoro land titles provokes high emotions », *Daily Monitor* 20/02/2012, <http://www.monitor.co.ug/artsculture/Reviews/-/691232/1331226/-/ab8fh/-/index.html>, consulté le 08/07/2019.

KIVA F., 2008, « Balaalo Face Eviction from Hoima Oil Fields », *Radio network* 22-07- 2008, <http://ugandaradionetwork.com/a/story.php?s=17326>, consulté le 9 Février 2012.

KIZZA J., 2018, « What happened during Tuesday's LC1 elections », *New Vision* 10/07/2018. https://www.newvision.co.ug/new_vision/news/1481191/live-updates-lc1-elections, consulté le 04/07/ 2019.

KWESIGA P., 2014, « Government to return Bunyoro land », *New Vision* 23/04/2014.

MAGARA D., 2010, « Balaalo urge govt to intervene in Buliisa », *New Vision* 1/12/2010, http://www.newvision.co.ug/new_vision/news/1276938/balaalo-urge-govt-intervene-buliisa, consulté le 08/07/2019.

MANZIL I. A., 2017, « Govt cancels land titles issued in past 7 years », *Daily Monitor* 06/03/2017, <http://www.monitor.co.ug/News/National/Govt-cancels-land-titles-issued-in-past-7-years/688334-3838968-ujwi4p/index.html>, consulté le 08/07/2019.

OIL IN UGANDA, 2017, www.oiluganda.org/categories/oil-timeline, consulté le 08/07/2019.

MUGERWA F., 2014, « Court grants Bunyoro Kingdom subjects bail », *Daily Monitor* 19/12/2014, <http://www.monitor.co.ug/News/National/Court-grants-Bunyoro-Kingdom-subjects-bail/688334-2561248-6cwuum/index.html>, consulté le 08/07/2019.

NATUKUNDA C., 2007, « MP Birahwa fanning tribal hatred », *The New Vision* 11/07/2007. http://www.newvision.co.ug/new_vision/news/1161310/mp-birahwa-fanning-tribal-hatred, consulté le 08/07/2019.

KIVABULAYA F., 2010, « Buliisa Pastoralists Seen in Hoima Game Reserve » <http://ugandaradionetwork.com/a/story.php?s=30196>, consulté le 6 Février 2012.

KWESIGA P., 2014, « Government to return Bunyoro land », *The New Vision* 23/04/2014.

SEMAKULA J., 2011, « LC 1 & 2 polls cancelled indefinitely », *The New Vision* 23/04/2011.

Entretiens :

KR1 : un résident, désigné localement comme un « éleveur », le 19/12/2012, Kabwoya.

KR3 : un notable local, le 20/12/2012, Kabwoya.

KR9 : un résident, le 20/12/2012, Kabwoya.

KR10 : un responsable local, le 20/12/2012, Kabwoya.

HR2 : un homme d'affaire du « groupe des éleveurs », le 25/07/2012, Hoima.

HR30 : un dignitaire du royaume, le 01/08/2012, Hoima.

HR32 : un responsable de l'administration foncière, le 01/08/2012, Hoima.

HR40 : un responsable administratif, le 02/08/2012, Hoima.

HU24 : un responsable de la réserve naturelle, le 03/08/2012, Hoima.

Archives privées:

KR3: Lettre intitulée, Demand to stop grazing, 24/04/2012, Baryabanza advocates and co.

NOTES

1. Munyoro (singulier et, au pluriel, Banyoro) signifie habitant du royaume du Bunyoro.
2. Je préfère traduire la notion de *frontier*, utilisée par Kopytoff (1987), par « front », alors que d'autres auteurs utilisent le terme de « frontière » en français. Je réserve le terme de frontière pour désigner une démarcation territoriale qui traduit aujourd'hui, dans le contexte est-africain, l'intervention du pouvoir central.
3. Plumptre A. J. et alii, 2009, *Biodiversity Surveys of Kabwoya Wildlife Reserve and Kaiso Tonya Community Wildlife Area*, Wildlife Conservation Society, USAID, UWA.
4. Les réserves sont créées par *The Uganda Wildlife Instrument*, N° 54 et N° 58, le 3 avril 2003.
5. La population du district d'Hoima s'élève en 2014 à 570 000 (multipliée par trois depuis 1991) pour une population totale en Ouganda d'environ 37 million en 2014, (multipliée par deux depuis 1991) (UBOS).
6. La production est pour le moment retardée pour diverses raisons : prix d'exploitation, cours du pétrole, besoin en infrastructures.
7. La majuscule indique qu'il s'agit d'un groupe ethnique. Nous n'avons pas fait le choix de franciser les ethnonymes avec la marque du pluriel *s*. Dans la suite du texte certains ethnonymes sont précédés de la marque du pluriel *ba* en usage dans les langues bantoues, conformément à l'usage local (ex. Banyoro). Le préfixe *bu* indique le lieu (ex. Bunyoro).
8. Les guillemets sont nécessaires : il existe des éleveurs banyoro qui ne sont pas considérés comme faisant partie du « groupe des éleveurs », assimilé à un groupe ethnique. En outre, il est tout à fait possible d'être assimilé au « groupe des éleveurs » alors que l'on n'a pas de bétail.
9. Elles se sont enfin tenues le 10 juillet 2018 sans que le secret du vote ne soit respecté : les électeurs font la queue devant leur candidat (*Queuing*).
10. La *Kabwoya Wildlife Reserve* relève d'un statut précisé dans le Chapitre 200, *The Uganda Wildlife Act, Commencement: 1 August, 1996*: "(6) A wildlife reserve declared under subsection (2)(b) shall be an area of importance for wildlife conservation and management and in which the following activities are permitted: (a) conservation of biological diversity; (b) scenic viewing; (c) recreation; (d) scientific research; and (e) regulated extractive utilisation of natural resources". Le *Kaiso-Tonya Community Wildlife Area* est défini dans le même document par: "(8) A community wildlife area declared under subsection (3)(b) shall be an area in which individuals who have property rights in land may carry out activities for the sustainable management and utilisation of wildlife".
11. Nsita Steve Amooti, 2005 Decentralisation and forest management in Uganda, in Pierce Colfer C. J. and Capistrano D., 2005, *The politics of decentralization, Forests, Power, People*, CIFOR, 184-196. http://www.cifor.org/publications/pdf_files/interlaken/Steve_Nsita.pdf.
12. A la différence du royaume du Buganda voisin.

13. Kiva Fred, 2008, Balaalo Face Eviction from Hoima Oil Fields, Radionetwork 22-07- 2008. <http://ugandaradionetwork.com/a/story.php?s=17326>, consulté le 9 Février 2012.
 14. Kivabulaya Fredrick, 22-12-2010 Buliisa Pastoralists Seen in Hoima Game Reserve <http://ugandaradionetwork.com/a/story.php?s=30196>, consulté le 6 Février 2012.
 15. Affichage au commandement du camp, mission de terrain novembre 2014.
-

RÉSUMÉS

L'Etat ougandais se déploie avec une nouvelle vigueur au Bunyoro depuis la confirmation d'un gisement pétrolier en 2005. Nous nous intéressons ici à la matérialisation de frontières infra-étatiques qui renvoie au contrôle territorial et également à des formes d'autochtonie, liant terre et territoire et hiérarchisant la légitimité des présences. Longtemps considérés comme voués à disparaître dans le cadre d'un État-nation, royaumes et districts « ethniques » sont réinventés dans un cadre administratif après l'indépendance.

A partir d'une étude locale, portant sur le territoire en bordure du lac Albert, différentes logiques d'exclusion/inclusion territoriales, de production de légalités et/ou de leur "transgression" sont explorées. Ces logiques déclinent des enjeux complexes et imbriqués entre protection environnementale, extraction pétrolière, privatisation foncière et autochtonie. Les transgressions des normes légales observées le long de la frontière d'une réserve naturelle sont plus particulièrement analysées, mettant en lumière le référent multi-scalaire des rapports de pouvoir et leur articulation à des constructions, mobilisations et catégorisations ethniques. Il permet également de saisir la variété des acteurs étatiques, le rôle d'acteurs extérieurs et les tensions entre institutionnalisation et personnalisation du pouvoir, public et privé, qui donnent forme à ces frontières. Enfin, au-delà de la temporalité dans la formulation des différents enjeux autour du contrôle de l'accès à des ressources, il souligne "le sacrifice de la nature", la marginalisation politique et économique des questions environnementales.

