

# journal des anthropologues

*Revue reconnue par le CNRS*



**Anthropologie et histoire  
face aux légitimations politiques**

**104-105  
2006**

ASSOCIATION FRANÇAISE DES ANTHROPOLOGUES

**AFA**

**JOURNAL DES ANTHROPOLOGUES**

**ANTHROPOLOGIE ET HISTOIRE  
FACE AUX LÉGITIMATIONS POLITIQUES**

## RESPONSABLE DE PUBLICATION

Annie BENVENISTE

## COMITÉ SCIENTIFIQUE

Marc AUGÉ, Georges BALANDIER, Jean COPANS, Robert CRESSWELL, Simone DREYFUS-GAMELON, Maurice GODELIER, Keith HART, Françoise HÉRITIER, Mondher KILANI, François SIGAUT, Emmanuel TERRAY, Jean-Pierre VERNANT.

## COMITÉ DE RÉDACTION

Pascale ABSI, Laetitia ATLANI-DUAULT, Laurent BAZIN, Annie BENVENISTE, Françoise BOURDARIAS, Jean-Pierre CAPRILE, Philippe CHAUDAT, Suzanne CHAZAN-GILLIG, Élisabeth CUNIN, Christophe DAUM, Béatrice DAVID, Ariane DELUZ, André-Marie DESPRINGRE, Maurice DUVAL, Laurent Sébastien FOURNIER, Robert GIBB, Valeria A. HERNANDEZ, Martine HOVANESSION, Guillaume HUET, Bruno LEFEBVRE, Annie LE PALEC, Anne LUXEREAU, Béatrice MAURINES, Mohamed MEBTOUL, Louis MOREAU de BELLAING, Marc-Henri PIAULT, Virginie POUJOL, Catherine QUIMINAL, Monique SELIM, Charles-Édouard de SUREMAIN, Laurent VIDAL.

## SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Annie BENVENISTE

Toute correspondance doit être adressée au :

*Journal des anthropologues*

AFA – MSH

54, bd Raspail

75270 Paris cedex 06

Tél./fax : 01 49 54 21 81 (répondeur)

Emel : [afa@msh-paris.fr](mailto:afa@msh-paris.fr)

Site Web : [www.afa.msh-paris.fr](http://www.afa.msh-paris.fr)

Permanence assurée le jeudi de 10h à 13h

Nous remercions la Fondation Maison des Sciences de l'Homme pour la participation qu'elle apporte aux activités et aux publications de l'AFA.

Nous remercions pour son soutien l'Institut de recherche pour le développement (IRD).

Nous remercions la Délégation à l'Information et à la Communication de l'IRD pour son aide à la diffusion du *Journal des anthropologues*.

Revue publiée avec le concours du Centre national du livre (CNL).

Couverture : Marie-France Godon.

Photographies de Monique Selim.

# SOMMAIRE

## DOSSIER

### ANTHROPOLOGIE ET HISTOIRE FACE AUX LÉGITIMATIONS POLITIQUES

- Marie Pierre BALLARIN, Alain FOREST, Monique SELIM**  
Paradoxes des légitimations : entre constance et inconstance .....9
- Aurélia MICHEL**  
Légitimations locales dans la construction de la nation mexicaine.  
Réforme agraire et communautés indiennes  
de l'isthme de Tehuantepec ..... 17
- Raphael SOARES GONÇALVES**  
La politique, le droit et les *favelas* de Rio de Janeiro :  
un bref regard historique .....37
- Monique SELIM**  
Légitimations quotidiennes de l'État  
dans le Vietnam néocommuniste.....65
- Séverine AWENENGO**  
À qui appartient la paix ? Résolution du conflit, compétitions et  
recompositions identitaires en Casamance (Sénégal)..... 79
- Komla Obuibé BASSA**  
Genèse et transformation d'une institution politique coloniale.  
Les *Yovofia* chez les Akposso, Bèdrè et Ekpèbè du Togo..... 109
- Suzanne CHAZAN-GILLIG, Dera HAIDARALY**  
Le *fitampoha* de 2004 dans la région Nord du Menabe,  
à l'ouest de Madagascar ..... 129
- Alain FOREST**  
Le processus traditionnel de légitimation du pouvoir royal  
dans les pays de bouddhisme theravâda (Thaïlande, Cambodge) ... 165

<b>Marie Pierre BALLARIN</b>	
	Culte des ancêtres royaux et légitimation du pouvoir dans la région de Majunka (nord-ouest de Madagascar) 1822-2004 ..... 191
<b>Mélanie VANDENHELSKEN</b>	
	Quête du présent dans le passé par un groupe de culture tibétaine au Sikkim (Himalaya oriental, Inde)..... 219
<b>Laurent Sébastien FOURNIER</b>	
	Le discours régionaliste en Provence (France). Un mode paradoxal de légitimation du politique ..... 247
<b>Sandra CARMIGNANI</b>	
	Une montagne en jeu : figures identitaires créoles et patrimoine à l'île Maurice ..... 265
<b>Didier GALIBERT</b>	
	Fonder le territoire : État postcolonial et enjeux de mémoire à Madagascar ..... 287
<b>Marie REBEYROLLE</b>	
	L'entreprise entre idéal et utopie : la fermeture d'une institution publique ..... 307
<b>Sophie MALINVAUD</b>	
	<i>Native American Studies</i> : évangélisme contemporain et enjeux de l'altérité ..... 327
<b>Laurent GARROS</b>	
	L'ethnologie face à son histoire sous les régimes totalitaires ..... 355
<b>Marlène LARUELLE</b>	
	Des sciences humaines face au pouvoir politique. Le mythe aryen comme idéologie de la nation au Tadjikistan ..... 369

## RECHERCHES ET DÉBATS

<b>Romain BERTRAND</b>	
	Histoires de <i>thuyul</i> . Heurs et malheurs du commerce avec le monde des esprits à Java Centre ..... 389

## CHRONIQUES

<b>Conseil National des Universités – Section 20</b>	
Qui a peur de l'anthropologie ? .....	419

## ANTHROPOLOGIE VISUELLE

<b>Colette PIAULT</b>	
Réseau SFAV .....	425

## ACTIVITÉS DE L'AFA

<b>Assemblée générale 2006 – Journée d'étude .....</b>	<b>431</b>
<b>Séminaire « Actualités de l'anthropologie » (2005-2006) .....</b>	<b>433</b>
<b>Compte rendu de la Journée d'étude de l'AFA (12 mai 2005)</b>	
« Sens et fonction des peurs collectives » .....	435

## LE JOURNAL

<b>APPELS À CONTRIBUTION – NUMÉROS À PARAÎTRE .....</b>	<b>439</b>
<b>AVIS AUX AUTEURS .....</b>	<b>449</b>
<b>NUMÉROS PARUS .....</b>	<b>451</b>
<b>BULLETIN D'ADHÉSION 2006 .....</b>	<b>455</b>



**ANTHROPOLOGIE ET HISTOIRE  
FACE AUX LÉGITIMATIONS POLITIQUES**

**Dossier thématique coordonné par Marie Pierre Ballarin,  
Alain Forest et Monique Selim**



## PARADOXES DES LÉGITIMATIONS : ENTRE CONSTANCE ET INCONSTANCE

Marie Pierre BALLARIN – Alain FOREST – Monique SELIM  
IRD Paris 7 – SEDET IRD

Si l'ensemble des disciplines de sciences sociales se prêtent aisément à des usages politiques les plus variés, chacune offre à l'observation des modalités spécifiques d'instrumentalisation liées à la nature de l'objet scientifique lui-même et aux méthodologies qui en découlent. En proposant un dossier interactif entre anthropologie et histoire<sup>1</sup>, le *Journal des anthropologues* entend contribuer à une réflexivité de plus en plus nécessaire dans un contexte de globalisation qui fait du débat et de la contestation un outil central de légitimation politique. Sous cet angle, comparer l'anthropologie et l'histoire à partir du riche éventail des situations politiques, historiques et culturelles qui se voient ici réunies est un exercice à la fois simple et ardu. Simple, tout d'abord parce que les données rassemblées viennent nourrir la connaissance et l'approfondissement de logiques générales bien repérées dans les configurations contemporaines. Ainsi la sollicitation de l'histoire ne cesse de hanter l'autorité qu'elle soit démocratique ou dictatoriale, microlocale, nationale ou globale, et ce dans toutes les sociétés proches et lointaines, industrialisées ou non, présentant des profils religieux les plus diversifiés. Discipline par excellence de reconstruction de

---

<sup>1</sup> Les historiens du SEDET (UMR CNRS/Université Paris 7) ont participé largement à la conception et à l'élaboration de ce numéro.

l'origine et de réinvention des normes du passé, l'histoire se voit offerte en otage à tous les États, comme susceptible d'être asservie à des objectifs les plus discordants selon les enjeux du moment. La polémique qui a suivi en France en 2005 la promulgation d'une loi de réhabilitation de la colonisation dans l'enseignement de l'histoire illustre à plus d'un titre cette dimension essentielle. En effet, cette révision positive de la colonisation, comme source de bienfait, est intervenue précisément dans une période d'intense « repentance » pour les « crimes » (Algérie, Sénégal, etc.) dont l'entreprise civilisatrice française s'était rendue « coupable » selon les termes employés. Cette contradiction apparente se révèle en fait constitutive de la matrice de légitimation qui est en œuvre dans une perspective globalisée où la colonisation est une pièce maîtresse de l'idéologie globale : elle doit être en effet autant réfutée que recon nue, l'antithétisme des positions intellectuelles participant d'une même aventure d'hégémonisation du capitalisme comme slogan de libéralisation tous azimuts de l'individu. De ce point de vue les États d'Asie centrale, poursuivant avec un acharnement remarquable l'ex-URSS pour la continuité de sa domination coloniale avec la Russie, sont exemplaires autant de l'importance décisive aujourd'hui de la question coloniale, que de la souplesse des historiens, dans ce cas précis infatigables petits travailleurs sous-payés de l'idéologie.

Cette flexibilité intrinsèque de l'histoire – évidente aussi dans le traitement historique en France du communisme – se focalise donc, aujourd'hui principalement et un peu partout, sur l'épopée coloniale comme moment fondateur en terme de rupture et par là même de nouvelle source d'assignation identitaire. Face à ce constat on peut faire la première hypothèse que l'édification coloniale fonctionne comme paradigme de la domination et qu'en conséquence sa résonance actuelle puise dans l'unicité de la dominance que projette dans l'imaginaire la globalisation économique et politique. À un autre niveau, le reformatage du passé sur le « modèle colonial », en permettant d'asseoir l'antériorité d'une authenticité pure, est une opération notable de légitimation des nouvelles formes de « gouvernance despotique », comme le montre en particulier le

cas de l'Ouzbékistan où l'État s'est lancé dans de grands travaux idéologiques, mimétiques de ceux de l'époque soviétique et impliquant toutes les sciences sociales sous l'égide de l'histoire depuis l'archéologie, l'ethnographie, la politologie, jusqu'à la philosophie.

En regard de l'histoire, dont la « mobilité » serait ainsi en quelque sorte infinie – puisque, toujours en Ouzbékistan par exemple, elle se doit de traiter des Ouzbeks depuis la préhistoire jusqu'à nos jours – les rôles politiques de l'ethnologie – issue de la colonisation – paraissent plus se cristalliser autour de la fixation d'un paysage originel dont les traits doivent être gravés de façon définitive : dans cette optique la discipline ethnographique fournit l'essence qui découle de l'origine, les armatures de l'appartenance étant par définition mobilisables pour l'avenir. Se dessine là une complémentarité sensible des deux disciplines – ethnologie et histoire – dans les processus de légitimation de la domination, la soumission n'atteignant son efficience que par le détour d'une incorporation active par les sujets de leur origine, et par la même de leur destinée figée dans leur passé. Une telle concordance bien connue a été largement exploitée par le nazisme et a fait l'objet d'analyses spécifiques qui se révèlent particulièrement pertinentes dans la période actuelle où des États, tel l'Ouzbékistan, assoient de surcroît leur dictature sur une alliance à la lutte antiterroriste mondiale.

Ce volume est donc tout à la fois une réflexion sur les disciplines de l'anthropologie et de l'histoire face aux légitimations politiques, mais aussi l'illustration de processus concrets de légitimation dans les formations sociales.

Loin d'être subalterne, de l'ordre de représentations superstructurelles vouées à assurer la reproduction de la domination d'un groupe humain sur un autre, la légitimité définit les contours d'une société comme elle distingue le pouvoir politique d'un « pouvoir brut »<sup>2</sup>, et se trouve ainsi au cœur des processus de formation puis

---

<sup>2</sup> Le mot « légitime » est évidemment le mot essentiel – mais parfois oublié – de la célèbre définition que M. Weber donne de l'État comme détenteur du monopole de la contrainte physique légitime. Voir, entre des

de constante recomposition et redéfinition de sociétés, notamment depuis le choc des colonisations jusqu'aux ébranlements contemporains de la mondialisation. Si la dimension politique intrinsèque de toute société fait aujourd'hui l'objet d'occultations systématiques, elle demeure en effet centrale.

Dans ce cadre, la légitimité est comme obligée de se prouver à tout instant. Le défaut de discours, de représentations, d'instances et de structures légitimatrices qui soient reconnues par l'ensemble d'une société se traduit par une véritable surproduction de tentatives de légitimation. Détenteurs fragiles de pouvoirs d'États eux-mêmes fragiles, les hommes politiques sont en permanence contraints à une telle surproduction, de même que les différents secteurs d'une société qui transcrivent ainsi politiquement des aspirations et revendications négligées – ou ressenties comme telles – par les appareils et institutions officiels.

Ce numéro rassemble des exemples de cette quête de légitimation, sans formalisation extrême mais autour d'un objectif commun : repenser l'émergence des configurations politiques actuelles et les processus de légitimation dans leur rapport avec le social, l'économique, le juridique, le religieux en mettant l'accent sur la vision du monde par la société elle-même et en particulier sur la façon dont elle se représente sa propre histoire.

Il est d'usage de placer une collaboration interdisciplinaire sous le signe d'une nécessaire complémentarité des approches et des méthodes : mise en perspective historique permettant une analyse des liens profonds avec le passé comme des processus de sa permanente reconstruction, d'une part, regard anthropologique porté sur le poids du présent social et la complexité des ressorts et des implications à l'œuvre dans le travail de légitimation, d'autre part ; recours et interprétation critique de sources écrites, d'une part, d'enquêtes, d'autre part...

---

centaines d'autres ouvrages, Bobbio N., 2001, *L'État et la démocratie internationale*. Bruxelles, Éditions Complexe : 223 seq. ; ou encore, Balandier G., 2004, *Anthropologie politique*. Paris, PUF (5<sup>e</sup> éd.) : 42-50.

Dans l'ensemble, beaucoup d'auteurs s'interrogent sur le long terme contribuant ainsi à la compréhension des continuités et récurrences, sans pour autant négliger les fractures et transformations identifiables. Ces regards peuvent constituer un outil méthodologique essentiel surtout lorsque les archives et l'ethnographie sont bien dans une relation de complémentarité. D'autres ont fait le choix de ne pas s'inscrire dans cette longue durée pour se concentrer sur l'événement et réfléchir à l'usage de leur discipline par les acteurs sociaux dans les strates institutionnelles, politiques et sociales. Mais la prise en compte du caractère fondamentalement dynamique de ces phénomènes est sans doute la principale motivation des contributions de ce numéro, et la principale justification d'une collaboration entre historiens et anthropologues.

En tout cas, les analyses ici présentées montrent assez que les frontières entre les deux disciplines et les contributions des unes ou des autres ne sont pas toujours clairement établies, qu'il est sans doute souhaitable, dans le cas présent, qu'elles ne le soient pas à condition toutefois que les chercheurs s'astreignent eux-mêmes à l'exercice d'une réelle bidisciplinarité.

La légitimité du politique se joue donc dans des sphères variées (juridique, symbolique, économique...) où différents niveaux de pouvoir (étatique, municipal, associatif, représentants de minorités...) négocient leur propre légitimité sans forcément qu'il y ait de résultats probants. Plusieurs entrées sont privilégiées par les auteurs et reflètent les multiples alternatives à partir desquelles s'élaborent les processus de légitimation politique. On parle ici en termes d'équilibre, d'ajustement, de conciliation, de dialectique, voire de transgression.

Une des entrées communes est celle de la « mise en scène » du pouvoir, dans des contextes variés, pour assurer sa légitimité. Plusieurs articles mettent en exergue le concept de « tradition », renvoyant ainsi aux analyses de Hobsbawm et Ranger<sup>3</sup>. Les significations contemporaines d'événements rituels qui trouvent

---

<sup>3</sup> Hobsbawm E. & Ranger T., 1983, *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

leur origine dans le passé intéressent particulièrement. Quels usages les acteurs d'aujourd'hui font-ils de leurs références culturelles et comment interpellent-ils les champs sociaux, politiques et symboliques d'une société ? Complémentairement toutefois et en guise de contrepoint méthodologique, une étude de facture classique qui tente de restituer finement les processus de légitimation du pouvoir à l'œuvre dans le passé précolonial s'impose, qui permet de saisir plus exactement le sens des réinterprétations contemporaines comme de mieux distinguer, sous le foisonnement de ces réinterprétations, les dynamiques de fond qui continuent d'orienter fortement les expressions du politique.

Une autre entrée, privilégiée notamment par les historiens, est le rapport au territoire. Celui-ci procure une apparence de solidité, de réalité absolue et indéniable mais la relation que l'on entretient avec lui est tellement forte, cruciale, qu'elle se charge également d'un large faisceau de représentations qui ne cesse de la reconstruire, de la réexpliquer, de la redéfinir. L'entrée par certains lieux, qualifiés de « lieux de mémoire » par leurs auteurs, permet de constater que le territoire se situe au cœur des conflits de mémoire pour la construction d'une identité nationale – et il y a assez souvent conjonction entre « marquage mémoriel » du territoire et « mise en scène » du pouvoir.

Surtout, le territoire et, par lui, l'accès et l'usage aux ressources, d'une part, la persuasion qu'il est le fondement nécessaire à la circonscription et à l'identification d'une société idéalement rassemblée, d'autre part, est le point focal du conflit comme de la conciliation possible entre les légitimités politiques. Une illustration a contrario de cela est constituée par le cas des *favelas*, territoires non reconnus par les instances juridiques et les pouvoirs politiques, ce qui interdit de facto tout processus de formation et d'émergence d'instances politiques, a fortiori tout processus de véritable conciliation entre instances politiques légitimées, et ce qui, en définitive, en dépit de tentatives répétées et considérables pour un traitement social du « problème », laisse le champ grand ouvert au non-droit et à la compétition entre bandes mafieuses.

S'il y avait à prolonger la réflexion à partir des différentes analyses exprimées dans ce volume, ce pourrait être autour de la notion d'identité.

Le concept d'identité y reste le plus usité : identité nationale, identité collective, identité individuelle. La mobilisation de cette notion apparaît essentielle dans les processus de légitimation ou de délégitimation des différents acteurs politiques. Toutefois, la « trivialisation » du concept par le biais des grands médias contemporains porte à orienter le débat en termes d'identité « innée » ou « acquise », c'est-à-dire vers un faux débat puisque l'identité ne peut être que la résultante *hic et nunc* d'un permanent travail de situation de soi dans l'espace social sans lequel on n'est pas... On peut par contre se demander si cette recherche d'identité, loin d'être une réaction de défense à des changements de monde – ou à des bouleversements de son espace social –, n'est pas, paradoxalement, une sorte de passage obligée vers l'acceptation de ces changements et vers l'intégration dans de nouvelles configurations de la société politique, bref vers l'acceptation de nouvelles légitimités politiques.

Notons, pour conclure dans une perspective plus large qui dépasse les disciplines de l'histoire et de l'anthropologie tout en les intégrant avec pour objet les évolutions de la pensée, que les légitimations politiques de la globalisation s'appuient aujourd'hui sur une volonté de délégitimation générale de toutes les tentatives historiques d'entrevoir le démembrement et le renversement des ordres établis. Le communisme et la psychanalyse en sont les premières cibles à travers des *livres noirs* qui, en criminalisant les logiques à l'œuvre, en appellent aux nouveaux remèdes du monopole capitaliste avec ses soubassements théoriques des héritages génétiques. Cet acharnement apparemment étrange sur le cadavre putréfié du communisme et les derniers bastions de la psychanalyse répond aux entames et aux remises en cause qu'ils créèrent en termes d'économie politique et psychique dont le dernier avatar fut le freudo-marxisme. L'histoire des idées rappelle que l'horizon en était la liberté du sujet et des groupes sociaux démontant les mécanismes de leur aliénation. On recherchait alors à abattre les piliers de la domination dans leurs articulations individuelles et collectives

de la famille à l'État en passant par l'école et le travail. C'est désormais la consolidation des institutions et des liens personnels qui habite les légitimations du pouvoir, parfaitement incorporées dans une optique de droits fondés sur la détention de la monnaie.

\* \* \*

**LÉGITIMATIONS LOCALES DANS LA  
CONSTRUCTION DE LA NATION MEXICAINE**  
**Réforme agraire et communautés indiennes  
de l'isthme de Tehuantepec**

Aurélia MICHEL  
SEDET-Université Paris 7

L'histoire de l'État-nation mexicain conjugue, comme celles de toutes les anciennes colonies européennes, deux importants handicaps : l'illégitimité intrinsèque du « centre » politique, puisque celui-ci est issu d'une domination coloniale, et la brutale intégration sociale d'une communauté nationale. Le processus de légitimation, que nous analyserons ici, est celui de la production d'un champ politique où l'institution peut accueillir les conflits et enjeux de la communauté. En s'interrogeant sur l'histoire nationale au niveau d'une petite région indienne du sud du pays, l'isthme de Tehuantepec dans l'État de Oaxaca, nous supposons que la légitimité est le produit d'une relation réciproque entre le centre incarnant la communauté nationale et les différentes collectivités ou niveaux de collectivités locales, qui, par leur propre légitimité, impliquent et consolident celle du centre.

La Révolution mexicaine qui met fin à la dictature de Porfirio Diaz en 1910, débouche après sept ans de conflit sur une constitution qui fonde l'État-nation mexicain contemporain, à partir d'un compromis assez artificiel entre les mouvements sociaux paysans qui ont bouleversé l'ordre politique et la petite bourgeoisie urbaine qui accède ainsi au pouvoir. La réforme agraire, définie

constitutionnellement<sup>1</sup>, exprime la base de ce compromis, dans lequel le nouvel État se voit obligé d'accéder aux demandes de terres des paysans et de restituer aux communautés rurales les domaines spoliés au cours d'un siècle de capitalisme sauvage. C'est ainsi que, pendant les soixante-dix ans de son existence (1917-1992), la réforme agraire opère comme le point de rencontre entre les populations paysannes et l'État-nation. Le président Cárdenas, entre 1934 et 1940, en est le premier et le principal ouvrier. Il met en place une administration centrale chargée de la réforme agraire<sup>2</sup>, ainsi que la législation qui permet de l'appliquer<sup>3</sup>. Le principe de réforme agraire, comme distribution ou redistribution des terres aux citoyens mexicains, opère sous deux formes : soit l'*ejido*, qui est une dotation de terres à un groupe de paysans, soit la *comunidad* (communauté), qui rend aux communautés existantes la possession collective et inaliénable de leurs terres. Pour Cárdenas, l'objectif est à la fois de former une classe paysanne moyenne qui deviendra le pilier social de la nation, et de construire une allégeance au centre parmi les très nombreuses populations rurales. Au fur et à mesure du développement de l'État, les institutions de la réforme agraire deviendront le médium principal de la politique fédérale envers les sociétés paysannes : l'aménagement du territoire, l'incorporation des masses dans le système politique de monopole du Parti révolutionnaire institutionnel (PRI) ou encore les politiques de développement agricole.

Les collectivités de la réforme, *ejido* ou *comunidad*, ont pour raison d'être la mise en commun des terres agraires, à l'instar des

---

<sup>1</sup> Constitution des États-Unis du Mexique, 1917, Article 27, paragraphe 7 et 10.

<sup>2</sup> Le département des Affaires agraires et paysannes, le DAAC, qui devient en 1971 le ministère de la Réforme agraire, la SRA.

<sup>3</sup> Le code agraire, publié en 1942, puis la loi fédérale de réforme agraire, publiée en 1971 qui sont les règlements législatifs de l'article 27 de la Constitution.

communautés indiennes mises en place par la colonie espagnole<sup>4</sup>. Ainsi, l'État s'appuie sur un principe politique ancré, le système communal. Or, malgré une législation libérale qui tente de les démanteler au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, ces communes s'étaient maintenues à travers l'institution de la municipalité (Esparza, 1990). Ainsi, le principe municipal, propre à l'édification d'un État-nation territorial au Mexique, se superpose à la réalité des communes coloniales : les gouvernements et le patrimoine des communes sont transférés, dans le cadre de la première Constitution mexicaine (1826), aux institutions municipales dans une grande continuité et malgré un fossé conceptuel. La révolution et ses troubles, laissant un vide politique central pendant plusieurs décennies, renforcent les capacités des communes municipales à l'autogestion, à l'avantage des élites municipales et des héros révolutionnaires reconvertis à la vie politique (Velasquez, 2003). Aussi, les vieilles communautés politiques constituent des forces centrifuges au développement de l'État. Le président Cárdenas, selon une politique qui sera reprise en 1970 par le président Echeverría, construit la législation agraire de manière, d'une part, à créer de nouvelles communautés politiques par la distribution de terres, d'autre part, dans le cas des communautés indiennes, à capter au profit de l'État central les entités politiques existantes (Michel, 2004). Les arguments utilisés sont particulièrement convaincants : les nouvelles communautés agraires reprendront le patrimoine foncier qui avait été attribué par la Couronne espagnole. D'autre part, l'institution locale de la communauté agraire repose sur l'assemblée générale et démocratique de ses membres, assemblée de laquelle émanent les autorités agraires locales et la gestion des ressources de la collectivité. Ainsi, elles sont dotées d'un potentiel de légitimité à trois niveaux clés : l'origine (coloniale), la procédure (assemblée souveraine dans une démocratie directe locale) et la fonction du politique (la gestion des ressources pour et par le groupe). La

---

<sup>4</sup> Les populations indiennes rescapées de la conquête espagnole avaient été dotées de terres par la Couronne, distribuées aux villages afin de subvenir à leurs besoins économiques et au paiement du tribut.

question posée dans cet article est la manière dont les communautés vont réagir à l'offre institutionnelle proposée ou imposée par l'administration centrale de la réforme agraire, et ainsi de quelle manière la légitimation du centre s'articule à la légitimation de l'institution locale.

Pour les communautés, cette histoire locale de la réforme agraire comprend successivement trois enjeux :

- le transfert de la légitimité communale, incarnée par le pouvoir municipal, à l'institution proposée par la réforme agraire ;
- la création d'un réel champ politique issu du fonctionnement de ces institutions agraires ;
- la légitimation du centre à partir des processus locaux de légitimation.

Pour cela, nous étudierons, à travers notamment les dossiers constitués par l'administration centrale<sup>5</sup>, le cas de deux communautés indiennes de l'isthme qui ont été confrontées au processus de réforme agraire, dans une même chronologie mais avec des réponses très différentes.

### **San Francisco del Mar ou le piège de la réforme agraire**

Pour cette petite communauté de pêcheurs, une des quatre formant l'ethnie huave dans les lagunes de l'isthme<sup>6</sup>, la réforme agraire offre sans conteste un argument qui peut assurer la production de légitimité, à la fois locale et centrale : la reconnaissance des terres attribuées par le régime colonial. En effet, alors que la Couronne lui avait attribué, en 1560, un vaste territoire de 50 000

---

<sup>5</sup> Il s'agit des dossiers « *Restitución y Reconocimiento de Bienes Comunes, San Francisco del Mar, Municipio de San Francisco del Mar* », 6 volumes, Archivos de la Secretaría de Reforma Agraria, Delegación del Estado de Oaxaca, Oaxaca, et du dossier de « *Reconocimiento de Bienes Comunes convertido a dotación de ejido, Juchitán, Municipio de Juchitán (Oax.)* », 11 volumes, Archivo General Agrario, Registro Agrario Nacional, Mexico.

<sup>6</sup> Le village de San Francisco del Mar compte environ 2 000 habitants en 1970. Les autres ethnies présentes dans l'isthme sont les Zapotèques, les Mixes et les Zoques.

hectares comprenant un ensemble lagunaire complexe, la communauté de San Francisco del Mar, devenue juridiction municipale dans le régime national, a dû faire face au développement sur son territoire de l'agglomération voisine de San Francisco del Mar, Ixhuatán. Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ce village accueille des cultivateurs et éleveurs zapotèques travaillant de grandes surfaces pour le compte des élites régionales résidant à Juchitan ou Tehuantepec. Durant le régime de Porfirio Díaz, dans un contexte de pression foncière et de soutien politique aux grandes entreprises agricoles capitalistes, le village de Ixhuatán occupe une partie croissante des terres huaves. Avec le concours des élites zapotèques, il obtient même le statut de municipalité en 1893. La municipalité s'exerce alors, en théorie, sur une juridiction territoriale qui reprend la moitié du territoire huave.

L'occupation par les Zapotèques des terres agricoles huaves suscite depuis le début de violents affrontements, si bien qu'il devient vite urgent, pour la paix civile nationale, de régler le conflit. Ce sera précisément la mission de l'administration centrale agraire qui enregistre, de 1943 à 1970, à la fois les demandes de dotation de terres de la part des paysans zapotèques, et la demande de « restitution des biens communaux » de la part des Huaves. Un dossier pour « conflits de limites » est en même temps instruit. Au long d'une procédure qui se déroule sur vingt ans, l'engagement de l'administration agraire auprès de la communauté huave, tout comme l'investissement de la communauté dans la procédure agraire, construisent ensemble un nouvel ordre politique et institutionnel.

En effet, l'importance de la question des territoires réorganise les fonctions de représentation de la communauté, en son sein, mais aussi sa représentation politique extérieure : avant l'ouverture du dossier à la réforme agraire, l'ensemble des charges politiques était assuré par le municipe, et au président municipal incombait la représentation de la communauté politique, y compris de ses intérêts fonciers. Aussi, dans une logique propre à cette région

mexicaine<sup>7</sup>, les présidents municipaux sont les garants des biens communaux fonciers, et par conséquent les responsables des limites territoriales de la communauté. C'est de la même façon qu'un traité de 1926 qui visait à résoudre le conflit entre San Francisco del Mar et trois localités voisines, est co-signé par les quatre présidents municipaux concernés. Or, l'instruction d'un dossier de réforme agraire, à partir de 1943, implique la formation d'une institution locale chargée d'administrer les biens communaux et l'organisation de la gestion communale comme de la tenue des assemblées.

Dès 1944, un représentant « communal » de San Francisco del Mar est désigné, ainsi que l'ensemble des fonctionnaires qui régissent la communauté agraire (trésorier, secrétaire, suppléants, etc.). Avant même que les biens communaux soient officiellement en sa possession, le représentant devient l'unique interlocuteur de l'administration centrale. La place que prend l'instruction du dossier dans la vie politique locale privilégie énormément la représentation communale, qui prend peu à peu à son compte l'ensemble des fonctions politiques : de façon claire dans le dossier agraire, c'est le représentant communal qui signe désormais les accords avec les localités voisines ou même avec les gouvernements des États dans le cadre du conflit de frontières entre l'État de Oaxaca et celui du Chiapas. Ainsi, les limites politiques sont assimilées aux limites foncières agraires et le territoire de la communauté acquiert une nature foncière.

Plus encore, l'examen des personnes politiques aux charges municipales et agraires, pendant les dix années qui suivent l'ouverture du dossier, montre la prééminence des responsabilités agraires. En effet, les analyses anthropologiques du pouvoir dans les communautés huaves montrent une organisation politique, répandue dans le Mexique indien, qui repose sur le système des

---

<sup>7</sup> L'État de Oaxaca est le seul du Mexique dans lequel les municipalités reprennent presque toujours les extensions des anciennes communautés coloniales. La continuité entre communauté indienne coloniale et municipalité est donc très nette. Dans le reste du pays, les municipalités sont plus grandes et ont souvent regroupé différentes communautés indiennes.

charges (Signorini, 1979) : les carrières politiques sont précisément orchestrées par une hiérarchie dans laquelle on occupe des postes de plus en plus importants. Or, dans le roulement des personnes que l'on peut établir à partir du dossier agraire, les responsabilités communales l'emportent sur les fonctions municipales<sup>8</sup>. Enfin, en 1961, Felipe Enriquez Lopez est élu représentant communal. Il occupera son poste pendant plus de vingt ans, créant peu à peu autour de lui un pouvoir personnel de clientèle. L'enjeu du dossier agraire, mais aussi la mise en scène effectuée par la presse de régime<sup>9</sup>, font de ce personnage le leader incontesté de la communauté. Son pouvoir personnel aura contribué à donner à l'institution agraire locale un monopole du politique, même si les fonctions municipales continuent théoriquement de s'exercer et font l'objet d'élections régulières.

La prépondérance des charges communales et l'effacement des charges municipales sont également le résultat d'une relation particulière entre la communauté agraire et le pouvoir central, qui donne une amplitude au champ couvert par la réforme agraire dans la vie de la communauté. En 1967, avant la résolution du dossier, le village de San Francisco, situé au bord de la lagune, doit faire face à une grave menace d'ensablement qui oblige à envisager une évacuation d'urgence et la réimplantation de l'agglomération dans les terres, c'est-à-dire à quelques kilomètres du village de Ixhuatán. Cette opération est entièrement prise en charge par l'administration centrale de la réforme agraire : la désignation du terrain, la confiscation de la propriété privée de José Maciel, l'un des plus importants propriétaires de Ixhuatán, l'adjudication des parcelles individuelles, ce qui permet de passer par-dessus le conflit entre les deux communautés. L'inventaire des biens communaux à l'issue du

---

<sup>8</sup> Par exemple en 1961, le secrétaire général municipal devient suppléant du représentant communal.

<sup>9</sup> Le quotidien national *El Día*, en 1973, relate son intervention au siège du grand syndicat paysan, la CNC dans la ville de Mexico et la manière dont il interpelle le président de la République et l'opinion pour la cause de San Francisco.

dossier comprend<sup>10</sup>, en plus des terres, les équipements collectifs (école, etc.) et une trésorerie communale, les bâtiments de la communauté agraire ainsi que les bâtiments de la municipalité.

C'est toujours dans une relation privilégiée avec la réforme agraire que les Huaves font face à la résistance féroce des Zapotèques pour empêcher la restitution de terres qu'ils exploitent ou font exploiter. Des agressions quotidiennes entre Huaves et Zapotèques empêchent le travail agricole tout comme les travaux de la commission agraire pour mener à bien le dossier. Le leader communal, Felipe Enrique Lopez, ne ménage pas ses efforts pour faire intervenir le pouvoir central sur le cas de San Francisco, prenant au pied de la lettre la rhétorique révolutionnaire : on trouve dans le dossier agraire une dizaine de télégrammes envoyés par Felipe Enrique Lopez au président de la République, dans lesquels il interpelle personnellement ce dernier dans sa mission de justice sociale et de protection des paysanneries nationales. Utilisant tous les registres possibles pour récupérer ses terres, la communauté sollicite également le syndicat paysan (CNC) créé par Cárdenas et qui prend une place cruciale dans la scène politique nationale à partir des années cinquante : en 1972, 150 membres de la communauté se rendent ainsi en délégation à la capitale et font grand bruit autour du président.

Malgré les fortes pressions locales que sont capables d'exercer les Zapotèques, sur les élites régionales et le gouvernement de Oaxaca, ils échouent auprès de l'administration agraire : ils ne réussissent ni à imposer la validité de leurs titres de « propriété » émis par la municipalité de Ixhuatán, ni à faire aboutir les nombreux dossiers de demandes d'*ejidos* qui concernaient la zone de conflit. En 1970, la réforme agraire prend largement parti pour les Huaves et impose une résolution qui restitue entièrement les terres huaves dans leurs limites coloniales, niant à l'ensemble des propriétaires zapotèques leur droit de possession. Ainsi, à partir de 1973, non seulement les Huaves sont propriétaires de l'ensemble de

---

<sup>10</sup> Inventaire de l'assemblée électorale du 31 décembre 1971, dossier agraire de San Francisco del Mar.

la zone, y compris le village de Ixhuatán, mais en plus ils bénéficient en 1974 d'une importante dotation de crédit, destinée à financer un ambitieux plan de développement de cultures irriguées et commerciales sur leurs terres. Aussi, de 1943 à 1973, tout est à l'œuvre pour assurer la légitimation de la communauté agraire. L'origine de l'institution agraire dans le régime colonial, l'importance économique de sa revendication, les fonctions politiques accaparées autour de la défense du territoire et la gestion des ressources communales, font de la communauté le seul champ de production du politique au niveau local. Mais c'est précisément ce monopole qui va mettre en péril la légitimité communautaire, et, au cours de deux conflits après l'application du décret, empêcher tout processus de légitimation à cette échelle.

Au cours des années de l'instruction du dossier, un groupe de paysans zapotèques, qui tente de se libérer du joug des propriétaires de Ixhuatán, s'installe sur des terres dites de Santa Cruz et conclut avec la communauté huave un accord pour l'occupation d'une vingtaine d'hectares par famille. D'un point de vue municipal, ces paysans se trouvent sur la juridiction de Ixhuatán, c'est-à-dire leur village d'origine ; mais d'un point de vue agraire, leurs terres font partie du domaine huave. Aussi, dans un conflit qui les opposait aux grands propriétaires zapotèques, ces paysans ont soutenu le dossier huave auprès de la réforme agraire, escomptant ainsi intégrer la liste des paysans bénéficiaires. Or, après l'application du décret sur les terres huaves, les autorités communales de San Francisco del Mar refusent d'intégrer les paysans de Santa Cruz sur la liste des ayants droit, donnant ainsi lieu à nouveau à des actes de violence entre les groupes.

Cette opposition des paysans de Santa Cruz rejoint alors une opposition plus grave, à l'intérieur de la communauté huave. Un groupe de paysans bénéficiaires conteste, à partir de 1974, la gestion des fonds accrédités à la communauté. Le leader de toujours, Felipe Enriquez Lopez, est alors accusé par les « dissidents » qui déclarent représenter plus de 25% des ayants droit et réclament à ce titre une procédure de destitution des autorités communales par la convocation d'une assemblée extraordinaire.

Soit par la relation que Felipe Enrique Lopez entretient avec l'administration agraire, soit par les multiples vices de forme dans la procédure légale prévue par la législation agraire, cette assemblée ne réussira jamais à se réunir. Après 1978, le dossier agraire n'est constitué que du conflit autour de la liste officielle des ayants droit : les arguments historique, ethnique, territorial, administratif avancés par les uns et les autres mettent en scène les fondements de l'autorité politique, chacun se renvoyant l'accusation d'illégitimité. Malgré de multiples tentatives, la procédure de la réforme agraire se révèle incapable de renouveler la liste des ayants droit, et ainsi le contrat politique de la communauté agraire. C'est pourquoi les opposants font appel à l'intervention des partis politiques et investissent les fonctions municipales, autre lieu de l'élection populaire. Mais cette semi-victoire, loin de régler le conflit, manifeste la perte de contenu politique de l'institution municipale, qui reste largement impuissante face au pouvoir communal. On déplore alors de nouvelles victimes des conflits entre les deux camps.

L'épilogue de ce conflit est regrettable, puisque la violence continue jusqu'à nos jours de se substituer au champ politique. Le pouvoir municipal a perdu de manière irréversible sa légitimité, tandis que la légitimation d'un pouvoir communal agraire, bien enclenchée, s'est heurtée tragiquement à deux problèmes : l'incapacité à recourir à une procédure légitimante, dans une situation de monopole de l'institution agraire sur le champ politique. Or, et c'est la deuxième circonstance aggravante, la communauté agraire comme communauté politique a été pensée par le centre pour soutenir une allégeance immédiate, et non comme l'expression politique de la communauté locale. En particulier, cette relation verticale s'est concrétisée avec la politique agricole qui fait des ayants droit de la communauté des sujets de crédits. L'affiliation politique a ainsi coïncidé avec la question du crédit, dans une acception limitée de la médiation politique : celle de la dépendance envers l'administration centrale. En conséquence, la collectivité n'a pas eu les ressources institutionnelles ni politiques pour dépasser la situation de conflit social.

### **Juchitán, la résistance municipale**

La communauté de Juchitán, à quelques kilomètres de San Francisco del Mar, est une agglomération zapotèque dynamique, qui a vu sa population décupler au cours du siècle. En 1970, elle compte plus de 30 000 habitants et accueille la majorité de l'activité commerciale régionale tout comme elle constitue un patrimoine agricole important, d'environ 70 000 hectares. Prise dans la même configuration historique que San Francisco del Mar, la communauté zapotèque de Juchitán a réservé un tout autre accueil à la proposition de réforme agraire. La différence de parcours avec la communauté de San Francisco del Mar met en évidence les mécanismes de production largement endogènes du pouvoir local, et leur rôle crucial pour la légitimation du centre.

À Juchitán, comme à San Francisco del Mar, les pouvoirs municipaux avaient conservé, malgré une législation nationale offensive au XIX<sup>e</sup> siècle, les prérogatives des pouvoirs communaux de l'ancien régime colonial. En particulier, les élites communales qui se succédaient au gouvernement municipal gardaient le contrôle sur la répartition des ressources foncières à l'intérieur de la juridiction, au bénéfice inégal des propriétaires fonciers et des groupes paysans. L'indépendance des Zapotèques de Juchitán, les Juchitèques, dans l'application des règles nationales se poursuit à travers la grande révolution de 1910, et ce alors même que les Juchitèques s'impliquent fortement dans la lutte armée, fournissant des bataillons décisifs pour la victoire militaire et un général prestigieux dans l'armée du futur président Obregón (Campbell, 1994). En effet, très sensibles à la rhétorique révolutionnaire, les Juchitèques saisissent précocement les instances du nouvel État pour solliciter la distribution des terres : non pas des terres communales, qui d'une certaine manière sont déjà en possession de la collectivité, mais des terres privées voisines. En revanche, en 1919, le dossier qui concerne les terres communales est bloqué par le pouvoir municipal, et de façon réitérée en 1932, 1940 et 1948. Il semble que le flou qui accompagne la construction du centre politique mexicain fasse le lit d'un certain communalisme, comme on le

voit dans d'autres régions du Mexique (Velasquez, *op. cit.*). L'ordre local est dominé par la personnalité du général révolutionnaire victorieux, et les gouvernements municipaux qui se succèdent continuent d'exercer la gestion et la répartition des terres de la communauté, fonction qui sera ensuite transférée au Commissariat des biens communaux, et que le président municipal de Juchitán en 1961 décrit ainsi :

[À propos du *modus operandi* de la distribution des terres dans l'*ejido*]. Que la procédure qui continue de s'effectuer quant aux possessions communales municipales données aux *tecos* (fils de Juchitan) continue d'être respectée en toute intégrité [...]. On se permet de faire prendre en considération le fait que si effectivement la possession municipale est illégale, elle doit être acceptée en ce qui concerne les *tecos*, en vertu du fait qu'il n'y avait pas d'antécédents à l'actuel Commissariat des biens communaux (organe de la réforme agraire) pour faire la répartition des terres aux demandeurs.

En cédant à l'institution agraire, dans le cadre de la réforme agraire, la fonction de répartir les terres, le municipale transfère un pouvoir qui est le cœur de l'institution municipale et qui, bien qu'illégale dans le cadre de la législation mexicaine, est présentée comme légitime en elle-même. Le président municipal reconnaît donc à la fois la nature du pouvoir municipal et la fonction politique de la nouvelle institution agraire

Après ces premières décennies, le développement de l'État entraîne irrémédiablement la question du contrôle de son territoire. Encouragé par les bénéfiques pétroliers et l'idéologie progressiste des années de post-crise, l'État fédéral concocte pour la région de l'isthme d'ambitieux projets d'aménagement agricole : un projet de district d'irrigation envisage de transformer l'ensemble des terres zapotèques, dont la totalité de Juchitán, en terres irriguées destinées à un maïs plus performant et des cultures commerciales. La réforme agraire fait ici figure de cheval de Troie. Par le truchement de la reconnaissance des biens communaux, la réforme agraire permet à l'État d'intervenir sur l'intégration du territoire national. L'autorité croissante de l'administration agraire au Mexique, comme la perspective de riches profits grâce aux travaux d'irrigation font céder les pouvoirs juchitèques sur le dossier agraire. Une procédure de

« reconnaissance des terres communales »<sup>11</sup> est finalement instaurée en 1950, et après de nombreux conflits sur la nature des terres et des ayants droit, un décret présidentiel de 1964 transforme les 70 000 ha de la communauté de Juchitán en *ejido*, dresse la liste de ses membres et organise la redistribution des parcelles dans le cadre des travaux d'irrigation. Un groupe de propriétaires proche du pouvoir réussit à tirer le meilleur parti de cette redistribution, et obtient en 1966, après deux ans de lobbying auprès de la présidence de la République et de la réforme agraire, la reconnaissance de leur parcelle sous le régime de la propriété privée. La moitié des terres de Juchitán sortent ainsi du cadre communal. À l'issue de cet accord, les élites qui avaient négocié avec le centre maintiennent leur contrôle sur les institutions de l'*ejido*. Ces dernières fonctionnent plus comme enregistrement des directives administratives venues du centre que comme assemblée politique locale (Rubin, 1997).

Cette situation est loin d'être acceptée par l'ensemble des paysans juchitèques : elle est vécue comme une prise de pouvoir abusive des élites foncières sur le bien commun, la réserve de terres destinées à la masse paysanne de la communauté. Dès 1967, la réforme agraire reçoit avis de la plainte d'un groupe de 250 paysans, réuni en assemblée dans le centre ville : ils font requête auprès du président municipal pour annuler les certificats de propriété et renverser les autorités de la communauté agraire, accusées de « trahison » et de mauvaise gestion. En effet, selon leurs porte-parole, les autorités agraires ne remplissent pas la fonction politique qui les définit : la gestion et la répartition des ressources foncières au sein de la communauté. Ces paysans désormais sans terre se retournent vers l'institution qui a toujours exercé cette fonction, le *municipio*.

La contestation de l'*ejido* par une partie de la paysannerie a des conséquences sur la stabilité politique de la communauté : le pouvoir local est remis en question, notamment à cause de sa compromission avec les pouvoirs de l'État de Oaxaca et le pouvoir fédéral, c'est-à-dire la réforme agraire et les diktats du parti national

---

<sup>11</sup> *Reconocimiento y titulación de bienes comunales.*

(PRI). C'est pourquoi la campagne pour les élections municipales de 1970 met en avant un candidat « indépendant », présenté par un autre parti politique, que la grande majorité populaire aura déclaré « authentique »<sup>12</sup> (Peterson, 1974). Face à la grande impopularité du candidat imposé par le PRI et les risques de troubles, le gouvernement national acceptera de laisser gouverner pendant trois ans une « junte civile d'administration » dirigée par le candidat populaire.

Si le PRI reprend le contrôle de la municipalité dès 1973, la question agraire et la conquête du pouvoir communal par la paysannerie constitueront l'essentiel du débat public pendant les dix années de lutte sociale et d'affrontement avec l'État et le PRI. (Prevot-Schäpira & Rivière D'Arc, 1986). Les mécontentements des paysans de la communauté prennent une forme politique : organisé autour d'un groupe d'étudiants, le mouvement de la Coalition ouvrière paysanne et étudiante de l'Isthme (COCEI)<sup>13</sup>, se constitue sur la base du conflit agraire et lutte pour le pouvoir au sein de l'*ejido*. Dans ce combat qui oppose les forces traditionnelles de l'État de Oaxaca et du système clientéliste du PRI à la contestation sociale de la COCEI, la place de la réforme agraire est ambiguë : cette administration a pour mission et raison d'être la mise en place d'un ordre national agraire, mission renouvelée par l'idéologie néocardéniste du président Echeverría (1970-76). Cela la conduit à accentuer sa tutelle sur la gestion des biens et des

---

<sup>12</sup> On voit très bien ici, grâce à l'analyse de Anya Peterson, comment la définition d'une authenticité ethnique ou identitaire accompagne (mais jamais ne précède) le processus de légitimation. En l'occurrence, les origines ethniques comme les comportements culturels du candidat – d'origine libanaise – résidant à Oaxaca et avec une épouse du nord du pays, étaient nettement moins « juchitèques » que celles du candidat du PRI et le label authentifiant reposant sur des critères tout à fait scabreux, ce qui montre la fonctionnalité du recours à l'identitaire.