Since 2005, ever since oil reserves were found in Bunyoro, the local presence of the Uganda State was strengthened. In this paper we focus on internal boundaries and how they materialised through territorial control as well as forms of autochthony, tying land to territory, introducing hierarchy and local legitimacy. After Independence, instead of disappearing in the context of nation building, kingdoms and "ethnic" districts were reinvented in an administrative framework.

Based on a case study located on the edge of Lake Albert, we explore territorial exclusion and inclusion, the making of jurisdictions and transgression. We look at dynamic and overlapping rights and norms surrounding environmental protection, oil extraction, land privatisation and autochthony along the boundary of a natural reserve. In a scalar approach to power, this study highlights power connections and disruptions and the making of ethnic mobilisations and categories. It helps in understanding the great variety of actors, both external and affiliated to State power, and the tension between institutionalisation and personalisation of power, the differentiation between public and private spheres which shape boundaries and transgressions. Finally, beyond the temporality involved in defining and controlling access to resources, this study points at the "sacrifice of nature", the political and economic marginalisation of environmental stakes.

INDEX

Index géographique : Ouganda

Keywords : State power, environmental protection, autochthony, oil, land tenure.

Mots-clés : Pouvoir étatique, protection environnementale, autochtonie, pétrole, foncier.

AUTEURS

CLAIRE MÉDARD

Chargée de recherche, géographe, à l'Institut de Recherche pour le Développement, Urmis, IRD, CNRS, Université de Paris, Université Côte d'Azur, Paris, France

Le territoire des rois sakalava et le voyage des *tromba* dans le sud-ouest de l'océan Indien

Marie-Pierre Ballarin

« Un lieu, un relief, un itinéraire, une route, une construction, un site qui, pour des raisons religieuses, culturelles ou politiques, prennent aux yeux des groupes ethniques et sociaux une dimension symbolique qui les ancre dans une identité héritée peuvent être considérés comme des géosymboles. »
J. Bonnemaïson, 1987.

Introduction

- 1 Pour appréhender la dynamique espace/territoire dans le cadre des cultes royaux sakalava du nord-ouest de Madagascar, je suis partie du postulat de Joël Bonnemaïson : la relation et les droits sur le territoire s'expliquent par la relation au sacré et à l'espace culturel.
- 2 Il existe une géographie mythique, ou géographie de l'invisible, composée de lieux et itinéraires, qui crée un réseau de lieux essentiels. En associant identité culturelle et identité géographique, cette appropriation par le groupe humain de cette géographie mythique va créer un territoire. Si les limites spatiales peuvent varier, les territoires politiques peuvent se segmenter ou se dilater, voire disparaître, en revanche, ces lieux et itinéraires procédant du sacré sont pérennes et vont devenir les ancrages identitaires les plus signifiants¹.
- 3 Lorsqu'en 2006, je retournais à Majunga (voir fig. 1 ou Mahajanga sur la figure 2) où j'avais réalisé mes recherches doctorales sur les royaumes sakalava du Nord-ouest, les écrits de Joël Bonnemaïson m'accompagnaient et c'est sur cette base que j'ai repris

certaines données que j'avais collectées précédemment dans le but de les confronter à cette nouvelle phase de terrain².

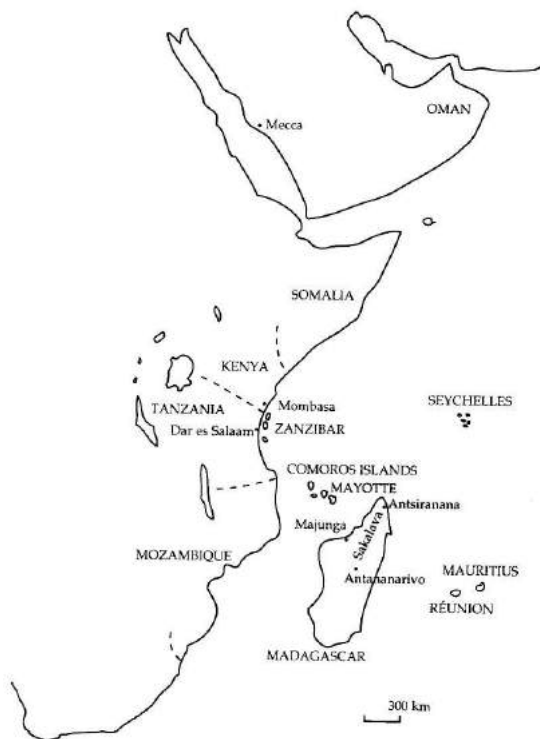


Figure 1. Carte de l'océan Indien occidental.

Extraite de l'ouvrage de M. Lambek (1993 :35)

- 4 D'une part, il s'agissait de suivre l'itinéraire des lieux du sacré de cette branche des royautés sakalava dans la région Boina (ou Boeny) que j'avais décrit précédemment et de le mettre en regard du maillage territorial mis en place par la colonisation dans la première moitié du XX^e siècle. D'autre part, parce que certains des rituels associés à ces lieux du sacré, notamment les cultes de possession royaux *tromba*³, se sont propagés jusqu'à Zanzibar par les migrations malgaches et comoriennes, je souhaitais voir comment les esprits des grands rois sakalava s'étaient en quelque sorte « emparés » de cet espace du sud-ouest de l'océan Indien (voir figure 1) et de quelles façons. Deux aspects de la territorialité apparaissent ainsi dont rendait compte J. Bonnemaïson dans ses écrits et qui associaient un lieu du « vécu », que l'on pouvait appréhender comme étant le territoire, à une mobilité poussant les hommes au-dehors de ce lieu, là où commence « l'espace ». J'ai trouvé cette dualité intéressante et me suis demandé si nous pouvions qualifier de « territoire » cette inscription physique des lieux sacrés de la royauté du Boina le long de la rivière Betsiboka. Par ailleurs, pouvions-nous penser la notion « d'espace » lorsque les esprits de leurs rois migrent dans l'océan Indien occidental, des Comores à Zanzibar ? C'est ce questionnement qui anime mon propos que je déclinerai en trois parties.
- 5 La première montre comment les rois sakalava du Boina ont produit du territoire au travers de lieux de culte où ils rendent hommage à leurs ancêtres (voir figure 2). Une fois le maillage administratif colonial de la région mis en place, au XX^e siècle, la référence au territoire de la royauté du Boina se présente alors comme un contre-pouvoir face à un appareil colonial qui a découpé sa colonie suivant une logique tout européenne. Se

constitue ainsi une gouvernance en double, sur laquelle se superposent ces deux découpages territoriaux, dont l'analyse fait l'objet de la deuxième partie de l'article. Enfin, dans le cadre de ces royautes, cet ancrage territorial relativement fort s'est accompagné d'un processus de déterritorialisation au travers du voyage des esprits de ces rois sakalava, les *tromba*, qui agissent dans cette région du Boina, et qui ont migré par la suite dans la zone de l'océan Indien Occidental, des Comores à Zanzibar. Pourra-t-on en dernière analyse parler en termes de « re-territorialisation » de ce culte dans les communautés dans lesquelles il s'est implanté et où il est devenu un ancrage identitaire fort pour les groupes d'accueil, majoritairement composés de femmes d'origine comorienne ? Cette dynamique s'est-elle accompagnée d'une perte de sens du culte par rapport au territoire originel de la royauté du Boina ?

La monarchie du Boina. L'inscription rituelle de la royauté dans le territoire

- 6 À la fin du XVIII^e siècle émergent sur la côte ouest de Madagascar des lignages puissants formant des royautes plus ou moins centralisées⁴. Il en est ainsi dans le Sud-ouest où des communautés d'agriculteurs et de pêcheurs sont encadrées par des groupes originaires du sud-est de l'île. Comme indiqué sur la figure 2, ces migrations concourent à la formation de royautes comme celles du Menabe et celle du Boina.

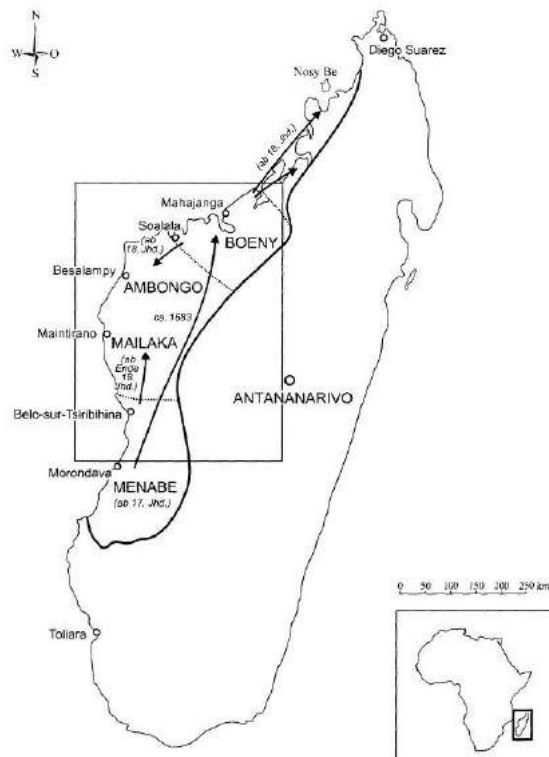


Figure 2 : Cette carte montre l'expansion des dynasties sakalava du sud au nord de la côte ouest de Madagascar de la fin du XVII^e au début du XIX^e siècles. La région du Boina est ici orthographiée « Boeny ».

Elle est extraite de l'article de P. Kneitz « Im Land « dazwischen ». Die Salava-Konigreiche von Ambongo und Mailaka (westliches Madagascar, 17.-19. Jahrhundert », *Anthropos*, 103, 2008: 33-63

- 7 Jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle, ce processus est généré par des conflits de pouvoir entre héritiers à l'intérieur des groupes royaux, qui sont résolus par le départ des

cadets évincés vers de nouveaux espaces à conquérir. Il est aussi commandé par une nécessité économique dépendante de l'organisation de l'élevage extensif, base de la société, et du besoin de s'imposer dans les embouchures des fleuves, lieux où se font les échanges avec les commerçants arabo-swahili et les puissances maritimes occidentales. Ces constructions politiques fondent leur puissance sur le contrôle des échanges économiques dans cet espace du sud-ouest de l'océan Indien (Ottino, 1965 ; Lombard, 1988).

- 8 Au fur et à mesure de leur progression, les segments dynastiques migrants pratiquent une série d'alliances avec les chefs locaux, absorbent certaines pratiques religieuses relatives aux ancêtres (dont la confection des reliques extraites du corps des pères par leurs fils) au profit de la lignée royale et transforment en culte dynastique ce qui était en fait un usage des groupes en place. Ainsi naît la cérémonie du bain des reliques que l'on retrouve du sud au nord de la côte Ouest et qui contribue à sacraliser la dynastie royale, notamment dans les royaumes du Menabe et du Boina qui font l'objet de l'étude. Dès la fin du XVIII^e siècle, l'obtention du pouvoir dépend de la possession des reliques royales associée au rituel au cours duquel les reliquaires sont « baignés » et à la possession par les esprits royaux. En transformant à leur profit les usages locaux, les rois sakalava légitiment leur domination désormais intériorisée et un territoire se crée, aux marges floues, prenant forme autour d'un certain nombre de lieux de cultes (les *zomba*) où l'on rend hommage au roi et à ses ancêtres⁵. Ces lieux du sacré convergent vers le même point : la demeure royale, le *doany*, où se déroule le grand rituel dynastique et où sont conservés les reliquaires royaux, sources de pouvoir (Ballarin, 2000)⁶.
- 9 Avec ses rivages hospitaliers et ses ressources, la région du Boina suscite la venue de commerçants islamisés, les Antalaotra, qui l'intègrent à partir du XVII^e siècle aux comptoirs qu'ils ont établis dans l'océan Indien occidental⁷. L'arrière-pays du Boina et ses grands herbages attirent, eux, les dynasties conquérantes de l'Ouest. Au début du XVIII^e siècle, Tsiminate fonde le royaume du Boina à la suite d'un conflit de succession l'opposant à son frère, souverain du Menabe, royaume situé plus au sud. Lors de sa migration il emporte avec lui une partie des reliques des ancêtres royaux, dont celles d'Andriamisara, symboles du pouvoir royal, et institue ainsi la dynastie des Zafimbolamena.
- 10 La confection des reliques issues des corps des rois, le culte qui leur est rendu à travers la cérémonie du bain des reliques (*fanompoambe* dans le Boina), le fait que leur détention soit la condition primordiale du pouvoir contribueront à singulariser les dynasties sakalava et leur roi. Par ailleurs, le passage dans l'au-delà est considéré comme l'investiture suprême et le discours des rois morts passe par la bouche de possédés, les *Saha*, substituts du monarque défunt⁸. La possession par les esprits royaux s'insère dans le fonctionnement de la monarchie et devient un mode de gouvernement à part entière. Dans l'Ouest malgache, ce type de lien avec les ancêtres a été institutionnalisé sous la forme de *tromba*, rituel mené par des dignitaires reconnus dans ce rôle par le roi en exercice et son entourage. La possession prend ici des formes très élaborées et surtout éminemment légitimantes de l'exercice du pouvoir. Paul Ottino avait émis l'idée d'un substrat pré-sakalava du *tromba*, lequel aurait été capté par les royautés naissantes. Ainsi, les cultes *tromba*, liés aux maîtres du sol, auraient été récupérés et établis par les groupes dynastiques de la même façon que ces derniers l'ont fait pour les rites consacrés aux reliques. Paul Ottino insistait alors sur la possession comme moyen de contrôle et de protection du corps social réuni autour d'un consensus (Ottino, 1965). Jacques Lombard,

pour le Menabe, corroborait ces vues : « *La mise en place du nouveau pouvoir n'est pas une rupture puisque les anciens génies vont retrouver un sang neuf dans le cadre de l'idéologie sakalava.* » (Lombard, 1988 :115). Dans le Nord-ouest, le culte s'est développé tout au long du XVIII^e siècle autour de la figure d'Andriamisara, devin et conseiller politique de la royauté du Menabe. En emportant une partie de ses reliques, Tsiminate peut légitimer son pouvoir sur le nouveau territoire tandis que le prince Andriamisara devient la principale référence symbolique de cette monarchie.

- 11 Dans les années 1910, le pasteur Henri Rusillon des *Missions Évangéliques* rapporte que le cycle cérémoniel du grand rituel annuel, le bain des reliques royales, le *fanompoabe*, dure six mois, au cours desquels on envoie des émissaires aux quatre coins du Boina, on lance les invitations et l'on accomplit plusieurs rites préparatoires. En février et mars, deux groupes sont chargés de recueillir le miel qui servira à oindre les reliques au moment du bain des reliques. En avril, le lieu où sont conservées les reliques à Majunga et où se déroulera le grand rituel, est nettoyé. En avril et mai, les deux groupes porteurs de miel s'y rendent afin d'apporter leur dû et en juin, le miel est cuit. Cette phase se clôture avec le bain consacré à l'ancêtre roi, mettant en scène les reliques : le *fanompoabe* a lieu au mois de juillet dans la période d'épanouissement de la lune et dure environ huit jours. Les trois premiers jours sont consacrés à l'accueil des invités et à la remise des offrandes. Tout au long de cette phase du rituel ont lieu des chants, des danses, des sacrifices de zébus et des scènes de veillée au cours desquelles on réveille les esprits au son des tambours et des chants. Le rituel qui a lieu le lendemain consacre le retour de l'ordre, de la normalité (Rusillon, 1912). De nos jours encore, quelques semaines avant le *fanompoabe* qui a lieu en juillet, les conseillers du roi choisissent la date de la cérémonie puis envoient des émissaires afin de prévenir l'ensemble de la population. Dès ce moment, on commence à réunir les éléments nécessaires au bon déroulement du rituel (zébus, argent, coquillages, miel etc.), chacun connaissant son lot de charges et de prérogatives.
- 12 Par le passé, avant la grande cérémonie, les fidèles d'Andriamisara se rassemblaient pour aller chercher le grand tambour (*manandriabe*) et la clé (*fanalahidy*) de la petite maison (*zomba faly*) où sont conservées les reliques, à Majunga. Chaque village, le long de la rivière Betsiboka, était visité et le cortège rejoignait Majunga. C'est le trajet relaté par le pasteur Rusillon : « *Les divers doany où se font des prières les jours fastes sont spécialement visités, chaque année, dès que la saison sèche est établie ; et de longs tambours, les manandria [...] et qui représentent, eux aussi, les ancêtres, sont promenés d'un tombeau [ou zombalahy] à l'autre par une foule qui va grossissant à chaque station, jusqu'à ce qu'enfin on arrive à Mahabibo où se fait le fanompoa.* » (Rusillon, 1912 :60-61)⁹. La procession traversait un certain nombre de lieux de culte (*zombalahy*) qui marquaient le territoire de l'ancienne royauté du Boina, mais le trajet ne semblait pas être constant : « *car il faut compter avec les esprits... et les circonstances.* » (Rusillon, 1912 :62). Le cortège du *fanompoa* était escorté de scènes de *tromba*, de chants, de musique, canaux essentiels du dialogue avec le monde des esprits et des ancêtres. Le circuit durait environ six semaines et était l'occasion pour chaque souverain de réaliser le tour de son royaume. Chaque halte supposait son lot d'offrandes aux esprits royaux ou, certainement à l'origine, de dons destinés au roi : cannes en ébènes à pommeau d'argent orné d'arabesques, bétail, monnaie de cuivre ou d'argent nous dit Rusillon, argent, tissus, riz aujourd'hui. Le *doany* de Majunga était et reste l'ultime arrêt. « *Cette promenade, qui dure six semaines et plus, est une visite de souverain à souverain ; ou plutôt le père va chez son fils, le chef suprême chez ses vassaux qui lui rendront la visite. Elle est aussi une précaution prise contre le mécontentement des esprits royaux à qui on ne rend qu'un culte*