<sup>13</sup> Un groupe d'étudiants juchitèques revient en effet de Mexico après les événements de 1968, très influencé par les mouvements de contestation sociale qui s'y sont développés. Ils sont à l'origine du plus important parti d'opposition de gauche issu des conflits sociaux de la décennie 1970 dans le Oaxaca (Campbell, *op. cit.*).

ressources : on le constate dans un article de *El Nacional* paru en 1973 et joint au dossier agraire, qui met en scène la relation personnelle de dépendance entre le président de l'*ejido* en place depuis 1964 et le président de la République en visite à Juchitán. D'autre part, le régime populiste de Echeverría tend à protéger le mouvement agrariste de Juchitán, en acceptant l'accès de la COCEI à la tête de l'*ejido* en 1974 puis en 1976. Cela permet à la COCEI de revenir sur les certificats de 1966 et de gérer les biens communaux. Reprise par le PRI en 1977, l'*ejido* cessera totalement de fonctionner, en tout cas comme assemblée politique.

En effet, à partir de 1977, tous les enjeux de pouvoir se sont reportés sur l'institution municipale. Alors que la COCEI est l'objet d'une répression étatique plus violente que jamais, la prise du pouvoir au sein de l'*ejido* devient non seulement impossible, mais sans doute inutile. Désormais, la crise de légitimité du système local du PRI met en péril le bastion du pouvoir municipal. Les campagnes électorales mobilisent alors l'ensemble de la population de Juchitán en combinant des arguments sociaux, identitaires dans une rhétorique de l'autogestion : plus qu'un programme, la COCEI défend la légitimité de ses comités de quartiers, des assemblées paysannes, et occupe l'espace public du marché et du centre ville (Aubague, 1985 ; Campbell, *op. cit.*). Grâce à l'immense soutien de la population et à l'aide d'un parti politique extérieur (le PCM, Parti communiste mexicain), la COCEI impose au PRI sa victoire électorale et conquiert la municipalité en 1981, inaugurant le premier gouvernement municipal d'opposition de gauche dans le Mexique du PRI.

L'intérêt du cas de Juchitán réside dans le processus de légitimation du pouvoir municipal, qui a bénéficié du transfert de légitimité de la réforme agraire, par une alliance possible avec le centre (le pouvoir fédéral) contre le milieu (les élites commerçantes et foncières liées au gouvernement de Oaxaca) : c'est ce que montre la suite de l'histoire du mouvement de la COCEI, qui au cours des années 1980 revoit sa stratégie politique d'opposition. Elle conclut ainsi un accord avec le président Salinas en 1989 qui lui permet de se maintenir au pouvoir municipal. Ainsi, la municipalité et son jeu

politique sont bien intégrés à un ordre national qui se développe depuis 1980 sur la base d'un multipartisme libéral.

### **Conclusion**

En reprenant les scénarios de Juchitán et San Francisco del Mar, il est possible de raisonner sur les processus de légitimation de l'État révolutionnaire mexicain et le rôle de la réforme agraire.

A priori, la réforme agraire permettait de construire un lien direct entre les paysans et le pouvoir, une reconnaissance « formelle » très forte de leur identité politique, une procédure, reposant sur la démocratie locale directe, très créatrice de légitimité. Pourtant, dans les deux communautés étudiées, l'administration agraire a échoué à installer des institutions légitimes et légitimatrices. Dans le cas de San Francisco del Mar, le transfert complet de la légitimité communale sur le plan agraire a été très préjudiciable à la communauté politique elle-même, qui n'a pu se reconstituer. Dans le cas de Juchitán, le transfert n'a jamais vraiment eu lieu : c'est l'institution municipale qui a gagné tous les bénéfices des processus de légitimation développés dans le contenu politique de la réforme agraire, c'est-à-dire la gestion et la distribution des terres au sein de la collectivité. Ainsi, le régime municipal juchitèque s'est particulièrement bien intégré à l'ordre politique national de multipartisme libéral qui se développe après 1980.

En revenant sur ces deux parcours, sont mises en lumière trois clés du processus de légitimation engagé par l'État, ainsi que les réponses que leur ont accordé les communautés :

– L'origine (mythique, ethnique, etc.).

Dans les deux cas, la légitimité de la réforme agraire par sa référence à un territoire identitaire historique n'a pas suffi à installer de nouvelles institutions : les territoires agraires restent des territoires fictifs, imaginaires. Le territoire n'a pas suffi à construire la communauté politique qui lui était assignée dans l'idéologie agraire du nouvel État mexicain. C'est au contraire en dehors du territoire agraire qu'elle a pu, à Juchitán, se développer.

– La procédure

La grande mise en scène démocratique de l'assemblée agraire prévue par la législation a finalement constitué un handicap pour le fonctionnement des institutions locales. À San Francisco del Mar, le cadre procédural a été le prétexte pour bloquer le renouvellement du contrat politique. Dans le cas de Juchitán, la légitimité procédurale à tout le temps été inventée *ad hoc*, sur la base du contrat populaire et en dehors de l'institution, ce qui a affaibli cette dernière.

– Le rapport au centre

Dans les deux cas, c'est le même type de pouvoir – celui des élites économiques régionales – qui s'oppose à l'émancipation de la communauté politique locale. San Francisco del Mar a joué la carte du centre, et n'a pas réussi à exister par elle-même. Dans le deuxième cas, Juchitán a joué la carte de la légitimité interne, construisant une communauté politique régénérée autour du thème de l'appropriation des ressources. En contestant la gestion des terres par les institutions agraires, le mouvement social juchitèque a du même coup plébiscité l'institution municipale, jugée capable de redistribuer les ressources, et ce en dehors d'une procédure prévue par le centre. Le contrôle permanent du pouvoir agraire et municipal par le mouvement populaire débouche sur une forte légitimité des mouvements et des leaders politiques locaux. Ces derniers ont ainsi réussi à imposer un ordre politique local dans le cadre de la réforme agraire et du régime du PRI. L'échec de San Francisco del Mar comme le succès de Juchitán à créer un champ politique légitime montrent que les ressorts de la légitimation ne se situent pas forcément sur le plan des capacités symboliques à construire une identité politique. Ils reposent en revanche sur un rapport rationalisé entre ressources collectives et institution.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AUBAGUE L., 1985. *Discurso, Política, Utopía y Memoria Popular*. Oaxaca, Instituto de Investigaciones Sociológicas.

CAMPBELL H. B., 1994. *Zapotec Renaissance. Ethnic Politics and Cultural Revivalism in Southern Mexico*. New Mexico, University of New Mexico Press.

ESPARZA M., 1990. « Las tierras de los hijos de los pueblos. El distrito de Juchitán en el siglo XIX » in REINA L. (coord), *Lecturas históricas del Estado de Oaxaca, vol. III*. Mexico, INAH.

MICHEL A., 2004. *Le modèle communautaire dans l'État-nation capitaliste. Études des communautés de l'isthme de Tehuantepec (Mexique) au vingtième siècle*. Thèse de Doctorat. Paris, Université Paris 7.

PETERSON ROYCE A., 1974. *Prestige and Affiliation in a Urban Community: Juchitán, Oaxaca*. Berkeley, University of California.

PREVOT-SCHAPIRA M.-F., RIVIERE D'ARC H., 1986. « Pouvoir et contre-pouvoir dans l'isthme de Tehuantepec (Mexique) », *Cahier des Amériques Latines*, deuxième série, 2-3 : 86-95.

RUBIN J., 1997. *Decentering the Regime: Ethnicity, Radicalism, and Democracy in Juchitán, Mexico*. Durham, Duke University Press.

SIGNORINI I., 1979. *Los Huaves de san Mateo del Mar, ideología e instituciones sociales*. Mexico, Instituto Nacional Indigenista.

VELASQUEZ HERNANDEZ E., 2003. *La fragmentación de un territorio comunal. Tierra y tradición selectiva entre los popolucas y nahuas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz*. Thèse de Doctorat. (Mexique). Colegio de Michoacán.

### Résumé

L'histoire de deux communautés indiennes de l'isthme de Tehuantepec à travers l'application de la réforme agraire mexicaine permet de décomposer les mécanismes de construction de l'État-nation et de la communauté nationale. Dans cette ancienne colonie, la légitimation de l'État révolutionnaire repose sur la captation des entités politiques locales, grâce à une politique intrusive de réforme agraire. Les éléments récupérés dans les dossiers de l'administration agraire mettent en évidence les ressorts de la légitimation du local : le champ politique s'y construit sur la capacité du

pouvoir à redistribuer les ressources au sein de la collectivité. La comparaison entre les deux communautés montre que c'est à partir de ce champ politique local qu'un ordre politique national a pu s'établir.

**Mots-clefs : communauté, municipalité, réforme agraire, État-nation, Mexique indien, XIX<sup>e</sup> siècle.**

### **Summary**

**Local Legitimisations in the Construction of the Mexican Nation : Agrarian Reform and Indian Communities on the Isthmus of Tehuantepec**

The history of two Indian communities on the isthmus of Tehuantepec, as examined through the application of Mexican agrarian reform, allows the mechanisms involved in the construction of the nation-state and the national community to be analysed. In this former colony, the legitimisation of the revolutionary state rests on the harnessing of local political entities by means of an intrusive policy of agrarian reform. Material found in the files of the agrarian authorities clearly shows the motivations behind the legitimisation of the local : the political field constructs itself there on the capacity of the authorities to redistribute resources within the community. A comparison of the two communities reveals that this local political field was the basis for the establishment of a national political order.

**Key-words : community, municipality, agrarian reform, nation-state, Indian Mexico, 19th century.**

\* \* \*



## LA POLITIQUE, LE DROIT ET LES FAVELAS DE RIO DE JANEIRO : UN BREF REGARD HISTORIQUE

Rafael SOARES GONÇALVES  
SEDET – PARIS 7

Les *favelas* sont l'un des exemples majeurs de la configuration socio-spatiale tant inégale à Rio de Janeiro. Elles ont occupé, dans un premier temps, les interstices des quartiers bourgeois, comme les franges de collines et les marécages (terrains inutilisables au marché immobilier au moins dans un premier temps), puis se sont répandues dans d'autres aires du tissu urbain. Étant donnée la proximité spatiale du marché du travail et le coût relativement bas de l'accès au logement dans les *favelas*<sup>1</sup>, celles-ci se sont avérées un élément structurant du développement économique de la ville, permettant la réduction des coûts du logement et du transport de la main-d'œuvre.

Bien que les *favelas* ne soient pas un tout indifférencié (les situations socio-économiques, spatiales et historiques d'une *favela* à l'autre sont sans doute extrêmement variées), nous avons constaté, à toutes les périodes, une association systématique des notions de

---

<sup>1</sup> L'accès au logement dans les *favelas* se réalise par l'occupation des terrains publics ou privés dans un premier temps au moins, ou par le biais d'un marché immobilier informel. Les prix d'achat ou de vente sont normalement plus bas que ceux de la ville dite « formelle » justement à cause de l'informalité de ces espaces. Néanmoins, cette affirmation n'est plus valable actuellement dans certaines *favelas* qui ont développé un marché immobilier informel extrêmement complexe avec une très forte spéculation immobilière.

*favelas* et d'illégalité<sup>2</sup>. En fait, la précarité juridique – urbanistique et foncière – des *favelas* est toujours venue justifier le manque d'investissement public dans la provision des services collectifs et l'absence d'aménagement urbain de ces espaces. Dans ce contexte, la politique vis-à-vis des *favelas* s'insère dans une politique sociale plus ample qui a permis une double spoliation des travailleurs. Cela se manifeste soit par une très forte pression sur le coût de la main-d'œuvre dans le contexte de relations de travail, soit par « la somme des extorsions qui s'opèrent à cause de l'inexistence ou de la précarité des services de consommation collective, présentés comme socialement nécessaires par rapport au niveau de subsistance, et qui rendent encore plus aiguë l'usurpation réalisée dans le contexte des relations de travail » (Kowarick, 1993 : 62).

De ce fait, l'analyse de l'évolution de la législation et de sa relation avec la réalité sociale constitue un biais important pour comprendre les enjeux sociopolitiques autour de l'accès au sol urbain, ainsi que les intérêts et les stratégies des différents acteurs urbains. Afin de mener à bien cette démarche, il est nécessaire de tenter une relecture sociopolitique du droit, laquelle peut nous aider à établir une critique dialectique de l'influence du droit sur la société en analysant à la fois comment la réalité sociale construit le droit et comment celui-ci a produit des valeurs et des modèles qui ont effectivement entraîné des répercussions sur le plan social (Corten, 1998). « Il n'est pas trop de dire qu'il [le droit] fait le monde social, mais à condition de ne pas oublier qu'il est fait par lui » (Bourdieu, 1986 : 13). Cette relecture du droit doit aller au-delà de l'analyse d'un système formel de règles pour se focaliser sur le processus politique de la production de la norme, de l'application de celle-ci, ainsi que sur l'émergence d'une régulation juridique en-dehors du cadre normatif strictement étatique. Le droit est une sorte de discours dynamique qui reflète les rapports sociaux

---

<sup>2</sup> L'un des points le plus important de la définition des *favelas* selon l'Institut brésilien de géographie et statistique (IBGE en portugais) est la précarité urbanistique de ces espaces et le fait que les constructions ont été bâties sur des terrains n'appartenant pas aux habitants.

au sein desquels les rapports de pouvoir sont déterminants. Ce discours, revêtu d'une force idéologique, devient l'argument essentiel de légitimation de tout pouvoir.

Néanmoins, nous constatons qu'en ce qui concerne les *favelas*, les pouvoirs publics, en recherche d'une telle légitimation auprès de la société, ont systématiquement relativisé l'application du droit afin de concilier des intérêts antagoniques. Il s'agit d'un processus que je dénommerai la (dé)construction juridique des *favelas* : on construit et renforce des concepts juridiques vis-à-vis de *favelas* tout en les transgressant dans la pratique. Quoique non appliquée, la norme reste inscrite dans les rapports sociaux. Ainsi, malgré la tolérance, la force symbolique du discours juridique établit une logique de ségrégation et de stigmatisation des *favelas*. La clé de voûte de ce processus est que dans le but de maîtriser les tensions sociales, on établit une politique de tolérance si précaire que, de surcroît, elle entraîne une très forte insécurité chez les *favelados*. Le postulat qui s'impose est que les *favelas* ne subsisteraient que grâce à la bienveillance et à la tolérance des pouvoirs publics.

Dans ce contexte, nous voulons démontrer, sans prétendre épuiser la question, que les contradictions du processus citées ci-dessus, tout en étant apparentes, expriment bien, à toutes les périodes, une volonté systématique de la classe dominante, à travers ses différentes expressions, d'entretenir une aliénation, une division et une marginalisation des *favelados*. Dans cet objectif, l'analyse portera sur une période allant des années 1960 (carrefour d'événements sociopolitiques dans les différentes échelles de pouvoir) à nos jours. Dans un premier temps, nous étudierons la politique d'éradication des *favelas* des années 1960, puis, la période d'ouverture politique de la fin des années 1970 et, enfin, la politique de réhabilitation après la nouvelle Constitution de 1988.

### **Urbaniser les pauvres ou faire place aux riches : la politique d'éradication des *favelas***

Si les premières *favelas* ont vu le jour au XIX<sup>e</sup> siècle, elles ne sont devenues un problème majeur qu'à partir de la fin de la

seconde guerre mondiale : d'une part, à cause de leur croissance vertigineuse (presque 100% pendant les années 1950)<sup>3</sup> et, d'autre part, à cause de la *menace rouge* due au succès électoral du Parti communiste brésilien dans les *favelas* pendant les élections de 1946. Un slogan très populaire à l'époque scandait « Les pouvoirs publics devaient monter vers les *favelas* avant que les communistes n'en descendent ». Les pouvoirs publics « sont montés » par le biais d'une politique de tolérance précaire<sup>4</sup>, malgré les condamnations formelles contre les *favelas* prévues déjà dans l'article 349 du code d'urbanisme de 1937. Celui-ci interdisait toute construction ou réhabilitation des maisons dans les *favelas*, ainsi que la perception de loyers et déterminait si celles-ci devaient être éliminées et remplacées par « des ensembles habitables de type minimal » qui seraient vendus aux *favelados*. En effet, les interventions publiques tout en maintenant la nature précaire et provisoire des *favelas* avaient toujours un caractère ponctuel et limité. Il s'agit de la politique *da bica d'agua* (du robinet) qui consistait dans la facilité avec laquelle un candidat pouvait s'assurer les voix des *favelados* en installant – voire en promettant d'installer – à la veille d'une élection un robinet d'eau courante dans la *favela*<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Les *favelas* abritaient, selon le recensement de 1960, 337 412 habitants soit 10,2% de la population de la ville (IBGE, 1960).

<sup>4</sup> En effet, cette tolérance variait selon la localisation spatiale des *favelas*. Celles situées dans les quartiers bourgeois subissaient un plus grand contrôle des pouvoirs publics que celles qui étaient localisées en banlieue. Le recensement de l'Institut de recherche et d'études du marché (IPEME en portugais) de 1957 révèle les conséquences de cette politique : les *favelas* situées dans le centre de la ville n'avaient que 0,7% de constructions en dur (la plupart étant en bois, tôle ou carton) tandis que les *favelas* de la proche banlieue avaient déjà 48,9% de constructions plus solides malgré le même niveau salarial de leurs populations. (IPEME, 1957). Le danger moins important d'un possible relogement encourageait les *favelados* de banlieue à investir dans leurs maisons.

<sup>5</sup> Ce clientélisme tout en conservant le *statu quo* constitue une forme d'adaptation stratégique des plus pauvres à un système politique qui les rend victimes d'une exclusion à la fois sociale et urbaine. Les pauvres n'acceptent de voter que pour celui qui améliore l'état des installations

Cette politique de tolérance précaire a été renforcée par la promulgation de la loi 2874 de 1956 (la loi des *favelas*) qui a interdit pendant deux ans toute éviction des *favelados* leur assurant de rester dans leurs logements jusqu'à la réalisation des projets publics de construction de logements populaires. Défendant apparemment les *favelados*, cette loi contenait les germes de la politique de relogement des années 1960 et 1970, car elle a créé un droit encore plus précaire d'occupation qui n'était pas, bien sûr, *ad infinitum* : dès que l'État eut construit les logements populaires, les *favelados* furent forcés à quitter leurs maisons. En fait, tout en maintenant la fragile paix sociale, cette loi a consolidé la nature juridiquement précaire des *favelas* et n'a pas établi un cadre juridique cohérent pour faire face à la complexité du problème. Étant donné l'accroissement des tensions sociales dues non seulement à la multiplication des litiges fonciers autour des terrains occupés par les *favelas*, mais aussi à une plus forte organisation interne des *favelados*<sup>6</sup>, cette politique de tolérance n'était plus viable. Les pouvoirs publics devaient faire face au problème, car les *favelas* devenaient « le cancer qui pourrait faire s'effondrer toute l'organisation politique du pays, car elles pourraient être la cause de convulsions révolutionnaires » (Meuren, 1959 : 463). Nous allons voir qu'à partir des années 1960, les tensions et coexistences entre les différents niveaux de pouvoir se répercutent dans les politiques publiques vis-à-vis des *favelas* qui oscillent en fait entre l'éradication et la réhabilitation.

---

collectives du quartier ou qui leur procure un avantage personnel comme un emploi, des aides financières ou une place à l'école. (Goirand, 1998).

<sup>6</sup> Il faut citer le rôle pionnier de l'Union des travailleurs *favelados* (UTF) fondée par l'avocat Margarino Torres dans les années cinquante. Selon une rhétorique marxiste, l'UTF a beaucoup influencé la formation de la Fédération des associations des résidents de l'État de Guanabara (FAFEG) dans la décennie suivante. Probablement dans le but d'avoir comme secrétaire général un avocat, l'UTF a essayé de créer un discours revendicatif centré sur le droit en assimilant les habitants des *favelas* à une classe sociale, les travailleurs.

Au début des années 1960, le pays a subi une profonde instabilité politique due au limogeage du président Janio Quadros et au succès de la révolution cubaine. La question urbaine prit alors une place importante dans la politique nationale pour deux raisons principales : premièrement l'expérience de la révolution urbaine de Fidel Castro à Cuba, et, en deuxième lieu, l'intérêt porté au problème des logements populaires par L'Alliance pour le progrès<sup>7</sup>. Cependant, après le coup d'État militaire de 1964, la politique urbaine a subi un profond changement compromettant l'existence de plusieurs projets sociaux évoqués par le programme de réformes de base du président Goulart. De même, le transfert de la capitale à Brasilia a provoqué de grands changements sociopolitiques à Rio de Janeiro. Si la ville avait perdu beaucoup de son importance politique et économique, elle avait enfin obtenu une autonomie politique devenant la ville-État de Guanabara. L'assemblée élue a été chargée d'élaborer la première constitution du nouvel État. En ce qui concerne les *favelas*, cette constitution a renforcé la structure juridique existante. Outre la création d'un organisme public chargé d'analyser les problèmes liés au logement populaire, notamment des *favelas*<sup>8</sup>, l'article 66 affirmait : « Les *favelas* seront rendues hygiéniques, provisoirement, avec la création des écoles, des centres ambulatoires et des centres de loisirs et d'orientation professionnelle et familiale. Il sera stimulé la création des quartiers ouvriers, exempts d'impôts, afin d'éradiquer les *favelas* irrécupérables ». Sous ce terme très subjectif – irrécupérable – on a pu classer toutes les *favelas* indésirables notamment celles qui côtoyaient les quartiers bourgeois. De même, en lisant ce texte, nous constatons que les travaux d'amélioration devaient avoir toujours un caractère provisoire. Bref, le cadre juridique qui justifiait la politique d'éradication était enfin achevé.

---

<sup>7</sup> Projet réformiste de financement des programmes sociaux mis en route par le président Kennedy pour réduire l'influence du communisme en Amérique latine.

<sup>8</sup> La constitution déterminait que 3% de la recette fiscale devait être investie dans le fonctionnement dudit organisme.

En 1960, Carlos Lacerda, journaliste et candidat de l'opposition au pouvoir fédéral, a été élu premier gouverneur du nouvel État. Visant à faire redémarrer les activités économiques de la ville, il a requalifié les fonctions de l'espace urbain : les zones centrales sont désormais attribuées au marché immobilier tandis que la banlieue revient à l'industrie et à la classe la plus pauvre. « Il ne s'agissait plus d'urbaniser les *favelas*, mais les *favelados* »<sup>9</sup>, cela voulait dire nettoyer les zones centrales des *favelas* au bénéfice du marché immobilier, utilisant souvent des moyens autoritaires<sup>10</sup>. Grâce aux ressources de l'Alliance pour le progrès et, après 1964, de la Banque nationale d'habitat (BNH), l'administration Lacerda a détruit 27 *favelas* en relogant 41 958 personnes (Valladares, 1978).

La réponse populaire est venue sans tarder lors des élections de 1965 : Negrão de Lima, candidat de l'opposition à Lacerda, remporta le scrutin avec un fort soutien des classes populaires. Cependant, sa victoire n'a pas signifié la fin de la politique de relogement, son administration (1966-1971) menant une politique ambiguë : d'une part, soutenant la réhabilitation des *favelas* par la création en 1968 de la Compagnie de développement des communautés (CODESCO en portugais) et, d'autre part, contribuant pleinement aux efforts de défaveliser la ville entrepris par les gouvernements militaires<sup>11</sup>.

Or, en utilisant des ressources provenant de l'Alliance pour le progrès (laquelle avait financé quelques années auparavant le projet

---

<sup>9</sup> Entrevue avec Sandra Cavalcanti, secrétaire des services sociaux de l'administration Lacerda et la première présidente de la Banque nationale d'habitat pendant le régime militaire (Freire, 2002 : 88).

<sup>10</sup> Le relogement de la *favela Pasmado* illustre bien cette politique. Selon Lacerda lui-même, il a incendié cette *favela* vue la résistance de la population et de plus il a avoué qu'il désirait y construire un hôtel Hilton (Ziccardi, 1983 : 62).

<sup>11</sup> « L'idée du M. Carlos Lacerda d'éradiquer les *favelas* est très bonne et l'administration Negrão de Lima va l'adopter ». Déclaration du secrétaire de l'économie de l'administration Negrão de Lima, M. Armando Mascarenhas (*Diario de Noticias*, 16.01.1966).

de Lacerda) et de la BNH, la CODESCO avait en vue : l'urbanisation des espaces publics et l'aide financière et technique aux *favelados* pour la réforme ou la construction de leur maison ; la régularisation de la tenure par l'achat de la terre où se situaient les *favelas* et la revente des lots à leurs occupants à un prix accessible. La CODESCO, composée de jeunes architectes, n'envisageait pas d'agir sur une grande échelle, mais, plutôt, d'établir des expériences modèles de réhabilitation. Ainsi, trois *favelas* ont été choisies (Brás de Pina, Mata Machado et Morro União) mais le projet n'a été vraiment achevé que dans la première *favela* citée ci-dessus. En fait, le choix de cette *favela* est très significatif, car la politique d'éradication de l'administration municipale précédente y a subi un grand échec. Sous une couverture médiatique importante, l'association de résidents locaux, alliée au curé du quartier, a empêché la destruction de la *favela*. Ainsi, ce projet envisageait de légitimer le pouvoir municipal sur le terrain de la grande défaite de son rival. L'expérience de la CODESCO a prouvé que les *favelas* ne sont pas nécessairement irrécupérables et que la réhabilitation est une politique économiquement et socialement plus viable que celle du relogement. Néanmoins, ce projet n'a pas réussi à concilier la réhabilitation urbanistique et la régularisation juridique. Les habitants n'ont pas eu accès à un titre officiel de leurs logements, leur situation juridique demeurant presque aussi précaire qu'avant les travaux d'aménagement (Blank, 1980). De même, le projet n'a pas prévu la mobilité sociale de la population après les travaux d'aménagement. Une classe plus aisée a remporté la plus-value produite par les travaux publics et les plus pauvres ont dû quitter la *favela* non pas à cause des interventions publiques, mais du fait de la pression du marché.

La compatibilité d'une telle politique avec le régime militaire s'est montrée vite difficile. La réponse du gouvernement militaire aux objectifs de la CODESCO arriva quelques mois plus tard avec la création de la Coordination des logements d'intérêt social (CHISAM). Selon le discours officiel, l'objectif de cet organisme était de coordonner la politique de logement dans l'État de Guanabara, mais la réalité a montré qu'il s'agissait plutôt d'une

intervention du gouvernement fédéral dans la politique urbaine de Rio de Janeiro. Le projet de la CODESCO s'est montré très nuisible aux intérêts économiques inscrits dans la politique de relogement. On ne pouvait plus achever la libération des aires les plus nobles de la ville pour le marché immobilier et la réactivation de la construction civile grâce au financement de grands ensembles de logements en banlieue. Le pouvoir local tout en soutenant la CODESCO a pleinement collaboré à la politique de relogements de la CHISAM en assurant à la fois l'appui des *favelados* et de la bourgeoisie carioca.

Comme nous l'avons déjà signalé, la structure juridique qui a permis la mise en pratique de la politique d'éradication existait déjà depuis longtemps. Néanmoins, si l'illégalité des *favelas* et le manque de droits de leurs habitants étaient déjà consolidés idéologiquement, il fallait établir un cadre politico-institutionnel plus adapté à organiser les complexes interventions de relogements. Ces interventions se sont heurtées à de fortes résistances<sup>12</sup>, et il fallait assurer le contrôle social des principaux acteurs à l'intérieur des *favelas*. En fait les *favelados* n'étaient pas tous nécessairement issus du *lumpen* prolétariat, mais ils formaient un microcosme assez hétérogène de classes sociales distinctes. La bourgeoisie *favelada* (composée entre autres de membres des associations de résidents, des propriétaires des compteurs d'énergie<sup>13</sup> ou des propriétaires des *biroscas*<sup>14</sup>) possédait un plus grand capital politique, culturel et économique et, par conséquent, pouvait opposer une plus grande résistance. Afin d'éviter cela, outre le renforcement des mesures

---

<sup>12</sup> La FAFEG rassemblant les forces populaires essaye courageusement de combattre la politique de relogement avec le slogan « Réhabilitation oui, relogement jamais », mais la répression impose le silence à toute revendication.

<sup>13</sup> En fait, depuis 1948, certaines personnes, ayant des compteurs d'énergie à l'intérieur des *favelas*, pouvaient obtenir un permis public pour commercialiser l'énergie. Ces services étaient normalement très chers et de très mauvaise qualité.

<sup>14</sup> Dénomination des petits établissements commerciaux à l'intérieur des *favelas* qui vendent toutes sortes de produits.

clientélistes notamment en obtenant le soutien de ces acteurs par des faveurs personnelles lors du relogement<sup>15</sup>, les pouvoirs publics ont formulé un cadre juridico-institutionnel atteignant directement les activités clés de cette bourgeoisie *favelada*.

Premièrement, le décret 1668 de 1963 visait à contrôler et à taxer les activités commerciales à l'intérieur des *favelas* tout en refusant de les rendre légales. Le décret a dû mettre au point une vraie manœuvre juridique : « Il n'y a pas de fiscalisation sur ces activités, car les pouvoirs publics n'envisagent pas de légitimer des services irréguliers. On fait plutôt semblant qu'ils n'existent pas. [...] Pourtant, sans admettre la légalité de ce commerce, les pouvoirs publics ne peuvent pas les ignorer »<sup>16</sup>. L'article 1 dudit décret établit la solution juridique au problème en affirmant que le permis commercial octroyé aux commerçants l'est « à titre précaire, car il s'agit des *favelas* ». De même, ce décret a interdit la vente de l'alcool touchant directement l'activité commerciale principale de ces établissements. En fait, les propriétaires de *biroschas* ont toujours exercé une très forte influence dans les *favelas*. Outre leur importance économique, les *biroschas* avaient un rôle social important, car elles étaient l'espace où la plupart des rapports sociaux avaient lieu dans les *favelas*. Les *birosqueiros* maîtrisaient ainsi très bien les différents réseaux sociaux à l'intérieur des *favelas*. Ce décret a eu plutôt un rôle idéologique, car les pouvoirs publics n'ont pas réussi à l'appliquer vraiment (Conn, 1968).

Deuxièmement, la création de la Commission publique d'énergie (CEE) en 1963 a été aussi fondamentale pour assurer le contrôle public dans les *favelas*. Cette commission était chargée d'organiser des commissions locales d'énergie en chaque *favela* qui devaient gérer la commercialisation d'énergie interne en mettant fin au contrôle exercé par des particuliers. Ces commissions, placées

---

<sup>15</sup> Nous pouvons citer, par exemple, l'offre des emplois publics ou des postes de syndic dans les nouveaux ensembles de logements aux membres des associations de résidents. De même, les premiers collaborateurs commerçants ont acquis le droit d'occuper le très petit nombre de bâtiments commerciaux existants dans ces ensembles.

<sup>16</sup> Décret 1668 de 1963.

sous un contrôle rigide des pouvoirs publics (Leeds, 1978), ont acquis une très forte influence politique à l'intérieur des *favelas*, en rivalisant souvent avec les associations de résidents. Ce fut l'application du vieil adage : diviser pour régner.

Et, enfin, les décrets 870 de 1967 et 3 330 de 1969 ont achevé la nouvelle structure politico-institutionnelle en réglementant de manière plus stricte le fonctionnement des associations de résidents. Tout en établissant plusieurs conditions pour leur fonctionnement, la nouvelle législation spécifiait qu'elles devaient être placées sous le contrôle direct du Secrétariat des services sociaux. Leur rôle serait désormais la représentation de la *favela* auprès des pouvoirs publics. L'article 2 du décret 870 obligeait, par exemple, les associations à établir un cadastre de résidents pour la municipalité. Par ailleurs toute construction nouvelle était interdite. En fait, cette législation a permis un plus fort contrôle étatique sur le fonctionnement des associations, tout en leur ôtant leur caractère contestataire<sup>17</sup>.

Enfin, la politique de relogement, encourageant la construction civile, tolérant les *favelas* dans les banlieues et éradiquant celles situées dans les quartiers visés par la spéculation immobilière, a énormément profité au marché immobilier et a contribué à l'augmentation des inégalités sociales<sup>18</sup>. La cohabitation des classes sociales n'était plus possible : les *favelados* devaient être relogés dans des banlieues très lointaines afin que les pouvoirs publics puissent réaliser une « vraie réhabilitation » des terrains de *favelas* pour y loger les classes moyenne et supérieure. Le fait d'habiter dans des cités éloignées engendrait des dépenses

---

<sup>17</sup> Par exemple, le pouvoir local pouvait de manière arbitraire annuler les élections et imposer des juntes pour administrer l'association. De même, l'argent de l'association devait nécessairement être recueilli dans un compte de la Banque de l'État de Guanabara.

<sup>18</sup> L'inégalité sociale a extrêmement augmenté pendant le « miracle économique » des années 1960 et 1970. L'indice du salaire minimum réel, selon le Département intersyndical de statistique et d'études socio-économiques (DIEESE en portugais), est tombé de 111 en 1961 à 56 en 1983 (Maricato, 1987).

importantes et déstructurait l'équilibre fragile des foyers. Plusieurs relogés ne pouvant pas payer le financement de la BNH sont retournés dans les *favelas* quelques années plus tard : cette politique au lieu de contenir la favélisation, l'a stimulée.

### **L'ouverture politique : comment intégrer la *non ville* à la ville ?**

Le processus d'ouverture politique de la fin des années 1970 conjugué aux échecs sociaux et économiques des relogements a provoqué un nouveau changement de la politique urbaine. Malgré les éradications, les *favelas* ont continué à abriter une large partie de la population de la ville en devenant une réalité structurelle du tissu urbain<sup>19</sup>. Cette nouvelle politique urbaine, variant selon les niveaux de pouvoir<sup>20</sup>, a systématiquement contribué à consolider les *favelas* comme un important accès au logement à partir du début des années 1980 mais n'a pas réussi à les intégrer juridiquement au reste de la ville. En fait, les *favelas* n'existaient pas officiellement. Par exemple, la carte du Secrétariat des services sociaux de la municipalité du début des années 1980 n'y faisait aucune référence, seules des tâches noires les représentaient<sup>21</sup>.

L'intégration juridique des *favelas* exigeait, d'une part, d'établir des règles urbanistiques adaptées aux conditions locales étant donné les modèles alternatifs de construction dans les *favelas*. La législation devait contrôler la croissance désordonnée des *favelas* tout en respectant cette liberté urbanistique. Le développement apparemment spontané et désordonné des *favelas* respectait en fait des stratégies des *favelados* socioéconomiques très claires. Par exemple, la liberté de pouvoir construire un deuxième étage sur la maison déjà existante pour louer ou pour céder gratuitement à un

---

<sup>19</sup> En 1980, les *favelas* comptaient 628 170 personnes abritant 12,3% de la population de la ville (IBGE, 1981).

<sup>20</sup> La ville a subi de nouveau un grand changement politico-institutionnel en 1975. Le jeune État de la Guanabara a fusionné avec l'État de Rio de Janeiro, devenant ainsi la capitale de l'État homonyme au détriment de Niterói, sa ville voisine de l'autre côté de la baie de Guanabara.

<sup>21</sup> Journal *O Globo*, 6.9.1981.

membre de la famille était fondamentale pour l'équilibre du budget familial. Pourtant, les interventions publiques ont systématiquement dissocié l'amélioration physique et la mise en place d'une législation urbanistique locale. Les *favelas* demeuraient, au moins juridiquement, aussi précaires qu'avant les travaux de réhabilitation. D'autre part, cette intégration exigeait la régularisation foncière des *favelas*. Ce processus, extrêmement compliqué et politiquement délicat, visait à transférer aux habitants les droits de propriété ou les droits d'usage du sol. Nous observons que la tradition conservatrice de la législation et du pouvoir judiciaire brésilien rendaient extrêmement difficile la reconnaissance des droits de propriété à des « occupants des terrains »<sup>22</sup>. De même, lorsque les pouvoirs publics ont commencé à investir dans les *favelas* et ont progressivement abandonné la politique de relogement, l'intérêt populaire pour la régularisation devint assez faible.

Le système juridique, qui auparavant avait constamment nié les *favelas*, rendait difficile l'intégration de celles-ci au reste de la ville. Certaines lois ont établi des outils juridiques plus performants<sup>23</sup> mais il manquait une analyse plus globale de la question urbaine et une vraie volonté politique de faire face à la complexité du contexte social.

On observe enfin une plus grande articulation entre les revendications sociales et les changements de la législation. L'ouverture politique de la fin des années 1970, alliée aux énormes manques que subissaient les *favelados*, facilitait le développement d'innombrables associations de résidents qui se focalisaient

---

<sup>22</sup> Un juge de la ville de Recife a affirmé lors d'un litige foncier : « Ce n'est pas à la Cour de résoudre des problèmes sociaux, mais d'assurer la primauté de la loi. Je ne dois pas comprendre les raisons de l'invasion ou si le peuple est en train de mourir » (Pessoa, 1984 :185).

<sup>23</sup> Nous pouvons citer l'établissement des Zones spéciales d'intérêt social (ZEIS en portugais). Cet outil juridique permettant une plus forte liberté et flexibilité des paramètres urbanistiques du quartier est un outil fondamental pour l'intégration juridique des aires informelles. Mais pour atteindre son objectif, cet outil urbanistique doit être le résultat d'un vrai processus démocratique et doit être utilisé avec modération, de manière à ne pas institutionnaliser l'inégalité urbaine.

notamment sur les problèmes des évictions. La résistance de l'association de résidents de la *favela* Vidigal est devenue une marque de cette politique. Cette *favela* occupe des terrains entre la montagne et la mer dans l'un des quartiers les plus riches de la ville. En 1977, la société Rio Tower Ltda envisageait la construction d'un hôtel haut de gamme sur ces terrains. L'association de résidents locaux avec l'aide de la *Pastoral de Favelas* de l'Église catholique<sup>24</sup> a réussi à éviter le relogement. Néanmoins, un profond changement de la structure juridique s'avérait extrêmement nécessaire. La fonction sociale de la propriété privée, prévue dans toutes les constitutions brésiliennes depuis 1934, demeurait un principe abstrait et subjectif. La résistance farouche à toute limite imposée à l'usage de la propriété immobilière empêchait l'application de ce principe<sup>25</sup>.

Plusieurs projets ont vu le jour à partir de la fin des années 1970. Le retour du jeu électoral a rendu encore plus difficile l'articulation entre les différents niveaux de pouvoirs. Ces projets sont entrés en concurrence sur le droit d'intervenir dans les *favelas*. L'objectif des pouvoirs publics devenait donc de réhabiliter plutôt que d'éradiquer.

Le pouvoir fédéral a mené une politique d'autocritique : la politique répressive de relogement fut remplacée par un grand projet (Projet Rio) de réhabilitation de l'ensemble de six *favelas* au

---

<sup>24</sup> Cet événement a acquis une si grande importance que lors de son premier voyage au Brésil le pape a visité cette *favela*.

<sup>25</sup> Un projet de loi réglant les questions urbaines a été proposé une première fois en 1977. Ce projet a subi de très fortes critiques et n'a jamais été voté par le Congrès. Un grand PDG de Sao Paulo a affirmé à l'époque que « ce projet de loi a été fait pour un pays socialiste et non pour le Brésil » (*Jornal do Brasil*, 16.05.1982). Nous pouvons citer aussi un extrait d'un article du secrétaire municipal d'urbanisme, Mateus Schainder de 1982 : « [...] une nouvelle idée contre la propriété privée voit le jour à travers les pouvoirs qui seront octroyés aux municipalités. Ce processus peut provoquer des conséquences imprévisibles. Préconiser la violation au droit de propriété nous emmènerait inévitablement à l'anarchie et au chaos [...] » (*Jornal do Brasil*, 14.03.1982). En fait, la première loi évoquant le thème n'a été promulguée qu'en 2001 (le Statut de la Ville).

bord de la baie de Guanabara, juste en face de l'aéroport international de la ville. Ce projet visait à atteindre une population nombreuse, évaluée en 1979 à environ 250 000 personnes, concentrée dans les *favelas* les plus précaires de la ville. Ce projet, très médiatisé, visait à reconquérir le soutien des *favelados* au régime militaire très critiqué sur sa politique sociale. La population concernée, méfiante à l'égard des intentions du pouvoir fédéral, considérait l'accès à la propriété privée comme une assurance contre un possible relogement. Afin de faciliter la régularisation foncière, le pouvoir fédéral a décidé de diviser les *favelas* en plusieurs copropriétés horizontales. La propriété du sol devait appartenir, de surcroît, à une copropriété rassemblant un groupe de foyers. Chaque habitant aurait le droit à une quote-part de la copropriété. En fait, il s'agissait du même type de titre que ceux concernant la propriété d'un appartement. Néanmoins, la force symbolique du modèle juridique libéral et individuel de la propriété privée conjuguée à l'idéologie de l'accession à la propriété au détriment d'autres formes d'accès au logement, a engendré paradoxalement de fortes résistances de la population *favelada*. Celle-ci revendiquait l'accès à la propriété privée et individuelle du sol. On constate ici le rôle idéologique du droit qui a historiquement soutenu l'accession à la propriété privée individuelle comme matrice principale de l'accès au sol sans pour autant assurer les conditions adéquates pour une telle démarche. Face à l'incapacité de créer des canaux d'inclusion de la population la plus démunie au marché immobilier, la favélisation donne à celle-ci l'accès à « la propriété privée ». On atteint ainsi au paroxysme du paradoxe de la démarche historique de (dé)construction juridique des *favelas* : la population *favelada* tout en habitant à l'écart de la légalité étatique était fort influencée idéologiquement par la législation qui l'a toujours rejetée. Ainsi, l'expérience du Projet Rio nous révèle que face aux inconvénients et aux bénéfices de la régularisation foncière, les forces sociales ont convergé plutôt vers le maintien du *statu quo* juridique.

L'État de Rio de Janeiro a eu un rôle majeur dans les politiques publiques vis-à-vis des *favelas* tout au long des années

1980. Ainsi, Leonel Brizola a été élu en 1982 après une campagne électorale marquée par son engagement auprès des classes les plus démunies notamment les *favelados*. Une fois élue, la structure institutionnelle de l'État de Rio de Janeiro s'est tournée vers les problèmes des *favelas*. Cette administration a tenté d'offrir aux *favelados* tous les services collectifs auxquels, jusqu'alors, ils n'avaient pas accès. Ces projets ont permis d'améliorer la condition de vie dans les *favelas* en consolidant l'influence de Brizola. Par ce biais, celui-ci a réussi à acquérir le soutien des associations de résidents en neutralisant toute éventuelle action de résistance à l'intervention gouvernementale. Ces associations sont devenues un prolongement des pouvoirs publics en exerçant des fonctions qui revenaient en fait à l'État. Ainsi, le PROFACE (projet *Favelas* de la compagnie publique de l'eau de Rio de Janeiro)<sup>26</sup> attribuait des fonctions publiques à ces associations en leur confiant, par exemple, la main-d'œuvre, les plans d'interventions et un budget majoré de 5% pour assurer les frais d'administration des travaux (Burgos, 1998). Ces associations, de surcroît, vont se focaliser plus sur l'administration des ressources et des services internes que sur la représentation des *favelados*. Ce processus de bureaucratisation (Fausto Neto, 2000) a rendu les associations de résidents complices de la politique dominante<sup>27</sup>.

De même, l'administration Brizola a établi le premier projet de régularisation foncière, le *Cada familia um lote*<sup>28</sup> (CFUL). Les résultats du projet ont été très modestes. Parmi les innombrables difficultés auxquelles celui-ci a dû faire face, nous pouvons citer la

---

<sup>26</sup> Ce projet envisageait le branchement des *favelas* aux réseaux publics de l'eau et des égouts de la ville.

<sup>27</sup> En variant selon la *favela*, les associations sont normalement responsables des services suivants : la distribution du courrier, le système téléphonique, la radio communautaire, l'administration du service de l'eau, le contrôle des constructions et de la transmission de la propriété immobilière, la maintenance de la voirie et le contrôle du commerce interne. En bref, ces associations sont devenues des mini-mairies (Fausto Neto, 2000) sans aucun caractère revendicatif.

<sup>28</sup> À chaque famille un lot.

question de l'affectation des immeubles loués informellement. La lettre de l'association des résidents de la *favela* Jacarezinho, adressée au secrétaire à l'Habitat de l'État de Rio de Janeiro en 1983, révèle les enjeux sociaux d'un tel processus : « Nous sommes complètement contre l'exploitation immobilière, nous pensons que le gouvernement doit rendre possible l'accession à la propriété pour chaque locataire [...] Il existe des personnes qui possèdent plusieurs maisons louées et qui n'habitent même pas dans la *favela*. À notre avis, ces personnes ne peuvent pas être considérées comme pauvres [...] Si le propriétaire de dix maisons louées reçoit dix titres de propriété, le gouvernement est en train de dévier des vrais objectifs du projet CFUL » (Araújo, 1990 : 29). En analysant l'échec de ce projet, nous constatons que les pouvoirs publics ont préféré assurer le maintien des *favelados* par la tolérance sans pour autant s'investir véritablement dans l'octroi des titres formels. Cette tolérance convenait à tout le monde : les locataires ne craignaient plus de voir les loyers augmenter à cause de la valorisation des immeubles résultant de l'existence de titres formels, les petits propriétaires échappaient à l'obligation de payer des impôts et les *latifundiarios* locaux n'étaient pas importunés.

Le pouvoir municipal, à son tour, a entrepris une politique centrée sur l'entraide et la stimulation de l'autoconstruction. Cette politique était si précaire qu'elle empêchait des interventions de grande envergure. De même, la municipalité n'a pas abordé la question de la régularisation juridique des *favelas*. Le Secrétariat municipal de développement social (SMDS) affirmait en 1980 que la manière de régulariser les *favelas* n'était claire ni pour les habitants de celles-ci, ni pour le pouvoir public, ni pour les techniciens et chercheurs de la question (SMDS, 1980). Quelques années plus tard, le SMDS s'est complètement éloigné de la question en argumentant qu'il existait déjà un projet de régularisation des *favelas* de Rio de Janeiro, le CFUL cité ci-dessus (SMDS, 1984).

La fin de la politique de relogements et l'établissement des services collectifs ont provoqué des grands changements à l'intérieur des *favelas*. Les constructions précaires ont été progressivement remplacées par des constructions durables et la structure

sociale des *favelas* est devenue plus complexe du fait de la migration intra-urbaine de la classe moyenne appauvrie. L'augmentation de la pauvreté et de la précarité des rapports de travail pendant les années 1980 (surnommées la décennie perdue) a incité la densification des *favelas* centrales et l'expansion des nouvelles *favelas* dans la banlieue.

### **La réhabilitation : intégrer les *favelas* ou institutionnaliser la fragmentation urbaine ?**

La Constitution de 1988 adoptant certaines revendications sociales dans son chapitre sur la politique urbaine a créé des outils juridiques plus adaptés à l'intégration des *favelas* et au contrôle du processus d'urbanisation. Le système juridique issu de la constitution a interdit toute politique de relogement et a déterminé la transformation des *favelas* en quartiers pour les intégrer au reste de la ville. L'administration municipale Cesar Maia a été la première à aborder concrètement la question des *favelas* après la promulgation de la Constitution de 1988. La municipalité a lancé le projet *Favela Bairro* (FB)<sup>29</sup>, le plus grand projet de réhabilitation des *favelas* jusqu'à ce jour. Selon le décret 14 332 de 1995, les objectifs du FB consistaient à compléter ou à construire la structure urbaine principale de la *favela* (assainissement et plus grande accessibilité à ces espaces). Toutes les conditions étaient ainsi réunies pour considérer les *favelas* comme des quartiers. Ce projet a renforcé l'idée que les *favelas* constituaient une vraie possibilité de logement pour une grande partie de la population de la ville. Également, l'un des points forts du projet était d'avoir respecté le capital déjà construit par les habitants. De même, il a eu l'ambition d'établir une intervention articulée sur le concours de plusieurs organismes étatiques en rompant avec la logique d'interventions ponctuelles d'auparavant.

---

<sup>29</sup> *Favela Quartier.*

Pourtant, outre les critiques liées à la qualité des travaux et à l'absence de participation populaire<sup>30</sup>, le projet a maintenu, sur le plan juridique, la même logique d'exclusion : « Nous pouvons affirmer que parmi tous les objectifs du programme, celui de la régularisation foncière est le seul qui n'a aucunement avancé [...] À nos connaissances, aucun type alternatif de norme locale ou conventionnelle qui accueille et spécifie les modèles alternatifs de la construction dans les *favelas* n'a été créé » (Castro, 2000 : 13). Néanmoins, la municipalité a publié récemment des décrets réglementant les constructions à l'intérieur de certaines *favelas*, mais ceux-ci ne sont pas vraiment appliqués<sup>31</sup>. En fait, la flexibilisation de la norme dans les projets de régularisation vise à construire une législation plus adaptée au contexte local, car la surréglementation urbanistique, ayant pour modèle les quartiers aisés, a toujours refusé le logement à une grande partie de la population. Le FB n'a pas donné priorité à la régularisation juridique et les *favelas* demeurent aussi illégales qu'avant leur réhabilitation. On maintient toujours la même politique de tolérance précaire. Malgré les importants investissements d'infrastructures du projet, il risque de devenir un maquillage urbanistique sans l'envergure sociale qu'il était censé avoir. Cette nouvelle tolérance ne peut pas construire une sociabilité juste et citoyenne : les *favelas* demeurent ainsi encore le moindre mal jusqu'à ce qu'un nouveau changement du contexte politique mette en question leur existence. On renforce l'écart entre les *favelas* et le reste de la ville, malgré les subterfuges symboliques pour l'effacer<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> La participation populaire révèle plutôt une manière de légitimer les interventions publiques qu'une vraie démocratisation de la politique urbaine.