secondaire et à qui on fait des offrandes diverses, telles que cannes d'ébène à pommeau d'argent orné d'arabesques, bétail sur pieds... » (Rusillon, 1912 :62). La visite de tous les lieux de cultes, *zomba* et *doany*, est ancienne et a contribué à territorialiser la royauté du point de vue rituel et symbolique évoquant la notion de géosymbole que J. Bonnemaïson a mis en lumière dans les années 1980.

- 13 À l'heure actuelle, les deux éléments essentiels au culte semblent être conservés au *doany* de Majunga. Selon un de nos informateurs, la clé était sous la responsabilité de l'une des deux dynasties héritières de la monarchie du Boina (les Bemihisatra) qui la conserve au tombeau des rois de Betsioka) ; le tambour était gardé par l'autre branche (les Bemazava, à Mahabo). Or, depuis la fin de l'époque coloniale, un conflit oppose très violemment les deux branches dynastiques : » les Bemazava [n'auraient] plus voulu récupérer le tambour et comme les deux ne peuvent sortir qu'ensemble, donc, il n'y a plus de circuit actuellement. Ils restent au *doany*. »¹⁰ Mais même si le circuit cérémoniel ne se fait plus, chaque village de cette partie de la Betsiboka connaît encore son dû et est sollicité au moment de la célébration du grand rituel.

Un territoire en double à l'époque coloniale

- 14 À partir de 1908, lorsque les Français créent la Province de Majunga, les deux pouvoirs – colonial et sakalava – vont coexister tantôt en bonne entente, tantôt en se heurtant. L'appareil colonial a en effet maillé le territoire selon ses propres logiques, qui peuvent sembler arbitraires au regard des territorialités sakalava. Alors que les colonisateurs vont penser en termes de cadastre, de limites administratives, persistera une perception rituelle sakalava en termes de lieux du sacré, créant alors un malentendu qui n'aura de cesse de provoquer des conflits entre la population sakalava et le gouvernement colonial.
- 15 De février au mois d'août 1932, le chef du *Bureau des Affaires Indigènes* de Majunga, le gouverneur Tombo Victorien, adresse des ordres aux chefs de chaque village sakalava de ce qui est alors le district de Majunga-Banlieue, afin soit de détruire les lieux de cultes *zomba*, soit d'y interdire le culte d'Andriamisara¹¹. Ces cérémonies étaient jusqu'alors jugées répréhensibles et dangereuses mais autorisées dans une volonté d'apaisement et de paix sociale. Tombo affirme alors que les Sakalava utilisent les lieux de cultes *zomba* comme « magasin de dépôt de boissons alcooliques fabriquées et vendues illicitement ». Le culte ne peut plus être pratiqué sans qu'il y ait d'arrêté ou de décision promulguée à cet effet, et le gouverneur menace d'emprisonnement tout Sakalava y contrevenant.¹² Le chemin rituel du grand *fanompoa* qui mène à la demeure royale (*doany*) de Majunga est donc rompu. Cette tentative de contrarier le culte se traduit par des tournées de Tombo dans tous les lieux dédiés à sa célébration où il est désormais interdit de le pratiquer le culte dans son ensemble. L'affaire est soumise à l'administration en raison des plaintes des chefs de village, de deux princes sakalava et du gardien de la demeure royale de Majunga.
- 16 Pour un gouverneur zélé comme Tombo, il s'agit d'user de sa légitimité administrative pour tenter d'enrayer un culte qu'il juge rétrograde et inconciliable avec une évolution politique moderne de Madagascar. Tombo rétorque plusieurs fois « Allez dans les églises et temples. »¹³ ; « Je vous défends tous de pratiquer le culte d'Andriamisara. Vous n'y faites que du *kilaola* (violenter un sépulcre)¹⁴, vous priez à un revenant, vous faites des offrandes à un mort qui ne mange plus, vous tuez des boeufs, ce sont pourtant les vivants qui en profitent, quiconque je surprendrai à pratiquer ce culte, je le mettrai en prison jusqu'à sa mort ; si vous voulez une

religion, allez dans les différentes églises et temples. »¹⁵ Il n'hésite pas à perquisitionner la case du chef de village d'Ambalabe, son grenier, la case de sa fille, et le lieu de culte (*zombalahy*), lui reprochant d'« ...empêcher les sakalava d'embrasser les vraies religions et vous autres sakalava, vous êtes des imbéciles en invoquant les esprits des morts ». Dans leur grande majorité, les Sakalava ont très peu adhéré au christianisme qu'ils considèrent comme un dogme étranger à leur culture, même s'ils peuvent éprouver de la sympathie pour l'Église et ses missionnaires. Les paroisses ont surtout servi de lieux d'intégration et de regroupement socioculturel aux populations migrantes. Le rituel chrétien apparaît surtout comme un usage étranger véhiculé par les originaires des hautes-terres.

- 17 Par ailleurs, le gouverneur Tombo mène une campagne de presse de mars à juin 1933 dans le *Réveil de la Côte Ouest*, journal qui a paru de 1932 à 1934 proche de la gauche française et des idées nationalistes de Jean Ralaimongo. Sous le pseudonyme de Dadilahy ou Philos, Tombo signe une série d'articles où il dénonce avec virulence le pouvoir des rois et la crédulité de leurs sujets et attaque l'ancienne organisation royale : « *Les petits roitelets sakalava de la Grande-terre et de Nosy Be nomment dans chaque village important de leurs districts des représentants qui prêtent serment et qui obéissent à leurs ordres ou à leurs caprices et à qui ils donnent les titres de Manantany, Fahatelo, Ranitry Mpanjaka, Mbimanany, Saha, Marovavy, Fihitry, Sambarivo, termes qui désignaient autrefois les ministres de l'ancienne royauté sakalava. Ils donnent à ces ministres occultes diverses attributions intéressant les intérêts particuliers de la famille royale.* » ; « *C'est une administration créée pour faire échec à l'autorité française pour l'intérêt particulier de ces petits mpanjaka et leurs acolytes et calquée sur l'ancienne organisation du royaume sakalava.* »¹⁶.
- 18 Deux modes de gouvernance se heurtent ici, l'un lié aux anciennes logiques du pouvoir royal et l'autre né de l'imposition du système colonial. Un autre des arguments avancés par Tombo pour condamner les rituels traditionnels est que les réunions qui se font dans les lieux consacrés au culte d'Andriamisara sont des moyens d'extorquer de l'argent aux sakalava par des quêtes et des souscriptions. Il conclut : « *C'est l'intérêt même des indigènes sakalava de supprimer ces organisations occultes dont la nécessité ne s'impose pas et qui permettent tous les excès et les injustices.* »¹⁷. Admettant ainsi qu'il puisse s'agir là d'un contre-pouvoir, Tombo met en cause la faiblesse du gouvernement français qui a permis à ce culte de perdurer en toute légalité. Il s'attire les foudres de ses supérieurs hiérarchiques conscients du risque de soulèvement si l'on entrave le culte d'Andriamisara. Les princes se plaignent et le gouverneur est visiblement mis à l'écart à partir du mois de juin 1933.
- 19 Le *doany* de Majunga et l'ancienne royauté sakalava du Boina représentent de fait un enjeu à multiples facettes. D'une part, en contrôlant les ressources pour le culte, les grands dignitaires et les conseillers s'assurent une rente non négligeable. D'autre part, en nommant les officiants, les rois bénéficient d'une légitimité héritée de l'ancienne royauté du Boina et peuvent se constituer une clientèle politique fidèle. Enfin, ces rivalités entre branches dynastiques préparent le terrain à l'intervention d'éléments étrangers liée à l'évolution politique de l'île. Les militants du mouvement d'émancipation s'engouffrent dans ces brèches puisque le mouvement nationaliste utilise plusieurs canaux dans la région de Majunga, autant les temples, les associations que les milieux traditionnels (*doany* de Majunga, successions royales). Il n'est pas impossible qu'à ce moment l'administration coloniale craigne plus les temples dans lesquels ces hommes s'instruisent, que les anciens sanctuaires royaux¹⁸.

L'espace des *tromba* à l'échelle de l'océan Indien

- 20 En juillet-août 2006, le terrain réalisé dans la région de Majunga et Soalala dans le nord-ouest de Madagascar, région où se concentrent les lieux originels de ces cultes, avait pour objectif de confronter mes observations aux données d'un terrain que j'avais effectué peu de temps avant à Zanzibar. J'avais alors appris que les esprits de ces rois sakalava, qui ont œuvré dans cette région du Boina, avaient migré par la suite dans la zone océan Indien Occidental, des Comores à Zanzibar. Les ancêtres sakalava invoqués pendant le rituel zanzibari provenaient de lignées bien particulières de la dynastie du Boina, celles de Marambitsy et de l'Ambongo (région de Soalala) dont la grand-mère de l'officiante principale du rituel que j'observais alors, Bibi Ashura, était originaire. Il s'agissait donc pour moi de déterminer quelle était la permanence des éléments d'origine sakalava dans le rituel zanzibari et s'il existait une réelle conscience de son origine malgache auprès des participantes.
- 21 Comme je l'ai souligné précédemment, la côte nord-ouest de Madagascar s'inscrit dans la zone d'échanges swahili où des groupes islamisés ont fondé des villes et des comptoirs. La position géographique avantageuse de la côte orientale de l'Afrique, dont le littoral fait partie de la zone des moussons, favorise la navigation dans l'océan Indien et assure la possibilité d'un commerce florissant. Les premiers comptoirs installés sur les côtes est-africaines et malgache datent du XI^e siècle et les échanges économiques et culturels se développent jusqu'au XVI^e siècle, leur période de prospérité, dans tout le nord-ouest malgache. Les commerçants islamisés, les Antalaotra, contractent des alliances avec des femmes sakalava et s'établissent de manière durable dans cette région. À partir des XVI^e et XVII^e siècles, les Européens s'efforcent de chasser les Antalaotra tout en les utilisant puisque l'on voit que ces derniers servent désormais d'intermédiaires entre eux et la population sakalava. Au début du XIX^e siècle, on assiste au fléchissement des systèmes monarchiques de l'Ouest malgache, sensibles à la conjoncture politique et commerciale qui est nettement en faveur des Européens. Par ailleurs, face à la pression de Radama roi *merina* venu des hautes terres et soutenu par les Anglais, Andriantsoly, le souverain du Boina, fuit à Mayotte et s'y installe en 1835. Cela aboutira au tissage de liens constants avec les Comores et Zanzibar, ce qui me permet d'évoquer l'idée d'ancrages malgaches dans le monde swahili de la côte est-africaine, et en particulier d'ancrages hérités des grandes royautes *sakalava* (Ballarin, 2000).
- 22 Vers 1843, Mayotte est presque totalement peuplée « d'anti-bouéni » (nom donné aux habitants du Boina), migrants venus de la côte ouest de Madagascar : « *La presque île de Choa sur la côte est formée d'une réunion de hautes collines, d'une fertilité extrême, et entièrement peuplées d'Anti-bouéni. Andriantsoly s'est installé à Dzaoudzi avec environ mille individus du Boeni* » (Noël, 1843 :51-53). Cette conjoncture historique engendre alors des conséquences dans le domaine politico-religieux et certains des éléments évoqués précédemment comme la pratique des *tromba*, font l'objet d'une adaptation dans la société mahoraise. Les recherches de Mikaël Lambek sur les pratiques religieuses liées aux esprits des rois défunts *sakalava*, les *tromba* de Mayotte, constituent ici une source essentielle. Les travaux que ce chercheur a menés dans les villages de Mayotte (dont un peuplé d'une population parlant malgache) sont fondamentaux. Lambek date l'arrivée des esprits « *trumba* »¹⁹ de l'installation et de la conversion à l'Islam d'Andriantsoly dans la première moitié du XIX^e

siècle. Ce sont des esprits clairement identifiés comme membres du groupe de descendance royale sakalava.

- 23 « Les grands esprits *trumba* font partie du groupe des descendants royaux des Sakalava : pour la plupart, ce sont des monarques, des rois et des reines décédés qui ont régné sur les Sakalava et dont on trouve les correspondances dans des généalogies dont on se souvient encore dans le nord-ouest de Madagascar. » (Lambek, 1993 :63)²⁰. Lambek rappelle que Andriamanavakarivo (nom posthume d'Andriantsoly) est le leader des *tromba* de Mayotte. Sa tombe est l'endroit principal de culte. Pour lui, le culte *tromba* perd de son pouvoir légitimant lorsqu'il arrive aux Comores mais il continue d'être opérant d'un point de vue symbolique.
- 24 Par ailleurs, la rencontre entre l'Islam et les esprits *tromba* dans la société mahoraise majoritairement musulmane ne se fait pas sans frictions. Ainsi Lambek décrit une cérémonie au cours de laquelle l'esprit d'une femme d'environ 50 ans, Halima, se déclare : « Pour la première fois, le *trumba* était vêtu de façon appropriée. Le costume était étonnant ; le couvre-chef comportait un vêtement blanc avec un fez rouge au dessus, ce qui ne ressemblait à aucun esprit que j'avais vu auparavant. Lorsque le *trumba* dit son nom, Madi bun Sultwan, ceci s'est révélé tout aussi inhabituel. Beaucoup de jeunes spectateurs, confus par le caractère arabe et non malgache du nom et des vêtements pensèrent qu'une erreur avait été commise et que la cérémonie avait échoué. » (Lambek, 1993 :60.)²¹. Cette tenue qui évoque le monde musulman surprend l'assistance. Le rouge et le blanc rappellent les couleurs de la royauté sakalava. En fait, il s'agit ici d'un fils d'Andriantsoly, donc un descendant de la dynastie du Boina, mais se présentant sous un nom musulman, Madi bun Sultwan : il s'annonce à la fois musulman et *tromba*. M. Lambek souligne qu'il n'est jamais question, dans ces cérémonies, de la propre conversion d'Andriantsoly. C'est par le biais de la vie de son fils, figure locale importante, que le lien se fait : « Le nom de l'esprit se traduit par Madi, fils du sultan, indiquant que Andriantsoly revendique ce titre. »²². Ici encore, la fusion entre Islam et *tromba* et l'incorporation d'éléments sakalava dans une société majoritairement musulmane est troublante pour l'assemblée. Par ailleurs, chaque année jusqu'à aujourd'hui, se tient une cérémonie sur la tombe d'Andriantsoly, localisée dans un site nommé Mahabu (terme que l'on peut rapprocher de « *mahabo* », nom malgache des tombeaux des rois sakalava) durant le mois du Maulidi et des fêtes en l'honneur du prophète. À cette occasion, des esprits *tromba* cohabitent avec l'islam et rappellent les relations complexes héritées du XIX^e siècle, entre différents pouvoirs (*sakalava* et musulman) qui se sont confrontés et aussi entre islam et cultes ancestraux liés aux rois défunts *sakalava*, étrangers en terre mahoraise. Enfin, Kjersti Larsen dont les travaux portent sur la possession à Zanzibar et notamment sur les esprits *kibuki*²³ d'origine malgache, rapporte que ces esprits sont venus avec la migration comorienne mais ils proviennent du « Damstarafadu in dwani, Damizara » à Madagascar, directement donc en provenance du *doany* Andriamisara de Majunga (Larsen, 2004)²⁴. Le *doany* Andriamisara, qui, je le rappelle, désignait la demeure du roi à l'origine, est le lieu où sont conservées les reliques royales et où se pratique également le *tromba*. De fait, l'origine sakalava des esprits que l'on retrouve à Zanzibar me paraît très probablement issue de l'ancienne royauté du Boina.
- 25 En 2004, lors d'une conférence à Bergen sur le thème « The Western Indian Ocean Rim in the Longue Durée. Local Trade and Tradition, Translocal Exchange », Kjertsi Larsen faisait explicitement référence aux royaumes sakalava dans la description qu'elle faisait des cérémonies *kibuki* de Zanzibar, notamment dans les références aux esprits *tromba* et

C'est un roi puissant, en relation constante avec les marchands Swahili. Lorsqu'il arrive comme *tromba*, c'est un homme majestueux, assis en position élevée, les pieds sur un tabouret.