<sup>31</sup> Nous pouvons citer le décret « n » 18 407 de 2000 réglementant l'occupation du sol de la *favela* Fernão Cardim.

<sup>32</sup> La municipalité, tout en souhaitant transformer les *favelas* en quartiers, renforce en fait ce dualisme. Outre le manque de la régularisation juridique, nous pouvons citer l'article 6 du décret 15 214 de 1996 sur le commerce dans les *favelas*. Cet article, tout en répétant le décret 1 668 de 1963 cité ci-dessus, détermine que les permis commerciaux dans les *favelas* seront

Ce laisser-faire urbanistique conjugué aux profonds changements sociopolitiques, que subissaient les *favelas* à partir de la fin des années 1980, a renforcé la relativisation du droit « formel » et la démobilisation sociale de *favelados*. Les *favelas* sont devenues des centres importants du trafic de drogues. Fait ancien dans les *favelas*, mais qui n'est devenu facteur important, que dans les années 1980, lors de la rentrée dans le marché interne de la cocaïne, plus rentable que la marijuana. Ainsi, le pays n'était plus seulement un lieu de passage de la drogue vers l'Europe et les États-Unis, mais devenait aussi un marché consommateur prospère. Les narcotrafiquants ont territorialisé les *favelas* en utilisant la cohésion sociale et les réseaux de solidarité interne pour s'y implanter (Abramo, 2003). Ils sont devenus l'échelle la plus importante de pouvoir à l'intérieur des *favelas* en devenant une espèce de pouvoir parallèle. La loi du silence et de la peur, imposée par le trafic, a rompu la solidarité existante inter-*favelas* et a rendu extrêmement difficile la participation populaire aux interventions publiques. Désormais les différents commandos s'y partageant le pouvoir. Une très grande rivalité entre les *favelas* voit le jour à cause des conflits autour du contrôle de la distribution de la drogue entre les différents gangs.

Outre la question juridique, le projet *Favela Bairro* n'a pas pris à bras-le-corps la question du trafic de drogues<sup>33</sup>. En fait, la municipalité n'a pas la prérogative constitutionnelle d'avoir une force policière pour faire face au problème. Nous observons dans plusieurs cas que les fonctionnaires de la mairie doivent négocier avec les trafiquants pour pouvoir entrer et travailler à l'intérieur des

---

« toujours à titre précaire et peuvent être révoqués ou annulés à tout temps selon la convenance des pouvoirs publics ».

<sup>33</sup> Réponse de l'Institut des architectes du Brésil (IAB) sur le projet *Favela Bairro* : « Il est amplement connu que tout projet d'ingérence légale dans le quotidien des *favelas* de Rio de Janeiro [...] doit prendre en compte de manière primordiale le contexte des rapports sociaux intriqués maintenu par les habitants avec le trafic de drogues. Comme phénomène social, le trafic présente les caractéristiques d'un pouvoir parallèle qui interfère et peut même déstructurer la légitime représentation communautaire » (Souza, 1996 : 1076).

*favelas*<sup>34</sup>. Néanmoins, les interventions de la police militaire, organisme attaché à l'État de Rio de Janeiro, oscillent entre la confrontation militaire et la corruption<sup>35</sup>. De même, suite à la perte d'autonomie des associations de résidents, qui sont devenues soit une façade pour les activités du trafic de drogues soit un simple lien entre les trafiquants et les pouvoirs publics, ceux-ci ont perdu leur interlocuteur légitime auprès de la population. En bref, ces associations ont perdu leur caractère contestataire et la participation populaire est de plus en plus restreinte. Ainsi, malgré la réhabilitation de plusieurs *favelas*, celles-ci demeurent exclues de la ville et perçues comme l'épicentre de la violence urbaine. Tout en renforçant le cercle de violence, les pouvoirs publics consolident l'autorité du trafic en acceptant un certain partage du pouvoir afin de maintenir la paix sociale. Ce nouvel ordre juridico-politique provoque en fait une délégitimation politique des pouvoirs publics et contribue à la constitution des territoires régis par d'autres normes et d'autres pouvoirs.

De même, ce laisser-faire urbanistique a permis l'émergence d'un marché immobilier informel concentré dans les mains de quelques *latifundiários*<sup>36</sup> et avec une très forte spéculation immobilière. Il est possible de rencontrer actuellement de vrais promoteurs

---

<sup>34</sup> « Il est nécessaire de prendre en compte que la [*favela*] Rocinha est depuis quelques mois un champ de bataille. Nos fonctionnaires risquent leur vie dans les interventions publiques. Ils méritent plus de respect » (*O Globo*, 23.09.2005).

<sup>35</sup> La dernière technique de la police de Rio de Janeiro est d'entrer dans les *favelas* avec un véhicule blindé noir, connue comme *Caveirão* (la grande tête de mort), car il exhibe le dessin d'une tête de mort, symbole des forces spéciales de la police. La préoccupation principale des *favelados* que j'ai interviewés dernièrement était justement la question des opérations militaires avec le *Caveirão*.

<sup>36</sup> « Huit familles seulement possèdent plus de 500 immeubles dans les quatre principales *favelas* de Rio (Rocinha, Rio das Pedras, Vidigal et Jacarezinho). [...] La spéculation immobilière contribue à la croissance des *favelas*. [...] Ce marché informel est en pleine expansion notamment dans les *favelas* de la zone sud (quartiers plus riches), car les difficultés économiques ont poussé les gens vers les aires les plus démunies, mais proches du marché du travail » (*O Globo*, 31.10.1999).

immobiliers informels qui font construire des bâtiments de plusieurs étages dans les *favelas* les plus centrales. Cette tolérance publique a favorisé l'établissement des normes arbitraires instituées par ces groupes d'intérêts. Dans ce contexte, la régularisation juridique n'est point une priorité.

En 2001, la promulgation de la loi fédérale du Statut de la Ville a instauré un plus grand contrôle public de l'usage du sol urbain. Outre la réglementation du chapitre constitutionnel de la politique urbaine, le Statut de la Ville a renforcé le système juridique issu de la Constitution de 1988 en soulignant la fonction sociale de la propriété, de même qu'une plus grande autonomie des communes vis-à-vis des politiques urbaines<sup>37</sup>. Également, le nouveau ministère de la Ville, créé par le gouvernement Lula, tente de rendre plus concrète la question de la régularisation juridique des *favelas*. Certaines *favelas* de la ville, occupant des terrains fédéraux, sont en train d'être régularisées.

Cependant, on observe actuellement le retour de l'idée de défavelisation suite à la croissance désordonnée des *favelas* et vu l'augmentation de la violence due au trafic de drogues. La série d'articles « *Illegal, e daí ?* » (Illégal, et alors ?) du journal *O Globo*<sup>38</sup> révèle très bien ce processus. Après la découverte du *Empire State* de la *favela* Rocinha, un édifice de 11 étages caché

---

<sup>37</sup> Nous pouvons citer la question de l'*usucapion* urbaine collective. L'*usucapion* (prescription acquisitive) urbaine permet au possesseur d'une maison d'acquérir la propriété de celle-ci s'il y habite depuis plus de 5 ans, si le propriétaire n'est pas intervenu pour récupérer son terrain entre temps et à la condition que la surface ne dépasse pas 250 m<sup>2</sup>. Étant donné la difficulté d'individualiser les lots dans une *favela*, le Statut de la Ville permet que ce type de procédure judiciaire de déclaration de l'*usucapion* soit fait collectivement. Si les conditions citées ci-dessus sont respectées la propriété est attribuée à un ensemble d'habitants dans un cadre de copropriété. La possibilité d'utiliser cet outil de façon collective est fondamentale à l'égard de l'aspect dynamique et collectif de l'occupation du sol dans les *favelas*.

<sup>38</sup> Les premiers articles de cette série ont été publiés en septembre 2005. Nous n'avons analysé que les articles publiés jusqu'au début d'octobre 2005.

sous les arbres et les pentes de la colline, ce journal a critiqué durement la politique urbaine de la municipalité. Ce journal affirme que la municipalité tout en réhabilitant les *favelas* a contribué à augmenter la favélisation de la ville. En bref, ces articles exigent des pouvoirs locaux : l'établissement des règles urbanistiques plus strictes pour les constructions dans les *favelas*, le contrôle plus ferme de la croissance des *favelas* et, enfin, le changement de l'article 429, VI de la loi *orgânica* de la ville<sup>39</sup> qui interdit les relogements de *favelados*<sup>40</sup>. Ce retour de la politique de défavélisation, tout en ignorant les principes de la fonction sociale de la propriété privée<sup>41</sup>, est dissimulé derrière un discours écologique : les *favelas* sont en train de détruire la forêt qui couvre les chaînes des montagnes de la ville. En fait, le discours est écologique mais l'intention est d'achever ce que la politique de relogement n'a pas réussi dans les années 1960/70 : l'éradication des *favelas* de la zone sud de la ville<sup>42</sup>. L'escalade de la violence dans ces *favelas* a accentué les conflits sociaux et dévalorisé énormément les immeubles de la région. Le pacte politique qui tolérait précairement les *favelas* est ainsi de nouveaux remis en question.

Malgré l'interdiction d'éradiquer les *favelas* et la possibilité juridique de les régulariser, les constructions dans les *favelas* demeurent clandestines et illégales. En fait, les titres de propriété ou de droit d'usage de la terre sont importants comme un moyen de reconnaissance des droits socio-politiques de la population. Ces titres peuvent faciliter la solution des conflits fonciers ou des voisinages et peuvent consolider les *favelas* comme une partie intégrante de la ville. Néanmoins, malgré les investissements

---

<sup>39</sup> Sorte de Constitution municipale.

<sup>40</sup> « Il faut changer les lois et un grand programme de défavélisation doit être intégré aux politiques de transport et de logement » (*O Globo*, 7.10.2005).

<sup>41</sup> « Il y a des juges qui décident des litiges fonciers non pas sur la base de la loi, mais en utilisant le concept flou et équivoqué de "justice social" » (*O Globo*, 8.10.2005).

<sup>42</sup> Ces articles n'ont cités curieusement que les *favelas* de la zone sud, la plus riche de la ville.

publics, les *favelados* n'ont pas accès aux mêmes droits que les autres citoyens. La réhabilitation ne les a pas intégrés à la ville, mais a institutionnalisé la fragmentation de l'espace urbain.

### Conclusion

Nous avons constaté la politique paradoxale des pouvoirs publics à propos des *favelas*. Le processus de (dé)construction juridique des *favelas* consistait à construire et renforcer des concepts juridiques vis-à-vis de *favelas* tout en les transgressant dans la pratique. Malgré l'illégalité de ces espaces, les pouvoirs publics les toléraient. Cette précarité juridique a rendu possible, après les changements des forces politiques dans les années 1960, la brutale politique de relogements au profit notamment des secteurs liés au marché immobilier et de la construction civile. À partir de l'ouverture politique des années 1970, la politique urbaine se tourne vers la réhabilitation des *favelas*, mais il manque des outils juridiques plus performants pour intégrer juridiquement ces espaces au reste de la ville. Actuellement, selon le même mouvement pendulaire, mais en sens inverse, la commune maintient toujours une politique de tolérance tout en détenant des outils juridiques plus précis pour répondre à l'informalité des *favelas*. Certaines *favelas* sont réhabilitées, mais elles ne sont pas régularisées juridiquement ce qui fait subsister la même précarité qu'auparavant.

Cette tolérance a renforcé la relativisation du droit étatique à l'intérieur des *favelas*. Ce processus a délégitimé le rôle politique de l'État et permis l'émergence des normes arbitraires établies par des groupes d'intérêts. Il est clair que l'environnement juridique est plural et complexe : « Le droit étatique ne doit pas nier d'autres formes de régulation, et pas plus que céder devant elles » (Arbos, 1995 : 240). Par ce biais, l'ordre juridique doit se construire sur un nouveau pacte sociopolitique centré sur une logique plurielle et démocratique permettant un plus grand accès de la population à la production, à l'application et à la rectification des normes. Tout en acceptant l'influence des régulations locales, l'ordre juridique doit être assez crédible, vaste et flexible pour ordonner l'espace public

de manière à ce que la ville puisse devenir moins le produit et le moyen de la reproduction du capital que le produit et le moyen de la construction d'une société plus juste. « Le caractère public de l'espace, vient de ce que, peu ou prou, du politique y circule [...] » (Lévy, 1999 : 241). L'existence de cet espace public demande nécessairement la constitution d'un espace politique qui permet enfin aux *favelados* de se manifester en tant que citoyens.

### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABRAMO P. (org.), 2003. *A cidade da informalidade. O desafio das cidades latino-americanas*. Rio de Janeiro, FAPERJ.

ARAÚJO M., 1990. « Regularização fundiária de *favelas* – imóveis alugados : o caso do programa "Cada família um lote" no Rio de Janeiro », *Revista de administração municipal*, 195 : 26-35.

ARBOS X., 1995. « Le droit non étatique dans la régulation sociale » in MIAILLE M. (org.), *La régulation entre droit et politique*. Paris, l'Harmattan.

BLANK G., 1980. « Brás de Pina – Experiência de urbanização de favela » in VALLADARES L. (org.), *Habitação em questão*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

BOURDIEU P., 1986. « La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 64 : 3-19.

BURGOS M., 1998. « Dos parques proletarios ao Favela-Bairro », in ZALUAR A. (org.), *Um século de favela*. Rio de Janeiro, FGV.

CASTRO S., 2000. « Favela Bairro. Análise do programa e de seus aspectos fundiários », *Revista de Administração Municipal*, 223 : 11-16.

CONN S., 1968. « The Squatters' Rights of Favelados », *Ciências Econômicas e Sociais*, 2 : 50-142.

CORTEN O., 1998 « Éléments de définition pour une sociologie politique du droit », *Droit et Société*, 39 : 347-370.

- FAUSTO NETO A., 2000. « Le bidonville, ombre et miroir de la ville. Les contradictions de l'autorité dans les *favelas* de Rio de Janeiro » in MONNETH J. (org.), *L'urbanisme dans les Amériques*. Paris, Karthala.
- FREIRE A., OLIVEIRA L., 2002. *Capítulos da memória do urbanismo carioca*. Rio de Janeiro, Folha Seca editora.
- GOIRAND C., 1998. « Clientélisme et vote populaire : la politisation des groupes populaires à Rio de Janeiro » in BRIQUET J.L. & SAWICKI F. (org.), *Le clientélisme politique*. Paris, PUF.
- IBGE, 1960. *VII Recenseamento Geral do Brasil*, v. 5. Rio de Janeiro, IBGE.
- IBGE, 1981. *Sinopse preliminar do censo demográfico, IX recenseamento geral do Brasil v. 1*. Rio de Janeiro, IBGE.
- IPEME, 1957. *Favela e favelados do Distrito Federal*. Rio de Janeiro, IPEME.
- KOWARICK L., 1993. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LEEDS A., 1978. *A Sociologia do Brasil urbano*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- LEVY J., 1999. *Le tournant géographique. Penser l'espace pour lire le monde*. Paris, Belin.
- MARICATO E., 1987. *Política Habitacional no Regime Militar. Do milagre brasileiro à crise econômica*. Petrópolis, Vozes.
- MEUREN W., 1959 « Breves considerações sobre a lei das *favelas* », *Revista Forense*, 56 : 462-467.
- PESSOA A., 1984. « O uso do solo em conflito », in FALCAO J. (org.) *Conflito de direito de propriedade. Invasões urbanas*. Rio de Janeiro, Forense.
- SMDS, 1980. *Propostas para ação nas favelas cariocas*. Rio de Janeiro, SMDS.
- SMDS, 1984. *Política de atuação em favelas*. Rio de Janeiro, SMDS.
- SOUZA M., 1996. « O tráfico de drogas no Rio de Janeiro e seus efeitos negativos em termos de desenvolvimento sócio-espacial » in FARRET R. (org.) *Annales de la VI<sup>e</sup> Rencontre nationale de l'ANPUR*. Brasília, ANPUR.

VALLADARES L., 1998. *Passa-se uma casa*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

ZICCARDI A., 1983. « Villas miserias y favelas : sobre las relaciones entre las instituciones del Estado y la organización social em las democracias de las años sesenta », *Revista Mexicana de Sociologia*, 1 : 45-67.

### **Résumé**

Étant donné la précarité juridique des *favelas* à Rio de Janeiro, l'analyse historique de la législation et de la politique urbaine s'avère fondamentale pour comprendre les enjeux sociaux autour de l'accès au sol urbain, ainsi que les stratégies de différents acteurs urbains. Dans ce contexte, cet article tente d'établir une relecture sociopolitique du droit afin d'analyser à la fois comment la réalité sociale construit le droit et comment celui-ci provoque des répercussions effectives sur le plan social. Ce texte prétend aussi analyser comment la politique urbaine envers les *favelas* s'est révélée un outil important de marginalisation de la population *favelada*, ainsi qu'un moyen important de maximisation de l'accumulation du capital à Rio de Janeiro.

**Mots-clefs :** histoire urbaine, droit, légitimation politique, clientélisme, politique urbaine.

### **Summary**

Politics, Law and the *Favelas* of Rio de Janeiro : A Brief Historical Examination

Given the precarious legal status of the *favelas* of Rio de Janeiro, an historical analysis of the relevant legislation and of urban policy proves essential in order to understand what is at stake in social struggles over access to urban land, as well the strategies of different urban actors. In this context, this article attempts to develop a socio-political re-reading of the law in order to analyse both how social reality constructs the law and how the latter leads to effective repercussions in social terms. This text also aims to analyse how urban policy towards the *favelas* has revealed itself to be an important tool in the marginalisation of the *favelada* population, as well as an important means of maximising capital accumulation in Rio de Janeiro.

**Key-words:** urban history, law, political legitimisation, clientelism, urban policy.



## LÉGITIMATIONS QUOTIDIENNES DE L'ÉTAT DANS LE VIETNAM NÉOCOMMUNISTE

Monique SELIM  
IRD

Au tout début du XXI<sup>e</sup> siècle, le Vietnam appartient encore à cette dernière frange d'États pouvant être qualifiés de communistes, dont le chef de file est la Chine et les derniers maillons de plus en plus fragilisés, le Laos et la Corée du Nord. La dénomination communiste se justifie du point de vue de la forme de l'État, monopoliste, et de la permanence d'un mode et d'une rhétorique de légitimation, recourant à l'idée de révolution telle qu'elle fut transmise aux « pays frères » par la défunte URSS.

Les réformes économiques initiées par la Chine à la fin des années soixante-dix et reprises en 1986 au Vietnam et au Laos ont eu pour visée l'intégration interne et externe de rapports et d'échanges capitalistes tout en conservant intacte la domination de l'État-parti, toujours revendiquée à travers l'affirmation de « Parti au pouvoir ». Les expressions de « socialisme de marché » ou de « néocommunisme » désignent cette configuration qui, dans le cadre de la globalisation capitaliste, paraît particulièrement hétérodoxe, en regard des modèles dits démocratiques qui seraient supposés accompagner le nouveau cours du développement économique. Dans cette conjoncture la normalisation juridique est un enjeu central sous plusieurs aspects : elle entaille tout d'abord progressivement le caractère politique de l'État, devant l'amener du pôle négatif de « voyou » selon la terminologie américaine au faîte du droit ; elle est de surcroît un instrument essentiel de régulation

de l'interdépendance économique ; enfin elle se donne à voir comme une légitimité naturelle et donc universelle, à laquelle il paraît difficile de s'opposer. Malgré de fortes résistances structurales, l'idée de gouvernance rassemblant des éléments politique, économique et moral fait ainsi peu à peu son chemin dans les appareils vietnamiens. Cette évolution incontournable s'attaque de front au socle idéologique qui présida à l'avènement du gouvernement communiste en 1954 : la lutte de libération nationale, internationalement soutenue, permettait, en effet, l'association immédiate et incontestable de la justice et du pouvoir : la prise du pouvoir par le parti se nourrissait en effet du rêve du triomphe prochain de la justice sur toutes les injustices subies par la foule des inférieurs dans le contexte des dominations coloniales, impérialiste et de classe. L'adhésion fut massive et les convictions si intenses que les souffrances personnelles et les pénuries collectives ne remirent guère en cause pendant plusieurs décennies le nouvel ordre : l'horreur du passé justifiait la dureté du présent et ce d'autant plus que l'isolement dans l'entre soi et l'enfermement dans une discursivité unique bloquaient de fait les capacités de raisonnement. Un demi-siècle plus tard le paysage mental de la population s'est considérablement transformé sous l'effet d'une ouverture économique concrète, bouleversant les habitudes et les consciences, réveillées par le spectacle d'une abondance de biens oubliés ou inconnus, et surtout étrangers. La question de « l'injustice » en connection instantanée avec celle du « pouvoir » comme lieu d'appropriation des richesses éclôt alors chez tous ceux qui se perçoivent comme ne pouvant bénéficier des mannes du marché, à l'instar des membres de la couche dirigeante dont le parti est à leurs yeux l'emblème et le siège. Le constat précis et ferme est fait d'enrichissements qui paraissent éhontés car fondés sur les prévarications que permet la détention d'une position supérieure dans une hiérarchie impliquant toujours de façon déterminante le politique. Cette matrice de représentations se décline dans les champs sociaux majeurs du travail et de l'emploi, de la résidence, de l'éducation. Avant d'en donner quelques aperçus, je présenterai brièvement les

conditions de production des matériaux qui autorisent les analyses mais en sont aussi en elles-mêmes des lieux de dévoilement.

### **Les conditions de possibilité de la prise de parole**

La justice, l'injustice et l'appréciation de la teneur du pouvoir sont des représentations dont le sens se joue dans le cadre de rapports sociaux singuliers marqués par les combinaisons des poids respectifs du politique, de l'économique, du symbolique et de l'imaginaire comme échappée et réélaboration des contraintes du réel : en tant que telles, leur réification comme critères autonomisés dans l'optique d'une mesure quantitative, apparaît aussi erratique que leur fixation comme norme universelle occultant la particularité du système de valeurs pris comme autoréférence.

C'est pourquoi questionner un sujet sur ces topiques l'induit dès le départ à se positionner dans l'univers du locuteur et évite une interrogation sur la présence ou l'absence très pertinente de ces vocables dans les discours. Dans le contexte de pays aux gouvernements autoritaires, usant de l'imposition et de la coercition et affirmant un monopole idéologique, un tel risque épistémologique est démultiplié ; il s'y ajoute de surcroît la dimension de contestation, de revendication et donc de danger que comporte toute mention de l'injustice, et d'une simple description des attributs du pouvoir. L'investigation ethnologique – par définition de longue durée, basée sur l'insertion dans un groupe social restreint, la construction de relations personnelles, l'écoute et la confrontation des discours aux pratiques et aux rapports sociaux – esquivé dans l'idéal ce type de piège et de « biais ». Mettre en place un tel type d'enquête, aujourd'hui au Vietnam, rencontre de nombreux obstacles, compte tenu du contrôle qui entoure tout chercheur allochtone mais aussi de la surveillance dont continue à faire l'objet la population, en particulier lorsque interviennent des événements dérangeants aux yeux du régime et de ses serviteurs locaux. Les enquêtes que j'ai menées à Hanoï et dans sa périphérie durant deux ans (1998-2000) tout en étant semées de tracasseries bureaucratiques et policières multiples et lassantes, sont néanmoins parvenues

à vaincre une entrave plus importante résidant dans l'incorporation de la domination étatique qui conduit à une autocensure impulsive face à l'acteur négatif qu'est historiquement l'étranger. Deux facteurs principaux expliquent le fait que les gens se soient in fine saisis de l'espace de liberté de penser et de dire que leur offraient les face-à-face proposés : tout d'abord l'implication très forte des collaborateurs vietnamiens à la recherche comme dispositif de « vérité » au sens fort du terme ; mais aussi l'investissement extrême d'alliés spontanés émergeant des différents terrains d'étude retenus. Parmi ceux-ci les plus courageux pour braver les interdits posés furent en partie des membres de longue date du parti, écœurés par la corruption effrénée qui les entourait. Une entreprise d'État de confection, son quartier ghetto et les différents champs résidentiels voisins où ses employés s'étaient installés a retenu mon attention pendant une année avant que je ne me tourne vers le quartier du syndicat national abritant l'ancienne avant-garde et comportant deux usines, permettant des axes de comparaison d'intérêt avec le premier cas examiné. L'explosion actuelle des croyances, les cultes et les cérémonies adjacentes ont en outre constitué un pan d'investigation quasi permanent<sup>1</sup>.

Les conditions favorables qui ont présidé à cette recherche, cependant toujours difficile – appui d'un institut ministériel, longues amitiés et confiance réciproque – rendent intelligibles que la nature actuelle du « pouvoir » et « l'injustice » furent progressivement au centre des discours sans sollicitation particulière de ma part.

### **Les champs hiérarchiques du pouvoir**

La notion de « pouvoir » peut susciter dans un premier temps les réticences du chercheur, tant elle peut paraître floue et opaque si l'on en reste à sa mention lapidaire. Elle ne prend sens que dans des récits concrets mettant en scène des personnages, des rapports institutionnels dans l'acception la plus large du terme, des événements

---

<sup>1</sup> Selim M., 2003. *Pouvoirs et marché au Vietnam*, t. I *Le travail et l'argent*, t. II *Les morts et l'État*. Paris, l'Harmattan.

précis qui permettent de cerner les représentations des acteurs réfléchissant sur leur situation personnelle dans sa double dimension singulière et représentative. Les narrations recueillies, fourmillant de détails et d'anecdotes, obligent tout d'abord à souligner que le « pouvoir » n'est cité que sur un mode négatif, la dénonciation d'abus innombrables liés à sa détention étant chargée de faire comprendre à l'interlocuteur les effets – autant objectifs que de souffrance plus ou moins intense – de l'assignation à une position dominée. L'accusation du « pouvoir » offre à la réflexion une échelle hiérarchique démarrant très bas : par exemple à l'usine, le contremaître – nécessairement au parti – ou l'équipe de contrôle qui comprend dans le cas d'une entreprise plus grande un représentant du parti, du syndicat, de l'organisation des jeunes et un membre chargé de la production, ces trois derniers devant eux aussi être au parti. Au sommet du « pouvoir » on trouve ceux qu'on nomme les « dirigeants », bien sûr du parti et au parti quelle que soit leur fonction : directeur d'un département d'usine, représentant du syndicat, du parti et des autres organisations de masse, équipe de direction et directeur général dans le domaine du travail. Le parti constitue la trame du « pouvoir » dans l'esprit des gens, ce que confirment aisément les organigrammes des administrations, des institutions et des entreprises où le directeur général est généralement représentant du parti, la microstructure hiérarchique reproduisant la pyramide de légitimité de l'autorité de l'État que surplombe de manière doctrinale le parti. Dédit de façon principielle du paradigme politique, le « pouvoir » s'inscrit dans des qualifications variées mais secondaires. Dans tous les cas, les réquisitoires contre le « pouvoir » – qui est construit dans son extension comme une chaîne de connections profitables – associent de façon systématique cette primauté politique à l'accumulation de biens prestigieux ou non, obtenus de façon frauduleuse. Le pouvoir politique s'identifie donc à un mode d'appropriation économique indu et illégal. La polarisation politico-économique est estimée comme une extorsion illégitime se faisant au détriment des inférieurs, auxquels la sphère du « pouvoir » pour soi et les siens demeure inaccessible au présent comme au futur. Dans ce contexte,

le non-respect du droit semble mineur en regard de la révolte que suscite l'absence de redistribution et l'accaparement des privilèges dans un cercle clos, appréhendé comme une seule « famille » agissant comme une « bande ». Cette représentation du pouvoir qui met l'accent sur la prépondérance de la parenté correspond de fait à un phénomène central, innervant l'ensemble du tissu social. L'impossible détachement du politique des liens familiaux et de parenté s'est transmué avec l'ouverture au marché en un processus de renforcement accéléré de la détermination plurivoque de la parenté. Là encore il suffit à l'ethnologue de superposer les généalogies et les fonctions occupées pour voir que les acteurs ne sont pas sur un registre fantasmatique. Tout se passe comme si l'enjeu de l'enrichissement venait sceller à un niveau pratique et non plus symbolique les réseaux de parenté. Chacun cherche en effet, quel que soit son statut et l'influence qu'il peut avoir sur d'autres, à privilégier les membres de sa parentèle. Mais bien évidemment les inférieurs échouent là où les supérieurs réussissent ; le pouvoir politique renforce et revitalise la parenté alors qu'elle se fissure et se fragilise comme ailleurs lorsque l'adversité frappe trop durement. L'usure traverse ainsi les familles les plus pauvres produisant des déchirements poignants. Corollairement la libéralisation des croyances qui a accompagné les réformes économiques à son tour nourrit imaginairement l'autonomisation progressive de la famille et de la parenté et leur affranchissement de l'État, processus inscrit en premier lieu dans la pénétration de plus en plus profonde de rapports capitalistes sans armature de légalité. La parenté est donc un lieu de cristallisation de logiques contradictoires, d'affrontements et d'écartèlements où se retraduisent les rapports sociaux.

Notons que la dimension hiérarchique de la structure du « pouvoir » n'est jamais en tant que telle contestée : la force des hiérarchies est en effet profondément ancrée dans les mentalités et met en jeu des continuités historiques majeures au sein desquelles l'État communiste s'est inscrit et immergé sans y apporter de modification notable. Les discours des plus âgés – simples ouvriers retraités ou anciens professeurs d'université arrachés à leur classe

d'origine et promu au sommet de l'échelle du savoir par la « révolution » – permettent de déchiffrer les logiques de réprobation du « pouvoir » actuel à partir de la relecture qui est faite au présent du passé. Chacun se rappelle ainsi de façon très précise les avantages auxquels il avait droit en fonction de son statut hiérarchique en terme de logement et de rations de nourriture. En souriant on se souvient aussi des passe-droits et des faveurs des « chefs » du parti, jugés à l'époque énormes mais paraissant bien modestes vus d'aujourd'hui : quelques jours de congés en plus, des « services sexuels » obtenus de jeunes filles candides, un vélo, un séjour de « récupération » dans un établissement réputé, un voyage d'étude en URSS ou dans les pays satellites pour soi ou ses enfants... Ces prérogatives dans lesquelles édifiait le processus de hiérarchisation et s'appropriait le « pouvoir » semblent désormais presque dérisoires face à la féerie qu'offre les nouveaux « millionnaires » (en *dongs*) tant vantés par la propagande du parti qui a fait sien le slogan chinois de l'équivalence de l'enrichissement personnel et national, comme fruit de l'effort et du travail. C'est dans le champ résidentiel que cette vision se focalise, en dépit du fait que l'accumulation monétaire s'effectue principalement dans les entreprises, la sous-traitance, l'emploi de tâcherons dans des ateliers privés, l'exportation, etc. La construction de la maison individuelle, qui devient, à partir de l'ouverture du marché, la finalité de chaque famille, concentre en effet l'exhibition des différences économiques : toujours plus grande, plus majestueuse, plus « moderne » au goût de ses propriétaires, contenant un ameublement étranger le plus coûteux, elle est le nouveau lieu d'affichage et de cristallisation des statuts et ce d'autant plus que les terrains publics ont été « redistribués » aux familles restées formellement locataires, procédure par laquelle le « pouvoir » s'est donné à voir de façon très crue dans l'étendue de la surface octroyée/appropriée. Ce temple de la consommation capitaliste – dont la splendeur signe à la fois la place dans la hiérarchie politico-économique et la nouvelle norme héroïque – affiche un caractère ostentatoire qui pourrait paraître surprenant si l'on ne le décrypte pas dans sa continuité fondamentale avec les modes d'inculcation et d'imposition idéologiques

régnant depuis 1954. Comme le disent joliment parfois les plus démunis « les riches, les dirigeants nous offrent un modèle, nous devons tout faire pour les imiter en tout point »... éventuellement dans une vie future ! Du point de vue des possédants de la dernière heure, dans le cadre d'une compétition effrénée, la règle est en effet un étalage extraordinaire des biens récemment acquis et prestigieux, dans un mélange de satisfaction pleinement légitime et de certitude du mérite, dont l'appartenance au parti et à une sphère de « pouvoir » sont l'étai. L'ethnologue n'échappe pas à cette montre impudique et dès son entrée dans la maison, on lui indique le prix de l'objet sur lequel il doit porter son attention ainsi que son origine étrangère. Le « pouvoir » se met donc en scène dans une évidence naïve et avec une sérénité fondée sur l'ignorance volontaire ou involontaire des pulsions ambivalentes qui animent les inférieurs devant de tels spectacles.

Des deux côtés des barrières fluctuantes, autant fantasmées qu'objectivées, qui sépareraient dominants et dominés, le consensus règne néanmoins quant à la négligence systématique du droit et de la loi, refoulés vers une existence chimérique et inutile : le « pouvoir » et l'argent façonneraient l'ensemble des rapports sociaux, dit-on dans une belle unanimité pour décrire la société présente. Si tout s'achète il convient pourtant de se situer dans un « espace de pouvoir » qui permet de ne pas perdre son argent. On imagine que le Vietnam a ainsi rattrapé son « retard » puisque l'ensemble du monde extérieur dont on a été tenu éloigné si longtemps serait régi sur ce mode d'alliance entre vénalité, monétarisation généralisée et monopole politique. Les exorcismes inefficaces de l'État-parti multipliant les condamnations à mort pour corruption apparaissent peu dissuasives.

### **Injustice et rupture hiérarchique**

Si de telles visions de la nature du « pouvoir » engendrent d'elles-mêmes des sentiments « d'injustice », on ne saurait pour autant en déduire une cohérence nette de la dichotomie du juste et de l'injustice. L'énonciation de « l'injustice », dans la diversité des

situations d'occurrence du terme ne semble pas présupposer le plus souvent l'invocation d'une idée précise de ce qui aurait été un traitement juste dont l'inspiration ne saurait venir ni d'un passé sur lequel aucune nostalgie ne s'exprime ni d'un présent perçu comme ravagé par l'envahissement de l'argent. Le recours discursif à « l'injustice » émerge comme un débordement émotionnel qualifiant un déséquilibre insupportable et menaçant pour l'ensemble de la société des rapports de force et des modes d'appropriation et de concentration des ressources : une sorte d'effarement se fait jour pour l'avenir laissant le sujet sous son emprise abattu, ou sous le coup d'une rage impuissante. Le processus de rehiérarchisation politico-économique qui résulte des réformes entreprises débouche en effet sur des ruptures de communication de plus en plus nettes entre couches sociales, entre strates au sein d'une même institution. La perception par exemple que les emplois – dont la vente est généralisée – sont de surcroît « réservés » par les « dirigeants » à leur cercle de parenté révolte les ouvriers considérant que « l'injustice » devient inadmissible. Supposées avoir été éradiquées par la « révolution », les classes sociales réapparaissent dans la bouche des acteurs cherchant dans cette terminologie les moyens de dire leur appartenance et l'exploitation grandissante dont ils se sentent l'objet. Le marché aurait ainsi provoqué une démesure dans les rapports hiérarchiques, accroissant de plus le fossé entre les discours officiels et l'expérience quotidienne ; invoqués pour pointer les nouvelles formes d'oppression, les vocables « d'ouvrier » et de « paysan » permettent de s'opposer dans l'imaginaire à « l'égoïsme des dirigeants », méprisant et tenant pour une quantité négligeable ceux qui « travaillent ». Les entreprises industrielles sont un terrain préférentiel d'approche de ces logiques que rend bien mal le constat récurrent d'une augmentation des inégalités. L'intensification du travail qu'a entraîné la nécessité de rentabilité dans le cadre de la nouvelle autonomie financière des établissements peut ainsi déboucher sur des durées de labeur extrêmes ; l'entreprise publique de confection étudiée ayant fait travailler ses ouvriers trois étés de suite durant trois mois à raison de 12 à 18 heures de travail par jour n'est probablement pas exceptionnelle. Dans ce cas, il est

remarquable que ce n'est nullement l'effort demandé qui produit amaigrissement alarmant et évanouissements, qui semble injuste mais c'est la non rétribution des heures supplémentaires à leur tarif attendu qui déclenche une sensation violente d'iniquité. Le registre du droit, semble ici encore inappropriable : la durée journalière légale de travail ainsi que le nombre hebdomadaire d'heures supplémentaires autorisées par le code du travail (largement inspiré du code français) ne sont guère mentionnés. La fracture intervient à la réception de la somme d'argent qui ne permet pas de réaliser tous les plans prévus et rêvés. Quant au droit de grève – pourtant inscrit dans la Constitution – son utilisation apparaît tout à fait impensable : la peur de la « vengeance des dirigeants », l'affirmation d'une « soumission » habituelle intériorisée, conduiront les ouvriers à une dénonciation anonyme à un journal. La riposte immédiate de la direction de l'entreprise permettra d'étouffer rapidement cette affaire d'infractions multiples. Les ressentiments issus de cette « injustice » continueront cependant plusieurs années après à marquer les esprits. Si les démissions consécutives de jeunes adultes ont été nombreuses, ce sont surtout des parents, anciens ouvriers ou cadres membres du parti qui crient au scandale, condamnant avec virulence le comportement de la direction – syndicat – parti, dont les intérêts monétaires personnels étaient à cette occasion nullement cachés.

D'une manière générale l'ancienne avant-garde politique ne se reconnaît pas dans l'élite politico-économique actuelle dont au contraire elle tient à se distinguer avec force dans l'imaginaire. Honnêteté, vertu, croyance, conviction, dévouement sont opposés aux attitudes présentes de poursuite unique du gain personnel par tous les moyens, d'arrogance, de malversations systématiques, d'opportunisme, etc. Si on ne saurait bien sûr prendre au pied de la lettre ces discours, en revanche il faut y voir de façon précise la reconstruction du lit des « injustices » qui touchent de si nombreuses familles, ne parvenant pas à donner un autre sens aux épreuves qu'elles traversent. Parmi ces dernières, le chômage des enfants est l'une des plus douloureuses et ce particulièrement pour les anciens membres du parti retraités dont le peu d'argent disponible pour

acheter un emploi à leur progéniture peut être dilapidé ou inutilisable faute de connection indispensable. L'humiliation, l'affront social sont dans ce cas insoutenables : les gens s'effondrent en larmes en évoquant leur fils ou leur fille inoccupé toute la journée et les refus d'embauche qui leur ont été faits dans leur ancien établissement. Que les « dirigeants » pensent aux leurs aujourd'hui comme avant semble « normal », mais qu'ils oublient radicalement leurs subalternes abandonnés à leur triste sort est synonyme d'une « injustice » impardonnable.

### **Conclusion : la figure juste de l'État imaginaire**

L'ensemble de ces représentations du « pouvoir » et de « l'injustice » qui stigmatisent les comportements de la couche dominante et accusent le fossé entre supérieurs et inférieurs ont pour caractéristiques d'extraire la figure imaginaire de l'État des masses d'accusations formulées.

En dépit du fait que l'État-parti soit le principe tangible de reproduction de l'autorité à tous les niveaux, pour les acteurs, l'État se situe hors de ces procès triviaux et répétés. D'une certaine manière, l'État serait par définition abstrait, pur, voire sacré, lorsqu'il est identifié au « saint » Ho Chi Minh, qui – derrière la foule des dirigeants incapables qui se pressent au « pouvoir » – gouvernerait toujours le pays du sens le plus fort du terme. Inattaquable, intouchable et surtout échappant à toutes les souillures du « pouvoir », l'État qui remplit ces visions tire son apodicticité d'une histoire sur le long terme de l'indépendance gagnée contre toutes les invasions étrangères, de la Chine aux États-Unis en passant par la France. L'État communiste triomphant après la « libération » prend sa place dans cette chaîne symbolique qui balaye la réalité comme une scorie, une sorte de dommage collatéral ne remettant pas en cause l'ontologie étatique. Dans cette perspective bâtie sur une schizophrénie fondatrice entre les actualisations de l'État et son essence séparée, il est clair que l'idée d'un État de droit comme rapprochement entre ces deux paliers coupés n'a guère de place. D'un côté l'État incarne en effet le droit absolu, juste, idéal ; de l'autre il s'abîme dans les

méandres du et des « pouvoirs » que le marché achève de dégrader. La conception d'un État de droit est née dans des démocraties industrielles occidentales faisant du sujet individuel le détenteur de droits inaliénables. Dans le cadre du Vietnam où, d'une part l'histoire récente a coagulé domination et libération, fermant l'espace du droit comme un apanage « bourgeois » et « réactionnaire », où d'autre part la « révolution » a maintenu l'individu dans ses poches d'aliénation de la parenté sans parvenir à faire surgir l'ordre du politique tant invoqué, l'État de droit ne peut être pensé dans un mouvement autonome. Alors même que l'association entre capitalisme et communisme développe des formes de rapports sociaux de plus en plus éloignées du droit, irreprésentable en tant que tel, l'État de droit se présente comme une marchandise allochtone, accompagnant les nouvelles dominations extérieures avec lesquelles l'État-parti doit négocier pour maintenir la croissance et rester au pouvoir. Dans cette optique les transformations économiques en cours depuis les années quatre-vingt-dix sont porteuses de changements sociaux rapprochant peu à peu le Vietnam des sociétés capitalistes où la judiciarisation fait désormais intrinsèquement partie de l'exercice de la domination. Le règne de l'authenticité et de la vérité – trouvant leur siège dans l'individu comme modèle étendu à l'État – impose des procédures de dévoilement du « mensonge » qui permettent in fine d'enraciner la violation du droit et les hégémonies. Entre les situations communistes passées où le parti incarnait de façon substantielle la vérité, après avoir annihilé les droits particuliers, et la période présente de globalisation où l'emphase mise sur les droits, de l'homme, de la femme, de l'enfant, des animaux, à la santé, au logement, etc. autorise leur négation et permet la renaissance de forces impériales, on peut méditer légitimement sur l'absence de choix qui incombe au Vietnam, sous influence, si ce n'est sous pression.

### Résumé

Cet article analyse les représentations au Vietnam du « pouvoir et de « l'injustice » qui stigmatisent les comportements de la couche dominante et accusent le fossé entre supérieurs et inférieurs. Néanmoins, la figure

imaginaire de l'État est extraite de ces masses d'accusation formulées contre des acteurs concrets, et l'État s'en trouve légitimé.

**Mots-clefs : pouvoir, injustice, État, néocommunisme, légitimation.**

**Summary**

**Everyday Legitimisations of the State in Neo-Communist Vietnam**

This article analyses representations in Vietnam of « power » and « injustice » which stigmatise the behaviour of the dominant social stratum and highlight the gulf separating superiors and inferiors. Nevertheless, the imaginary figure of the State is extracted from these bodies of accusations formulated against concrete actors, and the State finds itself legitimated as a result.

**Key-words: power, injustice, State, neo-communism, legitimisation.**

\* \* \*



**À QUI APPARTIENT LA PAIX ?**  
**Résolution du conflit, compétitions**  
**et recompositions identitaires en Casamance**  
**(Sénégal)**

Séverine AWENENGO  
Université Paris 7 – SEDET

Depuis 1982, la Casamance, région au sud du Sénégal dont elle est séparée par l'enclave de la Gambie, est l'objet d'une revendication indépendantiste formulée par le Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC). Si le projet s'annonce casamançais, il est en réalité joola. Les Joola ne constituent pourtant que le tiers d'une population casamançaise aux composantes variées : manding et peul, puis balant, baïnuke, créole (à Ziguinchor), manjak, mancagne, etc. En 1984, la scission de la Casamance en deux régions, région de Ziguinchor et région de Kolda<sup>1</sup>, n'a pas fait disparaître le sentiment d'appartenance, qu'il soit séparatiste ou non, à cet espace. À la fin des années 1990, l'enlisement du conflit armé, l'incapacité de l'État comme du MFDC à lui trouver une solution<sup>2</sup>, la précarisation économique et l'insécurité grandissante

---

<sup>1</sup> La répartition des populations est dès lors modifiée : les Joola représentent 60% de la Région de Ziguinchor, tandis que les Manding et les Peul dominent celle de Kolda.

<sup>2</sup> Les trois cessez-le-feu de 1991, 1993 et 1999 ont été à chaque fois rompus. Cependant, le 30 décembre 2004, un accord de paix – précédant des négociations – a été signé entre le président sénégalais Abdoulaye Wade et le chef du MFDC, l'abbé Diamacoune Senghor, ce qui constitue un signe encourageant.

ont fait sortir les populations civiles du silence dans lequel elles s'étaient majoritairement tenues depuis le début de la crise. Leur investissement du champ politique et identitaire, produit par le conflit et sa résolution, doit beaucoup au travail de sensibilisation effectué par les organisations internationales, gouvernementales ou non, très nombreuses en Casamance, dans la veine du nouveau paradigme dominant au sein de ces institutions : la réintroduction des acteurs civils et le recours à leurs mécanismes traditionnels et endogènes pour la prévention, la gestion et la résolution des conflits. Trois raisons président à ce nouveau discours : d'une part les conflits sont souvent des « guerres civiles » dans lesquelles l'État est partie prenante et devient dès lors un médiateur suspect ; d'autre part, l'enlisement des conflits génère un vide de médiation tandis que les populations directement touchées doivent développer de façon autonome des stratégies de survie ; enfin, les procédés de la diplomatie classique ont montré leur impuissance à résoudre les crises (Ayissi, 2002).

Cette implication des acteurs civils n'est cependant pas que le résultat d'une résolution exogène. Il y a plutôt coïncidence, mieux, interdépendance, entre l'émergence du nouveau paradigme énoncé par les organismes et bailleurs de fonds internationaux ou nationaux, et l'affirmation, à un niveau local, des acteurs et de leur capital culturel. Ainsi, même en dehors du champ des ONG, reste en jeu le pouvoir que confère la qualité « d'acteur civil » dans le processus de paix en Casamance. En premier lieu, son appartenance à la société civile, donc à la fois à la communauté victime du conflit et à la communauté « non politique », fait de lui un « agissant » légitime et désintéressé aux yeux de la communauté. En second lieu, cette appartenance lui fait partager *a priori* les mêmes références, les mêmes « traditions », un même « monde de signification » (Castoriadis, 1975 : 371), et le dote d'un « capital symbolique » (Bourdieu, 1994 : 161), culturel et/ou religieux, susceptible d'être utilisé dans la dynamique de paix parce que reconnu par les populations. Ce contexte, dans lequel la culture et l'autochtonie sont les valeurs montantes de l'économie « traditionnalisée » de la paix, donc susceptibles aussi d'être manipulées, semble provoquer une

redéfinition et une cristallisation du capital culturel des Joola. En effet, ceux-ci, en ce qu'ils constituent la communauté la plus sollicitée par le conflit casamançais, sont les mieux placés sur le marché de la paix. Cette situation paraît également ouvrir un espace de contestation du monopole joola de l'identité casamançaise et pousser les autres communautés à se recomposer et à s'affirmer elles aussi comme légitimantes casamançaises. Cet article cherche à analyser l'utilisation, par les Joola et les autres communautés de Casamance, de ces capitaux culturels dans le processus de paix et à montrer comment ceux-ci transforment le marché de la paix en marché identitaire.

### **Recréer et exploiter le capital symbolique joola**

L'importance que revêt la dimension culturelle du processus de paix en Casamance est héritière du fait que le mouvement indépendantiste a lui-même considérablement exploité l'idée d'un capital symbolique, culturel et historique, à la fois commun aux Casamançais et étranger aux « Sénégalais ». Mais ce capital, qui s'affirme casamançais, est en fait joola, le mouvement indépendantiste né d'une crise citoyenne, a transformé en langage politique le processus de construction identitaire à l'œuvre dans les sociétés joola. La crise casamançaise et sa gestion ont centré l'attention sur les populations joola, qu'il convient, pour l'État et les autorités politiques locales comme pour le MFDC, de séduire ou de réprimer (Amnesty International, 1998).