- 30 -Andriantanarivo (*Ndtianarivo*, à Zanzibar) est la fille ou la petite fille d'Andriamandisoarivo. Elle semble avoir été mariée par son grand-père à un chef de la communauté Antalaotra, et est peut-être la première à avoir accepté l'islam. Elle est connue pour avoir conclu des unions avec des maris du Surat et de l'île de Pate dans le nord Kenya mais elle est inhumée à Bezavodoany, tombeau des rois du Boina.
- 31 -Andriamarofaly (*Ndramarofaly* à Zanzibar), est un des héritiers d'Andriamisoarivo dans la moitié du XVIII^e siècle. Il a l'apparence d'un guerrier sakalava bien qu'il n'ait jamais régné. À Mayotte, Lambek rapporte : « ... Il porte un pagne rouge qui couvre les seins mais laisse exposées les larges épaules et les cuisses de son médium féminin » (Lambek, 2002 :50)²⁶. C'est une description très proche de ce que j'ai pu saisir dans le groupe de Bibi Ashura en 2004 et 2006. On le perçoit comme un guerrier, très agressif envers les Européens, qui est mort dans des conditions difficiles. Son comportement est assez violent. Il porte des lances sakalava et crie durant la performance, comme j'ai pu l'observer à Majunga et Zanzibar. Lambek affirme : « La peur et la sauvagerie de Ndramaro reposent non seulement sur quand mais aussi sur comment il a vécu ; comme un rustre, chassant dans la forêt avec seulement ses chiens pour compagnie. Sa nature sauvage est de fait surjouée. »²⁷. À Majunga, c'est un des *tromba* les plus populaires aujourd'hui.
- 32 -Andriantsoly (*Ndramnavakarivo* à Zanzibar), est connu à Zanzibar comme venant de Mayotte, mais il s'agit bien du roi qui a quitté le Boina et laissé les reliquaires dans les mains des conquérants Merina des hautes-terres de Madagascar. À Majunga et Mayotte, Andriamanavakarivo pleure son royaume perdu lorsqu'il se manifeste, menaçant toute personne qui contracterait une alliance avec les Merina, rappelant ainsi la guerre contre les conquérants venus des hautes-terres d'Imerina. Il boit de l'alcool et fume du chanvre. À Mayotte, les *tromba* boivent effectivement des liqueurs européennes et fument du tabac. La consommation d'alcool et notamment de rhum local est courante dans les cérémonies sakalava à Madagascar. Pour Lambek, la présence de Whisky et de cigarettes serait liée aux échanges économiques très anciens avec les Européens sur lesquels se sont consolidées les monarchies de l'Ouest et renvoie également à la confrontation avec le pouvoir colonial.
- 33 À Zanzibar, les esprits fonctionnent en couple. Ils ont un roi et une reine qui s'assoient sur deux grandes chaises en bois, proches des trônes évoqués dans les relations de voyage du XIX^e siècle. Le roi (*mfalme*) est appelé *Babu* (grand-père). K. Larsen explique « En tant que roi, Babu veut ses pieds sur un tabouret, et le sceptre dans sa main. ». (Larsen, 1995 :244-245)²⁸. Dans le groupe de Bibi Ashura, la leader du culte *kibuki*, le roi est Andriamandisoarivo et lorsque j'ai demandé qui était la reine des *esprits kibuki*, on m'a répondu « Barera ». Il s'agit très certainement de Bareravony, Andriamamonjiarivo de son nom posthume, que j'ai croisée également durant mes précédentes recherches (Auteur 2000).
- 34 Bareravony est une des héritières d'Andriantsoly qui a régné à la fin du XIX^e siècle dans la région de l'Ambongo (le sud de Majunga, dans le petit royaume de Marambitsy). En 1883, elle est mariée à un arabe de Zanzibar du nom de Sayyid Muhammad bin Abadallah. À la fin du XIX^e siècle, dans cette région sakalava où existent de nombreux lignages royaux héritiers eux aussi du Boina, bon nombre de rois et de reines sont convertis à l'Islam et

combinent leur foi avec l'héritage royal, toujours très présent. Bareravony est l'une des reines à avoir opposé une résistance farouche aux ambitions françaises contrairement à son fils, Andrianohaninarivo (connu à Zanzibar comme *Ndmanahanarivo*), plus docile, qui fut installé à la tête de sa région par les colonisateurs français. Bareravony est aussi la fille de Mohamed ben Sultani, Andriamihotsy, l'un des fils d'Andriantsoly, qui a fui le Boina avec son père. À Mayotte, Andriamihotsy est un *tromba* important et représente le lien entre le culte ancestral sakalava et l'Islam (Lambek, 1993 :60).

- 35 Du point de vue des éléments utilisés lors du rituel, K. Larsen note que la performance débute par un marquage de la place d'origine des esprits en plaçant sur la table les ingrédients nécessaires à la performance dans la direction de Madagascar (Larsen, 2004). L'un des éléments symboliques forts est une préparation composée de terre crayeuse (*tanimalandy*) à laquelle on ajoute des perles de couleur, des coquillages et une combinaison d'herbes médicinales, posée dans une assiette blanche que l'on trouve dans toute la zone évoquée ici. Dans le sud-ouest de l'océan Indien, que ce soit à Mayotte, dans le nord-ouest de Madagascar ou à Zanzibar, hommes et femmes chantent, rient, dansent, bavardent pendant la performance. Chacun reçoit la bénédiction des ancêtres sakalava par l'apposition de la *tanimalandy* et boit la mixture sacrée, mélange de *tanimalandy* et d'eau lustrale, de la même façon que cela continue d'être fait actuellement durant le grand *fanompoa* et les cérémonies de *tromba*.
- 36 Ces esprits et le rôle qui leur est attribué pendant la performance rituelle illustrent les connections entre l'ouest de Madagascar, Mayotte et Zanzibar et cela, de la fondation de la monarchie du Boina jusqu'aux débuts de la colonisation. Ils témoignent des relations économiques et politiques entre les rois sakalava et les marchands antalaotra et swahili mais également des échanges culturels à travers la circulation des objets et des pratiques rituelles sakalava et mahorais. Ils participent en ce sens à la constitution d'un espace du sud-ouest de l'océan Indien occidental qui a transcendé les territoires, tout au moins au plan symbolique.
- 37 Aujourd'hui, les *tromba* d'origine sakalava ont la particularité de s'être internationalisés. À Madagascar, le culte sakalava est devenu un élément important de l'histoire et de la culture malgaches en général, que l'on met en valeur pour des raisons économique et politique, notamment dans le tourisme patrimonial. Dans une autre mesure, dans les années 1990, le gardien des lieux, grand possédé d'Andriamisara, affichait fièrement une clientèle internationale venant entre autres d'Afrique de l'Est et du Moyen Orient.

Conclusion

- 38 De retour à Madagascar en 2006 après le terrain à Zanzibar, je cherchais à savoir si le rituel *kibuki* était connu à Majunga sur la côte ouest de Madagascar, dans l'ancien Boina : connaissait-on les *kibuki zanzibari* aussi bien qu'à Mayotte, historiquement lié aux racines sakalava ? À Zanzibar, l'origine sakalava de ce rituel est connue mais de façon très floue par les participantes au rituel. Elle se concrétise par certains éléments de culte rappelant ceux utilisés dans les cérémonies de possession et lors du grand rituel royal de Majunga, ainsi que dans le langage utilisé où sont proférés certains mots et noms d'ancêtres sakalava. De fait, il semble que l'on puisse parler ici en termes d'internationalisation du rituel car certains rites sont signalés jusqu'en Oman (les liens entre l'Oman et Zanzibar sont très anciens) et aux Émirats Arabes Unis (Saleh, 2007)²⁹. Cependant l'hypothèse de départ d'un réseau religieux transnational semble peu probable, du moins sous la forme

de ceux que l'on peut observer pour les mouvements pentecôtistes ou des religions afro-cubaines qui doivent concilier leur vocation à convertir et la relation au politique et à l'économique qu'ils entretiennent (Argyriadis *et al*, 2012). Dans les rituels observés à Madagascar, on ne retrouve pas de vocation à convertir mais ils sont régulièrement au cœur d'enjeux politiques locaux et nationaux.