### **Le MFDC, révélateur et fixateur de la construction identitaire joola**

Dans ses pratiques publiques, le MFDC décline le registre du traditionnel Joola, masquant ainsi la modernité de sa revendication. La première manifestation indépendantiste, le 26 décembre 1982, a ainsi rassemblé des hommes en tenue de paysan ou de combattant joola, buvant du vin de palme et munis de gris-gris et des femmes vêtues de pagnes blancs et munies d'amulettes et de calebasses (symbole joola de la fécondité). L'utilisation des *boekin* (terme polysémique désignant à la fois la puissance surnaturelle, le sanc-

tuaire, l'autel et les instruments de culte), la préparation mystique des combattants de la branche armée, l'organisation de réunions dans les bois sacrés sont autant de pratiques marquant cette recherche d'authenticité. Il s'agit ici de faire montre d'un double enracinement, joola et traditionnel, visant à la fois à mobiliser (les Joola en général et les maquisards en particulier) et à renforcer la légitimité de la revendication indépendantiste. Dans le discours indépendantiste, principalement énoncé par l'abbé Augustin Diamacoune Senghor, idéologue et chef charismatique du mouvement, les références à l'histoire et à la culture joola sont les fondements de la légitimation de la lutte : il cite des dates, des héros, évoque un modèle de société, des valeurs, des symboles (le palmier, les bois sacrés). Dès son premier tract, *L'heure est grave !* (1982), revendiquant l'indépendance de la Casamance, le MFDC exigeait en même temps le retour d'Aline Sitoé Diatta, une jeune prêtresse joola qui, accusée d'être l'instigatrice d'une rébellion contre l'autorité coloniale en 1943 dans la région d'Oussouye, fut déportée la même année à Tombouctou. La simultanéité de ces deux revendications révèle la force du lien existant entre ethnicité et revendication politique car le discours comme la revendication indépendantiste – même si les conditions de son émergence sont plus complexes (Foucher, 2003a) – sont à la fois un produit et un producteur de l'ethnogenèse joola. En effet, à la veille de la colonisation, les populations qui se donnent – en se réappropriant une dénomination exogène d'origine manding – aujourd'hui l'ethnonyme joola ne forment pas un groupe se définissant comme tel. Si, du point de vue des observateurs extérieurs (voyageurs, commerçants, administrateurs coloniaux, missionnaires), elles partagent des caractéristiques communes, les identités, inscrites au sol, restent très localisées. Pour l'administration coloniale, « en dehors de la culture, ces populations n'ont aucun souci, aucun désir, aucune idée de la vie en commun »<sup>3</sup>. Le projet indépendantiste révèle,

---

<sup>3</sup> ANS, 13 G 466, Rapport d'ensemble par l'administrateur Martin sur sa mission en Casamance à Monsieur le gouverneur du Sénégal et dépendances, 1891.

près d'un siècle plus tard, l'élargissement et la joolaisation des identifications. Pour autant, il ne s'agit pas de considérer l'ethnicité joola comme la création *ex nihilo* d'un groupe politisé soucieux de trouver des bases « électorales ». Parce que d'une part, la communauté identitaire imaginée par le MFDC doit être imaginable pour mobiliser, elle doit « faire sens pour les acteurs sociaux dans la mesure où elle ordonne et organise des sentiments, des émotions, des représentations, des intérêts » (Coulon, 1994 : 285) et, d'autre part, les processus de structuration du groupe joola et de maturation politique, dont la revendication d'indépendance est une étape essentielle, sont inextricablement liés. La notion de « travail culturel » (Peel, 1989) permet de rendre compte des liens entre le processus politique et le processus de construction identitaire. Le travail culturel du MFDC n'est pas un inventaire de la culture joola mais, tel que le définit Peel à propos des Yoruba, une réflexion active sur le passé, une invention de la tradition (Hobsbawm & Ranger, 1983) qui est une transformation à la fois du passé et du sens du passé. L'engagement de cette réflexion sur le passé est lié à la situation présente ; il naît d'une réflexion sur le présent, à l'instar de la définition que Michel Cahen propose de l'ethnie, comme étant « le produit de la confrontation entre les rapports sociaux d'aujourd'hui et la mémorisation culturelle des rapports sociaux passés » (Cahen, 1997).

Le travail culturel du MFDC, qui lui permet de construire et de fixer l'identité joola sous un masque casamançais, est donc à la fois le produit et l'accélérateur du processus historique la formant. Cette brève explication du processus de l'ethnogenèse joola est essentielle pour comprendre que le capital culturel détenu par le MFDC et les populations est dynamique et en constante redéfinition, mais qu'il risque toujours d'être cristallisé : par le travail culturel qu'effectue le MFDC mais également par celui que réalisent les acteurs civils lorsqu'ils l'utilisent pour définir les mécanismes joola de résolution des conflits. De la même manière, cette analyse révèle les effets politiques du travail culturel : en centrant la définition de l'identité casamançaise sur l'identité joola, le MFDC positionne les populations joola au cœur de l'espace politique et imaginaire

casamançais et majore leur poids dans la communauté des Casamançais.

### **La légitimation des intermédiaires politiques**

Si le pouvoir central sénégalais n'a pas cherché à imaginer des solutions politiques à la crise, il s'est interrogé sur la représentation des Joola dans sa vitrine politique qu'est le gouvernement d'une part et a tenté de renouveler, à la faveur des Joola, les élites politiques locales d'autre part. Il importait de montrer au MFDC qu'il n'avait pas le monopole de la représentation politique des Joola, et aux Joola qu'ils participaient effectivement à la vie politique sénégalaise. Senghor avait amorcé en 1978 la promotion d'un Joola dans son gouvernement, six ans après la mort du dernier ministre joola, Emile Badiane, en cooptant un nouveau cadre, Robert Sagna, à un secrétariat d'État. En 1981, son successeur, Abdou Diouf, le maintenait et renforçait sa position dans le gouvernement et dans le parti dès le déclenchement de la crise. Mieux, la représentation des Casamançais et des Joola dans les différents gouvernements du régime de Diouf était sensiblement plus marquée. En 1983, Robert Sagna laissait son poste de secrétaire d'État pour occuper celui de ministre de l'Équipement ; Landing Sané, un autre Joola, entrait au gouvernement comme secrétaire d'État – il est promu ministre de la Jeunesse et des Sports en 1985. C'était la première fois que le gouvernement accueillait deux Joola. Et jusqu'à l'alternance politique de 2000, ce minimum a été maintenu sous quatorze gouvernements différents. Les Joola n'ont pas été les seuls Casamançais à être promus ministres mais ils ont été présents dans tous les gouvernements, révélant que, pour Abdou Diouf, comme pour le MFDC, la vitrine de la Casamance devait nécessairement être joola. À l'Assemblée nationale également, les députés joola furent plus nombreux qu'ils ne l'avaient été avant la crise. Enfin, la capitale de la région, Ziguinchor, se joolaïsa également. Si les Joola y représentaient plus du tiers de la population citadine, leur poids politique était jusqu'alors peu important. Ainsi, pour la première fois, en 1985, Robert Sagna fut investi par la

section ziguinchoroise du parti socialiste. Elu et réélu à plusieurs reprises, il est encore en 2005 le maire de la ville. En quelques années, il devint ainsi l'intermédiaire quasi exclusif entre les populations joola et l'État. Non pas qu'il fut le seul à porter cette représentation, mais lui la porta qualitativement et quantitativement. D'abord, il cumula les postes en vue : ministère, mairie, Union régionale puis, en 1996, membre du Conseil régional né de la réforme sur la régionalisation (1996). En outre, depuis 1993, il était ministre d'État. C'était la logique concentrique de la promotion : le ministre PS était souvent l'homme fort de la région ; c'était l'homme fort de la région qui était le ministre joola. Il y avait un double intérêt : le gouvernement avait intérêt à promouvoir au ministère un homme ayant un lien direct, par l'élection et le capital symbolique, avec les mandants que l'État souhaitait séduire ; les mandants avaient intérêt à choisir un mandataire bien placé par ailleurs. Et mieux que les autres cadres joola, Sagna s'investit pleinement dans ce rôle d'intermédiaire joola.

Deux exemples permettent de mesurer la façon dont Robert Sagna s'appuyait sur un capital symbolique joola pour faire la démonstration de sa légitimité d'intermédiaire. En 1994, il décida de participer au *bukut*, l'initiation des hommes joola, qui se déroulait dans le village de Thionk-Essyl. Cette initiation fut surtout symbolique : Sagna ne passa qu'une nuit dans les bois sacrés, là où les novices demeurent plusieurs semaines. Sa participation fut en réalité une opération de marketing politique : il se fit abondamment photographier à la sortie du bois et, rentré aussitôt à Dakar, il apparut à la télévision sénégalaise, à l'occasion d'une intervention à l'Assemblée nationale, le crâne rasé marquant de façon évidente son nouveau statut d'initié joola (De Jong, 2002). Le recours aux marqueurs « traditionnels » de son autochtonie fut un procédé qu'il utilisa d'autant plus que ses activités ministérielles puis professionnelles – s'il avait conservé la mairie de Ziguinchor, il était passé dans l'opposition à l'occasion de l'alternance politique en 2000 – le maintenaient souvent éloigné de la Casamance. Lors du Carnaval de Ziguinchor, organisé en avril 2003 dans le stade Aline Sitoé Diatta, il avait été attentif à ne pas oublier de remercier,

à la suite des officiels, « nos mamans et nos sœurs du bois sacré ». Alors qu'il quittait le centre du stade d'où il avait tenu son discours, il fut revêtu par les femmes joola du pagne indigo local, qu'il porta, un épi de riz dans la bouche, comme l'étendard de sa joolaïté<sup>4</sup>. Le ministre d'État Landing Savané, l'un des cadres joola promu par le nouveau président Abdoulaye Wade, n'avait pas bénéficié de cette « reconnaissance » lors de son discours, une reconnaissance qui avait pu être préparée par Sagna ou au moins suscitée par son remerciement adressé aux femmes joola.

En jouant sur ce capital, Robert Sagna bénéficia d'une position inédite dans la crise. Au contraire de bon nombre de personnalités politiques, il ne craignait pas de sillonner les routes de Casamance sur lesquelles il n'avait jamais été attaqué par les maquisards. Surtout, il avait fait des investissements personnels importants dans le secteur touristique local (à Ziguinchor et au Cap Skirring). Or, les habitants de la région de Ziguinchor reprochaient aux cadres casamançais de ne pas venir en Casamance, de ne pas y investir, de n'y avoir même pas de belle maison qui aurait pu jouer le rôle de vitrine de leur réussite sociale, et, subséquentement, rehausser le prestige de la région. La critique était fondée. Si les associations de jeunes œuvraient pour le développement d'activités socio-économiques et récréatives, les cadres installés étaient peu présents, symboliquement comme physiquement, dans la région. L'ascension de « Robert » dut ainsi beaucoup à sa personnalité et sa capacité à endosser le rôle d'intermédiaire valable, crédible donc légitime pour lequel Diouf s'était employé à le promouvoir. Elle permit au parti socialiste de présenter un cadre joola pour faire contrepoids au monopole indépendantiste de la représentation politique joola. Arrivé à la présidence en 2000, Abdoulaye Wade a maintenu cette politique de cooptation de certains cadres joola dans son gouvernement. Néanmoins, il ne put et ne voulut trouver un intermédiaire au pouvoir symbolique aussi fort que Robert Sagna.

---

<sup>4</sup> Notes de terrain.

## **Le monopole joola du marché civil de la paix**

### *Sénégaliser les Joola : le cousinage à plaisanteries*

La première initiative notable fondée sur la culture joola, comme ressourcement (retour aux sources) et ressource (moyen), se situe dans le cadre de la promotion de la paix et de la cohésion, mieux, de la cohérence nationale : elle fut un travail culturel à la fois joola et sénégalais. En 1994, un gouverneur joola, Saliou Sambou, créait l'Association culturelle Aguène Diambogne (ACAD) et mettait au centre de la recherche de la paix l'utilisation d'un cousinage entre les Joola et les Sereer. L'ACAD s'attaquait ainsi au monopole indépendantiste de la parole joola ; elle opposait à son discours sur la différence irréductible entre les Joola et les « ethnies » du Sénégal, le lien Joola – Sereer, une « ethnie » nordiste bien identifiée comme « sénégalaise ». Pour l'ACAD, l'unité nationale n'est plus seulement un principe mais une réalité tangible. La mise en place de cette association est ainsi directement liée au conflit indépendantiste, dont elle nie les aspects politiques :

Le contexte de la naissance de l'ACAD se résume par une situation économique nationale en dégradation qui a créé une situation sociale difficile marquée par la paupérisation, la dégradation des valeurs culturelles et surtout les revendications irrédentistes qui menacent dangereusement l'unité nationale (Bodian, 1998a).

Saliou Sambou raconte que l'idée de la promotion du cousinage Joola-Sereer lui vint un jour où, dans l'exercice de ses fonctions, il avait dû chercher un moyen de désamorcer un affrontement imminent entre deux villages sereer de la région de Fatick. Aux populations rassemblées, il aurait dit :

Vous voulez verser du sang sereer devant le Joola que je suis ?  
Faites-le, mais alors je me trouverai dans l'obligation de le boire ou de m'en enduire le corps (Sambou, 2005 : 67).

Le cousinage entre les Joola et les Sereer repose sur un mythe d'une origine commune : lors d'une excursion en mer, deux sœurs, Aguène et Diambogne, furent surprises par une violente tempête qui brisa leur pirogue en deux. Emportées par des courants opposés, l'une dériva vers le sud et l'autre vers le nord. Au sud, Aguène échoua en Casamance et donna naissance aux Joola. Au nord, Diambogne arriva dans le Sine-Saloum et fut à l'origine des Sereer.

Ce cousinage, qui produit des relations spécifiques entre les deux communautés, résidant dans des plaisanteries, des interdits et des obligations, se vérifierait dans les diverses correspondances patronymiques et toponymes. Nous ne cherchons pas ici à saisir la réalité d'une origine commune entre les Joola et les Sereer – qui dans tous les cas n'aurait pu exister dans ces frontières groupales – mais à analyser la manière dont il est investi et ré-imaginé dans le cadre très contemporain du conflit indépendantiste par les intellectuels et les populations depuis le milieu des années 1990. La promotion de ce cousinage passe par la diffusion du mythe, notamment dans des manifestations culturelles fortement médiatisées. La première de ces manifestations fut le « festival des Origines » qui se déroula entre le 30 décembre 1993 et le 2 janvier 1994 à Fatick, en « pays » sereer. Prolongeant le mythe qui s'arrêtait à la séparation des sœurs, le festival mit en scène les retrouvailles d'Aguène et Diambogne : des délégations joola venues de Casamance furent invitées à participer aux festivités ; deux jeunes filles furent embarquées dans deux pirogues, l'une venant du nord, l'autre du sud, qui furent réunies. Dans le récit qu'il en fait, Saliou Sambou insiste sur l'importante couverture mystique dont aurait bénéficié le festival. Il tente d'inscrire son initiative non pas dans le cadre artificiel du folklore – ce qu'elle fut – mais dans celui « authentique » de la tradition qui lui donne la légitimité qu'il recherche.

La promotion du cousinage a une triple fonction. L'origine commune Joola-Sereer apporte la preuve de l'appartenance des Joola à la communauté sénégalaise – entendue comme nordiste – ; le cousinage est un instrument cathartique qui favorise la paix sociale ; le cousinage donne des droits et des devoirs et peut faire des Sereer des médiateurs et des facilitateurs dans la résolution du conflit casamançais<sup>5</sup> :

---

<sup>5</sup> Ces lectures renvoient à la conception symbolique du cousinage développée par Marcel Griaule et à la conception fonctionnaliste exposée par Radcliffe Brown. Les lectures contemporaines des cadres africains n'échappent pas – au contraire, elles en sont issues – à l'Afrique imaginée par les ethnologues coloniaux. Comme l'analyse M.-A. Fouéré (2005) il y a bien une récupération par certains intellectuels et cadres africains des

Le cousinage peut contribuer notamment à la formation d'une conscience nationale et à la résolution des conflits (Bodian, 1998b).

Ces interprétations du cousinage furent, du reste, exploitées par l'État sénégalais qui pratiqua, à partir du début des années 1990, une politique officieuse consistant à affecter de plus en plus des sous-préfets sereer<sup>6</sup> en Basse-Casamance (Diané, 1997 : 360-61). En janvier 2001, une délégation de Sereer et de Joola parcourut la région de Ziguinchor pour promouvoir la paix par la parole et par des cérémonies culturelles dans les villages. Le représentant de la section du Saloum expliqua :

Nous sommes venus du Saloum uniquement pour la paix en Casamance et nous pensons que nos sacrifices ne seront pas trop vains. Le sang a trop coulé et il est maintenant temps que tout cela s'arrête. C'est pourquoi nous avons prié au nom de Dieu dans tous les lieux de culte et même dans les bois sacrés que détenaient nos ancêtres, rien que pour la paix parce que les populations sont fatiguées. Nos cousins diolas sont fatigués et nous tenons à leur manifester toute notre solidarité<sup>7</sup>.

Les Sereer de l'ACAD avaient un droit, sinon une obligation, d'ingérence dans les affaires de leurs cousins joola ; ce droit permettait le transfert des Joola dans la communauté sénégalaise. En 2005, cette fonction nationaliste amena Sambou à recomposer et à fixer le mythe dans le premier ouvrage – et le seul – qui lui fut consacré. Riche de nombreuses illustrations et photographies, préfacé par le ministre de la Culture, texte bilingue français-anglais, *Aguène et Diambone*, semble bien destiné à un public lettré, intéressé par le folklore et la « tradition ». Dans cette nouvelle version, la jeune fille à l'origine des Sereer ne se prénomme plus « diambogne » mais « diambone ». En effectuant des recherches,

---

préconstruits ethnologiques, une difficulté à penser hors de la « bibliothèque coloniale » (Mudimbe, 1988).

<sup>6</sup> Nommé en 1993, l'actuel gouverneur de la région de Ziguinchor, est également sereer. En janvier 2005, accusé d'avoir mis en péril le processus de paix, il fut vigoureusement défendu par la section ziguinchoise de l'ACAD.

<sup>7</sup> Cité in Landing Diémé, « Diolas et Sérères se mobilisent pour la paix », *Sud quotidien*, n° 2933, 14 janvier 2003.

Sambou s'était en effet aperçu que Diambogne signifiait serpent maléfique en sereer, une signification qui nuisait à l'esprit de concorde que l'utilisation du mythe voulait véhiculer – et qui informait sur la construction joola et non sereer du mythe. La nouvelle version donne aussi à Aguène et Diambone deux sœurs cadettes. Ces sœurs, Maan et Débo, parties à la recherche de leurs aînées, auraient respectivement donné naissance aux Lebu et aux Hal-Pulaar. Cette version sert admirablement la promotion de l'unité nationale sénégalaise : quatre de ses communautés y sont liées. Mais cette version fait mieux : elle place les Joola, jusque-là considérés comme exclusivement Casamançais par le MFDC ou comme des Sénégalais à part par le discours nationaliste sénégalais, au cœur de la communauté sénégalaise, au cœur des Sereer, des Lebu et des Hal-pulaar. Produites par le contexte de la crise casamançaise, la recomposition, la publicisation, l'instrumentalisation du cousinage Joola-Sereer engage l'identification et la standardisation d'un patrimoine culturel pan-joola – mais aussi, simultanément, d'un patrimoine pan-sereer. En cela, le travail culturel de l'ACAD participe aussi à la recréation d'une ethnicité joola, mais d'une ethnicité joola sénégalisée. En effet, si l'impact de la diffusion du mythe Aguène Diambone est manifeste chez les Joola de Casamance, leurs voisins de Guinée-Bissau ne se connaissent pas de parenté avec les Sereer et ignorent l'histoire d'Aguène<sup>8</sup>. En faisant la promotion de la paix par les liens entre les différentes communautés du territoire national sénégalais, l'ACAD reterritorialise l'identité joola dans l'espace sénégalais.

#### *Le capital féminin joola*

Si l'utilisation du capital culturel joola – qu'elle constitue en même temps – par l'ACAD a une portée plus symbolique que pratique, d'autres initiatives jouant sur ce capital ambitionnent de peser de manière concrète sur la résolution du conflit. C'est le cas notamment des femmes joola qui ont été les premières à se mobiliser dans ce sens, à énoncer le ras le bol des populations et à

---

<sup>8</sup> Enquêtes, Guinée-Bissau, mai 2003.

enjoindre les parties belligérantes à trouver un accord. Elles fondent leur légitimité d'intervention sur leurs fonctions traditionnelles de médiatrices dans la société joola, sur leur obligation de mère à protéger les « fils » – donc par extension tous les hommes joola – et de femmes joola à garantir la reproduction de la communauté et, compte tenu de cela, sur le caractère apolitique de leurs actions.

Les modes d'intervention sont multiformes : investissement physique de l'espace urbain ziguinchorois, lieu symbole du pouvoir étatique mais aussi du MFDC<sup>9</sup>, par des marches et des processions ; travail de sensibilisation à la paix et au pardon dans les villages et dans le maquis par des discussions et des invitations à déposer les armes et à ne plus s'engager pour le MFDC ; pression et médiation effectuées auprès des autorités du MFDC avec notamment la participation à leurs réunions ; opérations religieuses avec l'utilisation des *boekin* féminins pour des prières en faveur de la paix et du pardon ou pour casser les serments liant les combattants à la cause indépendantiste – le budget prévisionnel de 2003 d'une association féminine consacre ainsi 1 050 000 FCFA pour « les cérémonies rituelles et sacrifices à 21 fétiches » – ; travail de lobbying auprès des autorités politiques et diplomatiques. Les femmes joola sont ainsi devenues des figures incontournables du marché de la paix, comme en témoignent les nombreuses sollicitations dont elles font l'objet de la part des pouvoirs publics, en quête de légitimité, mais aussi diplomatiques – l'ambassadeur des États-Unis, par exemple, consulta ainsi longuement les femmes de l'association Kabonkaetor (se pardonner en joola) lors d'un voyage à Ziguinchor en 2003.

Certaines initiatives sont spontanées, d'autres sont suscitées par des organisations féminines structurées qui utilisent le pouvoir symbolique des femmes « traditionnelles » joola. C'est le cas de l'association Kabonkaetor, née de la réflexion d'intellectuelles (institutrices, femmes issues du milieu ONG, femmes politiques) ziguinchoroises, qui rassemble une centaine de femmes villageoises, dont une bonne partie dirige des cultes féminins dans

---

<sup>9</sup> La première manifestation s'y est déroulée et l'abbé Diamacoune y vit en résidence surveillée.

l'objectif de « mettre fin au conflit armé en Casamance et de faire revenir tous les combattants du MFDC dans leurs foyers respectifs ». Les dirigeantes de Kabonkaetor cherchent à inscrire leur action dans la continuité des interventions féminines joola. Pour ce faire, elles explorent et exploitent le capital féminin joola – qui est à la fois une source d'interventions et une légitimation de ces interventions – qu'elles contribuent, par le travail culturel effectué pour l'identifier et par les actions qu'il engendre dans toute la région, à recréer, fixer, diffuser et standardiser. L'ethnicité joola est ainsi fièrement revendiquée par ces intellectuelles, conscientes du pouvoir qu'elle leur confère dans le champ de la résolution du conflit : une compétence donc une autorité. C'est un capital dès lors jalousement gardé, surtout dans son aspect religieux<sup>10</sup>. On cultive le caractère secret et sacré des cérémonies aux fétiches, interdites aux non Joola par les intellectuelles. Awa Diallo (*alias*), une Casamançaise d'origine peul très impliquée dans le processus de paix, s'est ainsi vue être exclue des activités de sensibilisation aux femmes gardiennes des *boekin* par des dirigeantes de Kabonkaetor sous le prétexte de son origine ethnique<sup>11</sup>. En réalité, son exclusion doit beaucoup aux rivalités politiques de Ziguinchor : les membres du Kabonkaetor, principalement PS, ont vu d'un mauvais œil l'activité d'Awa Diallo, membre d'un parti politique concurrent. Ceci montre d'autant mieux combien le capital ethnique joola est un atout de taille dans le jeu de la paix, dont l'enjeu est aussi politique.

### **Libéralisation et mutation du marché de la paix**

Lors des « Journées de réflexion sur la crise casamançaise » organisées par le Collectif des cadres casamançais (CCC) à Dakar en mars 2002, un des intervenants, au milieu de son discours, a

---

<sup>10</sup> Ce savoir est un pouvoir dont les intellectuelles font parfois montre à l'historien qui les sollicite. Je n'ai jamais trouvé ce type de résistance en enquêtant auprès des femmes ou des gardiennes de *boekin* dans les villages joola.

<sup>11</sup> Entretien avec Awa Diallo (*alias*).

longuement interpellé le public en joola. Une partie de l'assistance a applaudi, l'autre n'a pas bougé, n'ayant rien compris. On a pu entendre, fusant du public « nous ne sommes pas tous des Joola ! Il faut parler en français ou manding ! ». Mon voisin s'est exclamé à son tour : « en créole, c'est le créole la langue de Casamance ! ». Cet épisode est révélateur de l'agacement que suscite le monopole joola de la représentation casamançaise. Le débat sur la « casamançité », provoqué par le MFDC lorsqu'il parle au nom de tous les Casamançais et repris par les associations culturelles impliquées dans la gestion de la paix, traverse finalement les différentes communautés de Casamance.

### Les « sociocultures » de Casamance

Il semble que la « Convention des sociocultures de Casamance » (CSC) créée en 2002 soit à la fois le produit et l'actrice de ce débat engagé sur l'identité casamançaise. Initiée par Malamine Kourouma, ancien enseignant de l'Université à Dakar, l'association affiche pour objectif la « paix définitive maintenant » et « le développement humain et durable de la Casamance » par la promotion de ses sociocultures. En fait, il s'agit de réintroduire toutes les composantes de la Casamance dans le processus de paix et dans le débat sur l'identité casamançaise. Le concept de socioculture remplace celui d'ethnie<sup>12</sup> mais pas seulement puisque les femmes, les jeunes sont aussi des sociocultures. La structuration de l'association reflète cette approche englobante : chaque socioculture – entendue comme ici communauté identitaire ethnique – forme une « organisation de base » qui élit des représentants et l'association est aussi dotée d'un bureau de l'approche Genre « compte tenu de la mission et du rôle fondamental que les femmes de Casamance doivent jouer dans le processus de retour à la paix » ; d'un bureau de la Jeunesse et d'un bureau du MFDC. Dans cette organisation, Malamine Kourouma s'est octroyé le poste de « mé-

---

<sup>12</sup> Cette notion, adoptée par la presse dakaroise, semble y devenir un substitut aux mots « ethnie » et « communauté », même hors du contexte casamançais.

diateur à la base » qui, contrairement aux présidents de sociocultures, est appointé par l'organisation. C'est le poste le plus stratégique : Kourouma s'est investi de tous les pouvoirs d'administration et de gestion et de la responsabilité de la stratégie et de la mise en œuvre de la résolution du conflit en Casamance (article XII).

Kourouma légitime sa position en se présentant comme investi d'une mission quasi sacrée et mandaté par les « anciens » pour représenter le peuple casamançais :

Du haut de notre tréfonds culturel, nous avons pris connaissance que l'heure de la paix définitive, selon nos mythologies est maintenant arrivée. La Casamance n'a aucune raison d'avoir honte d'elle-même, si elle rentre dans son en soi en se réconciliant avec soi-même [...] Les sociocultures de Casamance ne sont pas seulement un concept clé, mais une formidable trompette de mobilisation, un élément de prise de conscience de soi, d'accélération du processus historique. Ce sont donc les anciens de la Casamance qui m'ont désigné. Ils m'ont dit, Malamine, lève-toi et marche, pour la paix en Casamance. Médiateur à la base, parce que c'est simplement le peuple casamançais et non aucune autre structure, fut-elle du gouvernement, qui me mandate<sup>13</sup>

Certains voient en lui un illuminé, d'autres un fin stratège. Soutenu par des marabouts manding, ayant ses entrées au MFDC – plus précisément auprès d'une des tendances du MFDC (Foucher, 2003b : 117) – Kourouma a organisé, en septembre-octobre 2002, des assises « casamanço-casamançaises » réunissant les sociocultures et les représentants du MFDC, une rencontre présentée comme celle de « la réconciliation et du pardon entre les différentes sociocultures casamançaises cohabitantes (et) entre les dites sociocultures et leurs démembrements du MFDC ». Un communiqué, signé des dix sociocultures présentes aux assises, affirmait leur appartenance à la Casamance comme au Sénégal :

Nous dérivées de nos ancêtres, frères et mères, tout comme nos progénitures présentes et futures, sommes casamançaises mais aussi avons et gardons l'intime conviction d'appartenir à la grande et unique concession du Sénégal où notre vieille case en *banco* et en

---

<sup>13</sup> Propos recueillis par M. Fall et L. Diémé, *Sud Quotidien*, n° 2928, 8 janvier 2003.

toit de chaume original, demeure cependant si fière de son originale beauté inexpugnable<sup>14</sup>.

Cette initiative rompit véritablement le monopole joola. Le MFDC se trouvait pour la première fois confronté à une diversité casamançaise qu'il incarne mal, culturellement comme politiquement. En janvier 2004, l'association se dotait d'une « commission de protection et de promotion du patrimoine culturel immatériel africain de la convention des sociocultures » dont la mission est la suivante :

- faire connaître l'anthropologie des valeurs culturelles et morales aux jeunes générations et procéder à la vulgarisation de ces valeurs ;
- traduire la parenté à plaisanterie et le cousinage en mode opératoire de prévention des conflits en Casamance et en Afrique ;
- réaliser l'organisation d'une biennale des valeurs fortes en Afrique ;
- coordonner les activités de la troupe artistique « Ndooli woo Ndooli » des sociocultures.

Si l'activisme culturel de Kourouma a des fins politiques évidentes – profitant de sa notoriété, Kourouma se fait élire en 2002 à la mairie de Goudomp<sup>15</sup> – et une efficacité difficilement mesurable, il reste qu'en médiatisant la culture, dans le double sens de rendre public et de lui donner valeur de médiation, il contribue fortement à engager les différentes communautés dans un travail culturel, que celui-ci soit effectué dans le cadre de la CSC ou par le biais d'autres associations.

La dynamique de paix ouvre donc un espace de négociation et de compétition entre les communautés en quête de reconnaissance et de visibilité qui dépassait la simple question de leur intégration dans le processus de paix, même si celle-ci en avait été l'un des

---

<sup>14</sup> Communiqué cité in *Sud Quotidien*, n°2829, 9 septembre 2002.

<sup>15</sup> Mais son prestige s'épuise. Comme le souligne V. Foucher (2003b), manipulé par une faction du MFDC, Kourouma s'est attiré la méfiance des autres factions du mouvement indépendantiste et des acteurs du processus de paix et n'a pas réussi à capter l'appui de l'État ni celui des bailleurs de fonds étrangers. En outre, l'ancien maire de Goudomp, Adama Sonko, l'accuse en janvier 2002 d'avoir détourné 50 tonnes de riz (*Sud Quotidien*, n° 2924, 2 Janvier 2003).

ressorts. Cet espace était toujours investi par les intellectuels et/ou les citadins qui reconstruisaient les valeurs « traditionnelles », perçues en terme de capital. La ville de Ziguinchor devint le théâtre de la multiplication de « semaines culturelles », organisées autour d'expositions, de concerts et de conférences par les différentes « sociocultures » de la Casamance. La récente ré-identification baïnuck est à cet égard très significative. Considérés comme les plus anciens autochtones de la Casamance, ils furent assimilés par les Joola au point de perdre leur langue et de se considérer eux-mêmes comme Joola. Depuis quelques années semble émerger une nouvelle ethnicité baïnuck, reconstituant une histoire, reprenant ses patronymes et se réappropriant la paternité des villages<sup>16</sup>. Est ainsi contestée l'étymologie manding de l'ethnonyme. La version manding qui signifie « ceux qu'on a chassés » renvoie à la domination manding sur les Baïnuks que les Manding avaient rejeté dans les zones refuges de la Casamance occidentale. Certains Baïnuks attribuent aujourd'hui leur nom aux Portugais qui les auraient désignés comme « ceux qui disaient *I bay nunca* », c'est-à-dire « je ne vais nulle part », en référence à leur opposition à l'esclavage auquel voulaient les soumettre les Portugais<sup>17</sup>. Il est fort intéressant de noter à la fois la préférence pour une origine non casamançaise, qui dit leur volonté de s'autonomiser vis-à-vis des Manding et la construction d'un ressentiment passé, et le renversement parfait des rôles et de l'action : sujets chassés, ils sont, dans la version portugaise qu'ils présentent, acteurs et résistants.

Cette volonté de la part des autres ethnies d'occuper une place à part entière dans la communauté casamançaise, d'être perçues,

---

<sup>16</sup> Les villages de Brin ou Tobor par exemple, sont revendiqués par les Baïnuks. On dit ainsi que Robert Sagna, né à Brin, n'est ainsi pas un véritable Joola mais un Baïnuks. Indice de cette affirmation identitaire, cet ami qui se présentait comme Joola en 1996 et disait six ans plus tard qu'il était Baïnuks.

<sup>17</sup> Pour cette version voir notamment ce Ziguinchoirois, Moussa Mané, cité in Mamadou Papo Mané, « Les Baïnuks : un peuple en quête de son passé », *Wal Fadji*, 4 janvier 2002.

elles aussi, comme casamançaises, peut se mesurer à l'aune de la sensibilité de certaines communautés – ou plus précisément de leurs « représentants » qui portent ces travaux culturels – la plupart du temps minoritaires. En atteste cet incident dont j'ai été à la fois l'actrice et le témoin privilégié. Au cours d'un colloque local sur le thème « Développement, solidarité et paix », organisé à Ziguinchor le 25 avril 2003, je fus malgré moi invitée à prendre la parole. Intervenant après Nouha Cissé, historien et proviseur du lycée de Ziguinchor, je rappelais en deux mots l'histoire de la migration des Balant que Cissé, pressé par le président de séance, avait distraitemment omis de traiter dans sa communication sur le peuplement de la Casamance. Le lendemain, le président de l'association des Balant de Ziguinchor, que je ne connaissais pas, me téléphonait pour me féliciter d'avoir rétabli l'honneur des Balant et pour s'indigner contre le proviseur du lycée dont il considérait l'oubli comme volontaire. La veille, une partie des Balant présents dans la salle l'avait quittée en signe de protestation. Le même jour, Nouha Cissé expliquait qu'il avait reçu des menaces anonymes. Il fallut de nombreuses discussions pour qu'il réussisse à désamorcer cette tension.

Cette recherche de représentativité et la nécessité politique de la prendre en compte se manifestent dans l'inflation des initiatives culturelles, notamment festives, en Casamance depuis 2002. Rien qu'en 2003, elle abrita le Festival des « sociocultures », les Journées culturelles de Sédhiou, le Carnaval de Ziguinchor pour la paix et le développement et la 4<sup>e</sup> édition du Festival national des arts et cultures (FESNAC), en plus des manifestations pérennes. L'organisation du Carnaval en 2003 fut significative de la volonté politique de mettre en scène la diversité, l'entente et l'unité des Casamançais comme la paix retrouvée. Le dernier carnaval s'était tenu à Ziguinchor peu de temps avant le début du conflit, organisé par une association de cadres casamançais, principalement créoles. Le choix d'organiser un carnaval répondait à la volonté de rappeler l'héritage portugais de Ziguinchor et constituait une manière pour les Créoles, qui avaient perdu leur prééminence politique dans la ville – ils avaient été victimes des expropriations foncières et il n'y

avait plus de maire créole à la tête de la ville – de reconstituer et faire valoir leur capital symbolique à Ziguinchor. Le Carnaval de 2003 n'a pas été une initiative des cadres créoles mais une opération de marketing politique orchestrée par le conseil régional. Il l'a principalement tenu dans le stade Aline Sitoé Diatta de Ziguinchor, lui enlevant la dimension de fête populaire associée au défilé du carnaval. Le public était assis dans les gradins du stade ou debout autour du terrain, regardant le spectacle sans y participer. En définitive, bien qu'un carnaval soit toujours une réinvention (Agier, 2000), n'obéissant pas à des codes uniques, celui de Ziguinchor en 2003 n'en avait récupéré que le nom.

En mars 2004, le centre culturel de Ziguinchor se lança dans un travail d'identification des sites et monuments historiques de la région de Ziguinchor et dans une collecte « d'objets ethnographiques » dans la perspective de la création d'un musée régional de la culture casamançaise. Les travaux culturels s'étaient généralisés ; l'inventaire de la culture casamançaise n'était plus seulement un inventaire joola ; à l'instar des Joola, tous voulaient être Casamançais et perçus comme tel. S'il est malaisé de mesurer l'efficacité des initiatives fondées sur un capital culturel dont on a vu qu'elles ont surtout suscité des recompositions identitaires, il est cependant tout à fait manifeste que le réinvestissement des « acteurs civils » a contribué à instaurer un climat et une volonté de paix en Casamance.

### **Positionner Sédhiou en Casamance**

Il n'est pas fortuit que ces mécanismes de recompositions identitaires et de repositionnement dans la communauté casamançaise émergent au moment où la dynamique de paix semble bien enclenchée. Pour les acteurs politiques qui les utilisent, apparaître comme des facilitateurs de la paix peut être politiquement payant : c'est créer ou asseoir une position politique. Par ailleurs, le processus de paix draine d'importants capitaux, issus du gouvernement ou d'organisations internationales, destinés à la reconstruction casamançaise et à l'appui d'initiatives locales pour la paix (Evans,

2003). Il devient dès lors important de se positionner sur ce marché qui risque d'être entièrement capté par les Joola et/ou la région de Ziguinchor. C'est le défi lancé à la région de Kolda qui risque d'être oubliée par les programmes de reconstruction.

Le maire de Sédhiou, Balla Moussa Daffé, a ainsi très bien perçu le « désir de culture » qui se manifeste depuis le début des années 2000. Ministre de la Recherche et des Technologies en 1998, il a perdu son poste avec l'alternance politique survenue en 2000. Depuis, Balla Moussa Daffé s'est largement employé à recentrer l'attention sur sa ville, utilisant notamment les symboles dont elle est potentiellement porteuse. Implantée dans le pays manding et balant, inscrite dans l'espace de l'empire précolonial du Gabou<sup>18</sup> (Niane, 1989), capitale jusqu'en 1907 de la Casamance coloniale, berceau politique du premier MFDC en 1949 dont l'actuel mouvement indépendantiste a repris le nom, Sédhiou a en effet des atouts à faire valoir. Début avril 2003, Balla Moussa Daffé organisait les Journées culturelles de Sédhiou, autour de la paix :

Le thème majeur, la dominante des Journées culturelle de cette année, c'est la paix en Casamance. Pour célébrer la paix, nous pensons qu'il nous faut nous ressourcer sur nos valeurs traditionnelles mandingues, mais sans ignorer les autres ethnies qui appartiennent à cet espace culturel. Nous avons d'ailleurs toujours su associer harmonieusement les autres entités culturelles, le patrimoine du terroir qui comprend les Diolas, les Balantes, les Mankagnes, les Manjacks, les Peuls, soit un microcosme du Sénégal à l'intérieur du département de Sédhiou. Tout ça sans agressivité, grâce à la culture mandingue qui a pu, par sa propre dynamique et sa dimension, intégrer les autres composantes ethniques autochtones [...].

---

<sup>18</sup> Laisée longtemps à la marge de l'histoire nationaliste sénégalaise qui s'est élaborée sur les mémoires wolof et maraboutiques, l'histoire de l'empire du Gabou a été introduite dans le programme officiel d'histoire de 1998 pour les classes de cinquième, quatrième et seconde, montrant que la crise casamançaise a contraint l'État sénégalais à intégrer les mémoires casamançaises dans une histoire nationaliste renégociée, afin d'éviter qu'elles ne soient monopolisées par le discours indépendantiste du MFDC. Bien avant le Gabou, Aline Sitoé Diatta et d'autres figures de la Casamance, revendiquées par le MFDC, ont été érigées en héros du panthéon sénégalais.

Aujourd'hui, nous vendons Sédhiou grâce à ses Journées culturelles, c'est pourquoi nous souhaitons non seulement leur couverture par les médias, mais aussi leur parrainage. Nous pensons également que cette ville, ayant vu naître le MFDC, il est symboliquement très important que les négociations s'y déroulent pour déboucher sur un accord définitif de paix que l'on signerait à Sédhiou<sup>19</sup>.

En faisant des Manding et de l'empire du Gabou – implicitement évoqué ici mais au centre du colloque de mars – les agents historiques d'une intégration pacifique des populations, Balla Moussa Daffé reconstruit l'histoire, oubliant que le Gabou fut un empire esclavagiste dominant les Peul et effectuant des razzias en Basse-Casamance et que les Joola gardent un mauvais souvenir des tentatives armées d'islamisation, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le colloque « Culture et religion au service de la paix, de l'intégration et du développement de l'espace soudano-sahélien, et notamment de l'espace sénégal-guinéo-gambien » qui a accompagné les manifestations culturelles (défilés, danses, concerts et luttes) a été d'abord envisagé comme un moment-clé, celui du rétablissement de la « vérité historique ». Le témoignage d'Assane Seck, haut cadre casamançais de la région, ancien ministre d'État et contemporain du premier MFDC, était attendu comme celui de Christian Roche, ancien proviseur du lycée de Ziguinchor et auteur de l'ouvrage sur l'histoire sur la Casamance le plus lu par les intellectuels casamançais (Roche, 1985). Ni l'un, ni l'autre n'ont pu venir ; des rumeurs ont alors circulé sur l'obstruction des autorités sénégalaises à la venue de Roche. Opération de prestige à moitié réussie donc : si quelques officiels, des ministres, un représentant de la diplomatie française et des délégués du chef de l'État gambien, ont assisté aux cérémonies d'ouverture, Adama Ba Konaré, historienne et épouse de l'ancien président du Mali qui devait évoquer l'ancien empire du Mali, n'était pas non plus présente<sup>20</sup>.

Toutefois, les Journées culturelles ont permis de médiatiser Sédhiou et son maire, qui a continué à se faire le porte-drapeau de

---

<sup>19</sup> In *Le Soleil*, 25 novembre 2002.

<sup>20</sup> Notes de terrain.

la paix par la culture de sa région : en décembre 2004, il organisait ainsi le Carnaval de Diambadong (danse des feuilles), une danse qui célèbre la bravoure des jeunes initiés, doublé d'une table ronde dont le thème mêlait encore paix, histoire et culture : « Sédhiou capitale de la Casamance de 1894 à 1904 : quelle histoire ? La culture : facteur de rapprochement, d'intégration et de cohésion sociale (l'exemple du Diambadong) » ; en avril 2004 il collaborait à la création du Réseau des acteurs socioculturels du Sénégal (RASCs) qu'il préside. Il participa également aux cérémonies du Centenaire de la ville de Ziguinchor et à la signature d'accords de paix à Ziguinchor – dont la localisation montre pourtant son échec à faire de Sédhiou la ville-symbole de la paix – et multiplia les interviews dans la presse. Cette recherche de visibilité est d'autant plus notable que le maire de Kolda, la capitale de la région, ne pratique pas le même activisme. Ce faisant, Balla Moussa Daffé conforte sa base politique locale et se positionne en même temps comme acteur politique majeur de la région de Kolda qu'il cherche à associer au processus de paix et à celui de la reconstruction. À l'instar du sentiment généré par une revendication indépendantiste parlant joola au nom de tous les Casamançais, les habitants de la région de Kolda craignent que cet impérialisme joola ne traverse aussi la résolution de la crise et les programmes de reconstruction. Dès le lendemain de l'accord de paix, les Sédhiois ont ainsi manifesté leur inquiétude sur le sort réservé à leur région. Souleymane Diallo, représentant des jeunes, a exprimé « son refus de porter un nouveau deuil après celui du transfert de la capitale à Ziguinchor »<sup>21</sup>. Le 27 mars 2005, les femmes du Balantakunda ont organisé une marche pour une répartition juste des fonds de la reconstruction, agitant des pancartes sur lesquelles était notamment inscrit « Les femmes de Goudomp et du Balantakunda réclament leur part dans la reconstruction » ou encore « Halte à la marginalisation »<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> « Signature de l'accord de paix à Ziguinchor : Réticences et craintes des Sédhiois », *Le Quotidien*, 3 janvier 2005.

<sup>22</sup> H. Sagna, « Marche des femmes de Goudomp : pour une juste répartition des fonds de la reconstruction », *Wal Fadjri*, 28 mars 2005.

### **Recomposer l'histoire et la paix**

L'instrumentalisation de la culture – pour légitimer les actions de paix et de « réconciliation » ou un pouvoir individuel – ne fait, en définitive, que confirmer son pouvoir symbolique et donc, la nécessité, pour les acteurs politiques, de l'utiliser et de s'y associer. L'exemple le plus éclatant de ces stratégies a sans doute été la concomitance de l'organisation du centenaire de Ziguinchor comme capitale de la Casamance coloniale et de la signature d'un accord de paix entre le MFDC et l'État sénégalais en décembre 2004 à Ziguinchor. Au cours de l'année 2003 a émergé le projet d'une célébration du centenaire de Ziguinchor. Un comité fut mis sur pied, le RAZIC, (Rassemblement des Ziguinchorois pour le centenaire) et une date avancée, décembre 2004. Le RAZIC voulait commémorer non pas la fondation de la ville mais son érection en capitale de la Casamance coloniale, fonction qui avait été jusque-là occupée par Sédhiou. La référence à l'histoire coloniale fondait la mémoire casamançaise, une mémoire casamançaise encore une fois recomposée et centrée sur la région de Ziguinchor. Surfant sur la dynamique culturelle qui avait remplacé le débat politique, le RAZIC voulait créer l'événement et ceci, rapidement. En effet, 1904 n'était pas la date du transfert de la capitale, qui avait eu lieu en juin 1909, mais celle qui était la plus utile à rappeler. L'objectif de la célébration du centenaire de Ziguinchor, comme de toutes les manifestations culturelles depuis quelques années dans la région, était ainsi celui de la promotion de la paix, à un moment où celle-ci semblait concrétisable. En janvier 2004, le RAZIC avait rencontré le chef de l'État qu'il cherchait à associer à la manifestation, symboliquement comme financièrement. Wade avait assuré qu'il patronnerait la célébration :

Je suis très ému. J'ai la chance historique pendant mon magistère d'assister, si Dieu le veut, à la célébration du Centenaire de Ziguinchor que vous comptez fêter avec éclat [...] Nous sommes proches de la paix en Casamance. Je sais que lorsque la paix définitive interviendra, l'histoire ne manquera certainement pas d'associer mon nom à son avènement. Mais, si nous avons pu faire des progrès significatifs dans ce domaine, c'est parce que les filles et les fils de la Casamance et de tout le Sénégal se sont mobilisés pour

exiger la paix. Je n'oublierai jamais la part des femmes de Ziguinchor, de toute la Casamance en définitive dans cette quête de la paix<sup>23</sup>.

À la fin de l'année 2004, le 3 décembre, l'abbé Diamacoune Senghor vint à Dakar avec une délégation du MFDC et invita Wade à venir signer un accord de paix à Ziguinchor, à l'occasion du centenaire. Ce n'est nullement le centenaire qui a permis l'accord – prélude à des négociations –, mais les avancées de la diplomatie de Wade, les problèmes du maquis casamançais, et les milliards de francs CFA promis par la Banque mondiale. Le 30 décembre 2004, le chef de l'État sénégalais vint à Ziguinchor accompagné d'une importante délégation. Devant la gouvernance, l'accord fut signé entre Wade et Diamacoune – qui ne représentait que sa tendance au sein d'un MFDC divisé.

Quoi qu'il en soit, il convient de remarquer ici le souci constant de la mise en scène de la paix – comme de la guerre –, la volonté du MFDC, du gouvernement comme de la société civile de recourir au symbole « historique ». Le 26 décembre 1982, la revendication indépendantiste s'était doublée d'un appel au retour d'Aline Sitoé Diatta ; le 30 décembre 2004, l'accord de paix fut signé pendant la célébration du Centenaire de Ziguinchor. En cela l'imagination de la Casamance comme communauté avait été refondée, et dans la crise, et dans sa résolution. Assurément, la Casamance existait comme représentation, en dépit des divisions et des opportunités politiques et individuelles à la maintenir dédoublée en deux régions. D'une région administrative elle était devenue « naturelle », aussi bien pour les « Sénégalais » que pour les « Casamançais » : rien que pour cela, l'État avait échoué à produire une identification sénégalaise « sentimentale » et à altérer l'imaginaire casamançais, que celui-ci fût séparatiste ou non. Si, pour Wade, en patronnant le Centenaire de Ziguinchor et en y signant l'accord, il réinscrivait la ville dans le Sénégal, pour Diamacoune, c'était le Sénégal qui était venu signer l'accord en

---

<sup>23</sup> Cité in Madior Fall, « Une manifestation sous le signe de la paix », *Sud Quotidien*, n° 3224, 6 janvier 2004.

terre casamançaise. Du reste, on peut noter que la localisation des différents cessez-le-feu (1991, 1993, 1999) et accords (2004) a toujours échappé au Sénégal : Cacheu, Ziguinchor, Banjul, et, de nouveau, Ziguinchor dessinent une carte sous-régionale méridionale qui exclut l'espace imaginaire et politique identifié comme sénégalais. À la suite de l'accord de 2004, des négociations ont été pourtant engagées à Foundiougne, une localité de la région de Fatick. Si cela montre un net glissement vers le haut, puisque la négociation se rapproche de Dakar, lieu du pouvoir, le choix de Foundiougne est révélateur de la volonté du MFDC de passer par un espace physiquement et symboliquement intermédiaire entre Dakar et lui, entre le Sénégal et la Casamance, entre les Sénégalais et les Joola : celui du terroir sereer, au nom du cousinage – reconstruit – entre les deux communautés.

### **Conclusion**

L'objet de cette recherche – la composition des identités – par sa plasticité, a nécessité une approche du terrain, envisagée non pas comme le simple réceptacle d'informations identifiées – qu'elles soient écrites ou orales – mais comme l'espace qui informe le chercheur parce que, au préalable, il le forme. Antoine Prost, dans ses *Douze leçons sur l'histoire* évoque l'importance de « l'expérience sociale » et de « l'engagement » des historiens dans le progrès des études historiques (Prost, 1996 : 92-93). Il pose en fait la question de la compétence que l'historien peut acquérir grâce à sa proximité avec son sujet. À sa suite, Gérard Noiriel considère « que la familiarité avec l'univers que l'on étudie est l'un des éléments qui détermine la compétence savante » (Noiriel, 2004 : 280). L'appréhension des mécanismes d'affirmations identitaires et des légitimations qui leur sont associées dépend donc beaucoup du capital culturel que le chercheur lui-même se constitue sur son terrain (Faik-Nzuji, 1998). Mais ce capital culturel est aussi historique : la formulation des compositions et compétitions identitaires à l'œuvre en Casamance s'est inscrite dans une recherche plus vaste sur les mécanismes de la construction identitaire joola depuis la fin

du XIX<sup>e</sup> siècle (Awenengo, 2005). Initié avec la mise en place de l'ordre colonial, engagé plus avant avec celle de l'ordre sénégalais, accéléré avec la crise casamançaise, le processus de construction identitaire joola est récent, ce que seule une mise en perspective historique permet de révéler. Elle permet également de voir, comme a voulu le montrer cet article, que le ressort des compositions identitaires est politique et social. En d'autres termes, que l'identitaire ne produit pas du politique mais qu'en revanche, le politique favorise la composition identitaire. Et en effet, c'est la recherche de légitimité politique, qu'elle soit celle du MFDC, de l'État et des entrepreneurs politiques locaux, la recherche de solutions « traditionnalisées » au conflit, et le débat sur la représentation, que la crise politique et sa résolution engagent, qui ont favorisé la cristallisation du processus de construction identitaire joola et poussé l'ensemble des communautés casamançaises à se redéfinir.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGIER M., 2000. *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Paris, Éditions Parenthèses-IRD.
- AMNESTY INTERNATIONAL, 1998. *La terreur en Casamance*. Paris, EFAI.
- AYISSI A., 2002. « Société civile et résolution des conflits en Afrique de l'ouest », *AFRI*, [http://www.afri-ct.org/article.php3?id\\_article=120](http://www.afri-ct.org/article.php3?id_article=120)
- BODIAN L., 1998a. *Premier congrès ordinaire de l'ACAD. Compte rendu*, Ziguinchor, 27 juin 1998.
- BODIAN L., 1998b. « Sereer et Joola, un cousinage emblématique, levain de la paix sociale ». Communication présentée à la Journée nationale du Joola et du Sereer, 12 septembre 1998, ACAD, section de Ziguinchor.
- BOURDIEU P., 1994. *Raisons pratiques*. Paris, Seuil.
- CAHEN M., 1997. « L'ethnie et la révolution ». Colloque sur le centième anniversaire du Bund, organisé par l'Union des progressistes juifs de Bruxelles, novembre 1997. *Revue In Situ*, 1 – Tribunes, <http://www.in-situ.org/archives/insitu01/ce02.htm>

- CASTORIADIS C., 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.
- COULON C., 1994. « État et identités » in MARTIN D.-C. (dir.), *Cartes d'identités, comment dire « nous » en politique ?* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- DE JONG F., 2002. « Politicians of the Sacred Grove: Citizenship and Ethnicity in Southern Senegal », *Africa*, 72(2) : 203-220.
- DIANE A., 1997. *De la modernité politique au Sénégal : rôle et place des sous-préfets dans le processus de production de la nation*. Thèse de doctorat de sociologie. Paris, EHESS.
- EVANS M., 2003. « Ni paix ni guerre : the Political Economy of Low-Level Conflict in the Casamance » in COLLINSON S. (ed), *Power, Livelihoods and Conflict: Case Studies in Political Economy Analysis for Humanitarian Action*. London, Overseas Development Institute, Background Research for Humanitarian Policy Group Report, 13 : 37-52.
- FAIK-NZUJI M., 1998. « Réflexion sur l'élaboration et la transmission du savoir en sciences sociales africaines », *Mots pluriels*, 8.
- FOUCHER V., 2003a. « Les "évolués", la migration, l'école : pour une nouvelle interprétation de la naissance du nationalisme casamançais » in DIOP M.-C. (dir.), *Le Sénégal contemporain*. Paris, Karthala : 375-424.
- FOUCHER V., 2003b. « Pas d'alternance en Casamance ? », *Politique Africaine*, 91 : 101-119.
- FOUERE M.-A., 2005. « Les métamorphoses des relations à plaisanteries », *Cahiers d'études africaines*, XLV(2), 178 : 389-430.
- HOBSBAWM E., RANGER T. (eds), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MUDIMBE V., 1988. *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press.
- NIANE D. T., 1989. *Histoire des Mandingues de l'Ouest*. Paris, Karthala-Arsan.

- NOIRIEL G., 2004. « Comment défendre l'histoire de l'Afrique ? » in AWENENGO S., BARTHELEMY P., TSHIMANGA C. (dir.), *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement ?* Paris, L'Harmattan, *Cahier Afrique noire*, 22 : 273-280.
- PEEL J. D. Y., 1989. « The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis » in TONKIN E., MCDONALD M., CHAPMAN M. (eds), *History and Ethnicity*. Londres, Routledge : 198-215.
- PROST A. 1996. *Douze leçons sur l'histoire*. Paris, Seuil.
- ROCHE C., 1985. *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*. Paris, Karthala.
- SAMBOU S., 2005. *Aguène et Diambone*. Dakar, Niamagne Édition.

### Résumé

Depuis 1982, la Casamance, région au sud du Sénégal, est l'objet d'une revendication indépendantiste formulée par le Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC). Porté par une minorité de Joola, la revendication politique a utilisé un langage identitaire, recréant et cristallisant le capital culturel joola. C'est dès lors ce même capital qui est utilisé dans le processus civil de paix engagé depuis quelques années en Casamance, faisant de la communauté joola la communauté la mieux placée dans cette économie traditionnalisede la paix – une économie qui cache des enjeux et des manipulations politiques – et accélérant leur construction identitaire. Or le monopole joola du marché de la paix et de la représentation casamançaise, qu'elle soit indépendantiste ou non, est contesté par les autres communautés de la Casamance. Celles-ci initient elles aussi de nouveaux travaux culturels, se recomposent et cherchent à s'affirmer comme légitimantes casamançaises.

**Mots-clefs : conflit casamançais, processus de paix, constructions identitaires, capital culturel.**

### Summary

To whom does the Peace belong ? Conflict Resolution and Identity Competition and Recomposition in the Casamance (Senegal)

A region in the south of Senegal, the Casamance has been the object since 1982 of independence claims formulated by the Movement of Democratic

Forces in the Casamance (MFDC). Advanced by a Joola minority, these political claims have used a language of identity, recreating and crystallising joola cultural capital. The same capital has consequently been used in the peace process that has been underway for several years in the Casamance, making the joola community the best placed community in this traditionalised economy of peace – an economy that hides political stakes and manipulations – and accelerating their identity construction. But the joola monopoly of the peace market and of the representation of the Casamance, whether or not in separatist terms, is contested by the other communities in the Casamance. The latter are also involved in initiating new cultural works, reconstructing themselves and looking to assert themselves as legitimately casamançais.

**Key-words:** Casamançais conflict, peace process, identity constructions, cultural capital.

\* \* \*

## GENÈSE ET TRANSFORMATION D'UNE INSTITUTION POLITIQUE COLONIALE

### Les *Yovofia*\* chez les Akposso, Bèdrè et Ekpèbè du Togo

Komla Obuibé BASSA  
IEA - Aix-en-Provence

Repliés de gré ou de force vers les plateaux du sud-ouest des monts Togo<sup>1</sup>, les Akposso, les Bèdrè et les Ekpèbè<sup>2</sup> ont connu de multiples déplacements dans cette région caractérisée par les brassages ethniques, avant de se fixer définitivement sur leur territoire actuel entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle. En dépit de la proximité géographique des Fon, Ashanti, Akwamu, Évé et Kotokoli organisés en chefferies ou royaumes, ces trois ensembles qui revendiquent l'ancienneté de leur établissement dans cette région montagneuse n'ont pas connu de structure politique centralisée (à l'exception de l'éphémère royaume du Lonfo que nous évoquerons ici). Plusieurs hypothèses sont avancées à ce sujet : l'hostilité de l'environnement géographique (densité de la flore) peu propice à la constitution de grands villages nécessitant l'instauration d'une chefferie ; les incessants mouvements migratoires empêchant l'émergence dans la longue durée d'une telle structure ; l'organisation socio-politique

---

\* Littéralement « chefs du Blanc ».

<sup>1</sup> Les monts Togo constituent la majeure partie de la chaîne de l'Atakora, dont l'ensemble est réparti sur près de 850 km depuis le littoral au sud-est d'Accra jusqu'aux massifs de Natitingou (nord-ouest Bénin), en passant par la dorsale de l'Akwapim (*Volta Region*, centre-est Ghana) et les massifs Kabiè (nord-est Togo).

<sup>2</sup> Également connus sous les ethnonymes Akposso, Adélé et Akébou. Leurs langues sont respectivement l'ikposo, le gèdrè et le kékpèke.

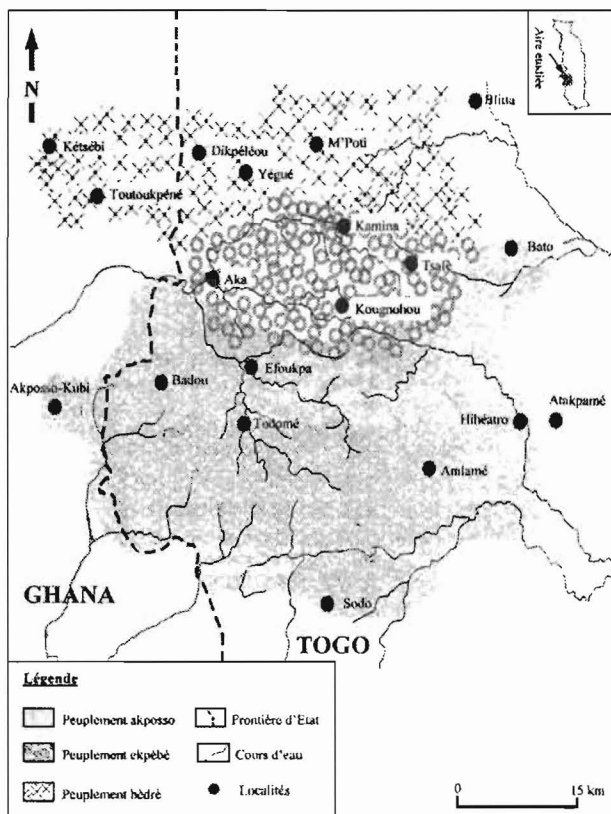
traditionnelle caractérisée par une parfaite indépendance des groupes lignagers, au sein d'une société égalitaire où l'autorité du patriarche revêt plus une valeur religieuse que politique. L'absence d'un pouvoir coercitif à la tête de chacune de ces entités villageoises ou ethniques a considérablement entravé les missions des premiers visiteurs allemands chargés de signer des traités de protectorats. Afin d'officialiser ces traités et d'asseoir ainsi son autorité, le pouvoir colonial procéda à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à la nomination de chefs dans les différentes localités et plus tard de chefs supérieurs (ou de canton) pour chacun des trois ensembles. Ces chefs étaient désignés sous le titre de *yovofia*, expression d'origine évé qui se décompose littéralement comme suit : *yovo* = Blanc et *fia* = chef ou roi. Cette expression trouve ses origines dans les bouleversements intervenus au sein des institutions politiques du royaume de Notsè dont est issu le peuplement évé du Bénin, du Togo et du Ghana. En effet, Ajayito, intronisé dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle comme *mawoufia* (titre porté par les rois de Notsè) refusa de se soumettre à plusieurs interdits liés à sa fonction de roi de la divinité Mawou (placée à la tête du panthéon évé)<sup>3</sup>. Le règne de ce roi, que l'on peut qualifier de réformateur, coïncida avec l'arrivée des colonisateurs allemands qui firent de lui le représentant de la population auprès de l'administration coloniale. Cette nomination entraîna pour le souverain la perte de son titre de *mawoufia*, son peuple préférant le désigner par analogie comme *yovofia*<sup>4</sup>. À partir de cet événement, tous les chefs des villages issus

---

<sup>3</sup> Notamment l'interdiction de sortir en plein jour ou d'être en contact direct avec ses sujets. Cette loi était destinée à faire du *mawoufia* un roi qui règne mais ne gouverne pas. Le *fiaha*, composé de *tchami* (conseillers) qui s'occupaient à la fois des questions administratives, policières et judiciaires, était la véritable instance gouvernementale. Ces multiples dispositions avaient avant tout pour objectif d'éviter que la royauté ne retombe dans des dérives totalitaires comme ce fut le cas au XVII<sup>e</sup> siècle sous le règne d'Agokoli qui poussa les Évé à l'exode (Gayibor, 1992).

<sup>4</sup> En remplacement de Ajayito, les prêtres nommèrent Tsèvi *mawoufia* de Notsè, mais les fonctions de ce dernier et de son successeur Alidjinou (mort en 1990 et qui n'est toujours pas remplacé) étaient purement religieuses (Gayibor, 1997a : 174-176).

de la diaspora éwé prirent le nom de *Yovofia*. L'introduction de cette expression chez les populations non éwéphones est à mettre à l'actif des premiers interprètes, majoritairement éwé, qui accompagnaient les explorateurs allemands dans l'hinterland du Togo.



Aire de peuplement Akposso, Bèdrè et Ekpèbè

Nous proposons dans cet article une réflexion sur l'apparition de cette nouvelle institution politique, les *Yovofia*. Une double mise en perspective historique et anthropologique permet à la fois de

retracer des faits grâce aux diverses sources disponibles (travaux de terrain effectués depuis 1994, archives) et d'analyser des mécanismes d'usage politique du fait religieux : les transformations du paysage social, économique et religieux sont abordées à la lumière des différentes tentatives de légitimation d'un pouvoir politique imposé, et des nouveaux rapports de force qui en découlent.

### **Organisation politique traditionnelle et exercice du pouvoir**

Les structures pré-coloniales des trois ensembles témoignent de nombreux traits de ressemblance, dont le plus évident est sans doute une organisation socio-politique correspondant à un type de société sans chef, à commandement gérontocratique. À la tête de chaque *oudounou*, *dikpara* (« la grande maison » respectivement en ikposso et en gèdrè) ou *késieriké* (« ceux qui mangent dans la même assiette » en kékpèke) se trouvait un *évlé*, un *toutou* ou un *gnoumouï* (le plus âgé du groupe)<sup>5</sup>. Il n'exerce de pouvoir que sur son groupe. Une réalité que le lieutenant Plehn en visite chez les Akposso décrivait en ces termes : « Politiquement, il est impossible de parler d'un peuple Akposso, celui-ci éclate en une multitude de tribus qui n'ont pas le plus petit lien entre elles. Il est bien évident qu'aucun commandement n'existe dans cette population pas plus que dans les villages [...] et règne partout une totale anarchie. Sans doute quelque féticheurs et quelques gens riches ont une certaine influence, mais dans l'ensemble chacun fait ce qui lui plaît »<sup>6</sup>. Il convient de souligner ici que nous sommes plutôt en présence de ce que Evans-Pritchard (1994) considère comme « une anarchie ordonnée ».

Les relations entre groupes lignagers ou territoriaux obéissent à des règles codifiées dont les garants, assurant en droit et en fait la gestion des affaires publiques, sont les prêtres attachés à une

---

<sup>5</sup> Afin de ne pas alourdir le texte, les traductions des termes vernaculaires utilisés seront données respectivement en ikposso, gèdrè et kékpèke.

<sup>6</sup> Archives Nationales du Togo-Lomé (réf. 2APA/2) : *Rapport de voyage du lieutenant R. Plehn dans la région d'Atakpamé, Akposso et Kpessi du 4 mars au 17 avril 1896* (trad. Comevin).

divinité protectrice et les patriarches (les plus âgés de chaque lignage), qui exercent au sein de conseils fortement institutionnalisés (*ilouka*, *akoudi*, *essèlabe*) un pouvoir davantage conciliant que coercitif. Les séances du conseil ont généralement lieu dans un vestibule réservé à cet effet et sont dirigées par un *olouka*, *gnoumoui* ou *édjou* (le doyen d'âge de tous les patriarches). Même si son droit d'aïnesse lui confère un rôle de coordinateur, il reste un *primus inter pares*. Par contre, en tant que détenteur exclusif du culte des ancêtres célébré à travers le tabouret ancestral, il jouit de prérogatives religieuses significatives. Sa séniorité fait de lui un intermédiaire essentiel entre le monde des vivants et celui des divinités et des ancêtres. À ce titre son rôle prééminent lors de la création de nouvelles cités est reconnu. Après que le prêtre attaché aux divinités protectrices ait repéré un site, il procède à la consécration des lieux (libations) avant que le reste du groupe ne le rejoigne. En cas de scission violente au sein du groupe (conflits familiaux), la nouvelle installation se transforme en une nouvelle origine et donne lieu à la production de récits fortement imagés<sup>7</sup>.

La mise en place de divers interdits joue un rôle prépondérant dans le maintien de l'ordre et fournit un cadre juridique et déontologique pour le règlement de conflits. Le meurtre ainsi que l'avortement sont prohibés car le sang qui coule est synonyme d'offense à la terre nourricière et aux divinités chtoniennes. Le prêtre de la terre (*outi-ola*, *gifiigouti*, *fètagni*) est chargé de réparer le tort causé (libations) et d'excommunier le coupable. Le vol est puni par Hebiesso (divinité de la foudre), l'adultère par Ogou (divinité de la forge) et les auteurs de tapages nocturnes sont sanctionnés par Tchakpana, Doulégba ou encore Assava. La transgression de ces interdits est considérée comme le point de départ de calamités (sécheresse, maladies, famine). Ceux qui officient auprès de ces divinités protectrices ou des divinités communautaires (celles qui chapeautent le panthéon : Kolissa pour les Akposso, Ofrico-Nayo

---

<sup>7</sup> Les ancêtres sont alors présentés comme descendus du ciel (Bèdrè et Ekpèbè) ou sortis des entrailles de la terre (Akposso).

pour les Bèdrè, Limbi pour les Ekpèbè) peuvent, quel que soit leur âge, siéger au conseil des patriarches.

En l'absence d'un pouvoir politique centralisé pour l'ensemble de chacun de ces peuples, cette unité religieuse est à considérer comme un important facteur de fédération. Dans un contexte précolonial belliqueux (proximité des royaumes avoisinants, incursions esclavagistes) les prêtres attachés aux divinités sus-citées sont considérés comme les meneurs de guerre, assurant la préparation et la conduite des combattants. Certains ont – sans succès – tenté de profiter de leur notoriété dans le domaine de la magie pour instituer des chefferies en s'inspirant du modèle ashanti, akwamu ou évé : Etchawa et Egbèdjè furent assassinés à Agadja en pays akposso au milieu de XVIII<sup>e</sup> siècle, le troisième roi du Lonfo fut enterré vivant à Kpèriou par les Ekpèbè à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (Bassa, 2004 : 422-433).

### **Le Lonfo, l'éphémère royaume Ekpèbè**

Le royaume de Lonfo est issu de la mise en place (au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle), par la cité de Kpèriou (village matriciel ekpèbè) et les villages dépendants, d'une structure politique centralisée répondant à plusieurs motivations : le nécessaire ordonnancement du flux migratoire propice à la consolidation du peuplement et l'occupation stratégique de l'espace face aux pressions expansionnistes des voisins Bèdrè et Akposso d'une part ; la sécurisation de ce territoire longtemps soumis aux raids esclavagistes et la volonté des lignages les plus anciens d'asseoir leur autorité sur les groupes issus d'immigrations d'autre part<sup>8</sup>. Cette nouvelle structure politico-administrative tirait son originalité de l'absence de famille régnante : chaque *tawo* (ensemble de lignages issus d'un même ancêtre, mythique ou réel) pouvait présenter un candidat mais il revenait au prêtre de Limbi de proposer le « choix » du souverain à la divinité sise dans le village de Ketsenkpe. Une fois désigné, le

---

<sup>8</sup> Rappelons que le peuplement bèdrè fut enrichi à partir du XVI<sup>e</sup> siècle par des lignages d'origine évé fuyant le royaume de Notsè (Gayibor, 1992 ; Bassa, *op. cit.*).

futur *Ekpèbli* (celui qui conduit les *Ekpèbè*) était investi de tous les pouvoirs attachés à sa nouvelle fonction lors d'une nomination fortement ritualisée. Les prêtres des divinités Boudè et Limbi l'installaient alors dans un palais édifié à l'écart de Kpèriou où avait lieu la remise des regalia de la chefferie.

Alors que les fondateurs de chefferies sont souvent issus dans ces régions d'un groupe venu de l'extérieur<sup>9</sup>, on eut à faire ici à la création, par une dynamique purement interne, d'un lieu du politique au sein d'une société qui en était jusqu'alors dépourvue. Le système se révéla efficace et attractif puisque des lignages étrangers vinrent se mettre sous l'autorité du *Ekpèbli*, de telle sorte que le palais du Lonfo devint rapidement le siège d'un royaume. « Le pays akébou avait été autrefois constitué en royaume à l'apogée de sa puissance, sous le règne d'un roi nommé Dankwa. La capitale était une ville appelée Lonfo » (de Pedrals, 1960 : 64). Ces affirmations de Pedrals sont sans nul doute quelque peu excessives, car le palais du Lonfo n'était que la résidence des *Ekpèbli*, de leur famille, serviteurs et guerriers, autour de laquelle gravitait une ceinture de villages constitués par les *tawo* issus de Kpèriou et de l'immigration.

De toute évidence, cette structure novatrice qui selon Barbier (1988 : 5), « coïncida avec l'introduction dans cette région de fusils en provenance de la côte », fut éphémère (environ un quart de siècle) et ne vit que trois *Ekpèbli* se succéder : Doboung (milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle), Dankwa et Akountou (dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle). Le second transforma les structures embryonnaires du Lonfo en un véritable royaume (les attributions du souverain ne se limitèrent plus à ses fonctions religieuses, et il s'entoura d'une organisation politico-administrative et militaire savamment ordonnée). Le dernier s'allia aux voisins Bouem, disposant d'une armée puissante, vraisemblablement dans l'optique d'échapper aux menaces des Akwamou sévissant dans la vallée toute proche du Litimé<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> C'est le cas des Évé dans l'aire ajatado au sud du Togo.

<sup>10</sup> D'après Cornevin (1973 : 72), les habitants de Kougnohou payaient chaque année un tribut de deux personnes et de deux moutons au souverain

Cette entité politique ne semble pas avoir survécu aux ambitions du troisième souverain, dont la fin de règne est présentée en des termes passablement tragiques<sup>11</sup>. Chaque succession devait considérablement exacerber les rapports entre les différents sous-groupes, comme semble en témoigner la disparition du royaume et la dislocation de Kpèriou et des localités attenantes : celles parmi lesquelles aucun *Ekpèbli* n'avait été désigné signèrent leur rupture définitive avec la nouvelle autorité et retournèrent à la totale indépendance assurée par leur ancienne organisation socio-politique, qui survivra jusqu'à la veille des conquêtes coloniales.

### **Des missions d'explorations à la nomination des *Yovofia***

Le *Schutzgebiet Togo* est né suite à la signature le 5 juillet 1884 du traité de protectorat entre l'explorateur allemand Gustav Nachtigal et le représentant de l'autorité religieuse de Togo (actuelle Togoville)<sup>12</sup>. Par une série d'explorations et de traités les Allemands réussirent à constituer un territoire de 90 000 km<sup>2</sup> et à imposer une administration rigoureuse qui leur permit d'encadrer une population de diverses origines et de structure politique différente<sup>13</sup>. Afin d'officialiser leurs prérogatives sur les territoires traversés, les premiers visiteurs coloniaux furent chargés entre autres d'explorer l'arrière-pays et de signer des traités de protectorats. Ils s'adressèrent pour cela soit à des personnalités influentes (dignitaires religieux, patriarches, chefs de milices armées), soit à des individus isolés, décrits comme des personnages courageux qui osaient s'enquérir du motif de la présence du Blanc (*iloukougou, abroni-koko, bourani*), proposaient une cohabitation pacifique ou

---

bouem Nana Akpandja de Borada jusqu'à l'arrivée en 1889 des premiers explorateurs allemands.

<sup>11</sup> Le souverain aurait ouvert le ventre d'une femme enceinte afin de vérifier si le fœtus était de sexe masculin, donc annonciateur d'un successeur et rival éventuel. À la suite de ce que Barbier (1988 : 2) qualifie de « complexe d'Hérode », le royaume se disloqua.

<sup>12</sup> Cf. Gayibor (1997b).

<sup>13</sup> Le Togo compte plus d'une trentaine de groupes ethniques.

désiraient attirer leur sympathie. Wampa de Bato en pays akposso et Konton Issifa de Yégué en pays èdrè sont les meilleurs témoins de ces cas de figure. La première coopération avec ces intermédiaires incontournables entre les villages et le système administratif colonial en pleine structuration fut rapidement suivie par la nomination d'un *Hauptmann* (capitaine ou chef) pour chaque village et d'un *Häuptling* (représentant ou chef supérieur pour chacune des populations).

Curt von François, Ludwig Wolf, le major Kling, le lieutenant Hans-Georg von Doering et le Dr. Hans von Grüner furent les premiers Allemands entrés en contact avec les populations des plateaux du sud-ouest des monts Togo. En février 1888, L. Wolf placé à la tête d'une expédition comprenant une centaine de porteurs, fut chargé d'installer à l'intérieur du pays une base d'exploration de l'hinterland. L'expédition atteint le 27 avril 1888 le village de Bato où ils furent accueillis par Wampa avant de signer le 30 mai 1888 un traité avec ce dignitaire religieux, également chef d'une bande armée qui avait à plusieurs reprises inquiété les voisins Agnanga et Kpessi. Wampa devint *ipso facto* le relais du Blanc dans son village et fut nommé *Hauptmann* de Bato le 13 janvier 1889 (Ali-Napo, 1980 : 61). Le lieutenant R. Plehn qui le rencontra en mars 1896 le décrit ainsi : « Wampa jadis fut un fieffé brigand et il n'avait fondé son autorité sur les quinze villages que par le meurtre, cependant il s'est transformé aussitôt après la création de Bismarckburg, s'est soumis aux Blancs et a fait régner dans son pays un ordre remarquable. À la différence du reste de l'Akposso, aucune palabre ne m'est parvenue des villages de Wampa [...]. Un mouchoir m'avait été volé à Bato, je fis annoncer une forte récompense pour la capture du voleur. Une heure après Wampa apparaissait avec le voleur ficelé et le mouchoir. Il refusa la récompense me disant que je devais seulement remarquer comme il fait régner l'ordre chez lui »<sup>14</sup>. Wampa sut certainement adapter le registre de ses actions de bravoure aux attentes de la nouvelle autorité, en impressionnant son hôte à maintes reprises afin de

---

<sup>14</sup> ANT / Lomé : 2APA/2, *op. cit.*

démontrer qu'il était le maître incontesté des villages akposso et par là même une personnalité incontournable<sup>15</sup>.

Après son escale à Bato, L. Wolf se dirigea vers le plateau Adélé où il fut reçu le 2 juin 1888 par Konton Issifa de Yégué<sup>16</sup>, autre personnage remarquablement influent au sein de sa société, qui lui céda – avec l'aval des anciens du village de Dikpéléou – les terres sur lesquelles fut érigée la station de Bismarckburg, d'où partiront les futures missions pour l'exploration du nord-Togo. En guise de remerciement, les Allemands le nommèrent *Häuptling* de tous les villages bèdrè, fonction qu'il exerça jusqu'à sa mort en 1894 à la suite de laquelle il fut remplacé par son fils Djinsa (Bassa, *op. cit.* : 438-440). L'attribution de cette nouvelle fonction engendra son lot de complications, tant avec les autorités « traditionnelles » de Dikpéléou qu'avec celles de Dadiassi, Katchenké et Tsaï qui revendiquaient l'antériorité de la création de leurs villages<sup>17</sup>. De plus, il faut remarquer que cette notion de chefferie suprême était en tout point contraire à l'organisation interne des Bèdrè, centrée autour d'une sorte de « fédération villageoise » respectant l'indépendance de chaque village, dont la gestion incombait à un conseil de sages placé sous l'autorité d'un *gifiigouti*.

La nomination de ces deux personnages, profondément inscrits dans les souvenirs actuels, fut également motivée par le dévouement rapide et conciliant des populations à la cause allemande. De nombreux récits témoignent de l'effroi suscité par les nouveaux venus puis de l'atmosphère passablement sereine qui marqua les premières heures d'une pénétration coloniale qui se déroulait

---

<sup>15</sup> Mais le premier chef supérieur des Akposso fut Mawoussi de Tchakpali de 1890 à 1896.

<sup>16</sup> Il est dit que Konton Issifa eut beaucoup d'épouses et d'enfants, qu'il fut riche et puissant et posséda des chevaux. De nos jours l'on pratique encore à Yégué une danse qui le représente en cavalier.

<sup>17</sup> L'administration coloniale allemande subdivisa par la suite le pays bèdrè en deux chefferies supérieures, l'une sise à Yégué et l'autre à Toutoukpéné.

jusque-là sans incident majeur<sup>18</sup>. D'autres individus isolés se démarquèrent par leur courage : Woéledzi à Okou (en pays akposso) et Dzémoussa à M'Pôti (en pays èdrè) furent les seuls à oser approcher celui qui était très certainement le Dr. Kling, en visite dans la région durant le mois de juillet 1888. Il remit à chacun de ces deux personnages un drapeau allemand et un casque. Lors de son passage en 1896, le lieutenant Plehn fit de Dzémoussa et de Woéledzi, tous deux détenteurs de ces symboles du Reich, les chefs de leur village respectif. Les faits se déroulèrent de façon identique à Badou chez les Akposso en juin 1888 et à Toumouloumou chez les Bèdrè en janvier 1889 : H. von Grüner et L. Wolf chargèrent les doyens d'âge de ces deux localités, nommés Nayo et Apéty, de trouver un jeune homme prêt à servir de messenger entre Missahöhe ou Bismarckburg (les deux stations de l'hinterland) et leur village respectif. Les désignés (N'Tesséou et Egblomassé) accompagnèrent H. von Grüner à Missahöhe et L. Wolf à Bismarckburg. Ils revinrent quelques jours plus tard avec des présents parmi lesquels un drapeau et un casque. Le premier remit ces symboles au doyen, contrairement au second qui annonça qu'il venait d'être nommé chef de village. Cette déclaration passa inaperçue puisque la fonction de chef n'était pas reconnue, et que celle d'intermédiaire en rebutait plus d'un. À la mort d'Apéty, soucieux de consolider son pouvoir au détriment du conseil des anciens, Egblomassé réclama sans succès le trône ancestral. Quand l'administration coloniale allemande demanda aux habitants de l'ancien village de quitter leur localité pour le nouveau site de Badou, situé en plaine et donc plus facile d'accès, les patriarches s'opposèrent à l'initiative, contrairement à Egblomassé qui accepta. Confortant ainsi sa position, il

---

<sup>18</sup> Même si ces populations sont restées méfiantes à l'égard des Allemands (suspçonnés d'être à la recherche d'esclaves), elles ne leur ont pas opposé de véritable résistance. A contrario, le pays kabiyè, au nord de la chaîne de l'Atakora, ne fut soumis qu'après trois opérations de pacification.

permet à son lignage dorénavant présenté comme le premier occupant des lieux de conserver jusqu'à nos jours la chefferie<sup>19</sup>.

Cette même chefferie est actuellement de plus en plus contestée par les descendants de Apéty qui se considèrent comme spoliés. Cette attitude témoigne de la réelle confusion entraînée par l'irruption d'un nouveau système politique : l'attachement aux valeurs véhiculées par l'ancestrisme provoque encore de nos jours des revendications de la part d'un lignage dont l'ancêtre était le doyen du village lors de la première pénétration coloniale. De nombreuses interrogations pourraient être logiquement soulevées par l'attitude alors adoptée au sein de la famille de ce doyen : pourquoi Apéty n'a-t-il pas désigné un autre fils ? Pourquoi ce lignage a-t-il conservé le trône jusqu'en 1963 au lieu de le léguer, comme les traditions l'exigent, non pas au lignage Egblomassé mais aux nouveaux doyens des Ouviou (habitants de Badou) ? Il est évident que l'ampleur des enjeux politiques, sociaux ou économiques engendrés par ces premiers temps de la colonisation n'a pas été saisie par la plupart des lignages, souvent peu désireux d'endosser la responsabilité d'une chefferie imposée<sup>20</sup>.

Les chefferies lignageuses de Hohoè et Djakpodji en pays ekpèbè méritent d'être également évoquées ici car elles illustrent fort bien combien les intérêts d'alors différaient de ceux d'aujourd'hui. À Hohoè la succession de Gbessé, choisi par les Allemands de Bismarckburg, divisa les deux lignages fondateurs du village. D'après les récits, Kroinkroin (du lignage Afèmakètèbe) était le patriarche quand les nouvelles autorités coloniales arrivèrent

---

<sup>19</sup> Signalons qu'après la capitulation allemande au Togo le 27 août 1914, ces symboles de la chefferie ont été progressivement détruits par les chefs, afin de ne pas se mettre à dos les nouveaux maîtres du pays, à savoir les Français et les Anglais engagés à éliminer toutes les traces de la présence allemande.

<sup>20</sup> Selon nos informateurs, ce n'est qu'après le coup d'État du 13 janvier 1963, qui porta au pouvoir Nicolas Grunitzky et les partis progressistes, que le lignage Egblomassé, fort de la nouvelle donne politique – ils ont lutté au sein de ces mêmes partis – arracha de force le trône ancestral des mains des descendants de Apéty, qui se considéraient depuis plusieurs générations comme les ayants droit de la chefferie.

en 1889. Il désigna Gbessé (du lignage Oumorètèbe) comme son représentant auprès des Blancs. Celui-ci revint avec les symboles habituels, mais remit seulement le chapeau à Kroinkroin et garda le drapeau qu'il hissait tous les jours devant sa maison : les émissaires allemands s'adressèrent alors à lui lors de leurs tournées à Hohoè. Après le décès de Gbessé, le lignage dont il était issu a voulu conserver ce privilège, ce qui souleva la colère des Afèmakètèbe qui pour contrebalancer ce pouvoir considéré comme usurpé élirent également un chef<sup>21</sup>.

À Djakpodji, l'institution de la chefferie divisa également les trois lignages fondateurs du village. Mais ici cette double chefferie se traduit aujourd'hui par un intense clivage religieux. Les lignages qui détiennent le pouvoir politique hérité des explorateurs allemands – Govié et Dacré – sont demeurés protestants, tandis que les Djokoumé qui se présentent comme les premiers occupants du site se sont convertis au catholicisme dans l'espoir de récupérer ce qu'ils considèrent comme leur droit, avec l'aide des missionnaires catholiques de la ville d'Atakpamé<sup>22</sup>.

### **L'ébranlement de l'ordre ancien**

Comme l'a montré Balandier (1982) à propos des Fang du Gabon et des Ba-Kongo du Congo, nous voyons combien les sociétés acéphales n'ont pas opposé les mêmes réponses à l'emprise coloniale que celles organisées autour d'un pouvoir centralisé. Nous avons souligné précédemment comment les Akposso, Bèdrè et Ekpèbè avaient mis sur pied bien avant la pénétration coloniale des systèmes politiques remarquablement agencés autour de conseils d'anciens, où l'équilibre des pouvoirs prévenait les éventuelles tyrannies envisagées par certains dignitaires religieux. Cette

---

<sup>21</sup> Ce bicéphalisme de la chefferie de Hohé est encore de mise aujourd'hui.

<sup>22</sup> La première mission catholique d'Atakpamé fut créée en 1900, celle de Kpalimé en 1902. Il fallut attendre 1908 pour que la première Église protestante soit créée à Kougnouhou, Djon et Djakpodji par le pasteur Jean Dettmann venu d'Atakpamé (archives de l'Église évangélique presbytérienne du Togo, Bloc Synodal, Lomé).

forme d'organisation interne, de même que les incessants mouvements migratoires qui ne permettaient aucunement aux patriarches d'asseoir une quelconque autorité, est sans doute à l'origine de l'absence de pouvoir centralisé, à l'exception de l'éphémère royaume du Lonfo. Même si des personnages relativement influents comme Etchawa et Egbèdjè ont tenté de mettre en place des structures coercitives, elles ne purent s'enraciner en raison de la prééminence des conseils d'anciens, du départ de lignages peu enclins à se soustraire à ce type d'autorité ou encore de l'élimination physique de ces meneurs (cas de Akountou du Lonfo). Mais l'instauration des chefferies administratives au niveau de chaque village fut fatale à la cohésion sociale. Il va sans dire que toute succession repose la question de la localisation de ces chefferies : chaque groupe en présence, ayant peu à peu saisi l'éventail des avantages que conféraient les nouvelles institutions, revendique la fonction de commandement. Pourtant les diverses nominations de chefs furent au départ bien peu consensuelles au sein de communautés se sentant nullement concernées par ces institutions contraignantes, opposant parfois une vive résistance vis-à-vis des ordres qui en émanaient. Des mouvements de désobéissance se mirent alors en place : refus des diverses prestations, passage à tabac des agents chargés de missions dans les villages, abandon de villages à la nomination des chefs. Ce fut le cas à Agomé-Koutoukpa où le capitaine H-G. von Doering, chargé de faire revenir les habitants, essuie quelques coups de feu lors de son passage au pied de la falaise le 12 juin 1898. Au cours de l'engagement, il inflige de lourdes pertes (onze tués) aux insurgés et incendie le 28 juin de la même année leur campement de refuge (Cornevin, 1988 : 144).

Des incidents semblables se multiplièrent dans toute la région. À Badou, la fuite de porteurs mécontents et sanctionnés par le chef Egbloomassé mit le feu aux poudres en février 1896. L'administrateur Schmidt et sa colonne à laquelle appartenaient les déserteurs furent arrêtés à Kpètè-Maflo par des guerriers armés de fusils et résolument déterminés à délivrer leurs frères contingentés. Une journée de bataille suffit pour libérer l'ensemble des porteurs

et piller le convoi. Cette nouvelle forme de refus face à l'ordre colonial contraignit les Allemands à opter pour la création de villages de regroupement, plus facilement contrôlables<sup>23</sup>, rompant ainsi le processus traditionnel guidé par une conception fortement symbolique et religieuse du territoire.

La politique coloniale allemande d'indigénat, qui consistait à associer – à travers les nouveaux chefs – les populations concernées à la gestion coloniale, se calqua quelque peu sur l'ancienne organisation sociopolitique. Ainsi, la structure traditionnelle de gestion de la cité – le conseil des anciens, désormais affaibli – devint rapidement un organe à part entière de la chefferie, à ce détail près qu'il n'endossait aucun pouvoir décisionnel et correspondait plutôt à une chambre consultative assistant le chef lors des jugements. Cette justice « de proximité » était d'une importance capitale pour le pouvoir colonial qui chargeait les chefs de régler en amont les petites affaires civiles (conflits conjugaux, litiges terriens, problèmes d'héritage, etc.) et de percevoir l'impôt de capitation ainsi que les diverses amendes. Les affaires dépassant la compétence du chef de village ou les jugements en recours étaient portés devant le chef supérieur, qui pouvait à son tour les porter devant le tribunal de district présidé par un administrateur allemand. Les chefferies s'entourèrent également d'un organigramme inspiré des chefferies akan ou évé : *tchami* (notables ou conseillers) et *assafo* (agents chargés de la sécurité villageoise) chez les Akposso et les Ekpèbè ; *erenboukan* (porteur du trône du chef) ou *édjou-oté* (oreilles ou agent de renseignement du chef) chez les Bèdrè. Par un effet de nécessaire réciprocité, ces chefs obéissaient en outre à une administration coloniale qui prenait soin de renforcer leurs pouvoirs au sein de la population. Toutes ces dispositions n'étaient pas de nature à donner une bonne image de ces représentants locaux du pouvoir colonial. Contrairement à ce que la traduction du terme chef chez les Bèdrè laisse augurer, *édjou* signifie « le sage » ou « le vieux », les méthodes employées étaient bien peu consensuelles. En

---

<sup>23</sup> Nous pouvons citer par exemple les localités de Badou, Hihéatro et Témédja (en pays akposso) créées entre 1892 et 1900.

pays akposso il est le symbole d'un pouvoir absolu, (*owli* signifie « le dur », « le sec » ou « l'intransigeant », en pays ekpèbè il est le « guide » ou « le premier des Ekpèbè » (pili).

### **L'habillage religieux de la nouvelle fonction de chef**

Désireuses d'asseoir leur autorité, les nouvelles chefferies firent rapidement appel à une sorte d'habillage traditionnel et religieux de ce pouvoir fraîchement acquis. Les cérémonies de nomination des chefs se drapèrent ainsi petit à petit d'une apparente sacralité (enfouissement, initiation, intronisation sur les lieux mythiques considérés comme originels, déplacement du siège ancestral auparavant détenu par le patriarche dans la maison du chef, ou déplacement de la maison du chef dans le village d'origine). L'intrusion du religieux dans un paysage politique en plein remaniement tend à conférer une légitimité à cette nouvelle donne, centrée autour de la nomination d'un pouvoir coercitif, puis à la dépasser. Deux méthodes de désignation des chefs sont en vigueur : nomination du successeur par le conseil des anciens et le prêtre attaché à la divinité chtonienne, ou désignation d'un héritier par le chef de son vivant. Dans les deux cas, le successeur est issu du lignage du défunt (ou le cas échéant d'un lignage allié). La vacance du pouvoir correspond à l'interrègne de 6 à 12 mois, assuré collégialement par le doyen d'âge du conseil des anciens et le prêtre de la terre. Selon un scénario fortement ritualisé mêlant intimement le profane et le sacré, l'initiation confère un nouveau statut ontologique à l'élu. Elle se déroule à l'intérieur du temple de la divinité de la terre, sous l'égide de son prêtre et pendant 13 jours (ce qui correspond aux 13 lunes de l'année) au cours desquelles le chef est censé acquérir un certain nombre de pratiques magiques liées à sa fonction. Au terme de cette mise en quarantaine, il est présenté à la population à la suite d'une cérémonie solennelle dite de prestation de serment et d'intronisation.

Dans le même souci de légitimation, le nouvel organe politique s'appropriera peu à peu les insignes royaux des Akan ou des Évé, tels que les motifs ornant les *kenté* (pagnes) ou les *ohiniba*

(sandales), et les emblèmes sculptés sur les trônes ou cousus sur les couronnes, considérés comme les incarnations des ancêtres et des divinités. Certains chefs de village ou de canton s'attribuèrent des noms de règne à la manière des grands rois du Dahomey ou de l'Ashanti. Il s'agit souvent de noms incantatoires<sup>24</sup> davantage destinés à intimider les administrés ou les détracteurs qu'à s'assurer une protection divine. Toutes ces pratiques sont avant tout destinées à faire du chef de village un « élu » hors du commun qui dont le pouvoir est issu des divinités.

Les chefs profitèrent également de la nouvelle donne politique pour améliorer leur condition économique. Grâce à la collecte de l'impôt de capitation (ordonnance prise le 20 septembre 1906 par le gouverneur von Zech)<sup>25</sup>, qui leur ramenait des primes substantielles (5% des impôts perçus), nombre d'entre eux devinrent de grands planteurs de café et de cacao (dont les cultures étaient encouragées par les autorités coloniales depuis 1895) et améliorèrent considérablement leur mode de vie. Ce changement s'est manifesté à partir des années 1910 à travers la construction de maisons à étage, comme celle d'Egblomassé de Badou (construite en 1911), dont l'architecture n'a rien à envier à celle des grandes villes du Togo de cette époque. Cette capitalisation des biens fut doublée d'une capitalisation des épouses (Konton Issiafa de yégué eût 9 femmes) – dont les nombreux enfants furent envoyés à l'école – et déboucha sur la lente mise en place d'une élite économique et sociale au sein d'une société préalablement égalitaire.

## **Conclusion**

Les Akposso, les Bèdrè et le Ekpèbè, contrairement aux affirmations des premiers explorateurs allemands, avaient mis sur

---

<sup>24</sup> Egblomassé par exemple se faisait nommer *Djaglou* : « celui qui est couvert d'épines ».

<sup>25</sup> Selon cette ordonnance, chaque adulte de sexe masculin devait payer 5 marks par an ; cependant il pouvait racheter cette obligation en effectuant une corvée équivalant à 12 journées de travail sur un chantier d'utilité publique (construction et entretien des routes ou de bâtiments).

ped bien avant la pénétration coloniale des systèmes politiques agencés autour de conseils d'anciens, où les pouvoirs des uns et des autres s'équilibraient mutuellement. Cette forme d'organisation interne propre aux sociétés dites acéphales, de même que les incessants mouvements migratoires, sont sans doute à l'origine de l'absence de pouvoir centralisé au sein de chacune de ces populations. Même si des personnages relativement influents comme Etchawa et Egbèdjè ont tenté de mettre en place des chefferies à Agadja, elles n'ont pu s'enraciner en raison de la prééminence des conseils d'anciens et du départ de lignages peu enclins à se soustraire à ce type d'autorité (cas du Lonfo). Mais l'intervention coloniale allemande, facteur déterminant dans le cantonnement de ces sociétés sur les territoires encore actuellement occupés, contribua avant tout à la transformation profonde de la donne politique et des rapports de force entre les différents sous-groupes d'une même communauté. L'avènement des nouvelles chefferies transforma le paysage social, économique et religieux. Les diverses tentatives de légitimation d'un pouvoir politique imposé furent à l'origine de lourds conflits internes d'autorité, qui perdurent encore. Dans un contexte bouleversé, le pouvoir politique puise alors dans le répertoire symbolique du pouvoir religieux les conditions de la légitimation.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALI-NAPO P., 1980. *Les missions d'explorations de l'Hinterland du Togo de Curt von François et du docteur Ludwig Wolf et les conséquences (1888-1894)*. Lomé, PUB.
- BARBIER J.-C., 1988. *Histoire régionale du Centre du Togo*. Lomé, PUB & ORSTOM.
- BASSA K. O., 2004. *Populations des montagnes atakoriennes (Ghana-Togo-Bénin). Discours de l'autochtonie et mise en place du peuplement entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle*. Thèse de doctorat d'histoire. Marseille, Université d'Aix-Marseille I.
- CORNEVIN R., 1973. *Le Togo*. Paris, PUF.

CORNEVIN R., 1988. *Histoire du Togo des origines à nos jours*. Paris, Académie des sciences d'Outre-Mer.

EVANS-PRITCHARD E., 1994. *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Paris, Gallimard.

GAYIBOR N. L., 1992. *Les peuples du Sud-Togo*. Lomé, PUB.

GAYIBOR N. L. (dir.), 1997a. *Histoire des Togolais, vol 1. Des origines à 1884*. Lomé, PUB.

GAYIBOR N. L. (dir.), 1997b. *Le Togo sous domination coloniale (1884-1960)*. Lomé, PUB.

PEDRALS D. P. (de), 1960. *Voyage aux profondeurs de l'Afrique*. Paris, Librairie Autonome.

### Résumé

Nous proposons dans cet article une réflexion sur la genèse et la transformation des *Yovofia*, chefferies instaurées à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par le pouvoir colonial allemand au sein des Akposso, Bèdrè et Ekpèbè des monts Togo. La double mise en perspective historique et anthropologique de cette nouvelle institution politique permet à la fois de retracer des faits grâce aux diverses sources disponibles et d'analyser des mécanismes d'usage politique du fait religieux. Les transformations du paysage social, économique et religieux sont abordées à la lumière des différentes tentatives de légitimation d'un pouvoir politique imposé, et des nouveaux rapports de force qui en découlent.