- 39 À Zanzibar, les *tromba* peuvent être vus comme des marqueurs de l'intégration d'un groupe de migrants du nord-ouest de Madagascar dans la société comorienne, d'une part, puis zanzibari, d'autre part, où les esprits ont pris des formes distinctes et furent en constante utilisation, délaissant leurs racines territoriales ancestrales pour un ancrage dans un milieu moderne urbain, lui-même en marge de la vie socio-politique zanzibari. À Majunga, les esprits *tromba* ont toujours eu un rôle à jouer dans la vie politique de la royauté aussi bien que dans celle des individus. Les reliques sont toujours baignées, leurs châsses toujours entretenues et des nouveaux esprits apparaissent encore après la mort des rois. Aux Comores et à Zanzibar, les ancêtres royaux sakalava sont sources de prospérité mais ne légitiment pas l'autorité des gouvernants. Il apparaît donc que les migrations des *tromba* ont fourni des éléments rituels dans le contexte zanzibari, qui sont en fait bien différents de ceux que l'on trouve à Madagascar aujourd'hui. Localement à Majunga comme au sein des quartiers comoriens de Zanzibar, les cultes ont évolué selon leur propre dynamique et leur propre logique. En suivant le fil des généalogies des sakalava de cette région du Nord-ouest malgache, nous avons pu appréhender ce processus de territorialisation du culte malgache et son exportation vers Zanzibar, tout en montrant que cela s'accompagnait d'une perte de sens. D'un culte éminemment politique, nous sommes passés aujourd'hui, dans le cadre zanzibari, à un rituel d'adorcisme, parfois uniquement qualifié de thérapeutique. Chaque esprit royal reproduit le rôle qu'on attend de lui selon l'époque à laquelle le roi ou la reine en question a vécu. L'histoire se rejoue ainsi durant la performance et est ré-interprétée par chaque acteur du rituel.
- 40 Enfin Jacques Lombard et Michèle Fieloux (1995) ont montré, pour le sud-ouest de Madagascar, l'existence de communautés de possédés qui occupent des territoires à la fois symboliques et géographiques selon l'importance reconnue des esprits qui les habitent. Dans le cadre urbain, à Tuléar (sud Madagascar) dans les années 1980, ces communautés géraient l'ensemble du territoire de la ville, étant liées entre elles par des relations de hiérarchie et de dépendance, de manière très similaire à ce que l'on retrouve dans une ville comme Majunga mais également en Afrique de l'Est comme à Mombasa ou Zanzibar.
- 41 Lorsque ces deux chercheurs ont effectué leur terrain, ils exploraient le rapport complexe entre une notion classique de territoire d'un royaume, qui constitue en quelque sorte un modèle, et la représentation actuelle, par une communauté de possédés, de son « territoire » dans une ville en pleine expansion comme l'était alors Tuléar. Pour notre part, l'analyse nous a menée du départ d'esprits ancestraux qui ont marqué le territoire des anciennes royautés sakalava du sud de la côte ouest de Madagascar vers leur diffusion dans un espace étranger -Comores, Zanzibar- qui aboutit en quelque sorte à une « re-territorialisation » imaginaire et symbolique dans le cadre urbain. Avec l'exemple des *tromba*, force est de constater que les esprits « s'échappent » et au travers de leurs voyages créent un espace à eux. Ils se relocalisent dans de nouveaux lieux sans pour autant créer forcément de liens pertinents entre les régions d'accueil et la région d'origine. Le nouvel enracinement rituel organise un espace vécu et structure un foyer

identitaire d'une communauté bien particulière, comme dans le cas des migrantes comoriennes de Zanzibar où les *kibuki* sont devenus des ancrages identitaires forts.

Références bibliographiques

ARGYRIADIS Kali, CAPONE Stefania, DE LA TORRE Renée, MARY André, *Religions transnationales des Sud : Afrique Europe, Amériques*, Éditions de l'IRD, Academia, L'Harmattan, 2012.

BALLARIN Marie Pierre, *Les reliques royales : source de légitimation et enjeu de pouvoir*. Paris : Karthala, 2000.

BONNEMAISON Joël, « Le territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie. » *Géographie et Cultures*, 3, 1992, p. 71-88.

GILES, Linda 1987. « Possession cults on the Swahili coast: a re-examination of theories of marginality », *Africa* 57(2), p. 234-258.

GILES Linda, « Spirit Possession and the Symbolic Construction of Swahili Society. » in Heike Behrend, and Ute Luig (eds.) *Spirit Possession, Modernity, and Power*. London : James Currey, 1999, p. 142-164.

LAMBEK Michaël, *Knowledge and practice in Mayotte: local discourses of Islam, Sorcery and spirit possession*. Toronto : University of Toronto press, 1993.

LAMBEK Michaël, *The weight of the past. Living history in Mahajanga, Madagascar.*, *Contemporary Anthropology of Religion*. Boston University : Palgrave Macmillan, 2002.

LARSEN Kjersti, *Where humans and spirits meet. Incorporating difference and experiencing otherness in Zanzibar town*. PhD thesis : University of Oslo, 1995.

LARSEN Kjersti, « Christian Spirits in a Muslim Society: Intercultural exchanges and multicultural experiences in Zanzibar », Bergen Conference « The Western Indian Ocean Rim in the Longue Durée. Local Trade and Tradition, Translocal Exchange », Unpublished paper, 2004, 13 p.

LOMBARD Jacques, *Le royaume Sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar. 17°-20°*, ORSTOM, Travaux et Documents, 214, Paris, 1988.

LOMBARD Jacques et FIELOUX Michèle, « Du royaume à la ville. Le territoire des possédés », in Jeanne-Françoise Vincent et Daniel Dory Raymond Verdier (dir.), *La construction religieuse du territoire*, L'Harmattan, Paris, 1995, p. 323-336.

NOËL Vincent, « Recherches sur les Sakalava. », *Bulletin de la Société Géographique de Paris*, 2^e série, t. 19, 1843, p. 275-295 ; t. 20, 1844, p. 60-64, p. 286-306.

OTTINO Paul, « Le Tromba, Madagascar. », *L'Homme*, vol. 4/1, 1965, p. 83-94.

RUSILLON Henri, *Un culte dynastique avec évocations des morts. Le Tromba*, Picard, Paris, 1912.

SALEH Mohamed Ahmed, « La communauté zanzibari d'origine comorienne. Premiers jalons d'une recherche en cours », *Islam et sociétés au sud du Sahara* 9, 1995, p. 203-210.

SALEH Mohamed Ahmed, « Les esprits « kibuki » malgaches entre le bassin de l'océan Indien et la péninsule arabe » in Didier Nativel et Faranirina Rajaonah (dir.), *Madagascar et l'Afrique. Permanences et mutations de liens complexes*, Paris, Karthala, 2007, p. 425-437.