**Mots-clefs :** chefferies coloniales, peuplement, pouvoir, politique, religieux, Togo, Akposso, Bèdrè, Ekpèbè.

### Summary

Genesis and Transformation of a Colonial Political Institution : The *Yovofia* among the Akposso, Bèdrè and Ekpèbè of Togo

This article examines the genesis and transformation of *Yovofia*, chieftaincies established by the German colonial power from the end of the nineteenth century onwards among the Akposso, Bèdrè and Ekpèbè populations of Togo. A combined historical and anthropological perspective on this new political institution allows both the facts to be

recounted, drawing on a range of available sources, and the mechanisms at work in the political use of religion to be analysed. The transformations of the social, economic and religious landscape are addressed in the light of various attempts to legitimate an imposed political power, and the new power relations resulting from these.

**Key-words:** colonial chieftaincies, settlement, power, politics, religion, Togo, Akposso, Bèdrè, Ekpèbè.

\* \* \*

## LE *FITAMPOHA*<sup>1</sup> DE 2004 DANS LA RÉGION NORD DU MENABE, À L'OUEST DE MADAGASCAR

Suzanne CHAZAN-GILLIG – Dera HAIDARALY<sup>2</sup>  
IRD Univ. de Tananarive

L'histoire commence avec la méconnaissance des ancêtres<sup>3</sup>

Le bain des reliques royales ou *fitampoha* est la cérémonie dynastique du royaume sakalava. Ce royaume s'est institué à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle dans l'Ouest malgache à la faveur de fortes migrations venues du sud-ouest et du sud-est de l'île. Les migrants, ceux qui deviendront la dynastie maroseragna se sont alliés par mariage avec les « autochtones ». Un système de différenciations sociales et d'intégration territoriale s'est développé pendant un siècle depuis son origine au village de Bengy, situé non loin de Tuléar (actuel chef-lieu de province du Menabe). Il était fondé sur l'endogamie stricte de parenté pour les rois et les parents et alliés des rois et sur l'exogamie de lignage pour tous les autres. L'apogée du royaume

---

<sup>1</sup> Les termes vernaculaires sont présentés dans un glossaire en fin d'article.

<sup>2</sup> Métis indien de religion protestante, Dera Haidaraly a été élevé et soutenu dans ses études par son oncle maternel, Sakalava Vala, ancien préfet de Miandrivazo, aujourd'hui pasteur retraité à Morondava.

<sup>3</sup> G. M. Berg considère, que le « *temps commence avec la méconnaissance des ancêtres* ». Cette réalité s'est objectivée dans le rapport du mythe à l'histoire tel qu'on pouvait l'analyser dans le retour aux sources des traditions tenté par nos informateurs en 1968 (Chazan-Gillig, 1991 : 304). Nous reprenons ce point de vue pour dire que l'histoire officielle, et surtout l'histoire écrite actuelle, commence avec la méconnaissance des ancêtres. C'est ce que nous apprend le déroulement cérémoniel du *fitampoha* 2004, et nous allons tenter de le montrer.

sakalava correspond selon les historiens au règne de Ndriandahifoutsy. C'est avec ses fils que se produisit une segmentation lignagère avec la création de deux royaumes sakalava, au nord le Boina et au sud le Menabe, région où se situe notre travail.

Le bain des reliques est véritablement l'institution-clé de la royauté sakalava. À l'origine rituel des prémices célébré par les autochtones, commué en culte guerrier célébrant le retour de la chasse ou d'expéditions menées contre les peuples voisins, cette institution s'est naturellement chargée d'un sens plus politique au moment où Ndriandahifoutsy a étendu le territoire royal vers l'ouest : intégration des étrangers, contrôle des alliances et affermissement du pouvoir royal. Avec le temps, le *fitampoha* est devenu le cadre de la stabilisation des lignées à chaque succession royale. Malgré les luttes de légitimité dynastique, la généalogie des rois sakalava reconstituée par les historiens sur la base des traditions orales montre que la succession dynastique du Menabe a suivi les règles de préférence patrilinéaire et de primogéniture. Avec la colonisation, la question de la légitimité est devenue une affaire plus formelle que réelle, car le successeur désigné par l'administration coloniale, Pierre Kamamy, relevait d'un double lien d'adoption avec son père Toera lui-même adopté par son père Vinany. Le choix du colonisateur s'était porté sur lui pour éliminer de la succession la lignée des anciens esclaves makoa et leur chef Ingerezza, opposant de la première heure au pouvoir colonial.

La cérémonie du *fitampoha* revient périodiquement tous les dix ans depuis 1904, date à laquelle l'administration coloniale mit en place les divisions administratives sur la base de l'ancienne géographie politique du royaume sakalava du Menabe. À partir du *fitampoha* de 1988, quelque trente années après la colonisation, la périodicité de cette cérémonie est passée de dix à cinq ans, selon la décision prise au cours de ce *fitampoha* par Laguerre Kamamy<sup>4</sup>,

---

<sup>4</sup> Laguerre Kamamy officiait également les précédents *fitampoha* de 1968, 1978, 1988 et 1994. Colette Kamamy, sa sœur, était encore vivante au *fitampoha* de 1998. Les héritiers actuels sont Magloire fils de Colette et Georgette sa sœur.

héritier de la dynastie. Les territoires de segmentation dynastique au cours des deux siècles d'histoire sakalava jusqu'à la fin de la colonisation en 1958 sont devenus les sous-préfectures de Manja, Miandrivazo, Mahabo et Belo-sur-Tsiribihina, Morondava<sup>5</sup> étant le chef-lieu de préfecture. En 1968, dix années après l'indépendance nationale, le cadre préfectoral recouvrait toujours l'ancien territoire royal du Menabe, tel qu'il a été défini à l'apogée du royaume sakalava.

Le terme historique de Menabe n'était pas utilisé dans le cadre colonial, ni même durant la première république malgache. Cette appellation est revenue plus tard, dans la décennie des années 1990, où la région devient le Menabe dans les mêmes limites que celles évoquées plus haut. Le Menabe est, aujourd'hui comme hier, le cadre social-historique de référence au *fitampoha* par l'évocation symbolique des ancêtres royaux qui ont régné dans cet espace jusqu'au moment où le Menabe s'est divisé et qu'a été créé le second royaume sakalava du Boina au nord, par le frère cadet de Trimanongarivo (de son nom posthume Ndriamanetriarivo – *dady*<sup>6</sup> IV), fils de Ndriandahifoutsy. Un siècle de manifestations régulières du culte dynastique dans le Menabe au XX<sup>e</sup> siècle, dont un certain nombre ont été observées et ont fait l'objet de publications<sup>7</sup>, permet

---

<sup>5</sup> Elle a été une courte période, après l'administration militaire, instituée « province autonome de Morondava » et, de ce fait, reliée directement à la capitale Tananarive, puis est redevenue préfecture.

<sup>6</sup> Le premier *dady* de Ndremisara est composé de « cornes de chèvres dans lesquelles sont placés un morceau de linge ayant appartenu à Ndremisara, un morceau de peau, de l'os frontal, de l'occipital et du nez » (Chazan-Gillig, 1991 : 216).

<sup>7</sup> De nombreux matériaux ont été recueillis sur les différents *fitampoha*, au rang desquels on trouve le film réalisé par J. Lombard et J.-A. Rakotoarisoa en partenariat avec l'Université de Tananarive en 1978, l'analyse politique, économique de S. Chazan du *fitampoha* 1968, la description du *fitampoha* par É. N. Botokey à partir d'entretiens recueillis en 1968 par S. Chazan. S. Raharijaona & J. Valette (1958) ont présenté le *fitampoha* de 1958. Capitaine Rey décrit dans le détail le déroulement du *fitampoha* 1904. M. P. Ballarin dans sa thèse (2000) a traité globalement de l'institution des *fitampoha* en différentes régions de l'île et présenté une analyse du sens politique du *fitampoha* 1994 (Ballarin, 2002).

de dire que l'institution dynastique fait toujours partie du paysage institutionnel en 2004. Nous avons assisté au *fitampoha* des dix années d'indépendance nationale en 1968, et fait son analyse, et ce fut un véritable apprentissage des traditions fondatrices du royaume sakalava du Menabe.

En 2004, ce n'est pas dans l'histoire de la longue durée que nous trouverons les éléments d'explication des changements contemporains. C'est en observant la manière dont la famille Kamamy, héritière de la dynastie et organisatrice de la cérémonie, a distribué les fonctions rituelles entre ses membres pour suppléer à la défection volontaire des fonctionnaires traditionnels du culte. Le rituel enfermé dans les rapports de descendance d'une seule et même famille tout autant que la forme bureaucratique de l'organisation ont été les caractères dominants d'une cérémonie qui a déplacé une foule considérable de participants, qui venaient chaque jour, et surtout le vendredi, pour assister au défilé des porteurs de reliques et objets ayant appartenu aux rois, jusqu'au fleuve Tsiribihina.

Nous présenterons tout d'abord, l'organisation centrale familiale du *fitampoha*, dont le formalisme, nous dirons l'esthétisme, a atteint aujourd'hui son niveau le plus élevé contrastant avec la méconnaissance du passé dont témoignait l'organisation cérémonielle proprement dite. Ensuite nous mettrons en évidence les symboliques monétaire, bureaucratique et rituelle qui ont caractérisé ce *fitampoha* 2004. Il mettait en scène le fractionnement social de la famille Kamamy sur deux générations ascendantes, dont les rapports internes ont traversé l'organisation matérielle et symbolique de la cérémonie. Nous montrerons comment le changement de l'orientation de la tente où sont enfermées les reliques – changement voulu d'ordonnement des catégories cardinales – a été comme toujours<sup>8</sup> un signe de rupture,

---

<sup>8</sup> Ce fut le cas en 1958 qui a amené les organisateurs à se séparer du chef de *mpibaby* en 1968 pour avoir inversé le sens de sortie des *dady*, transgression qui manifestait l'existence d'une révolution sociale interne des rapports institués dans le *fitampoha*.

ici, un signe d'isolement de la famille héritière par rapport au peuple sakalava. Enfin, nous poserons la question de la pertinence de l'ancestralité dans les rapports contemporains établis par fractionnements successifs depuis un demi-siècle d'indépendance nationale.

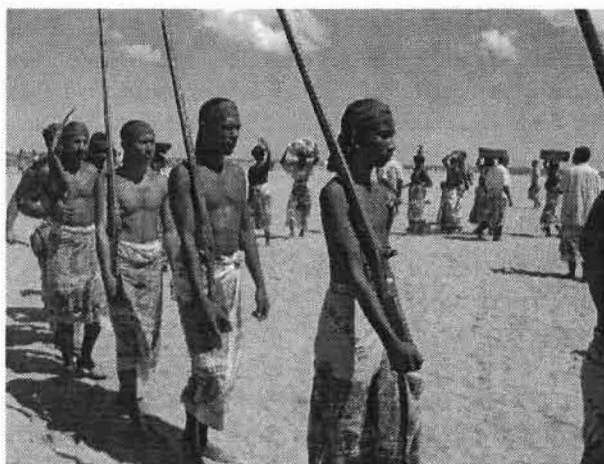
### Une histoire suspendue

À la différence du *fitampoha* 1968 et des autres cérémonies qui ont eu lieu par la suite, il n'y eut aucun évènement significatif de contradictions sociales dans les rapports internes de la famille Kamamy. L'esthétisme était de rigueur et le défilé lors du bain des *dady* a été une démonstration magistrale de la capacité du comité, comme des héritiers maroseragna, à maîtriser une foule importante venue assister au bain et à organiser le jeu des acteurs : porteurs de *dady*, de fusils, de sagaies, de bagages, de savons, de *siky be*, et les *sazoka* possédées des esprits des princes, qui défilaient dans l'ordre de succession de leur fonction. La foule de près de 3 000 personnes n'a pas franchi l'espace sacré et les officiels<sup>9</sup> se sont joints aux serviteurs du culte. Ils se sont arrêtés au bord du fleuve pour suivre le déroulement du bain et le retour des *dady* dans la tente, le *rivotse*, où ils ont été mis à sécher.

La méconnaissance des ancêtres était l'élément déterminant de ce *fitampoha*, et, sans doute, mais dans une moindre mesure, des *fitampoha* depuis 1988. Si nous pouvions être admiratifs devant la parfaite organisation du rituel et de son faste, cet aspect formel contrastait avec la méconnaissance des traditions royales et la difficulté de la plupart des officiants du culte à retracer la succession dynastique depuis Andriamandazoalina, le premier roi de Bengy, jusqu'à Pierre Kamamy, dernier descendant dynastique à avoir été institué *dady*. Pour plus de clarté, nous rendons compte (voir schéma 1 en fin d'article) de la succession maroseragna et des huit rois qui ont régné et ont été institués *dady*.

---

<sup>9</sup> Étaient présents de nombreuses personnalités comme les rois de Majunga, de Tuléar et du Betsileo, des universitaires et étudiants venus avec leurs enseignants de Tuléar, de Tamatave et de Tananarive.



© Chazan-Gillig (2004)

Les porteurs de fusils, de sagaies, les effets personnels et les ustensiles ayant appartenu aux rois ont décrit trois cercles pour s'approcher de la Tsiribihina symbolisant la force du caïman et la puissance de la royauté dans la société sakalava.

Aux huit reliques des rois maroseragna qui ont régné a été ajouté un nouveau *dady*, Pierre Kamamy (*dady X*) dont les reliques ont été confectionnées au *fitampoha* de 1968, et on parlait – selon les dires de Magloire Kamamy, héritier principal organisateur de la fête – d'instituer *dady* Toera, dernier roi indépendant, mort décapité par les Français. Après la cérémonie du *tsiritsy* célébrée un an auparavant en 2003, pour enterrer à Tsianihy, sur le lieu des tombeaux de la famille Kamamy et de Toera, leur arrière-grand-père adoptif, les trois membres<sup>10</sup> de la famille récemment décédés, Magloire Kamamy a commencé à organiser les comités du *fitampoha*.

---

<sup>10</sup> Magloire Kamamy précise dans l'entretien que nous avons fait avec lui à Belo, chez lui, la veille du départ vers les tombeaux de Tsianihy : « On enterre trois des filles Kamamy : il y a ma sœur qui s'appelait Tovontany, il y a ma nièce qui est morte à Diégo l'année dernière et une nièce qui est morte ici. Il y a trois personnes. Une parmi les trois ne voulait plus suivre le rite ancestral parce que la maman est devenue tellement chrétienne qu'elle ne voulait plus que sa fille soit traitée comme tous les princes sakalava. Elle voulait qu'elle soit enterrée comme une chrétienne ».

À l'annonce de l'institutionnalisation éventuelle de Toera comme *dady*, notre surprise fut grande, d'autant plus que ce roi s'était déjà manifesté dans la personne d'une *sazoka*. Institué *dady* ou non, Toera était désormais présent pour la première fois alors qu'aucun des *fitampoha* célébrés au XX<sup>e</sup> siècle n'avait mis l'accent sur cette période de la guerre coloniale, appelée « pacification » qui a entraîné la mort de Toera, décapité à Ambiky. La résurgence de Toera dans le déroulement cérémoniel, après un demi-siècle d'indépendance nationale, ne se rapportait nullement à la domination coloniale, dont il ne fut jamais question. Il s'agissait en réalité de l'indépendance régionale dans le cadre national, comme cela nous l'a été dit par les membres des comités d'organisation, le préalable et l'essentiel étant dans la « réconciliation », dont ce *fitampoha* devait être le cadre d'expression symbolique.

Déjà une réconciliation régionale concernant les mésententes internes pour les titres, les conflits politiques, les conflits internes aux familles. Durant le *fitampoha* on se pardonne... Dans la conjoncture nationale, le développement économique de la région se prépare. Il se prépare à partir du *fitampoha*. On n'a pas choisi (le jour)<sup>11</sup>, mais la date coïncide avec le moment de la mise en place et la préparation de la région. Durant le *fitampoha*, nous avons déjà entendu que le président de région était nommé. C'est un natif du Menabe.

Et le président du comité régional de poursuivre

À partir du *fitampoha* on oublie les querelles, toutes les dissensions, on a déjà préparé les objectifs régionaux du Menabe. On va travailler ensemble sur le plan politique car, on est devant un nouveau milieu, lequel va aider à développer la région. C'est pourquoi on a fait le bain, pour demander des bénédictions pour la réussite de la région, la prospérité, le développement, le bonheur. Une fois le *fitampoha* terminé, nous, les Sakalava du Menabe, nous espérons que les *dady* nous protégeront.

L'invocation des *dady* par la princesse Georgette Kamamy au moment où les reliques sont entrées dans l'eau sacrée de la

---

<sup>11</sup> Bien plus, Magloire Kamamy nous a dit que la date du *fitampoha* coïncide avec le jour anniversaire de la mort de Toera à Ambiky. On apprenait plus tard que le *dady* de Toera ne sera pas fabriqué mais que son esprit s'était incarné dans une femme possédée *sazoka*.

Tsiribihina avait aussi pour objet la question régionale dans l'ensemble national. Elle s'est exprimée ainsi : « Ah dady, oh nos anciens rois, tenez notre région, notre nation malgache... ! ». Tout se passait comme si un demi-siècle d'indépendance du Menabe suffisait pour passer sous silence l'évènement colonial, somme toute de courte durée au regard de la longue histoire, et pour centrer la cérémonie sur la nécessité de regrouper les forces vives du Menabe, afin de préparer l'autonomie régionale.

À partir d'août 2003, le comité national, articulé à un comité régional et local était mis en place par Magloire Kamamy. En même temps, la famille Kamamy introduisait auprès de l'ambassade de France une requête pour savoir où se trouvait la tête de Toera. Si elle avait été amenée en France, après les événements d'Ambiky, le rituel du *dady* impliquait son retour. La possédée *sazoka* de Toera faisait partie du groupe des autres possédées de rois, ce qui était une première. Il en était de même pour Rasinaotsy, qui n'était jamais descendue auparavant dans l'esprit d'une femme possédée. Les aménagements rituels de ce *fitampoha*, dont l'élément central était le défilé et le bain des reliques, ont été posés dès le départ, car, outre la possibilité d'instituer un nouveau *dady*, les fonctions rituelles des fonctionnaires traditionnels du culte, *mpibaby* et *mpiamby*, n'étaient plus assurées, ceux-ci s'étant progressivement détachés de leurs fonctions rituelles depuis 1988, les uns parce qu'ils étaient devenus chrétiens, catholiques ou protestants, les autres parce qu'ils considéraient que les rois étaient « par terre » comme cela nous fut déjà dit, en 1968.

Les chefs de lignage ont rompu leurs liens avec les rois maroseragna, dont ils étaient les alliés privilégiés et qui étaient porteurs de reliques « *mpibaby* » ou porteurs des objets du roi « *mpiamby* ». Les connaissances des traditions royales auxquelles ils étaient attachés et qui auraient dû circuler de mémoire en mémoire d'une génération à l'autre ont cessé d'être transmises. À leur place, ce sont les petits-enfants et les alliés<sup>12</sup> des différentes lignées

---

<sup>12</sup> En particulier les Maromany qui étaient alliés par mariage avec Colette Kamamy, mère de Georgette et de Magloire Kamamy, les héritiers actuels.

maternelles, les six femmes de Pierre Kamamy, qui ont porté les *dady* et les objets ayant appartenu aux rois. Dans le tableau (voir schéma 2 en fin d'article) sont indiqués les noms des petits-enfants de Pierre Kamamy porteurs des *dady* n° V à IX : Elie, Andres<sup>13</sup>, auxquels s'ajoute Jocelyn (Maromany) et Victor Simon, etc.

Les porteurs d'objets sont aussi les enfants de la « famille recomposée » maroseragna réunissant les descendants de femmes successives avec qui Pierre Kamamy a eu des enfants :

- Les porteurs de fusils<sup>14</sup> : Ledada, Clément, Jacquit, Soazy, Yacinthe et Thierry<sup>15</sup>.
- Les porteurs de sagaies : Deks.
- Les porteurs de *mijoha* (savon) : Bemainty, José.
- Les porteurs de *hazolahy* : Jonah et Adoré.
- Le porteur de *tintely* (miel traditionnel) : un Antambahy.
- Puis viennent les porteuses de bagages : Filao de Befitaky ; *sikibe* (lamba de soie) : Hety ; de *sikilandy* : Mely ; de nattes en « *vinda* » : Oty ; de *Jogny* : Landy<sup>16</sup> ; de *Finga* : Bognaky ; de bagages en panier : Nasiana, Pauline ; du *rivotse* (tente qui abrite les *dady*) : une Misara de Tanambao.

La famille Kamamy en était donc réduite à porter ses propres ancêtres. L'organisation sociale du culte prenait ainsi le sens d'une cérémonie familiale de service aux tombeaux, à la différence près que le *fitampoha* de 2004 a attiré de nombreux participants venus de loin, des différentes régions de Madagascar. Le faste et l'ordonnancement cérémoniels ont été à la hauteur des espérances des organisateurs et le nombre considérable des participants, surtout le vendredi au moment du bain des reliques, temps fort de la cérémonie, confortait l'idée selon laquelle cette cérémonie avait sa place dans la vie locale et nationale. Toutefois, nuance

---

<sup>13</sup> Enfants de la sœur de Catherine.

<sup>14</sup> Voir (schéma 2) les différentes lignées des femmes de Pierre Kamamy et les enfants qui ont été porteurs de fusils, sagaies, objets des rois.

<sup>15</sup> Enfants de Madeleine Kamamy, sœur de Georgette Kamamy, la princesse en titre.

<sup>16</sup> Enfants de feu Félice Kamamy.

d'importance, le déroulement cérémoniel ne pouvait mesurer, en aucune façon, la puissance des réseaux fédérés autour des rois, qui auraient dû se manifester par la médiation des fonctionnaires traditionnels attachés à la personne des rois auxquels leurs lignages étaient alliés par mariage.

L'identité des lignages sakalava avec leurs rois semblait d'entrée de jeu bien compromise, pour ne pas dire perdue définitivement. Quant à « l'arrêt sur image » concernant la personne de Toera, dernier roi sakalava indépendant, après 50 années d'indépendance nationale, celle-ci faisait figure d'une modernité paradoxale, ayant pour objet les rapports horizontaux recomposés de la famille Kamamy et l'autonomie régionale déjà évoquée. Il en était de même de la présence de la possédée *sazoka* de l'esprit de Resaotsy, la reine de Mahabo.

La parfaite organisation du *fitampoha* et l'absence de conflits majeurs toute la durée de la vie quotidienne au village d'Ampasy<sup>17</sup>, malgré les difficultés qui se sont évidemment multipliées, nécessitant l'intervention des membres du comité dans l'urgence, était les signes d'une unité que les conflits familiaux ou les divisions politiques ne devaient, ni ne pouvaient mettre en cause. Au moment où la place des originaires dans le développement de la région se projetait dans l'espace public, les personnalités politiques locales et régionales, les représentants des rois de Majunga, de Tuléar et du Betsileo, les universitaires de Tananarive, Tamatave et Tuléar se sont joints au défilé des *dady* sur la plage avant le bain.

On avait l'image d'une société, limitée à un ensemble de familles segmentées et plus ou moins compartimentées, s'étendant sur trois générations. La famille Kamamy se donnait à voir à travers une esthétique et une perfection rituelle, devant une foule de plus de 3 000 personnes. La référence centrale à Toera et Resaotsy, la reine de Mahabo, traduisait l'ouverture régionale à la capitale Tananarive

---

<sup>17</sup> À la différence des *fitampoha* de 1968, 1988 et 1994 durant lesquels les étrangers ont transgressé l'interdit d'entrer dans l'eau sacrée au moment du bain des *dady* pour le premier, et deux incendies qui ont éclaté pour les deux autres.

et aux différentes régions de Madagascar, dont sont issus nombre de migrants *mpiavy*, installés de plus ou moins longue date dans le Menabe. Le défilé, modelé à l'image d'une ouverture nationale, se découpait dans le magnifique paysage d'Ampasy en dessinant trois cercles, qui symbolisent le caïman, auquel sont attribuées force et invincibilité.

Cette image de perfection rituelle en regard de la vie quotidienne, sans histoire, du village d'Ampasy, n'a pas été troublée par des incendies ou des accidents donnant lieu à interprétation comme ce fut le cas dans les derniers *fitampoha*, en 1994 et 1988 et même en 1968<sup>18</sup>. Nous en sommes arrivées à penser que l'esthétique avait pris définitivement le pas sur l'historicité<sup>19</sup>. De là à considérer avec Edgar Morin que « c'est parce que le passé est bien mort qu'il ressuscite esthétiquement » (Morin, 1971 : 237) il n'y a qu'un pas rapidement franchi si l'on émet l'hypothèse que les *fitampoha* du troisième millénaire n'auront plus d'efficacité autre que commémorative, à l'exemple du *fitampoha* 2004, qui n'a influencé d'aucune manière les rapports lignagers internes à la société sakalava, rapports eux-mêmes en pleine recomposition et segmentation. L'affluence des participants, elle-même, était à mettre au compte de la recomposition sociale que l'on trouve particulièrement dans les petites villes comme Belo-sur-Tsiribihina, Mahabo, Miandrivazo ou Morondava. La forte participation urbaine, la quasi-absence des villageois et le nombre d'originaires des différentes régions de l'île,

---

<sup>18</sup> En 1968 les étrangers ont transgressé l'interdit d'entrer dans l'eau sacrée au moment du bain des *dady*. En 1988 et 1994 deux incendies ont éclaté.

<sup>19</sup> L'hypothèse formulée au départ de l'enquête d'une marchandisation de la culture à laquelle la société sakalava se prêterait depuis que la cérémonie de 1988 a été qualifiée de « *fitampoha* sans frontière » (Ballarin, 2002) nous avait rendues peu désireuses d'étudier une nouvelle fois cette cérémonie, pensant que tout avait été dit sur cet événement périodique. Malgré la thèse de Marie Pierre Ballarin, qui a apporté des éléments nouveaux sur l'aspect juridique, historique et religieux de ces fêtes et qui a assisté au *fitampoha* de 1994, il fallait compter avec les détours d'une histoire jamais épuisée et toujours en marche sous la forme d'une négation du culte des ancêtres royaux et leur corollaire, les possessions *tromba*.

du nord (Majunga et Tamatave), du centre (Tananarive, Antsirabe et Ambatolava), du sud-est (Farafangana et le pays Antanosy) et du sud-ouest (Antandroy et Bara), a donné au *fitampoha* 2004 l'image d'un Menabe recomposé par les migrations. Celles-ci n'ont cessé de se poursuivre et de s'accélérer depuis le XX<sup>e</sup> siècle, durant les grands travaux de colonisation, puis avec le développement des activités économiques comme la pêche et le commerce et des projets tels que la préservation des mangroves et de la forêt. Ce *fitampoha* a été organisé au niveau national, provincial, régional et local et fut largement subventionné par l'État. On est loin du *fitampoha* de 1968, boudé par les ministres de l'époque, pourtant nombreux à être originaires de la région.

### **Symbolique monétaire : les rapports familiaux dans le contexte bureaucratique du *fitampoha***

Le budget du *fitampoha* était formé des subventions accordées par le Fonds d'intervention pour le développement (FID – Banque mondiale), de subventions du ministère de la Culture, et de dons privés en nature et en argent. Il a servi à mettre en place l'organisation matérielle de la fête. Quand on arrivait à l'îlot d'Ampasy, tout était là : les groupes électrogènes, les installations électriques, les cases des invités officiels et de la famille dynastique au sens large, les échoppes des marchands (construites par eux-mêmes), le dancing officiel pour lequel une énorme tente de fabrication locale avait été déployée, des tables, des chaises, des boissons, le matériel sono pour les danses populaires sur la place, etc. Si le soutien financier obtenu en 2004 n'a pas été à la hauteur de celui du *fitampoha* de 1988, il fut tout de même conséquent. Le président du comité d'organisation a évoqué les principaux soutiens financiers : tout d'abord 58 millions de Fmg (soit environ 4 800 €)<sup>20</sup> pour la construction de la route de Belo qui mène à Ampasy par le FID, dont le maître d'œuvre a été une ONG de Tananarive, gérée par l'association prestataire du fils de Magloire

---

<sup>20</sup> 1 € représente 12 000 Fmg environ. 1 million de Fmg ne représente qu'un peu plus de 80 €.

Kamamy, de l'inspecteur des Impôts et du greffier en chef de Morondava. Le ministère de la Culture a débloqué 52 millions de Fmg (soit environ 4 500 €), dont l'argent, invisible et évanescent, aurait été versé sur le compte-entreprise de Magloire Kamamy<sup>21</sup>. Il y eut aussi les opérateurs économiques de Morondava : le GHOTOM<sup>22</sup> qui a donné 2 tonnes de riz équivalents à 100 €, la SUCOMA<sup>23</sup> 1 million (soit 80 €), 2 millions (soit 160 €) de la préfecture de Morondava, 2 à 3 millions de la SOPEMO<sup>24</sup> en fûts de carburant, en fils électriques et en groupes électrogènes, enfin des dons divers de touristes et amis.

Si cet aspect financier du *fitampoha* 1988 était bien le signe d'une marchandisation, en faisait-il pour autant un « *fitampoha* sans frontière » destiné à attirer les touristes et à faire des affaires ? En 2004, il n'y eut pratiquement aucun touriste étranger, seulement des représentants d'associations/ONG, d'instances de coopération internationale qui furent logés dans la partie réservée aux invités officiels. Cette affaire de famille qu'est devenue le *fitampoha* au cours du temps, a rassemblé autour d'elle les petits commerces locaux de Belo-sur-Tsiribihina qui se sont déployés tout le long de la route principale qui menait à la place centrale, où se trouvait la tente où étaient enfermés les *dady* et les cases des familles Kamamy et d'Ingerezza (voir schéma 3 en fin d'article). Ces restaurateurs, gargotiers, tenanciers de loteries et de jeux de hasard, se sont installés là, en payant une faible patente (moins d'1 € par jour) au comité organisateur. Le contexte marchand de Belo était ainsi tout simplement reconstitué sur le lieu de la cérémonie. On peut de la même manière établir un parallèle entre le terrain appartenant à Pierre Kamamy au centre de Belo, resté en indivision, où se trouvent à la fois les maisons des héritiers Kamamy et le *zomba* où

---

<sup>21</sup> Selon la procédure administrative, l'argent ne pouvait être versé sur un compte privé, ni versé au comité du *fitampoha* qui n'avait pas de compte bancaire.

<sup>22</sup> Groupement hôtelier du tourisme de Morondava.

<sup>23</sup> Société sucrière de Madagascar.

<sup>24</sup> Société de pêche de Morondava.

sont gardées les reliques avec l'ordonnement de la place centrale de la fête. Les différentes branches des descendants Trimangaro y étaient regroupées tandis que les héritiers makoa d'Ingerezza étaient de l'autre côté de la Tsiribihina comme l'est le quartier makoa de Belo aux alentours du marché. Cette duplication de l'ordonnement spatial de la ville de Belo sur l'îlot d'Ampasy appelle quelques commentaires concernant les rapports internes symbolisés par ce *fitampoha*. Contrairement à notre hypothèse de départ, il n'a pas été tourné vers l'extérieur. Bien au contraire, les rapports de famille dominants inscrits dans les relations monétaires étaient particulièrement révélateurs d'une société en cours d'individualisation, mais dont les rapports intergénérationnels et de fratrie, étaient encore le cadre d'une course à l'argent dans un contexte de pénurie monétaire.

Le mode d'institutionnalisation des rapports d'argent durant le *fitampoha* a pris l'allure d'une course au trésor (public), le comité d'organisation ne cessant de chercher, pendant toute la durée de la cérémonie, la fameuse subvention de 52 millions de Fmg accordée par le ministère de la Culture. Faute de disposer de cette importante part du budget du *fitampoha*, les membres du comité ont dû contracter des dettes ou obtenir des avances faites à titre personnel afin de pourvoir aux dépenses urgentes et nécessaires au bon déroulement de la fête. On pouvait constater à quel point les rapports personnels de génération et de fratrie ordonnaient la circulation monétaire, car une fois les comités – nationaux, régionaux et locaux – fondés en un seul « comité du *fitampoha* », le contrôle financier du budget cérémoniel a échappé aux trésoriers du comité et c'est la famille Kamamy qui a été la principale ordonnatrice de l'argent recueilli. De sorte que l'attente de la subvention s'est transformée en une sorte de jeu de piste, dont le médiateur central était cet « inconnu du Nord-Express », dépositaire de la subvention de l'État. Le suspense a été entretenu pendant toute la durée de la cérémonie, en sorte que les comptes ont été difficiles à reconstituer, sans parler de les clôturer. Outre cette course-poursuite après un crédit fantôme, on a pu remarquer que les dons faits à la famille Kamamy et partagés entre les familles n'ont

fait l'objet d'aucun recensement. Une très faible partie des dons, comme l'alcool – bière et rhum –, fut distribuée sur place au *halodahy* en présence des donateurs. « Affaire de famille », « affaire de *fitampoha* » semblaient se conjuguer. Le président du comité du *fitampoha* affirmait :

Le comité existait sous l'ordre de la famille Kamamy. Elle aurait donné un devis pour le paiement des porteurs *mpibaby* à hauteur de 1 zébu/tête, donc 9 zébus (des veaux) et chaque tête coûtait 250 000 Fmg (soit 20 € environ). S'ils n'étaient pas payés en zébus, ils seraient payés en argent 200 000 Fmg... Mais les *mpiamby* porteurs d'objets et les *sazoka* possédées des rois n'étaient pas prévus dans ce décompte... Quant à l'armée, l'indemnité a été discutée dans le cadre du comité.

Et, finalement, cette tension dans l'attente d'une indemnité s'est transformée en une manifestation « quasi syndicale » des *mpiamby* et *sazoka*, au moment de la clôture du *fitampoha* à Belo-sur-Tsiribihina. Ils réclamaient tout simplement une indemnité équivalente à celle perçue par les porteurs de *dady* à hauteur de 300 000 Fmg (25 €). Cette revendication mettait face à face les petits-fils (porteurs au cours de la cérémonie) et les pères, oncles ou cousins, si l'on se reporte à la distribution des fonctions au sein de la famille. Les pères, les descendants des héritiers directs et leurs enfants n'ont pas été *mpibaby* (porteurs). C'est en effet la génération suivante et les collatéraux qui ont assumé ces fonctions rituelles. Il se jouait finalement le même clivage jeunes/vieux que l'on retrouve en ville ou dans les villages d'aujourd'hui, quand il y a des fêtes de famille.

Cette indemnisation des fonctions rituelles, ajoutée à la recherche de plus-value marchande de tout un chacun durant la fête auraient pu reléguer le *fitampoha* au rang d'une simple affaire de famille greffée sur l'organisation cérémonielle. Mais la présence des invités venus de toutes les régions de l'île, et celle de représentants du monde politique à l'échelle locale et nationale a élevé cette institution, une fois de plus dans son histoire, au rang d'une manifestation nationale.

La course au trésor dont le *fitampoha* fut le théâtre autant que les revendications des acteurs du rituel ont révélé la manière dont

l'argent met en circulation les rapports de famille et réciproquement. On retrouve ces rapports vécus au quotidien entre acheteurs et producteurs, entre donneurs et receveurs à chaque fête à laquelle on ne peut se soustraire, à l'intérieur d'une même famille, dans l'organisation des quêtes à chaque célébration d'un culte chrétien. Tout se compte, tout est décompté, mais rien n'est clair. Il y aura, finalement, ceux qui auront réalisé un bénéfice et ceux qui, au mieux n'auront rien reçu, au pire, ne seront pas remboursés, le tout entrant dans un rapport d'endettement symbolique où chacun sait ce qu'il doit à l'autre. Cette réalité chaude de l'argent, contraste avec l'objectivité froide que le rapport d'échange monétaire introduit dans nos sociétés occidentales. Ici, l'argent ne libère pas, il enchaîne. Le *fitampoha* a été un théâtre particulièrement parlant de cette réalité où la possibilité de gagner de l'argent, quand on n'en a pas ou peu, dépend de la position sociale que l'on occupe par rapport à l'évènement source de profit marginal<sup>25</sup>. Le comité d'organisation a laissé se développer un contrôle parallèle de l'argent et des cadeaux reçus par la famille Kamamy et chacun savait qu'on se situait dans le cadre d'une fête de famille, occasion de distribuer à certains des avantages financiers ou des privilèges marchands tels que l'attribution des restaurants les mieux placés et destinés à l'armée, aux hôtes, aux membres du comité, ou le monopole de la vente des paréos à l'effigie du *fitampoha*.

### **Symbolique de l'ordonnancement cérémoniel**

Le village d'Ampasy, a obéi à la règle de séparation de toutes les fêtes traditionnelles, qui distinguent généralement un centre où se trouvent les acteurs principaux, et une place réservée pour les invités proprement dits, qui se trouve en principe à l'ouest. Dans ce *fitampoha*, leur place réservée ainsi que celle des porteurs *mpibaby*, *mpiamby*, *sazoka* possédées royales, et la famille de Magloire

---

<sup>25</sup> Les bénéfices sont faibles pour un travail somme toute important. Ainsi la petite restauration vendue sur le lieu du *fitampoha* vient de Belo chaque jour.

Kamamy était au nord par rapport à l'orientation de la tente *rivotse*, où étaient enfermées les reliques (cf. schéma 3).

Georgette Kamamy et sa famille occupaient le bord central de la place à l'ouest face au *haloday*. Cet ordonnancement des catégories cardinales propres au *fitampoha* 2004, était en contradiction avec la règle traditionnelle des rois, dont l'orientation est obligatoirement sud/nord, symbole de la migration maroseragna et signe de l'essence royale du culte. Cette inversion des catégories cardinales avait pour signification très précise, de manifester le mécontentement des héritiers de la dynastie maroseragna vis-à-vis du peuple sakalava, dont l'absence était manifeste, les porteurs traditionnels ayant déclaré forfaits vis-à-vis de leurs charges rituelles. Un autre aspect de cette séparation est apparu à propos du sacrifice des bœufs. Les rois ayant eu une migration sud/nord, ne peuvent chercher des bœufs au Sud pour une cérémonie. Or, le bœuf que la famille Kamamy avait acheté venait d'Andranomandeha, situé à l'est dans la commune d'Antsiraraky, près de Tsimañana qui se trouve au sud de la Tsiribihina. De même, des bœufs déjà utilisés pour le travail des champs ne peuvent être sacrifiés dans une quelconque cérémonie sakalava qu'elle soit royale ou commune. Or, ce bœuf était un bœuf de trait qui avait, bien entendu servi aux labours et à la récolte du riz. La réponse du peuple à cette infraction royale a été de donner comme interprétation de la mort d'un des bœufs *mazava* de couleur noire avec une tâche blanche au front<sup>26</sup>, la transgression volontaire des règles du rituel. Le bœuf était mort, disaient-ils, car les rois avaient transgressé volontairement les règles traditionnelles. Le divorce du peuple avec les rois était consommé, chaque partie en présence s'en tenant à sa propre interprétation, signe de leur séparation définitive. Le symbole est venu en lieu et place de la parole, le rituel n'avait plus d'autre sens social que celui d'une simple affaire de famille.

Comme on le voit sur le plan de la cérémonie (cf. schéma 3) la répartition sociale des gens dans le village de la fête manifestait

---

<sup>26</sup> La couleur traditionnelle des bœufs royaux est *mena* (rouge), symbole de la royauté.

au-delà de toute attente cette réalité : au nord (à gauche sur le plan), il y avait les invités, les porteurs et les *sazoka*, à l'ouest, la princesse consacrée héritière avec sa famille, au sud de la Tsiribihina, les lignées makoa d'Ingerezza.

Le renversement symbolique de la royauté était achevé puisque c'étaient les descendants makoa, anciens esclaves royaux, qui étaient orientés au sud alors qu'ils auraient dû être situés à l'intérieur des limites de la Tsiribihina et de la place centrale telle quelle a été distinguée du reste du village.

Au-delà de la ligne de démarcation, après les cases de la princesse Georgette (flèches sur le schéma), il y avait la famille élargie des lignées Vezo/Trimangaro, tandis qu'au nord, de l'autre côté de la rue centrale, se trouvaient les invités ordinaires, qui étaient tous des commerçants qui avaient dressé de chaque côté de la rue principale des buvettes, gargotes et boutiques de jeux de hasard et de cartes. Le rapport marchand était le vrai motif de leur présence sur le lieu d'Ampasy durant les 8 jours de fête. Chaque soir, le village se remplissait de personnes venant passer la soirée sur place, danser, manger, boire ou se livrer à des jeux de hasard, et le huitième jour il connaissait une affluence record de participants venus assister au défilé du bain des reliques. Un signe particulièrement apparent a été l'absence de rythme cérémoniel particulier durant la vie quotidienne. Les possédées ne sont jamais entrées en possession, elles n'ont pas eu de rapport direct avec les résidents du village, aucun vœu n'a été formulé par l'esprit dont elles étaient possédées. Et, quand le *kolondoy*<sup>27</sup> sonnait, personne n'entendait, ni ne s'approchait du *haloday* pour écouter le désir ou les informations dictées par les princes ou les possédées. Le temps s'égrenait au rythme de la quotidienneté : toilettes, repas et danse la nuit, pour les officiels et les fonctionnaires de Belo dans le dancing payant à l'entrée, tandis que sur la place le public pouvait se mêler aux danseurs au rythme de la sono installée à cet effet.

---

<sup>27</sup> Chant et rythme traditionnel pour appeler le peuple à venir écouter la parole du roi.

Le moment du bain, toujours aussi émouvant, ne devait pas faire oublier aux connaisseurs du rituel, ces inversions symboliques. Elles débouchaient sur un questionnement très fondamental portant sur la pertinence de l'ancestralité dans les rapports contemporains. L'identification des Sakalava à leurs rois n'était plus ce qu'elle avait été. C'est pourquoi nous avons cherché à comprendre le sens de cette méconnaissance des traditions orales.

### **La pertinence de l'ancestralité dans les rapports contemporains**

Toute la semaine durant laquelle nous avons vécu au village cérémoniel et tenté d'obtenir des entretiens auprès des acteurs principaux du culte, les *mpibaby*, *mpiamby* et *sazoka*, comme nous l'avions déjà fait dans d'autres *fitampoha* en 1968<sup>28</sup>, en 1988 et en 1998<sup>29</sup>. Cette démarche, cette fois, n'a pas été possible pour la simple raison que les traditions ne sont plus connues des porteurs, ni des petits-enfants, ni même des descendants actuels Maromany. Le seul entretien obtenu a eu lieu après le *fitampoha* auprès d'un descendant Maromany, qui n'a joué aucun rôle dans le culte, autrefois *masy* et qui est aujourd'hui christianisé et évangéliste. Sa mémoire des traditions royales était phénoménale, de la même qualité que les traditions que nous avons recueillies en 1968 auprès de ces bibliothèques ambulantes qu'étaient les chefs de lignage aînés, ayant eu le statut d'alliés maternels des rois comme les Vongovato, les Andrasily, les Sakoambe et les Hirijy (cf. schéma 1).

Nous avons enregistré à une autre occasion la présentation des tombeaux de Tsianihy par Magloire Kamamy et les histoires qu'il rapportait sur la vie et la mort de chacun des parents Kamamy qu'il avait connus de leur vivant, enterrés là-bas près de la tombe de

---

<sup>28</sup> S. Chazan a participé au *fitampoha* 1968, dont elle a tiré un corpus de traditions royales et lignagères de premier ordre.

<sup>29</sup> Cf. note 2. Dera Haidaraly a recueilli un corpus conséquent de textes et de photos prises lors du *fitampoha* 1988, quand il a été associé aux chercheurs de l'Institut de recherches pour le développement (IRD). Ce fut le dernier *fitampoha* pour une grande partie des lignages porteurs traditionnels des *dady* et des objets du roi.

Toera. Il a complété cette histoire des membres de sa famille enterrés à Tsihanihy par le récit de l'histoire maroseragna et du royaume sakalava, en commentant la présentation des *dady* des anciens rois maroseragna et nous remettant enfin un texte manuscrit sur le *fitampoha* de 1998. L'héritier actuel, à la différence de Laguerre Kamamy en 1968, avait une parfaite connaissance de la chronologie sakalava ainsi que des événements importants qui ont traversé les règnes de chacun des rois institués *dady*. On pouvait y voir l'influence des travaux de recherches historiques sur le Menabe depuis 1968, qui ont certainement contribué au développement d'une connaissance par l'écrit de l'histoire sakalava par les originaires qui, comme les membres de la famille Kamamy, ont poussé suffisamment loin leurs études.

L'histoire officielle désormais écrite par les tenants de l'héritage dynastique commencerait-elle avec la méconnaissance des traditions ? Cette question se pose, en effet, devant l'incapacité dans laquelle nous avons été de rencontrer des *mpitantara*, spécialistes de la connaissance des grandes traditions royales et devant la quasi-inexistence d'une mémoire vive manifestée par l'entrée en possession des *sazoka*. Si l'on regarde de quel *dady* les *sazoka* étaient possédées, force était de constater, qu'en dehors de l'esprit de Ndrianinhanigna, qui projette une représentation abstraite de la royauté, les possédées des rois ne remontent même pas aux rois Kelisambaye et Vinany enterrés à Tomboarivo mais à Narova, la sœur de Vinany, enterrée dans le tombeau des nobles de la *Tragnovinta* de Mitsinjo. Outre Ndrianihanina, Narova et Resaotsy, la reine de Mahabo descendante de Radama, les autres *sazoka* (15 sur un total de 18) étaient possédées des membres de la famille Kamamy décédés depuis 1967 et enterrés à Tsihanihy : Bertrand, Laguerre, Paulette, Georges Kamamy, Félix Kamamy, Dana Kamamy, Thérèse Kamamy, Vitel Kamamy, Arthur Kamamy, André Kamamy, Arlette Kamamy, Pierrot Kamamy, Christian Kamamy, Impila Kamamy, auxquels s'ajoutait Toera présent pour la première fois dans un *fitampoha*.

La contradiction d'une cérémonie ayant pour objet l'histoire de la longue durée du royaume sakalava, en l'absence d'une

mémoire réelle ou imaginaire des traditions orales qui l'ont fondée, oriente notre réflexion sur la pertinence de l'ancestralité dans les rapports contemporains. L'absence des *mpibaby* et des *mpiамby*, traditionnels, tous porteurs de la connaissance achevée des traditions, le fait qu'ils n'aient pas jugé bon de transmettre à leurs héritiers leurs connaissances sont des indicateurs d'une transformation radicale de la société. L'esprit des ascendants directs maroseragna était symbolisé dans la personne des *sazoka*. Mais ce qui dominait la scène du *fitampoha* de 2004, était une mémoire toute contemporaine des parents, grands-parents, et collatéraux : cousins, cousines, frères ou sœurs, qui n'ont jamais eu de rôle majeur dans le système politique global, à part le grand-père Pierre Kamamy, qui fut gouverneur de Belo-sur-Tsiribihina durant la première période de la colonisation. Nous devons convenir que l'absence de profondeur historique n'était pas le fait du hasard, mais qu'elle avait sa raison d'être dans les modalités de changement des rapports lignagers<sup>30</sup>.

Par voie de conséquence, le *fitampoha* de 2004 n'avait plus du tout pour objet d'affirmer les différences lignagères statutaires de ceux parmi les originaires sakalava, qui ont eu des alliances par mariage avec les rois et les parents de la dynastie. Il n'était plus pertinent de considérer la centralité du culte par le rappel d'une chronologie dynastique par laquelle la puissance de certaines lignées s'appuyait sur un système d'alliance sur le principe de l'exogamie de clan pour étendre la territorialité du royaume et d'endogamie royale pour la contrôler. Loin d'être une cérémonie du retour aux origines comme en 1968, le *fitampoha* de 2004 mettait en scène les rapports contemporains des fils et petits-fils avec leur père, oncles, tantes, cousins ou cousines, enterrés à Tsihanihy. Nous

---

<sup>30</sup> Une même réflexion a été engagée à propos de la méconnaissance des ancêtres chez les chefs de lignages actuels des villages où S. Chazan avait travaillé en 1968. Elle s'était manifestée quelque temps auparavant à propos du *toka*, invocation des ancêtres au moment du sacrifice du bœuf : les chefs de lignages actuels des villages, pas plus que les descendants de la famille Kamamy, n'ont mémorisé les ancêtres de leurs lignées paternelles et maternelles et les rapports d'alliances traditionnels de leurs ascendants.

devions travailler à la marge de l'histoire des rois, à partir de ces « trous de mémoire » de nos informateurs qui auraient dû être instruits par les anciens détenteurs des grandes traditions *tantarana-be*, en général les aînés des lignages aînés. Nous étions très loin du *fitampoha* 1968, qui a marqué la fin de la décolonisation conservatrice des années 1957-1962, symbolisant la fin probable du premier régime de la République malgache et anticipait le développement d'un nationalisme qui s'est manifesté durant les événements politiques de mai 1972 (Chazan-Gillig, 1991 : 47-73 ; 2003 : 457-488). Le *fitampoha* de 2004 témoignait d'une descente aux abîmes des traditions royales de la dynastie maroseragna dans le contexte de l'actuel gouvernement malgache de Ravelomanana, né d'une longue lutte de légitimité électorale en 2003 contre l'ancien président Ratsiraka. Ce nouveau régime développe une politique active de mise en place des pouvoirs régionaux, accordant une autonomie plus affirmée aux différentes provinces de l'île dans le cadre desquelles fonctionnent les instances régionales. La région *Menabe*, autrefois préfecture de Morondava, était en cours d'institutionnalisation au moment où le *fitampoha* a été célébré en 2004. Le chef de région venait d'être nommé et les comités des sections locales se réunissaient au niveau des districts de la région pour élire un comité consultatif régional en vue de choisir un conseil autour du chef de région. Le *fitampoha* a été, pour le moins, un tremplin pour les élus locaux et les représentants de l'État soucieux de démontrer leur intérêt pour la culture locale dans le contexte de l'intégration nationale.

La tradition orale si riche du *fitampoha* de 1968, dont S. Chazan a recueilli de nombreux exemples auprès des fonctionnaires du culte eux-mêmes, disparue avec le décès des derniers porteurs, se transformait en une histoire officielle écrite et définitivement fixée. Parallèlement, si le *fitampoha* de 2004 ne représentait plus l'histoire sakalava en train de se faire, il mettait en scène les rapports exacts des « familles recomposées » comme il en existe beaucoup dans les petites villes de Belo-sur-Tsiribihina, Morondava, Mahabo, Maintirano ainsi que dans les villages alentours. Notre regard sur la société rencontrée lors du *fitampoha* de

2004, s'est déplacé du système dynastique vers la réalité plus diffuse des systèmes de parenté aux unions et métissages multiples, et aux fraternités sociales instruites dans les familles élargies plus ou moins segmentées ou en voie de l'être. La société de l'Ouest n'est plus, de longue date, exclusivement sakalava, elle est métissée de mille et une manières comme le traduit l'idéologie contenue dans l'identité Trimangaro qui relève de trois types de métissages : Grec ou Européen, Arabe/Comorien et Indien. Selon le métissage d'origine, les réseaux de parenté ont construit des solidarités internes différentes. Pierre Kamamy a choisi sa troisième et quatrième femme, qui étaient sœurs, dans un des groupes du lignage Trimangaro, dont il a eu de nombreux enfants. La famille recomposée Kamamy intégra les divers lignages des six femmes qu'a eues Pierre Kamamy dont aucune n'était légitime. Ce lignage Trimangaro fait partie des acteurs déterminants de la vie politique et sociale de Morondava.

La notion que nous introduisons de « famille recomposée » s'applique alors aux lignées maternelles, qu'elles soient femmes ou sœurs. Si, comme nous le croyons, la société d'aujourd'hui se recompose à la suite de la multiplication des métissages internes, toutes origines ethniques confondues, ou externes, par le fait des migrations qui s'accélérent, il importe de comprendre ces solidarités horizontales qui appartiennent à la vie quotidienne et sont tantôt productives, tantôt contreproductives vis-à-vis d'une émergence sociale et économique. La même constatation pourrait être faite pour d'autres groupes lignagers de familles d'anciens ministres et hauts fonctionnaires d'État nombreux à être originaires de l'Ouest durant la Première République. Dans tous les cas, l'ancestralité n'est plus ce qui compte dans ces rapports lignagers, dont les lignes de partage de la segmentation génératrice de fraternités sociales sont liées à un parent direct à deux générations ascendantes des lignées paternelles ou maternelles. Les solidarités partent généralement d'une fraternité instituée par la médiation d'une fraternité de femmes, sœurs ou épouses. Les rapports sociaux symbolisés par les acteurs du rituel du *fitampoha* de 2004 n'étaient, ni plus ni moins, que ceux d'une segmentation et individualisation

lignagère, l'accent étant désormais mis sur le resserrement des rapports générationnels, groupant tous les enfants issus d'un même grand-père et de grands-mères différentes ou l'inverse.



© Chazan-Gillig (2004)

Ils se sont approchés de la rive de la Tsiribihina en suivant le défilé des porteurs en dessinant 3 cercles ininterrompus jusqu'au bord du fleuve. La photo ci-dessus donne cette ambiance de communauté élargie sans césure ni rupture autre que celle qui différencie les collatéraux, descendants de Pierre Kamamy, lesquels composaient le défilé des porteurs. Suivis des personnalités invitées à la cérémonie.

On comprend alors pourquoi il n'y eut aucun conflit de succession analogue à ceux qui ont marqué les cérémonies qui ont été célébrées après la mort de Pierre Kamamy, le *fitampoha* de 1968 en particulier. Bien que présents, les conflits de famille entre cousins croisés, Magloire et Bia Kamamy, par rapport à Colette Kamamy, n'ont eu aucune importance dans le cérémoniel proprement dit. Bien plus, ni Georgette, ni Magloire Kamamy n'ont été concurrents pour accompagner le bain des reliques dans la barque, privilège qui n'était plus le signe de la souveraineté. Aucun d'entre eux ne s'est battu pour entrer dans la barque, comme ce fut le cas entre Laguerre Kamamy et Félice lors du *fitampoha* en 1968. Georgette est restée sur la berge du fleuve, entourée des batteurs de *hazolahy*, des

princes du Nord – les lignées Bemazava –, et Bemihisatra, des princes Mahafaly de Tuléar Sud et du pays Betsileo, et dansait tout le temps du défilé du bain. Elle était aussi suivie par les élus locaux, qui se sont placés dans le défilé le moment venu. On pouvait y reconnaître une sénatrice, et des universitaires de Tuléar, Tamatave, Tananarive. Tous les membres du comité se sont activés avec le prince Magloire Kamamy pour donner à la cérémonie du bain le faste qu'elle méritait. Le signe de cette unification nationale autour du souvenir des anciens rois se manifestait par les trois cercles décrits par les personnes faisant partie du défilé, symbolisant la force du caïman.

### **L'institution du bain des reliques *fitampoha* en vue rétrospective : histoire, histoires**

Il ne nous est pas possible de conclure à ce jour sur la relation des cultes traditionnels avec les religions chrétiennes – catholiques ou protestantes –, car c'est un domaine qui demande une investigation d'un nouveau type que nous avons entreprise mais qui n'est pas suffisamment approfondie pour en livrer ici les premiers résultats. C'est pourquoi, la conclusion qui s'impose à nous est de proposer une rétrospective des fonctions et de l'efficacité symbolique du *fitampoha* au cours du XX<sup>e</sup> siècle.

Un retour en arrière sur les *fitampoha* du XX<sup>e</sup> siècle est possible car nombre d'entre eux ont été décrits sous des angles différents selon les auteurs. Cette littérature nous apprend qu'il aura fallu plus d'un siècle pour aboutir à ce mode de décomposition dynastique.

Le *fitampoha* de 1904<sup>31</sup> occupe une place toute particulière dans le parcours du culte dynastique. Il a servi de fondement au contrôle colonial bâti sur le principe d'une administration indirecte. Cependant, en « jouant selon les règles du système » la stratégie

---

<sup>31</sup> Pour le *fitampoha* de 1904, nous avons consulté les notes d'archives à Tsaralalana. Le commandant Gérard a décrit, par le menu, cette cérémonie que l'administration militaire coloniale a organisée, comme s'il tenait un « cahier de terrain ».

coloniale a généré une « idéologie du refus » des Sakalava vis-à-vis de la colonisation (Schlemmer, 1983 : 21-59).

Le *fitampoha* de 1958, a été pris par les enjeux d'une indépendance en train de s'organiser, desquels ont émergé les élus locaux dont certains ont été portés à des responsabilités nationales, d'autres sont restés dans l'administration locale : il en fut ainsi des ministres Resampa, Botokeky, d'un fils de Pierre Kamamy, Georges, devenu sous-préfet à Tamatave et de bien d'autres chefs de lignage alliés par mariage ou *fatidra* aux Maroseragna.

Très différent est le contexte du *fitampoha* de 1968, des 10 années d'indépendance nationale en 1968 et le déroulement cérémoniel mettra en scène la fin du pouvoir conservateur post-colonial. C'était une « histoire coloniale en voie d'achèvement, qui voyait s'édifier simultanément de nouveaux pouvoirs<sup>32</sup> et se constituer une bourgeoisie nationale » (Chazan-Gillig, 2003 : 472)<sup>33</sup>. Avec l'absence d'originaires de haut rang, l'absence de subventions accordées par l'État, il annonçait la fin probable du premier régime de la République malgache, ce que nous découvrirons quelques quatre années plus tard, en 1972. Ce *fitampoha* et ceux qui suivront n'étaient que l'expression d'une autonomie plus grande à l'égard de l'extérieur, d'une fermeture nationale, accompagnée d'une marginalisation de la famille Kamamy, dont l'héritier en titre Laguerre Kamamy dut se réfugier au nord, dans l'ancien royaume du Boina.

Dix années plus tard, en 1978, on assiste à un resserrement des alliances locales autour du lignage central maroseragna, représenté par la famille Kamamy sans pour autant que celle-ci soit au cœur des préoccupations des gens. Le film réalisé conjointement

---

<sup>32</sup> Sur la base d'une critique systématique de la légitimité du pouvoir des rois depuis Toera, lui-même ainsi que Pierre Kamamy n'étant que des enfants adoptés, le premier par son père Vinany, le second par le pouvoir colonial.

<sup>33</sup> « Royauté de pouvoirs dans la société rurale de l'ancien royaume Sakalava du Menabe, à l'ouest de Madagascar ». Voir le tableau synoptique de l'histoire événementielle des rois sakalava présentée dans ce chapitre.

par l'IRD et l'université de Tananarive<sup>34</sup> montre le faste cérémoniel du *fitampoha* 1978 et l'arrière-plan historique qui en constitue la trame, mais il ne s'est pas intéressé aux acteurs qui lui auraient donné son sens social et politique. La signification symbolique du retour de Laguerre Kamamy à Belo en 1978 (Ballarin, 2003 : 484, note 15) était le signe de l'ouverture faite aux anciens dirigeants, qui avaient perdu le pouvoir d'État et renouaient avec les pouvoirs locaux pour y prendre la place qu'ils n'avaient, au demeurant, jamais perdue. Le régime de l'ancien président Ratsiraka a joué selon les règles des systèmes traditionnels comme l'avait fait la colonisation.

1988 est le *fitampoha* durant lequel les conflits entre héritiers engageaient toutes les lignées périphériques, impliquant les familles de fonctionnaires locaux proches par leurs femmes, des lignées Kamamy. L'évènement révélateur des conflits interlignagers a été un incendie provoqué qui a éclaté la veille du *fitampoha*. Attisé par un vent d'est, il a ravagé toute la partie Ouest du village, le quartier où était installée la fille de Georges Kamamy.

À partir de 1990, le divorce entre pouvoirs traditionnels et modernes, se manifeste par une augmentation du vol des bœufs, qui ont mis en cause les systèmes lignagers dans leur ensemble. Le pouvoir traditionnel était en train de perdre les fondements économiques et politiques de sa légitimité. Le *fitampoha* de 1998 marqué par un nouvel incendie doit être vu comme une sorte d'épilogue devant les enjeux d'héritage des descendants de Pierre Kamamy. Il marquait l'affaiblissement définitif de la famille Kamamy.

La fonction symbolique du *fitampoha* 2004 a mis l'histoire des Maroseragna en suspens tout en s'appuyant sur des procédures administratives de contrôle aux niveaux national, régional et local qui ont donné à la fête un caractère quasi national. Comme nous l'avons dit plus haut, il n'a pas influencé les rapports lignagers internes à la société sakalava, mais il a manifesté l'ouverture de la

---

<sup>34</sup> Jacques Lombard et Jean Aimé Rakotoarisoa en ont été les maîtres d'œuvre.

région et symbolisé l'unification nationale autour du souvenir des anciens rois.

\* \*

## GLOSSAIRE

Il n'existe pas de pluriel dans la langue sakalava. Que le lecteur ne soit pas choqué par l'absence d'accord des mots malgaches au singulier comme au pluriel.

**ANTANDROY** – Population originaire du pays Androy au sud, situé au nord de l'Anosy et au sud du pays Bara. La ville principale est Ambovombe.

**ANTANOSY** – Les habitants du pays d'Anosy, dont la ville principale est Fort-Dauphin (Tolagnaro).

**BETSILEO** – Population originaire du pays Betsileo, dont la principale ville est Fianarantsoa.

**BOINA** – C'est le deuxième royaume sakalava, situé au nord de l'île. Ce royaume a été fondé par Ndriamandisoarivo à la suite du conflit de succession, qui a opposé le frère aîné au cadet. Les rois maroseragna du Boina sont la lignée cadette qui a fait scission avec son aîné.

**DABA** – C'est un instrument de musique, une sorte de tambour.

**DADY** – Reliques des rois sakalava qui ont régné, qui ont été confectionnées après la mort des rois. Il y a 9 reliques dans la cérémonie dynastique sakalava du *fitampoha*.

**FATIDRA** – Relation de parenté à plaisanterie.

**FIFOHAZANA** – C'est le culte religieux qui se caractérise par une pratique d'exorcisme et d'imposition des mains par les officiants *mpiandry* durant laquelle les malades sont traités.

**FINGAR** – Assiette.

**FITAMPOHA** – Culte dynastique, qui est célébré selon une périodicité de 10 ans ou 4 ans, selon les décisions prises en souvenir des rois maroseragna. À la saison sèche, en général en août au moment de la pleine lune, les *dady*, reliques des rois morts, sont baignés dans la Tsiribihina. La cérémonie a lieu à Ampasy sur un îlot de sable de la Tsiribihina. Elle dure environ 8 jours.

**JOGNY** – Carafe.

**HALODAY** – La case construite en matériaux locaux où se trouvent les *sazoka* ainsi que la famille royale quand elle reçoit les invités et les cadeaux offerts pour la cérémonie du *fitampoha*.

**HAZOLAHY** – Le pieu édifié lors de la cérémonie de circoncision, désignant le successeur du chef de lignage *mpitoka* qui aura charge des

décisions et des cérémonies de la famille élargie qui partage le même tombeau.

**HAZOMANGA** – Pieu sacré de cérémonies familiales (circoncision) symbole du lignage.

**KOLONDOY** – Est un chant traditionnel connu du peuple sakalava accompagné du *daba* (tambour traditionnel) qui prévient les gens qu'une réunion va se tenir en présence des princes.

**LAMBA** – Paréo.

**MASY** – Devin, guérisseur.

**MENABE** – Premier royaume, formé à Madagascar sur la côte Ouest entre les rivières du Mangoky et du Manambolo, à la fin du XVII<sup>e</sup>, début XVIII<sup>e</sup> siècle.

**MERINA** – Population des Hauts Plateaux de Madagascar, dont la capitale est Tananarive.

**MPIAMBY** – Porteur des objets ayant appartenu aux rois.

**MPIAVY** – Désigne le migrant toutes origines confondues, qui ne vit pas sur sa terre d'origine et est installé depuis plus ou moins longtemps sur place.

**MPIBABY** – Porteur de reliques royales.

**RIVOTSE** – La tente en toile blanche où sont enfermés les *dady* sur la place centrale du *fitampoha* le long de la Tsiribihina avant qu'ils ne sortent pour le bain le jour de vendredi qui est un jour faste pour le roi.

**SAKALAVA** – Désigne le royaume du même nom et le peuple qui a été fédéré autour du pouvoir de la dynastie maroseragna.

**SAZOKA** – Femmes qui sont possédées de l'esprit d'un roi. Dans le langage commun possédée se dit *tromba*. Mais quand il s'agit des rois, il y a un vocabulaire spécifique pour désigner les mêmes choses.

**SIKY BE** – Vêtement - littéralement grand *lamba*.

**SIKY LANDY** – Écharpe de soie.

**TANTARANA** - Les grandes traditions lignagères.

**TOKA** – Littéralement la prière aux ancêtres.

**TRIMANGARO** – Désigne un groupe lignager parmi les Vezo. Le terme *Trimangaro* marque l'origine métisse et étrangère des descendants d'un même groupe de parents.

**TROMBA** – Désigne la cérémonie de possession et en même temps l'esprit dont on est possédé.

**TSIRITSY** – Cérémonie de mise au tombeau définitif des descendants maroseragna morts récemment.

**VEZO** – Population, vivant le long de la côte et spécialisée dans la pêche en haute mer.

**VINDA** – Joncs qui servent à tresser les nattes.

**ZOMBA** – Maison dédiée à la conservation des reliques des rois.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BALLARIN M. P., 2000. *Les reliques royales à Madagascar : source de légitimation et enjeu de pouvoir*. Paris, Karthala.
- BALLARIN M. P., 2002. « La symbolique royale Sakalava » in PERROT C.-H. & FAUVELLE-AYMAR F.-X., *Le retour des rois : autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*. Paris, Karthala : 477-488.
- BERG G. M., 1980. « Some Words about Merina Historical Literature », in MILLER J. C. (ed.), *The Africans Past Speaks*. Folkestone.
- BOTOKEY É. N., 1982. *La littérature orale dans le pays Sakalava Menabe*. Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, EHESS.
- CHAZAN-GILLIG S., 1991. *La société sakalava. Le Menabe dans la construction nationale malgache*. Paris, Karthala.
- CHAZAN-GILLIG S., 1998. « Lieux de parole et d'écriture : Quand l'événement dépasse la fiction, quand la fiction fait figure d'événement », *Journal des anthropologues*, 75 : 45-62 (Statut de l'écrit et de l'écriture en anthropologie).
- CHAZAN-GILLIG S., 2003. « Royauté et pouvoirs dans la société rurale de l'ancien royaume sakalava du Menabe à l'ouest de Madagascar » in PERROT Cl.-H. & FAUVELLE AYMAR F.-X., *Le retour des rois : autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*. Paris, Karthala : 457-475.
- MORIN E., 1971. *Commune en France : La métamorphose de Plodémet*. Paris, Fayard.
- SCHLEMMER B., 1983. *Le Menabe : histoire d'une colonisation*. Paris, ORSTOM (Travaux et Documents, 164).

### Résumé

Le *fitampoha* est la cérémonie dynastique du souvenir des rois sakalava qui a lieu tous les 10 ans depuis 1904 et tous les 5 ans depuis 1988. Celui de 2004, un siècle après la colonisation française, n'a plus rien à voir avec les cérémonies qui ont eu cours tout le long du XX<sup>e</sup> siècle. Un nouveau cap est franchi. Après avoir été à l'origine, un rituel des prémisses, après s'être

commué en culte guerrier, célébrant le retour de la chasse ou d'expéditions menées contre les peuples voisins, cette institution s'est naturellement chargée d'un sens politique au moment où Ndrindahifoutsy, premier roi attesté de la dynastie sakalava maroseragna, a étendu le territoire royal vers l'ouest : intégration des étrangers, contrôle des alliances et affermissement du pouvoir royal. Avec le temps, le *fitampoha* est devenu le cadre de la stabilisation des lignées à chaque succession royale, de sorte que la généalogie des rois sakalava, reconstituée par les historiens, montre que la succession dynastique du Menabe a suivi les règles de préférence patrilinéaire et de primogéniture. Avec la colonisation, la question de la légitimité lignagère est devenue une affaire plus formelle que réelle. L'interrogation suscitée par le déroulement du *fitampoha* 2004 a alors porté sur le poids relatif de l'histoire royale au regard des événements contemporains. On s'est demandé si le « *passé étant mort, l'histoire ne serait pas en train de ressusciter esthétiquement* ». En tout état de cause, le *fitampoha* du troisième millénaire n'est plus aujourd'hui que le lieu d'inscription des rapports externes en rapport avec l'autonomie régionale. C'est un espace symbolique révélateur de la fragmentation sociale des lignées en rupture avec les ancêtres. Tout se passe comme si les procédures administratives pouvaient servir directement la cause des solidarités horizontales instituées dans les « familles recomposées » sakalava et se substituer aux légitimités ancestrales.

**Mots-clefs :** *Fitampoha*, Madagascar, Sakalava, Menabe, héritage dynastique, colonisation, lignages, familles recomposées, segmentation sociale, procédures administratives, modes de légitimation, autonomie régionale.

#### **Summary**

The 2004 *Fitampoha* in the northern region of Menabe in western Madagascar

The *fitampoha* is a dynastic ceremony in memory of the Sakalava kings which has taken place every 10 years since 1904 and every 5 years since 1988. A century after French colonisation, the 2004 ceremony was nothing like those that were current all through the 20<sup>th</sup> century. Originally a harvest ritual, before commuting into a war cult celebrating the return of the hunt or expeditions led against neighbouring peoples, this institution naturally took on a political meaning at the time when Ndrindahifoutsy, the first attested king of the Maroseragna sakalava dynasty, extended the royal territory westwards: integration of foreigners, control of kinship and marriages and consolidation of royal power. In time, the *fitampoha* became a framework for the stabilisation of lineages at each royal succession, in

such a way that the genealogy of the Sakalava kings, reconstructed by historians, shows that the Menabe dynastic succession followed rules of patrilineal preference and primogeniture. With colonisation, the question of lineage legitimacy became more of a formal than genuine matter. The questions raised by the 2004 *fitampoha* thus concerned the relative weight of royal history with respect to contemporary events. People asked themselves whether the « past being dead, history is not in the process of coming back to life aesthetically ». In any case, the *fitampoha* of the 3<sup>rd</sup> millennium is today only the site for the inscription of external relations in connection with regional autonomy. It is a symbolic space that reveals the social fragmentation of lineages estranged from the ancestors. Everything takes place as if the administrative procedures could directly serve the cause of horizontal solidarities instituted in the sakalava « reconstituted families » and substitute themselves for ancestral legitimacies.

**Key-words :** *Fitampoha*, Madagascar, Sakalava, Menabe, dynastic legacy, colonisation, lineages, reconstituted families, social segmentation, administrative procedures, modes of legitimisation, regional autonomy.

\* \* \*

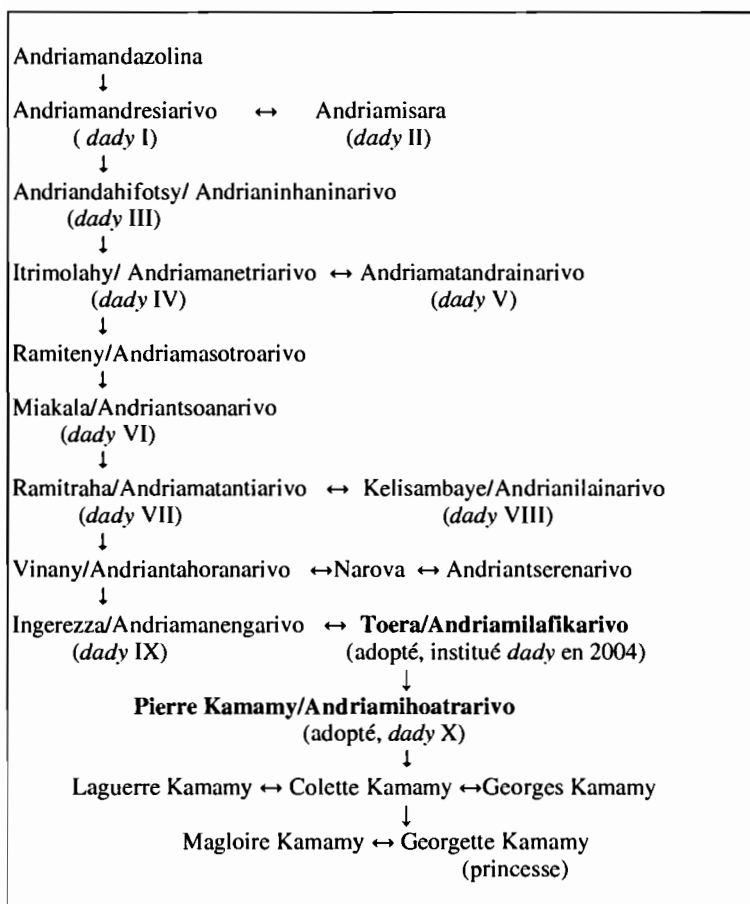
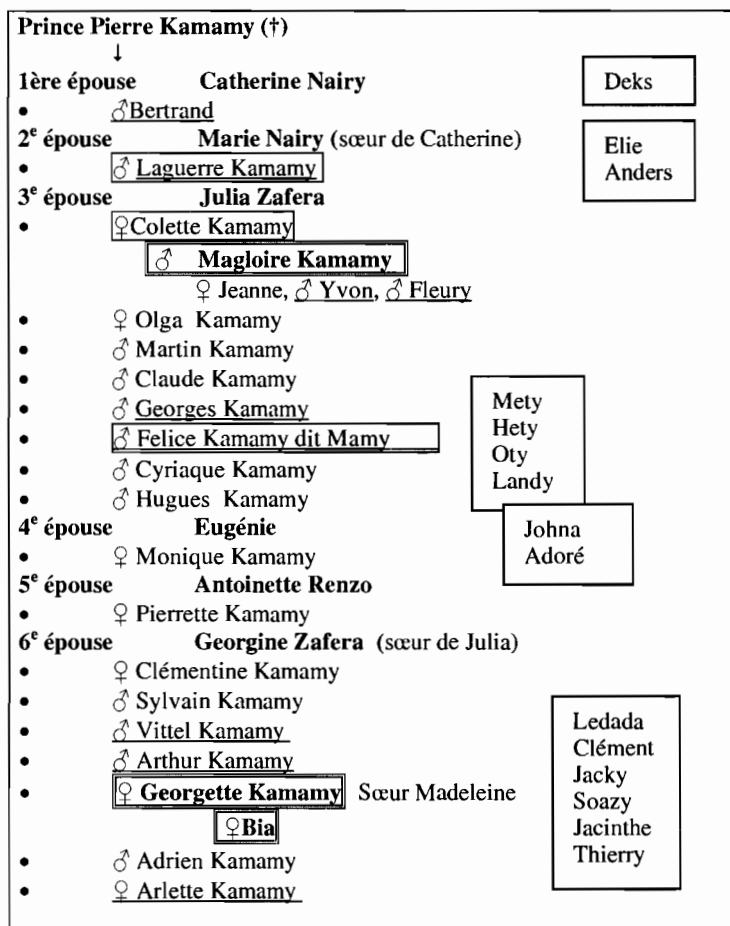


Schéma 1 - Les dady des rois de la dynastie Maroseragna



Deks

Elie  
Anders

Mety  
Hety  
Oty  
Landy

Johna  
Adoré

Ledada  
Clément  
Jacky  
Soazy  
Jacinthe  
Thierry

Schéma 2 – La famille recomposée de Pierre Kamamy

En encadré à droite les porteurs femmes de P. Kamamy dont ils descendent. Les noms soulignés sont ceux qui ont leur *sazoka* (non exhaustif mais cités dans le texte) Je n'ai pas mentionné les 2<sup>es</sup> unions des femmes de Pierre Kamamy par manque de place. Enfin les encadrés surlignés sont les princes et princesses qui ont régné et ceux qui sont les actuels héritiers.

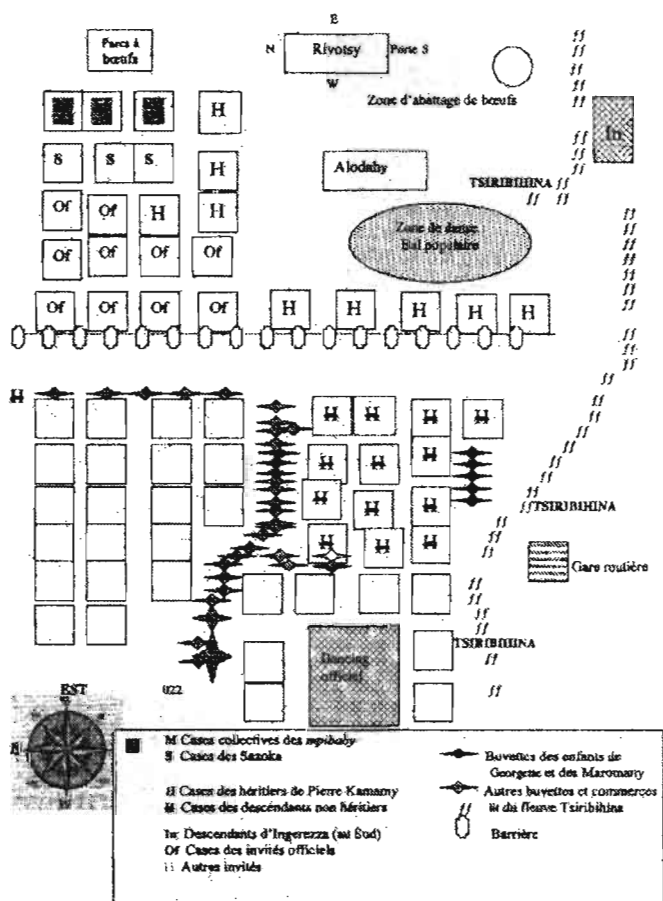


Schéma 3 – Village cérémoniel d'Ampasy sur un îlot de la Tsiribihana

\* \* \*



**LE PROCESSUS TRADITIONNEL DE  
LÉGITIMATION DU POUVOIR ROYAL  
DANS LES PAYS DE BOUDDHISME THERAVÂDA  
(Thaïlande, Cambodge)**

Alain FOREST  
Paris 7/Denis-Diderot - SEDET

Est-il besoin de le préciser, la question de la légitimité du pouvoir est au cœur de l'élaboration des systèmes politiques et celle de sa légitimation au cœur des réflexions sur le politique. Toutefois si les réflexions sur la légitimation/légitimité du pouvoir dans les sociétés occidentales ont été extrêmement développées – et parfois génératrices, de ce fait, de nouveaux développements des systèmes politiques –, elles sont demeurées relativement sommaires pour ce qui concerne les sociétés non occidentales.

Ainsi, quand un relatif intérêt envers les modes asiatiques de gouvernement s'est manifesté, la réflexion a-t-elle été d'emblée pervertie par les préoccupations ethnocentrées des Européens. Il s'est agi, vers le XVII<sup>e</sup> siècle, de souligner que des pays, tels le Siam, le Japon ou la Chine, étaient organisés en vertu de lois aussi parfaites, sinon plus, qu'en Occident : on vit là l'illustration de l'existence d'une « loi naturelle » voulue par Dieu et reconnue d'emblée par les peuples raisonnables... d'où les uns déduisirent que la Loi divine était bien au fondement de l'ordre politique<sup>1</sup>, et

---

<sup>1</sup> Sans nul doute les peuples en question n'allaient donc pas tarder à se convertir, la conversion étant en somme comme une dernière petite

les autres qu'au-delà de la diversité et les oppositions des croyances, il était possible d'établir un ordre politique juste à partir du seul bon exercice de la raison. Au XX<sup>e</sup> siècle, une logique similaire d'occidentalo-centrisme prévaut toujours : militarisme, communisme, parlementarisme, lorsqu'ils s'épanouissent en Asie, apparaissant peu ou prou comme de simples prolongements de phénomènes occidentaux.

L'Asie, ses histoires, ses pouvoirs, ne sont là que comme des toiles de fond. En définitive, c'est autour d'une série de stéréotypes, inoxydables, résistant toujours aux avancées de la recherche, que se construit l'essentiel de la réflexion politique sur l'Asie, ce qui assure la « continuité » de cette réflexion dans l'occidentalo-centrisme.

Parmi ces clichés, celui du despotisme asiatique qui se forme dès l'origine de la rencontre avec l'Occident est – et demeure – particulièrement ancré. En Asie, disent les premiers témoins, missionnaires ou autres, les lois sont excellentes mais elles sont perverties par ceux qui sont chargés de les faire appliquer, en particulier elles le cèdent à la toute puissante volonté personnelle du souverain<sup>2</sup>. À l'inverse du « tyran » qui bafoue sciemment les lois – tout en sachant qu'il devrait les respecter –, le despote asiatique se meut dans l'inconscience de toute loi autre que celle que lui dicte à tel ou tel moment son « caprice », sa propre loi devenant ainsi changeante et imprévisible.

Le cliché du despotisme asiatique instaure alors une double persuasion. D'une part, celle d'une irréductible dichotomie entre la beauté formelle du système politico-juridique et la perversion des détenteurs du pouvoir. D'autre part, celle d'une grande solidité de ce mode de pouvoir pourtant basée sur l'usage d'une violence inouïe et, ainsi, sur l'asservissement des corps et des consciences : si l'on peut abolir la tyrannie en supprimant « le » tyran, le

---

retouche par laquelle les peuples allaient découvrir les fondements de leurs lois.

<sup>2</sup> Voir, entre des dizaines d'autres, les développements de Simon de La Loubère à propos du gouvernement de Siam (années 1680), in Michel Jacq-Hergoulac'h (1987 : 349 *seq.*).

despotisme, lui, subsiste au-delà de la mort des despotes. Ainsi se justifieront les colonisations ou le dépècement des empires : il faut vraiment des interventions « étrangères » pour délivrer des corps sociaux irrémédiablement dominés et des institutions corrompues par la volonté, le caprice et le sadisme d'un seul<sup>3</sup>.

Ce stéréotype s'est largement maintenu jusqu'à nos jours d'autant qu'il s'est trouvé théorisé en un concept de référence supposé rendre compte d'une réalité scientifiquement fondée<sup>4</sup>. Les évolutions politiques dans les pays d'Asie depuis les années 1930 jusqu'à nos jours devraient largement inciter à une nouvelle appréhension du passé. Pour au moins deux raisons.

En premier lieu, parce qu'une approche purement occidentale rend assez mal compte de ces histoires politiques récentes. Entre autres questions possibles : est-ce par simple proximité géopolitique que Chine, Viêtnam, Corée du Nord, c'est-à-dire les pays les plus marqués par la sinisation, voient apparaître de puissants appareils bureaucratiques communistes ? Pourquoi, de l'Indonésie au Cambodge, c'est-à-dire dans la quasi-totalité des pays ayant reçu dans le lointain passé les influences de l'Inde, voit-on plutôt s'imposer des pouvoirs personnels forts et des systèmes clientélistes (Sihanouk, U Nu), parfois en forme de dictature militaire (Thaïlande, Indonésie, Birmanie, Cambodge – brièvement) ? Comment le bouddhisme a-t-il pu jouer, implicitement, dans l'émergence de certaines orientations fondamentales des Khmers rouges ? Pourquoi l'immense prestige du roi actuel de Thaïlande ? Etc. Autant de questions que l'on gagne, sans doute, à tenter de comprendre autrement que par les clichés et les catégories politiques de l'Occident contemporain. Elles invitent en tout cas à placer les réflexions sur la politique non seulement sous l'éclairage de l'immédiat présent mais aussi dans une perspective de longue durée, au croisement de l'histoire et de l'anthropologie.

---

<sup>3</sup> Les développements précédents sont des synthèses de ce que j'ai déjà écrit in Alain Forest (1998). Lire notamment le volume III, *Organiser une Église, convertir les infidèles*.

<sup>4</sup> Je fais évidemment référence à l'étude de Karl Wittfogel (1957).

En second lieu, une telle démarche, si elle est nécessaire à l'éclairage du passé « récent », s'impose nécessairement pour la compréhension de ce qui est en devenir. Ce ne sont pas seulement les conditions socio-économiques qui changent en Asie, dans ces pays qui sont aujourd'hui les acteurs premiers et les plus dynamiques de la mondialisation, mais aussi, insensiblement, invisiblement mais sûrement, les paramètres de la vie politique, dont rien ne dit qu'ils reproduiront purement et simplement les traits en vigueur dans les démocraties occidentales. Les incompréhensions réciproques sur la question des valeurs – les Asiatiques reprochant aux Occidentaux leur relativisme à cet égard et les Occidentaux reprochant aux Asiatiques une instrumentalisation des valeurs au service des autoritarismes –, mais aussi, moins visibles, sur les idées de « nation », de « communauté », de « démocratie »..., laissent assez prévoir sinon l'épanouissement en Asie de systèmes politiques démocratiques originaux tout au moins la mise en œuvre de procédures particulières et la fin de toute référence à quelque modèle occidental.

Telles sont les perspectives qui donnent sens à la synthèse suivante sur la légitimation du pouvoir en pays de bouddhisme theravâda<sup>5</sup> – plus particulièrement en Thaïlande et au Cambodge. Cette synthèse se veut délibérément classique, on la jugera peut-être dépassée. Elle formera toutefois l'un des fondements d'une étude ultérieure sur la tragique histoire politique du Cambodge contemporain puisque les analystes qui se sont faits les spécialistes de cette histoire semblent, pour l'instant, avoir évité d'interroger ce qui, dans les principes qui structurent « politico-religieusement » la société cambodgienne elle-même, pouvait porter aux excès.

### **La royauté, fruit de la magie et du mérite**

À l'origine, l'Homme et la Dame du Riz vivaient comme mari et femme, si bien que l'Homme n'avait pas besoin de travailler pour

---

<sup>5</sup> Il s'agit du bouddhisme improprement appelé Hinayâna ou du « Petit Véhicule », dominant au Sri Lanka, au Myanmar, en Thaïlande, au Laos et au Cambodge.

se nourrir, le riz venait naturellement à lui. Une telle alliance, contre nature, ne pouvait durer et la Femme, en civilisatrice et fondatrice de la société « humaine », apparut, qui occupa la place qui devait être la sienne aux côtés de l'Homme. Cela suscita la colère de la Dame du Riz ; elle quitta la maison et s'en alla bouder dans un recoin humide<sup>6</sup>. Suite à cette rupture d'avec la nature, les humains durent travailler pour cultiver le riz, ce qui engendra l'état de désordre et de conflit entre eux... en raison – c'est au moins ce que nous pouvons deviner – de jalousies à propos de l'inégale abondance des récoltes ou encore de querelles de délimitation ou de possession des propriétés.

Du coup, les hommes se réunirent entre eux et délibérèrent pour élire un être « qui soit capable de s'indigner du mal quand il est nécessaire de s'en indigner, de censurer ce qui doit être censuré, de bannir ce qui doit être banni ». Pour cela on décide de choisir « celui qui a le plus de prestance, le plus doué par la nature, le plus attirant, le plus capable »... On invite donc celui-là pour être roi en échange de quoi chacun lui donnera une part de son riz ».

Tel est le mythe bouddhique d'origine de la royauté<sup>7</sup> – qui s'est agrégé des traditions locales en passant dans les sociétés de la péninsule Indochinoise (l'entente originelle entre l'Homme et la Dame du Riz). Il n'est pas sans présenter quelque affinité avec la théorie du pouvoir qui sera développée, bien plus tard, par Hobbes : portée au conflit, l'humanité doit se choisir un souverain, essentiellement un juge qui saura distinguer le bien du mal – nous verrons plus tard ce que cela signifie – et disposera d'assez de force pour censurer et bannir, le cas échéant. Ce souverain est élu, on le nomme même le « Grand Elu » (*Maha Sammata*), par les

---

<sup>6</sup> Pour la version cambodgienne de ce mythe, Eveline Porée-Maspero (1962, t. 1 : 19 *seq.*). L'auteur fait de la Dame du Riz une divinité, ce qu'elle n'est pas ; le riz est une existence qui relève de l'ordre de la nature (comme les serpents, etc.) et avec laquelle l'homme doit se concilier, par union « contre-nature » avant la rupture et par son travail et ses rites, après.

<sup>7</sup> Pour comprendre la différence entre les récits brahmaniques et bouddhiques de l'institution de la royauté, lire Stanley J. Tambiah (1976 : 3 *seq.*).

représentants de toute la population – il n'est pas l'émanation d'un groupe particulier ou d'une caste.

Toutefois, il faut bien comprendre qu'en contexte bouddhique, le choix des hommes ne peut se porter que sur celui que son propre *kamma*<sup>8</sup> désigne pour assumer cette fonction : il devient roi parce que c'est là le fruit de ses mérites passés. C'est dire que l'élection par des semblables n'implique aucunement que ceux-ci aient ensuite droit de regard sur la façon dont le souverain exerce le pouvoir. Une fois reconnu, celui-ci devient souverain absolu pour autant qu'il se comporte comme un *dhammarâja*, c'est-à-dire qu'il obéisse lui-même aux obligations qui composent le « *dhamma* du roi selon le *Dhamma* »<sup>9</sup> – la loi qui régit le comportement d'un roi selon la Loi bouddhique.

Dans les sociétés considérées, le Cambodge et le Siam, le mythe n'a jamais eu – semble-t-il – force de loi canonique. Il n'est toutefois pas sans influence, celle-ci se décelant sous tel ou tel aspect du processus de légitimation du souverain.

On remarque notamment que les divinités ou quelque référence à un ordre divin d'où émanerait le pouvoir royal, n'interviennent pas dans le processus, ce qui semble tenir au fait que, dans le bouddhisme theravâda, c'est l'existence humaine, passage obligé vers l'Éveil (*bodhi*) et l'Extinction (*nibbana*), qui est supérieure dans l'échelle des existences et que c'est bien le *kamma* le principe qui régit renaissances et cours des existences.

Dans la profusion des mythes cambodgiens relatifs aux origines de la royauté, il est bien question d'un ordonnancement par une

---

<sup>8</sup> J'adopte ici une transcription du pâli : *dhamma*, *kamma*, *nibbana* (au lieu des transcriptions classiques à partir du sanskrit, *dharmā*, *karmā*, *nirvāna*), dans la mesure où les Écritures du bouddhisme des Anciens sont en pâli, langue qui est le produit des transformations au fil de l'histoire du sanskrit.

<sup>9</sup> Les *dhamma* sont les ensembles d'obligations et de règles attachés aux différentes fonctions sociales ou à différents secteurs d'activité : les rois doivent ainsi obéir à un code particulier qui forme le *dhamma* des rois (dont le roi Râma de la grande épopée du *Râmâyâna*, dans sa version bouddhisée, fournit l'exemple), étant entendu que ce *dhamma* des rois est lui-même subalterne de la Loi, le *Dhamma* bouddhique.

divinité de l'étiquette, des symboles et des obligations de la royauté, mais le dieu qui opère est Indra, un dieu reconnu par le bouddhisme comme le « roi des dieux » et comme le serviteur éminent de la religion et le protecteur de ses fidèles. De plus, les mythologies établissent une rupture assez nette entre un temps d'Angkor qu'elle présente comme un temps d'alliance avec les divinités du brahmanisme, et le temps des souverains bouddhiques : notamment, l'avènement de ces derniers s'opère suite à un affaiblissement progressif de l'alliance originelle entre les rois d'Angkor et les dieux du brahmanisme, affaiblissement marqué par l'apparition de la lèpre, la perte de territoires, une inondation dévastatrice et le meurtre final du dernier des rois brahmaniques. Toujours selon la mythologie, c'est après ce meurtre qu'a lieu l'élection, par les ministres et notables du royaume, du fondateur de la dynastie « bouddhique »... qui se trouve être le meurtrier du « dernier roi » et qui a manifesté ainsi qu'il dispose d'une « force » extraordinaire.

Car tel est bien l'autre message véhiculé par des dizaines de contes, de légendes, d'anciens mythes : le souverain doit être doué d'une puissance particulière, il doit être un homme de « prowess » selon l'expression de Wolters<sup>10</sup>. Lui-même courageux, il sera le détenteur des objets et le connaisseur des formules d'une grande efficacité magique, il sera tout autant celui qui sait réunir autour de lui la plus grande ou la plus combative des « forces humaines », c'est-à-dire une clientèle nombreuse et dévouée qui saura l'imposer au moment crucial de la prise de pouvoir.

Non seulement les récits mais aussi les faits, les règles à respecter et les rites qui accompagnent une succession et légitiment l'intronisation, imposent cette idée selon laquelle le souverain est un « homme de puissance ».

Il n'y a pas dans les pays qui nous occupent de règles de succession semblables à celles qui s'imposent dans notre Moyen-Âge en Occident. Le roi demeure en théorie un « élu », reconnu par les plus hauts dignitaires mais en vertu de son propre *kamma*. Cette

---

<sup>10</sup> O.W. Wolters (1999 : 93-95).

croissance sous-jacente dans l'action déterminante du *kamma* sur la nature des renaissances et le déroulement des existences est si forte qu'elle contribue également – et jusqu'à nos jours – à entraver la définition d'une règle précise de succession au trône. Ceci en dépit, bien sûr, d'une certaine formalisation coutumière des processus.

Ainsi la conviction prévaut-elle que le successeur doit être un prince, de même sang que les rois précédents. Cette conviction s'appuie sur une trame de représentations anciennes, profondément ancrées et qui résistent aux conceptions bouddhiques ; entre autres, se perpétue l'idée que le sang véhicule les qualités morales et physiques des individus et donc la puissance particulière des rois, et que, par le sang, ces qualités se transmettent aux enfants. Notons au passage que, s'il touche la terre, le sang des rois et des princes risque de provoquer une terrible sécheresse – d'où un mode d'exécution de ces personnages qui consiste à les enfermer dans un sac et à les tuer à coup de massue. Sur ce point, d'ailleurs, les rois s'apparentent aux femmes dont le sang menstruel, s'il n'est pas « régulé » par des rites *ad hoc* au moment de l'apparition des premières règles, risque lui aussi de provoquer la sécheresse...

Toutefois, les modalités concrètes de la succession ne peuvent que déboucher sur l'affrontement. Deux grandes tendances interfèrent en quasi-permanence pour le choix du successeur, les préférences allant soit au fils aîné de la première reine, soit à un frère du roi défunt.

Mais ce ne sont là que des tendances : les secondes reines et les concubines « préférées » du roi sont assez nombreuses dans le harem – puisque les rois ont un harem – et certaines assez agissantes pour vouloir imposer l'enfant qu'elles ont eu du roi ; en dehors des fils du roi ou d'un frère du roi, des princes ambitieux parviennent à cristalliser l'adhésion d'un « puissant parti » autour de leurs personnes ; enfin, une personnalité extérieure et de prestige peut profiter des circonstances pour tenter de prendre le pouvoir...

Les dénouements sont prévisibles. Tantôt, le roi parvient à placer sur le trône le prince qu'il veut voir lui succéder, le plus souvent en lui accordant des titres et des honneurs particuliers et en lui assignant le palais destiné à l'héritier du trône ; il arrive encore

que le roi abdique en faveur de son candidat préféré – tel est exactement ce qui vient de se produire en 2004 avec l'abdication du roi du Cambodge, Sihanouk, en faveur du prince Sihamoni. Tantôt, on en vient à l'épreuve de force, à la bataille rangée et sanglante.

À vrai dire, dans l'histoire du Cambodge et du Siam, cette bataille pour le pouvoir qui, dans le Cambodge des XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles se poursuit en interminables guerres civiles et dans le Siam d'après 1932 en coups d'État militaires, semble être la norme et traduire ce que véhiculent par ailleurs les récits de tous ordres : la nécessité pour le futur souverain de manifester sa « puissance ». Aussi le terme d'« usurpation » que les Occidentaux ne cessent d'employer pour qualifier les nombreux passages de pouvoir qui ne correspondent pas aux principes occidentaux de succession, doit-il être considéré avec circonspection !

Dans le Siam des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, le moment de la succession est particulièrement périlleux et il n'est pas rare que les habitants, notamment les commerçants, quittent la capitale d'Ayuthaya au moment où s'annonce la mort du roi. Les combats ne durent généralement pas mais ils sont d'une terrible violence, se terminant fréquemment par l'élimination de tous ceux qui peuvent constituer un danger pour le vainqueur : autres princes et chefs (ministres notamment) de leur parti. Une des seules manières pour un prince d'échapper à la mort est alors de se réfugier au monastère puisque le monastère bouddhique est un espace inviolable et de s'y faire moine puisque tuer un moine constitue la faute absolue, condamnant irrémédiablement à séjourner dans les enfers lors de la prochaine réincarnation<sup>11</sup>.

Enfin, l'intronisation solennelle ne suit quasiment jamais immédiatement la prise de pouvoir. Récits et pratiques sont clairs sur ce point : au moins deux conditions sont préalablement requises, qui renvoient toujours à la nécessité de montrer une particulière puissance.