NOTES

1. Bonnemaison, 1992, p. 76.
2. Le terrain à Madagascar de 2006 a été financé dans le cadre de l'ACI « Espaces et territoires », année 2004, sur le thème « La production socio-politique du territoire dans les situations de « non-centralité ». Études de cas dans les Sociétés du Sud. Approches historiques et anthropologiques. ». Laboratoire SEDET de l'Université Paris 7-Denis Diderot. Coordination Pr Alain Forest.
3. *Tromba* : Possession par l'esprit d'un roi défunt, esprit de ce roi, rituel
4. Lombard, 1988 ; Ballarin, 2000.
5. *Zomba* : lieu sacré (petite maison en bois) où sont conservés les reliquaires (*zombafaly*) et/ou lieu de culte dans le Boina (*zombalahy*).
6. Un lexique des mots malgaches utilisés est proposé en fin d'article.
7. Étymologiquement les Antalaotra sont les « gens de la mer ». Dans le Nord-ouest, ce terme désigne les islamisés qui vivaient dans les comptoirs commerciaux, notamment Majunga. Au XIX^e siècle, ils s'introduiront de manière très habile dans le fonctionnement des monarchies sakalava jusqu'à devenir conseillers de rois et époux de reines.
8. *Saha* : grand possédé royal
9. *Doany* : Demeure du souverain à l'origine. Dans le Boina, lieu où sont conservés les reliquaires et où se déroule le rituel du bain des reliques.
10. Entretien avec Mme Doso, possédée, mars 1996, Majunga. Enquêtes 2006, Boina et Ambongo.
11. « Dans beaucoup de villages existe une petite cahute (*zombalahy*) autour de laquelle on se réunit lors des fêtes pour évoquer l'âme du guerrier. Ces fêtes se terminent en beuveries, avons-nous dit, et donnent lieu à d'autres abus. Le district de Majunga-banlieue nous signale par exemple que les gardiens des reliques du héros font parmi les Sakalava des collectes en boeufs et en argent. Nous serons amenés à les interdire ou tout au moins à les contrôler. » Le dossier retrouvé aux archives coloniales d'Aix-en Provence en 1996 comporte les lettres du 27 juin 1932 et de février à avril 1933 adressées par les chefs de villages, affligés, au personnel du *doany* de Miadanarivo dans lesquelles ils se plaignent de l'ordre de Tombo de détruire les *zomba*.
12. « Il [Tombo] a obtenu de M. le chef de district de Majunga-banlieue une décision verbale formulée en kabary [discours] que le fanompoa des districts d'Ambato Boeni et de Marovoay ne puissent plus y passer pour arriver à Majunga. ». A.N.O.M. PM533. Ambato Boeni, 15 avril 1933, Botoandriana, prince sakalava, domicilié Ambato Boeni à M. l'administrateur supérieur, chef de la Région de Majunga s/c de l'administrateur-Maire, chef du district de Majunga. Le dossier retrouvé aux archives coloniales d'Aix-en Provence en 1996 comporte les lettres du 27 juin 1932 et de février à avril 1933 adressées par les chefs de villages, affligés, au personnel du *doany* de Miadanarivo dans lesquelles ils se plaignent de l'ordre de Tombo de détruire les lieux de culte.
13. A.N.O.M. PM533. Déposition d'Asindraza, domicilié à Androhibe, le 15 mai 1933 à 17h.
14. En fait *Kilôla* : voleur de tombeau ou de sépulture, voleur
15. *Idem*. Tsimanendry d'Ambalakida (Androhibe), le 9 mai à 9h.
16. *Mpanjaka* : roi, prince. A.N.O.M. PM533. Jeudi 23/03/1933, 2^e année n° 33 : « La question sakalava » dans la rubrique « Le coin des indigènes ». Signé Dadilahy.
17. *Idem*
18. Auteur, 2000.
19. À Zanzibar et Mayotte, le rituel est nommé « *rumbu* ».

20. « *The senior trumba spirits are members of the royal descent group of the Sakalava: for the most part they are deceased monarchs, kings and queens who once reigned over the Sakalava and who correspond to genealogies still remembered in northwestern Madagascar* ».

21. « *For the first time the trumba dressed in the appropriate clothes. The costume was a striking one ; the head gear included a white cloth with a red fez perched atop it, quite unlike any spirit I had seen before. When the trumba announced its name, Madi bun Sultwan, it proved to be equally unusual. Many of the younger onlookers, confused by the Arabic rather than malagasy form of the name and clothing, thought that a mistake had been made and that the ceremony failed.* ».

22. *Idem.* « *The spirit's name translates as Madi, son of the Sultan, indicating Andriantsoly's claim that title* »

23. Les rapports entre la côte est-africaine et la côte ouest malgache sont liés aux relations commerciales dont les principaux acteurs étaient les marchands swahili. Le terme de *kibuki* désignait alors les Malgaches.

24. Voir également les travaux de Linda Giles et de Mohamed Saleh cités dans la bibliographie.

25. Décédée en début d'année 2007, Bibi Ashura était une femme très influente, qui avait des origines malgaches dans la mesure où sa grand-mère du côté maternel venait de la région de l'Ambongo (ville de Soalala), une des anciennes principautés sakalava et, de fait, de cette même région. Originaire de Moroni (Ngadjiza), cette ancêtre s'est mariée à un commerçant arabe zanzibari de passage à Soalala, ville de l'Ouest malgache, probablement au début du XIX^e siècle. D'autre part, la fille de Bibi Ashura âgée d'une soixantaine d'années, Bi Amne Nubi, est habitée par l'esprit d'un prince de Soalala lorsqu'elle entre en possession.

26. *Idem.* « *... he wears a red loin cloth that is drawn up to cover the breasts but leaves exposed the ample shoulders and thighs of his female medium* ».

27. « *Ndramaro's fear and savagery is based not only on when but how he lived; as a rustic, hunting in the forest with only his dogs for company. His « wildness » is thus over determined.* ».

28. « *As a king, Babu wants his feet atop a stool, and the sceptre in his hand.* ».

29. Ce lien avec le Moyen Orient a été également souligné durant les entretiens que j'ai effectués avec Bibi Ashura à Zanzibar en 2004 et 2006.

RÉSUMÉS

En partant du postulat de Joël Bonnemaïson : « la relation et les droits sur le territoire s'expliquent par la relation au sacré et à l'espace culturel qui aboutit à une géographie mystique s'incarnant dans certains lieux et itinéraires et créant un réseau de lieux essentiels qui vont tisser une géographie de l'invisible », j'interrogerai la façon dont les rois sakalava du Boina (Nord-ouest de Madagascar) aux XVIII-XIX^e siècles ont « produit » du territoire au travers des lieux de culte rendant hommage à leurs ancêtres. Il ne s'agit pas uniquement de reprendre l'itinéraire des lieux du sacré de la royauté sakalava du Boina, mais de le mettre en regard avec le maillage territorial colonial de la première moitié du XX^e siècle. D'autre part, cet ancrage territorial relativement fort, s'est accompagné d'une mise en espace au travers du voyage des *tromba*, des esprits de ces rois sakalava, qui ont œuvré dans cette région du Boina, et migré par la suite dans la zone Océan Indien Occidental, des Comores à Zanzibar et dont on peut suivre la trace. Or, aux Comores et Zanzibar, les ancêtres royaux sakalava sont source de prospérité mais ne légitiment pas l'autorité des gouvernants. En suivant le fil des généalogies des sakalava de

cette région du Nord-ouest, nous verrons comment ce processus d'exportation des *tromba* s'est accompagné d'une perte de sens par rapport au territoire originel de la royauté du Boina à Madagascar. Nous nous demanderons ainsi dans quelle mesure ce déplacement de sens peut s'apparenter, ou non, à une dynamique de reterritorialisation du culte.

Starting from Joël Bonnemaïson's postulate: "the relationship and rights on the territory are explained by the relationship to the sacred and to the cultural space which leads to a mystical geography embodied in certain places and itineraries and creating a network of essential places which will weave a geography of the invisible", I will question the way in which the Sakalava kings of Boina (North-West Madagascar) in the 18th-19th centuries "produced" the territory through places of worship paying tribute to their ancestors. It is not only a question of revisiting the itinerary of the sacred places of the Sakalava royalty of the Boina, but of confronting it with the colonial territorial grid of the first half of the 20th century. On the other hand, this relatively strong territorial base was accompanied by a spatial setting through the journey of the *tromba*, the spirits of these Sakalava kings, who worked in this region of the Boina, and later migrated to the Western Indian Ocean area, from Comoros to Zanzibar and whose traces can be followed. However, in the Comoros and Zanzibar, the royal Sakalava ancestors are a source of well-being but do not legitimize the authority of the rulers. Following the genealogy of the sakalava people of this north-western region, we will see how this process of *tromba* export was accompanied by a loss of meaning compared to the original territory of the Boina royalty in Madagascar. We will thus ask ourselves to what extent this shift in meaning may or may not be related to a dynamic of re-territorialization of worship.

INDEX

Mots-clés : Sakalava, Cultes, royautes, possession, Océan Indien Occidental

Keywords : Sakalava, Cults, Kingdoms, Spirit possession, Western Indian Ocean

AUTEUR

MARIE-PIERRE BALLARIN

Chargée de recherche, historienne, à l'Institut de Recherche pour le Développement Urmis, IRD, CNRS, Université de Paris, Université Côte d'Azur, Paris, France.