La première est que le roi doit avoir pacifié et restauré l'ordre dans toutes les parties de son royaume. La seconde est qu'il doit

---

<sup>11</sup> Cf. A. Forest (*op. cit.*, vol. 1 : 105 *seq.*).

procéder et présider à l'incinération solennelle de son prédécesseur. Cette dernière pratique remonte sans doute aux temps d'Angkor où s'étaient imposées, pour le nouveau roi, l'habitude puis l'obligation de faire survivre l'« essence » de son prédécesseur dans une image représentant une divinité brahmanique ou une entité bouddhique<sup>12</sup> : il s'agissait là de faire « renaître » le défunt roi en puissante entité protectrice de son successeur. Si l'adhésion au bouddhisme theravâda introduit un changement dans le rituel, avec l'incinération solennelle du roi défunt mais aussi avec le dépôt de ses restes dans de majestueux reliquaires, la finalité reste la même : faire que ce roi, dont on pense qu'il est sans doute allé renaître en tant que divinité au paradis d'Indra, protège son/ses successeurs.

Alors peut s'effectuer l'intronisation.

Elle aussi prend extérieurement des allures de conquête et de prise de possession. Revêtu de sa tenue de guerrier et monté sur un éléphant somptueusement harnaché, le roi fait le tour de sa capitale, comme pour l'investir, avant de rentrer au Palais et de rejoindre la salle du Trône – au Cambodge tout au moins et sous le protectorat français, la conquête de la ville s'opère symboliquement avec la distribution par le souverain de piécettes à la foule assemblée sur le parcours du cortège.

Dans la salle, le roi se revêt du simple tissu blanc de l'ascète et de la mort et est alors aspergé d'eau par les brahmanes (les *bakou*) qui opèrent encore dans les palais de la Thaïlande et du Cambodge. Ainsi purifié, il accède enfin à l'état de roi. Revêtu des parures et de la majesté royales, il monte s'asseoir sur le très haut trône semblable à une montagne ; là, les brahmanes viennent lui présenter les regalia (épée et lances sacrées, parasol, mais aussi plusieurs sortes de récipients et de vases...) ainsi qu'un peu d'eau et de terre tirées des divers fleuves et rivières et de divers endroits du pays. Au terme de cette présentation, et au Cambodge tout au moins, le roi déclare solennellement : « L'eau, la terre, les forêts et les montagnes ne peuvent être prises par nous. Je les laisse aux

---

<sup>12</sup> Cf. George Coedès (1947 : 44 *seq.*).

religieux bouddhiques, à tous les gens du peuple, à tous les animaux afin qu'ils y trouvent honnêtement leur subsistance »<sup>13</sup>.

Les moines bouddhiques, présents et psalmodiant des sùtra, ont assisté à la purification du roi mais ils se sont éclipsés au moment où le roi est monté solennellement sur le trône. Quelques commentateurs ont interprété ce retrait des moines comme un refus d'assister à la suite de l'intronisation parce que celle-ci prendrait alors une tournure trop brahmanique. L'explication est quelque peu simpliste... avec une part de pertinence. À la différence de ces commentateurs – dont l'un des grands exercices fut de dégager les diverses strates (substrat originel, brahmanique, bouddhiste, etc.) qui seraient perceptibles au sein des expressions de la culture khmère –, aucun des participants de cette cérémonie n'imaginait que la cérémonie d'intronisation pût être comme une sorte de mille-feuille rituel ! L'exercice de dichotomisation procède d'une archéologie occidentale du savoir, qui n'a que peu à voir avec le rituel tel qu'il était reçu et perçu, au moins jusqu'à un passé très récent, à savoir comme un tout cohérent et parfaitement « bouddhisé ».

Il se trouve pourtant que, par sa montée sur le haut trône, le roi va manifester à tous qu'il est désormais le maître absolu dans le monde des humains – c'est à ce moment qu'il devient le souverain au pouvoir indiscutable. La communauté (*sangha*) des moines bouddhiques, qui ne peut se passer d'un roi (ou d'un chef d'État) protecteur de la religion (*cf. infra*), ne saurait certainement pas protester contre le pouvoir absolu des souverains et le départ des moines à un moment crucial du rituel n'est certainement pas mouvement d'humeur contre le caractère trop brahmanique du rite. Seulement, en bouddhisme theravâda, il y a des « existences » qui sont supérieures au roi : à savoir les renonçants, les moines bouddhiques. En se retirant quand le roi va manifester qu'il est véritablement devenu le « maître des existences », les moines marquent seulement que la souveraineté du roi est limitée, qu'elle

---

<sup>13</sup> Cf. Étienne Aymonier (1900, vol. I : 57-58) ; Maurice Comte (1980 : 194-198).

ne saurait s'exercer « absolument » à l'égard de ces existences que sont les moines. Le retrait de ces derniers et, en retour, le geste du roi qui après avoir pris « possession » de toutes choses, les donne à la communauté des moines, aux hommes et aux animaux, ne sont que des traductions du complexe rapport entre le *sangha* et le roi, rapport sur lequel nous allons revenir.

Une autre erreur, plus grave en raison de ses incidences à la période contemporaine – à force d'entendre qu'ils sont successeurs de dieux-rois, certains chefs d'État finissent par le croire et agir en conséquence –, est de considérer que le roi en montant sur le trône endosse en quelque sorte un caractère divin. Le dieu-roi, face noble du despote, constitue un autre fantasme occidental qui s'est imposé en cliché. Certes, le roi devient « maître des existences » lorsqu'il monte s'asseoir sur un trône qui traduit symboliquement, par sa hauteur, sa supériorité. Certes, ce trône symbolise également la montagne centrale et pivot du monde au sommet de laquelle siège Indra, le roi des dieux. Mais en aucun cas, le roi des hommes n'est déjà un dieu ; la puissance et les positions réciproques du roi des hommes et du roi des dieux se répondent et se complètent... mais chacun demeure dans sa sphère et le roi des hommes n'est destiné à devenir dieu, dans le paradis d'Indra, que dans sa prochaine renaissance, s'il se conduit en roi selon le *Dhamma*.

Enfin, on remarque que le roi donne solennellement les fleuves, terres, forêts et montagnes dont il est le maître, à la communauté des moines, aux hommes et aux animaux. Il se conduit là en roi bouddhique (*cf. infra*) et en roi avisé qui, maître absolu du sol mais soucieux d'assurer aux êtres les moyens de leur existence, sait ainsi les rassembler autour de lui – et, de ce fait, augmenter encore sa propre puissance. Dans un contexte d'économie somptuaire, régie par les modalités du don et du contredon, le prodigieux cadeau du roi aux êtres de ce monde, place ces derniers dans une définitive position de reconnaissance et d'obligation.

### **L'exercice de la royauté, ses règles et ses exigences**

Curieusement, les récits et représentations offrent un idéal de prince à la puissance et à l'activité magiques mais qui, une fois sur

le trône, se tient de manière sereine et hiératique. Les rois s'apparentent ainsi à tous les êtres de puissance, humains et divins, qui peuvent brutalement se déchaîner – pour remettre en ordre un monde qui se détraque régulièrement – mais dont la puissance supérieure se manifeste encore davantage lorsque, ayant rétabli l'harmonie, ils peuvent eux-mêmes se tenir dans la quiétude et l'immobilité. En ce qui concerne les souverains humains, concrètement confrontés aux réalités et aux difficultés du gouvernement, ils entretiennent leur calme majesté en s'entourant de bons ministres, en prenant conseil auprès d'eux et en leur déléguant l'action... Certains récits très populaires mettent aussi en scène, auprès du souverain, un favori farceur, caustique, débrouillard, très actif et d'une grande intelligence, qui devient en quelque sorte le double du roi mais libéré de la pesanteur de la royauté<sup>14</sup>.

Dans la réalité, et pour nous en tenir à l'essentiel, la légitimité du roi se juge à deux grands critères : d'une part, le bon ordonnement du centre, d'autre part, la protection de la religion.

Au Cambodge et au Siam, la royauté est conçue comme « astrale »<sup>15</sup> : en fonction de la puissance et du bon ordre qui émanent du centre, c'est-à-dire du souverain, de son palais et de sa capitale, la prospérité et la protection contre les ennemis de toutes sortes vont irradier pleinement de manière centrifuge jusqu'aux confins du royaume et même jusque sur les royaumes et principautés voisins. Ceci engendre en retour une irrésistible subjugation des populations du pays voire des princes voisins ainsi séduits et portés à reconnaître la puissance supérieure du souverain central qui est dès lors accepté comme un « roi des rois », *râja di râja*.

On notera ici que le roi est, dans les pays concernés et jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, le roi d'une ville et non le roi d'un pays. Par ailleurs, un idéal de royauté est donc d'être un « roi des rois »,

---

<sup>14</sup> Au Cambodge, le plus célèbre de ces personnages, héros d'une série de récits aussi hilarants que philosophiques, est Thmenh Chhey. La conclusion de l'histoire de Thmenh Chhey vise notamment à montrer que le pouvoir du roi repose sur des recettes de cuisine. Cf. P. Bitard (1956).

<sup>15</sup> S. J. Tambiah parle de *galactic polity* (*op. cit.* : 102-121).

c'est-à-dire de s'imposer à des rois de villes vassales, ce qui, avec les querelles de succession et les révoltes millénaristes (*cf. infra*), induit un incessant état de guerre pour obliger les vassaux traditionnels à continuer de reconnaître cette suzeraineté, pour les empêcher de s'émanciper et d'émerger à leur tour en « rois des rois », pour s'opposer à leurs velléités de reconnaître un autre roi suzerain.

Le bon ordonnancement du centre – qui doit contribuer à l'attraction des peuples et des princes – consiste d'abord dans le respect par le roi d'un certain nombre d'obligations strictes : nécessité de s'entourer de cinq ministres, de réunir son conseil deux fois par jour, de respecter tout un appareil complexe de transmission des ordres ou des informations, de consulter les brahmanes (*bakou*) pour déterminer jours fastes et néfastes à telle ou telle entreprise ou pour l'interprétation des signes et des rêves, etc. Le comportement du roi est si ritualisé, ses ordres ou les communications avec lui passent par tant de lourdes instances qu'il est comme enfermé dans son palais, n'ayant connaissance que de ce que la camarilla des ministres et hauts fonctionnaires veulent bien lui communiquer. Pour peu qu'il ait du caractère et l'ambition de conduire une politique... ou de satisfaire ses « caprices », il ne se voit donc offrir que peu d'ouvertures : il sera tenté de s'appuyer sur des conseillers hors-appareil – les « favoris » –, susceptibles de lui fournir des informations moins convenues sur le monde extérieur et sur les agissements des ministres et des dignitaires ; la guerre restera son domaine de prédilection ; il s'intéressera également à conduire des opérations dans le domaine commercial ou des relations avec les Occidentaux – opérations sensibles, toujours sujettes à évolutions, qui peuvent rapporter gros ou ruiner le Trésor royal, voire le royaume lui-même, et que la lourde administration traditionnelle ne sait traiter.

Il aura également la possibilité, et c'est l'essentiel de son pouvoir, de déchaîner brutalement une violence inattendue et inouïe sur les plus hauts dignitaires du royaume pour peu qu'il pense que ministres ou autres lui cachent des informations cruciales ou se livrent à des manœuvres hostiles. Que le souverain puisse frapper

durement, à tout moment, sans avoir à se justifier, les plus hauts personnages du royaume – alors qu’il se montre et a l’obligation d’être toujours attentif et compatissant envers les plus modestes –, tel est ce qui scandalise les premiers observateurs occidentaux, surtout quand ceux-ci sont d’origine noble, et participe à la formation du cliché sur le despotisme asiatique<sup>16</sup>.

Bon exercice du pouvoir et bon ordonnancement du Palais se confondent largement. Toutefois, une attention particulière est portée aux reines et concubines royales. Le harem est en lui-même le chaudron de toutes les ambitions et des conflits en gestation. En donnant ou en tentant de donner une femme au roi, non seulement quelque autre prince ou quelque dignitaire lui manifeste-t-il son allégeance mais il en attend des avantages en retour, en raison de l’influence que cette femme pourra peut-être acquérir auprès de son époux. Comme nous l’avons suggéré, certains des enfants donnés au roi par les reines et concubines peuvent cristalliser autour de leurs personnes les ambitions d’un groupe de dignitaires tentant ainsi de préparer activement une succession qui leur serait favorable. Tout ceci est source d’éventuels désordres... quand de toute façon, les *a priori* populaires imputent aux reines et aux concubines, à leurs manigances ou à leurs « magies » – quand elles ne professent pas la religion bouddhique – les errements du souverain.

Plus prosaïquement, le bon ordonnancement du Palais renvoie aussi à la nécessité qu’il soit érigé dans le respect des règles favorables d’orientation, de situation d’ensemble et de répartition des bâtiments et des espaces à l’intérieur de son enceinte. Ces règles, au moins les règles d’orientation et de situation, dupliquent *grosso modo* celles qui s’imposent pour la capitale. La salle du Trône comme l’entrée principale de la ville sont tournées vers l’est – ainsi le roi en majesté regarde-t-il vers l’est tandis que l’administration du royaume se trouve « doublée » entre une administration de Gauche (c’est-à-dire du Nord, de ce qui est à la gauche du roi tourné vers l’est) et de Droite (du Sud). Surtout,

---

<sup>16</sup> Cf. S. de La Loubère in Michel Jacq-Hergoulac’h (*op. cit.* : 355).

comme le trône lui-même, le palais et la capitale doivent être des « centres et pivots » de l'univers, à l'instar du Mont Meru, entouré de ses mers, et du palais du dieu Indra en son sommet, à l'instar également de l'île mythique autour de laquelle le pays a été – suite à l'assèchement provoqué par des entités protectrices – constitué<sup>17</sup>. Remparts, palais, temples et reliquaires bouddhiques de la capitale, douves artificielles, étangs ou rivières ceinturant la ville, tous ces éléments reproduisent le schéma qui manifeste et garantit la puissance de celui qui en est le maître. À cela s'ajoute enfin que, dans le Palais et dans la capitale, vont se concentrer les images les plus puissantes des divinités et autres entités protectrices<sup>18</sup>. Et si jamais les ennemis la prennent, c'est probablement qu'elle a perdu son efficacité « magique » et que le choix d'un autre site s'impose.

Ainsi constituée, la capitale est vraiment comme le rempart du pays tout entier... un pays qui se défend donc « au centre », par l'ordre régnant dans celui-ci – la définition et la défense de frontières sont relatives à cet égard. Il en résulte une focalisation notamment sur la personne royale... qui accroît la paralysie de celle-ci : mouvements de l'opinion, rumeurs incessantes, interprétation des catastrophes, des épidémies, des victoires ou des défaites, tous les regards et toutes les critiques se dirigent en premier lieu vers le Palais.

---

<sup>17</sup> À l'origine, le pays cambodgien était une île. Un prince venu de l'extérieur rencontra sur ses rivages une *nâgi*, fille du roi des *nâgas* (de l'espèce des serpents fabuleux qui occupent sous la terre un royaume merveilleux, le Patal, symbole de l'autochtonie, de la fertilité et de la prospérité). Le prince épousa la *nâgi* et son beau-père fit alors se découvrir les terres tout autour de l'île. Les échos du thème de l'île sont toujours d'actualité : un journal du Cambodge, par exemple, a pour nom *Koh Santapheap* (l'Île de Paix).

<sup>18</sup> Parmi ces divinités figurent celles que l'on aura confisquées aux rois voisins – c'est le cas du Bouddha d'Émeraude à Bangkok pris au roi de Vientiane – à l'occasion de la prise de cette ville (1778) ; ces représentations sont dès lors mises « au service » du vainqueur, pour la protection de sa propre capitale et pour manifester la suzeraineté du vainqueur par rapport au vaincu ; cf. *Mak Phoeun*, article en cours de publication sur ce thème ; David K. Wyatt (1991 : 143).

Dans des pays où la plupart des hommes passent au moins quelques mois de leur vie comme moines à la pagode et où la communauté des moines se trouve ainsi en position de créer l'opinion publique, la nécessité pour le roi de protéger la religion est cruciale.

Contrairement à ce qui est souvent écrit, ce n'est pas le grand empereur indien Açoka qui constitue au Cambodge ou au Siam le modèle du roi bouddhique – ce modèle n'émergera que tardivement, sous l'influence des travaux orientalistes du XIX<sup>e</sup> siècle et demeure une production de cercles intellectuels. De même, les rois des pays étudiés ne se revendiquent-ils pas, sur le modèle d'Açoka, comme des *çakravartin*, des souverains universels capables de faire rayonner l'universalité de la Loi bouddhique<sup>19</sup>. Le modèle demeure plutôt de type angkorien, souverain « astral » qui demande à être reconnu comme un « roi des rois ». Quant aux rois thaïs ou khmers, ils s'identifient essentiellement au Ramâ du *Ramâyâna* – avatar du dieu Vishnou et modèle de la royauté humaine mais selon une épopée qui a été naturalisée et entièrement « bouddhisée » quand le bouddhisme theravâda s'est imposé à la région à partir des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles<sup>20</sup>. Un autre modèle royal, peut-être plus tardif mais immensément populaire, est constitué par l'antépénultième existence du futur Bouddha Gautama, alors roi Vessantara, exemple d'absolu détachement, qui accepte de se dépouiller de tous ses biens, y compris de ses enfants, de sa femme et de son trône... mais qui, une fois son immense compassion reconnue, finit par revenir triomphalement en sa capitale. Ici, l'exemple de Vessantara – qui semble se populariser à partir du moment où la supériorité des Européens apparaît fatale – a pu être reçu comme porteur d'espérance : dépouillés ou affaiblis du fait des dominations occidentales, les rois bouddhiques pouvaient entretenir, via l'image de Vessantara, l'espoir d'un triomphe final.

---

<sup>19</sup> Il n'en va pas de même en Birmanie, semble-t-il, où l'ambition des souverains à se poser en *çakravartin* semble plus développée.

<sup>20</sup> Cf. Saveros Pou (1977).

En tout état de cause, le roi doit être un *dhammarâja*, un roi selon la Loi bouddhique et il est de ce fait astreint à observer au moins 10 règles particulières de conduite, dont on note qu'elles l'obligent essentiellement à faire preuve d'attention et de compassion envers les plus faibles de son royaume. Totalement méconnues des « témoins » occidentaux, ces obligations semblent être relativement prégnantes<sup>21</sup> ; comme nous l'avons dit, c'est le contraste entre la compassion du souverain pour les humbles et la violence extrême dont il peut user à l'égard des « grands » qui semble scandaliser les Occidentaux.

Mais que signifie vraiment « protéger la religion »<sup>22</sup> ? Evidemment, assurer l'entretien et la protection des moines qui, se consacrant à la méditation et persévérant dans leur entreprise de renoncement au monde, ne peuvent donc ni travailler, ni se nourrir par eux-mêmes, ni trouver à s'abriter, ni se défendre le cas échéant. À l'échelle d'un pays, à la mesure de ses grands moyens et pouvoirs, le roi assume vis-à-vis du *sangha* les obligations de « maîtres de maison » dévolues à tout fidèle laïc.

Toutefois, le grand succès du bouddhisme theravâda auprès des princes de la péninsule Indochinoise, et notamment auprès des princes thaïs dès le XIII<sup>e</sup> siècle, tient dans les pouvoirs étendus dont le roi va disposer en matière religieuse au terme de la réforme dont ce bouddhisme a fait l'objet à la fin du XII<sup>e</sup> siècle sous l'autorité du roi de Ceylan Parakkamahabu (1153-1186). En particulier – et c'est le sens de la protection « royale » envers la religion – il revient au roi de faire en sorte : 1) que les Écritures bouddhiques ou que leurs traductions soient toujours scrupuleusement conformes aux textes originels ; 2) que chaque moine s'acquitte toujours scrupuleusement des 227 prescriptions et interdits (formant le *patimokkha*) qu'il se doit de respecter.

---

<sup>21</sup> À en juger par les témoignages missionnaires, entre autres, concernant certains souverains, tel le roi Phetracha du Siam (1688-1703).

<sup>22</sup> Cf. Yoneo Ishii (1986).

Dans les deux cas, c'est bien l'avenir de la religion qui est en jeu puisque la moindre erreur dans les Écritures bouddhiques peut amener à des interprétations fautives voire à un détournement complet du message bouddhique puis conduire les fidèles sur une fausse voie et les priver de délivrance<sup>23</sup>. L'effet risque d'être le même si l'on introduit la moindre dose de permissivité dans le comportement des moines : la pureté de la religion – thème majeur qui répond à la crainte de la « confusion » – risque d'en être pervertie tandis que les fidèles qui donnent aux moines pour acquérir des mérites et avancer sur la voie de la délivrance seront trompés dans la mesure où donner à un mauvais moine ne procure point de mérite, c'est comme travailler une mauvaise rizière. Dans le cas des moines, l'intervention royale pour faire respecter la discipline est d'autant plus nécessaire que les moines n'ont pas le droit à la violence et qu'il leur est parfois difficile d'obliger un de leurs confrères à quitter l'habit et à retourner à la vie laïque.

Contrôle de l'intégrité des Écritures, contrôle de la discipline monacale – et des connaissances car un moine qui ne saurait pas réciter les Écritures et les prières serait aussi un danger –, ces importantes responsabilités conduisent le *sangha*, communauté qui, témoignant d'une religion universelle, aurait elle-même pu se comprendre comme universelle, à se fragmenter pour s'organiser autour de rois et de princes, en divers *sangha* « nationaux ». Ceci accroît le prestige de chaque souverain mais n'est pas sans danger pour celui-ci, qui va prendre soin de s'appuyer sur la présence et les conseils d'un moine généralement respecté de tous – mais nommé par le roi : le « roi du *sangha* ».

Cette ambiguïté – du roi qui dispose en apparence de grands pouvoirs dans le domaine religieux mais qui ne doit pas agir à la légère et nomme un « roi du *sangha* » – est symptomatique de

---

<sup>23</sup> Il n'existe pas de terme pâli spécifique pour traduire la délivrance. Nous désignons quant à nous par délivrance, la notion bouddhique de « cessation de la Douleur » qui se confond avec l'entrée dans le *nibbana* ou que les Cambodgiens quant à eux traduisent de manière littérale par « action de supprimer la Douleur » : la douleur ici correspond à la notion spécifiquement bouddhique de *dukkha*.

l'ambiguïté globale qui pèse sur les relations entre souverains et moines. Le souverain est en réalité condamné, vis-à-vis d'un *sangha* puissant, à un délicat exercice d'équilibre.

D'une part, s'il ne s'implique pas assez dans le domaine religieux, il peut être accusé de ne pas s'acquitter de ses devoirs. Les Chroniques khmère, par exemple, campent alors un roi dépravé, qui ne pense qu'à ses plaisirs. Évidemment, s'il va jusqu'à abandonner la religion bouddhique ou s'il est soupçonné de vouloir l'abandonner, le processus de délégitimation est immédiat : c'est le cas au XVII<sup>e</sup> siècle pour le roi du Cambodge, Ang Chan (Ream Thipdey, 1638-1656) qui adhère à l'islam – à cause des pratiques magiques de ses femmes musulmanes ! –, est aussitôt confronté à une révolte, est finalement éliminé et demeure connu comme étant le « roi apostat ». De manière moins brutale, au Siam, c'est un « Grand » du royaume, Prah Phetracha, qui s'empare du pouvoir au moment où se meurt le roi Prah Narai (1688) ; Phetracha est porté par une réaction bouddhique à l'attitude d'un roi Narai jugé trop ouvert aux Occidentaux et au catholicisme.

D'autre part pourtant, si le roi s'implique trop dans la religion au point d'être soupçonné de vouloir s'ériger en chef religieux, en moine supérieur voire en bouddha, il devient tout autant dangereux, susceptible de corrompre l'intégrité de la religion et de l'égarer dans une fausse direction. L'exemple le plus frappant à cet égard est offert par le roi du Siam, Phya Taksin, qui s'opposant violemment aux vénérables du *sangha*, se voit bientôt accusé – à tort ou à raison – de vouloir s'ériger en chef religieux, de faire croire qu'il est doté de grands pouvoirs comme celui de s'élever dans les airs au-dessus de son palais... et qui est éliminé par une rébellion en 1782<sup>24</sup>.

Enfin, à côté de ces processus, les croyances bouddhistes peuvent elles-mêmes porter à des phénomènes qui déstabilisent le pouvoir royal et qui s'apparentent aux éruptions millénaristes. Jusqu'à nos jours, les histoires du Siam comme du Cambodge – et du Laos – bruissent de l'apparition soudaine d'« hommes de

---

<sup>24</sup> D. K. Wyatt (*op. cit.* : 143-145).

mérites », souvent d'obscurs personnages ou d'obscurs moines que l'extraordinaire nombre de leurs mérites désigne pour être des souverains inaugurant un règne immédiat d'extraordinaires bonheur et prospérité. Ces personnages peuvent rassembler autour d'eux avec une étonnante rapidité les populations entières de villages ou de régions, persuadées que leur nouveau « roi » dispose de pouvoirs procurant l'invincibilité à ses fidèles... jusqu'à la rencontre avec les forces de répression. Certaines de ces éruptions peuvent toutefois se prolonger en importants mouvements de révolte.

Il est évident que la croyance dans le *kamma* et dans le fait qu'une personne de grand mérite est promise, dans cette existence ou dans une existence ultérieure, à un beau destin, sert de vecteur à de telles effervescences. Elles sont aussi portées, en l'occurrence, par la croyance en la venue du bouddha futur : selon les représentations asiatiques concernant le temps, le bouddhisme du Bouddha Gautama fut resplendissant au moment où celui-ci a vécu, prêché, montré l'exemple aux existences, puis, comme tous les phénomènes historiques, le bouddhisme est dès lors allé s'affaiblissant et est voué à la disparition – au bout de 5 000 ans selon des croyances bien ancrées (nous sommes donc à la moitié de cette ère du Bouddha Gautama). Viendra à ce moment un autre bouddha, le Bouddha Maitreya qui fera à nouveau resplendir le message bouddhique ; tous ceux qui, au fil de leurs existences successives et en dépit de l'affaiblissement de la religion bouddhique, auront persévéré en celle-ci seront alors admis à contempler et à entendre Maitreya, et avanceront de manière prodigieuse vers leur propre délivrance.

La croyance en la venue de Maitreya est étonnamment enracinée au Cambodge – tout en restaurant le bouddhisme dans son intégrité, le bouddha futur va peut-être sauver un pays qui se croit toujours menacé de disparition ! – mais, dans toutes les sociétés de la zone, elle se conjugue avec la reconnaissance des « hommes de mérites » pour former l'une des figures essentielles non seulement de la plupart des révoltes mais de l'aspiration sans cesse réalimentée à un radical changement de temps.

Tel est donc le complexe de croyances, de représentations, de rituels et d'exigences fondamentales qui détermine les processus de légitimation ou d'illégitimation des souverains dans le Cambodge et le Siam traditionnels. Cet article en appelle évidemment un autre, consacré à la lecture sous ce prisme des événements et évolutions politiques de ces deux pays depuis les interventions anglaise (à partir des années 1820, donc) puis française dans la zone jusqu'à nos jours.

Il ne s'agira pas d'opérer par pure projection d'une grille qui ramènerait au passé la compréhension d'un présent lui-même fruit d'extraordinaires bouleversements, avec ce risque que nous avons déjà évoqué, qui consisterait à justifier un ensemble de pratiques et de valeurs – notamment de pratiques autoritaires et autres coups d'État militaires, par exemple – sous prétexte que leur légitimité est inscrite dans une longue histoire, ou encore, ce qui revient au même, à justifier une infériorité « politique » (et autre) des sociétés intéressées par rapport aux sociétés occidentales, pour éluder leurs aspirations à se construire en sociétés politiques.

Toutefois, on ne peut pas davantage éluder le poids de ce passé, les empreintes qu'il a laissées sur les manières et de conduire et de comprendre la politique. Ces deux derniers siècles ont été marqués par une constante dialectique, avec différents ajustements et pas mal de dérapages, entre les structures qui encadrent la légitimation du pouvoir – dont une lecture ethnologique des diverses expressions nous aide à appréhender la cohérence et la solidité – et les bouleversements introduits par la confrontation/composition avec l'Occident. On en voit bien quelques effets :

– pendant plusieurs décennies, renforcement des pouvoirs royaux et centraux dans le contact avec les pays occidentaux – les souverains parvenant alors à relativement s'émanciper des contraintes « rituelles » traditionnelles mais en continuant de s'entourer du cérémonial d'autorité –, que le pays soit demeuré indépendant (Siam) ou soit passé sous protectorat (Cambodge) ;

– contestation de ces pouvoirs avec l'émergence d'élites formées « à l'occidentale » ;

– coups d'État et affirmation de pouvoirs militaires...

Tout ceci se légitimant par une politique attentive vis-à-vis des *sangha* bouddhiques. Comme il a été suggéré, même le pouvoir khmer rouge mériterait d'être envisagé de manière moins « extérioritaire ». Il n'a jamais été légitimé par la majorité de la population – il s'agit d'une aberration politique à cet égard, pur produit de circonstances, du jeu des ambitions et de manipulations extérieures. Mais ses dirigeants se sont légitimés eux-mêmes, à leurs propres yeux, par des attitudes proches de celles des renonçants et des « hommes de mérites » et par un discours inspiré de la défense du bouddhisme, très marqué par le mode bouddhique de défense de la « pureté » de la religion et de discrimination en fonction des adhésions religieuses.

On peut penser que depuis une vingtaine d'années – avec un certain décollage économique, avec le retour d'une paix globale en Asie du Sud-Est, avec l'insertion dans le mouvement de mondialisation –, et sans doute au prix des mouvements de balance antérieurs, les pays considérés – et plus globalement les pays asiatiques – sont entrés dans une nouvelle ère du politique, plus démocratique et plus apaisée. Il reste que la dialectique évoquée demeure toujours au cœur de ce processus de maturation politique...

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AYMONIER É., 1900. *Le Cambodge*. Paris, E. Leroux.
- BITARD P., 1956. « La merveilleuse histoire de Thmenh Chhey l'astucieux », *France-Asie*, 116-117 : 588-597 & 648-662 (janvier-février) ; 121-122 : 7-48 (juin-juillet).
- COEDES G., 1947. *Pour mieux comprendre Angkor*. Paris, Adrien Maisonneuve.
- COMTE M., 1980. *Économie, idéologie et pouvoir. La société cambodgienne (1863-1886)*. Thèse pour le doctorat en sciences économiques. Lyon, Univ. Lyon II.

- FOREST A., 1998. *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec*. Paris, L'Harmattan (3 volumes).
- ISHII Y., 1986. *Sangha, State and Society. Thai Buddhism in History*. Honolulu, The University of Hawai Press (Monographs of the Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University).
- JACQ-HERGOULAC'H M., 1987. *Étude historique et critique du livre de Simon de La Loubère « Du Royaume de Siam »*. Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations.
- PORÉE-MASPERO E., 1962. *Étude sur les rites agraires des Cambodgiens*. Paris/La Haye, Mouton.
- POU S., 1977. *Études sur le Râmakerti (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*. Paris, publications de l'École française d'Extrême-Orient.
- TAMBIAH S. J., 1976. *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*. New York, Cambridge University Press.
- WITTFOGEL K., 1957. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven (Connecticut), Yale University Press.
- WOLTERS O.W., 1999. *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. Singapore, SEAP/ISEAS (édition revue).
- WYATT D. K., 1991. *Thailand. A Short History*. Chiang Mai, Silksworm Books.

### Résumé

L'article est une synthèse classique de l'ensemble de croyances, de représentations, de rituels et d'exigences fondamentales qui déterminent les processus de légitimation ou d'illégitimation des souverains dans le Cambodge et le Siam traditionnels. Loin d'être l'expression des caprices d'un despote, la conquête puis l'exercice du pouvoir sont soumis à des aspirations populaires comme à des contraintes, par exemple dans le domaine religieux, extrêmement fortes, non dénuées d'ambivalence, qui limitent plutôt l'initiative royale – sauf dans le domaine de la guerre – et alimentent les conflits. La formalisation des règles et des rituels, la façon dont ils s'imposent et modèlent pendant plusieurs siècles les esprits, les comportements et les modes d'action, tout ceci rendait inévitable un long moment d'ajustement, de perte et de recherche d'équilibre, dès lors que

l'Occident entendait imposer ses modèles politiques. Depuis peu, après les traumatismes des colonisations (ou d'une forte présence occidentale dans la région), des décolonisations et de la Guerre froide, une nouvelle configuration du politique se fait jour ; le poids du passé – quoique de plus en plus réinterprété – laisse cependant à penser qu'elle ne sera pas pur et simple alignement sur la démocratie à l'occidentale.

**Mots-clefs : Cambodge, Thaïlande, pouvoirs, légitimation, religion, représentations, politique.**

### **Summary**

The Traditional Process of the Legitimation of Royal Power in the Theravada Buddhism Countries (Thailand, Cambodia)

This article provides a systematic account of the set of beliefs, representations, rituals and basic demands that determine the processes of legitimisation and delegitimisation of sovereigns in traditional Cambodia and Siam. Far from being the expression of the whims of a despot, the conquest and subsequent exercise of power are subject to popular aspirations and to constraints, for example in the religious sphere, which are extremely strong and are not devoid of ambivalence. These limit royal initiative (except in the sphere of warfare) and fuel conflicts. The formalisation of rules and rituals, and the way in which over the course of several centuries these imposed themselves and shaped modes of thinking, behaviour and action, made inevitable a long spell of adjustment, loss and search for equilibrium, from the moment the West intended to impose its own political models. Recently, after the traumas of colonisation (or a strong Western presence in the region), decolonisation and the Cold War, a new configuration of politics is emerging: the weight of the past – although increasingly reinterpreted – leads one to believe, however, that this will not be a pure and simple alignment with a Western model of democracy.

**Key-words : Cambodia, Thailand, powers, legitimisation, religion, representations, politics.**

\* \* \*



**CULTE DES ANCÊTRES ROYAUX  
ET LÉGITIMATION DU POUVOIR DANS LA  
RÉGION DE MAJUNGA (nord-ouest de Madagascar)  
1822-2004**

Marie Pierre BALLARIN  
IRD - UR107

Dans les sociétés sakalava de l'Ouest malgache, le culte des reliques des ancêtres<sup>1</sup> est un système ancien, pratiqué dans un cadre familial, avant la formation des grandes dynasties et la constitution de grandes monarchies au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'ancêtre royal, par la médiation des reliques qui sont confectionnées à partir d'éléments prélevés sur son corps, tient la même place protectrice que le saint médiéval pour les descendants royaux mais aussi pour l'ensemble des sujets. La protection agraire, originelle, se transforme en légitimation politique du rôle de la dynastie. La croyance aux ancêtres royaux, détenteurs d'une sainteté supérieure, puissants et protecteurs, structure les rapports entre pouvoirs et sujets et hiérarchise les rapports sociaux et familiaux. La mort du roi se déroule dans l'intimité et n'est annoncée que lorsque son successeur est choisi<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Il s'agit des restes du corps du roi, extraits à la mort de celui-ci (des cheveux, une dent, un ongle, un fragment du frontal, la première vertèbre cervicale), conservés dans un petit reliquaire et qui jouent un rôle fondamental dans l'exercice du pouvoir. La conservation des reliques royales et le culte qui leur est rendu, par le biais du rituel du bain des reliques, est un système que l'on retrouve du sud au nord de la côte ouest malgache. Les reliques sont conservées dans une petite maison en bois, le *zomba*, elle-même située dans un enclos sacré, le *doany*.

<sup>2</sup> Comme dans beaucoup de pays d'Afrique, le roi ne meurt jamais. D'autre part, le souverain mort perd son nom d'individu pour prendre un

L'organisme se décompose et disparaît, ne restent que les reliques enchâssées. La représentation de la royauté est maintenue dans les évocations comme si cet événement terrible n'y changeait rien. Cette sorte de dédoublement du corps du roi et le pouvoir opérant des reliques font écho aux conceptions occidentales<sup>3</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la protection reconnue aux reliques se transforme en légitimation politique du rôle de la dynastie. Désormais, les restes du corps du roi sont conservés dans un reliquaire et jouent un rôle fondamental dans l'exercice du pouvoir.

L'objectif de cette intervention est de montrer comment le culte des reliques a constitué le référent principal des luttes et des alliances, fondement de la légitimité politique jusqu'à nos jours. En effet, de la constitution des grandes royautes sakalava au XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la décolonisation en 1960 et même au-delà, un pôle politique subsiste autour des reliquaires royaux et sera sans cesse redéfini, remodelé en fonction des intérêts de chacun et de l'évolution du contexte historique marqué par les conquêtes merina et française tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, par le fait colonial et pris, enfin, dans les logiques indépendantiste et post-coloniale jusqu'à une période très récente. C'est le caractère fondamentalement diachronique et dynamique du principe légitimant, lié à la possession de ces reliquaires, qui sera mis en valeur ici. La région de Majunga et le royaume du Boina, dans le nord-ouest de l'île, nous serviront de cadre.

### **Les reliquaires royaux du Boina : source de légitimité, source de légitimation**

*XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles. Grandeur et décadence de la monarchie sakalava du Boina*

Les royautes sakalava se sont édifiées en suivant un tracé migratoire du sud au nord de la côte ouest de Madagascar, ceci du

---

nom sous lequel il sera ancestralisé, et gagne ainsi sa place dans une lignée matérialisée par les reliques royales. Ceci est très visible dans le Menabe.

<sup>3</sup> Kantorowicz E. (1989). Cf. également Boureau A. (1988) ; Sot M. (1988) ; Tardits C. (1990 : 35-48).

XVII<sup>e</sup> à la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. Ce sont des royautes que l'on peut qualifier de sacrées. Le roi est au centre de la construction politique et il est le médiateur principal entre le cosmos et le monde terrestre. D'ascendance divine, il règne par le biais des reliques de ses ancêtres, lesquelles deviennent le symbole du pouvoir monarchique. Au fur et à mesure de la progression des dynasties, celles-ci en pratiquant une série d'alliances avec les chefs locaux, ont absorbé toutes les pratiques religieuses ancestrales (comme la confection de reliques) au profit du personnage royal et ont transformé en culte dynastique ce qui était en fait usage de nature rituelle et symbolique. Cette marginalisation et sacralisation de la lignée royale, expressions de cette situation nouvelle de domination politique, sont particulièrement marquées dans les royaumes du Menabe et du Boina, où l'on trouve un grand rituel dynastique, le bain des reliques, destiné à réactualiser le pouvoir sacré du roi et à légitimer son autorité avec la participation du peuple. Nous avons ici une première modalité de transfert du registre individuel ou familial au registre politique. De ce fait, l'obtention du pouvoir dépend de la possession des reliques royales et de la garde des clefs du *doany*, qui est le lieu sacré dans lequel elles sont conservées. À Majunga, les reliquaires royaux sont connus sous le nom « Andriamisara efa dahy »<sup>5</sup>. Ils représentent donc un enjeu de taille pour tous les régimes qui se sont succédés à la tête de l'île jusqu'à nos jours.

Deuxième niveau d'intégration plus élevé, l'évolution du culte des reliques dépend de la conjoncture historique et de l'entrée

---

<sup>4</sup> Nous avons ainsi, du sud au nord de la côte ouest, les monarchies du Fiherena, du Menabe, du Boina et du Nord-Ouest. C'est un processus engendré par des conflits de pouvoir entre héritiers à l'intérieur du groupe royal (Maroseraña) qui sont résolus par le départ des cadets évincés vers de nouveaux espaces à conquérir. Cf. carte en fin d'article.

<sup>5</sup> « Les quatre Andriamisara » du nom du devin et conseiller politique Andriamisara, frère de roi dans le Menabe, dont le fondateur du royaume du Boina a emporté des restes corporels pour légitimer son pouvoir sur ce nouveau territoire.

en scène de nouveaux acteurs comme les Merina<sup>6</sup> en 1820 ou encore les Français à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Garantie de la royauté, le sort des reliques est lié à celui de leur souverain et, lorsque celui-ci faiblit, leur histoire sera marquée par cette absence du pouvoir. Elles ont donc un rôle à jouer lors de la perte de souveraineté consécutive aux conquêtes merina, venue des Hautes Terres de Madagascar vers 1820 avec l'aide anglaise, puis française à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Elles se révèlent être un enjeu fondamental pour le pouvoir et nous pouvons constater une similitude dans les intentions des deux conquérants.

*1820-1920. Le choc de l'étranger : conquête merina, conquête française*

Le début du XIX<sup>e</sup> siècle est le théâtre des vellités conquérantes des souverains merina. Andrianampoinimerina, puis son fils Radama I<sup>7</sup>, entament une politique expansionniste avec le concours des Anglais. La prise de Majunga en 1822 par l'armée merina brise la structure de la royauté du Boina. Andriantsoly, héritier direct de la monarchie, entre en lutte ouverte avec Radama I et s'enfuit à Mayotte après avoir échappé au souverain d'Imerina. Sa sœur Quantiti, avec les principaux membres de la famille royale du Boeni, s'installe, de façon définitive, plus au nord. En investissant le champ sakalava, Radama I vers 1820 provoque une première rupture dans ce système. La conquête merina et la fuite du roi Andriantsoly abandonnant les reliques obligent ses descendants à migrer encore plus vers le nord divisant les segments dynastiques Bemihisatra et Bemazava et développant entre eux un antagonisme profond qui se révélera vivace jusqu'à nos jours (cf. carte en fin d'article). D'autre part, du fait que les autorités merina prennent en gage de soumission les reliques<sup>8</sup>, elles obligent les Sakalava du

---

<sup>6</sup> Nom des habitants de la partie centrale des Hautes Terres de Madagascar. Organisés à partir du XVI<sup>e</sup> siècle en royaume, ils entreprennent la conquête de l'île avec l'aide des Anglais à partir des années 1810.

<sup>7</sup> Souverain des populations merina entre 1810 et 1828.

<sup>8</sup> En 1824, Andriantsoly fuit devant les forces merina et s'exile à Mayotte. Il confie les reliques à sa tante Andramifefiarivo lui ordonnant de se

Boina à recomposer leur rapport aux ancêtres royaux. Le bain des reliques se fera désormais à huis clos dans le *zomba* conservé au fort de Majunga. La réalité du pouvoir échappe aux Sakalava luttant pour la conservation de leur héritage ancestral. Les Merina joueront ce jeu subtil consistant à conserver les reliques leur garantissant une paix précaire tout en tolérant les rites des anciens rois et en y participant. Les reliquaires deviennent, en quelque sorte, les « ancêtres » du roi merina, légitimant son pouvoir sur la terre et les hommes. Les conquérants français ne feront pas autrement.

Les visées impérialistes et expansionnistes de l'Europe dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle aboutissent à la conquête de Madagascar par les Français. La côte Ouest devient un lieu de rivalités et de concurrence entre l'Angleterre et la France. Cette dernière cherche à s'attacher définitivement les populations sakalava en contrant les Merina. L'Angleterre reste fidèle elle aux autorités des Hautes Terres. Les futurs colonisateurs comprennent vite l'enjeu que représentent les reliques et nous assistons à un véritable vaudeville dont le trio d'acteurs est composé des Merina, des Français et des Sakalava.

En 1883, au moment de la première expédition française à Majunga, les reliques du Boina sont à Marovoay, plus à l'est, sous le contrôle des troupes merina. Une lutte âpre est engagée entre Merina et Français pour la possession des reliques, moyen de pression pour la soumission des populations sakalava. À ce moment, les Sakalava sont partagés entre la haine de la royauté merina et l'attitude contradictoire de la France à la fois colonisatrice et

---

réfugier à Katsepe de l'autre côté du fleuve Betsiboka. Radama comprend l'importance des reliques et pénètre dans Katsepe. Il s'empare des reliques, et emprisonne Andriamifefiarivo. Une fois la victoire assurée, les reliques sont ramenées à Majunga, sous la surveillance des soldats merina. Rakoto, à ce propos, rapporte : « et comme on croyait que la possession des quatre Andriamosara donnerait la victoire à leur détenteur, il fut décidé désormais que le bain royal se ferait à huis clos dans le *zomba*, car ces longues processions pourraient être mises à profit, soit par les Sakalava, soit par les *hova* (groupe des hommes libres sur les Hautes Terres de Madagascar). L'eau de mer fut par la suite remplacée par une mixture composée de miel, d'huile de ricin et d'eau » (1947-1948 : 108-114).

protectrice. La question que se posent les Sakalava est celle de l'avantage à être gouvernés par une des deux parties. Gallieni, pour asseoir sa domination, décide de faire appel aux pouvoirs et services des grands lignages royaux. D'une part, la nécessité de s'appuyer sur les descendants des anciens rois apparaît à l'administration coloniale : « À chaque pays, il faudra laisser son roi, c'est le fétiche du peuple »<sup>9</sup>. D'autre part les reliques sont conservées à titre de prévention et de sécurité. On exerce comme un chantage sur elles. Le lieutenant Benevent rapporte vers 1897 :

Les mânes des quatre premiers rois sakalava sont déposés à Majunga. Les indigènes ont pour ces reliques une telle vénération que l'on peut presque affirmer que la possession de ces mânes équivalait à l'assurance de la fidélité de presque tout le pays. Ramasombahaza, gouverneur [merina] général du Boina, connaissait tellement ce fait qu'il se garda bien, en évacuant Majunga avant le bombardement de 1895, d'abandonner ce palladium. Il emporta avec lui tous les objets de culte sakalava et força la reine du Boina, Ramboatofa, à partir à sa suite, en emmenant ses sujets. Nos troupes n'ont pu retrouver ces reliques qu'à Tananarive ; elles ont été ramenées à Majunga par le général Metzinger à leur emplacement. Elles sont en ce moment gardées par les Sakalava sous la surveillance des autorités locales<sup>10</sup>.

Jusqu'en 1902, les reliques du Boina seront donc conservées « avec raison » par les autorités françaises et seront rendues officiellement aux Sakalava du nord-ouest « en gage d'obéissance et soumission ». « L'effet moral produit par cet évènement est indéniable et il n'est pas douteux que notre prestige sur les indigènes ne s'en trouve considérablement augmenté »<sup>11</sup>. Une restitution qui se déroule dans le cadre d'une cérémonie officielle et symbolisera la perpétuation de l'héritage royal dans le sillage du nouveau pouvoir colonial. La République française maintient ainsi dans l'Ouest, pendant la période coloniale et jusqu'aux années 1950, un réduit

---

<sup>9</sup> Archives nationales section d'Outre-mer (ANSOM), Aix-en-Provence, 2D171. Rapport politique, Cercle de Morondava, Samat (1896).

<sup>10</sup> Archive de l'armée de terre, Vincennes, 8H27. Province de Majunga, Résidence de Majunga, 15 octobre 1897. Rapport de mission de l'interprète Benevent dans l'Ambongo et le Milanja.

<sup>11</sup> *Journal Officiel de Madagascar et Dépendances*, 15/10/1902.

important de sacralité dans un espace relativement étanche contrairement à la politique menée sur les Hautes Terres où elle exile la reine et supprime le rituel royal.

Pour conclure, le système d'administration merina en pays sakalava a été caractérisé par la volonté des conquérants d'intégrer un certain nombre de traits des populations soumises, tout en imposant sa marque. Sans vouloir gouverner avec l'aide des anciennes autorités royales, bien affaiblies cela dit, il s'est engagé dans une administration indirecte, plutôt souple, et n'a pas hésité à participer aux rites pour accaparer la symbolique royale à son profit. Le pouvoir colonial français se pose, lui, la question de la suppression ou du maintien des autorités traditionnelles. Espérant qu'il pourrait s'appuyer sur ces princes et princesses, qu'il espérait être écoutés et attentifs, le colonisateur déchanté par la suite, lorsqu'il s'aperçoit que le ralliement des populations est plus qu'hypothétique. Face à ces hommes et femmes, illettrés, jugés archaïques, incapables de rentrer dans l'optique colonisatrice et de la servir, l'administrateur réagit en tentant d'interdire les cérémonies ancestrales vers 1920. On sent le dédain de l'administration à l'égard de ces reliques, mais le passé monarchique reste un des pôles principaux de la conscience et de la mémoire des Sakalava de l'Ouest. L'échec de l'administration autochtone, inspirée de l'ancienne organisation, sera d'autant plus flagrant que le culte des reliques sera pris dans la logique nationaliste dès les années 1930. Une autre guerre, celle pour l'indépendance, commence.

### **1930-1958 : les reliquaires au cœur de l'enjeu indépendantiste**

*Les années trente : la tentative de destruction du culte d'Andriamisara par le gouverneur Tombo*

Entre 1931 et 1933, l'arrivée d'un gouverneur indigène zélé provoque des perturbations dans les milieux royaux. Ce fonctionnaire, d'origine sakalava, tente d'enrayer le culte des reliques royales et ordonne de détruire tous les *zombalahy*, c'est-à-dire tous les lieux abritant le culte de la région. Nous sommes alors dans le cadre d'une lutte entre les deux branches dynastiques, Bemihisatra et Bemazava, de l'ancien royaume du

Boina. Entre 1930 et 1933, les Bemazava et les Bemihisatra s'affrontent ouvertement pour la garde du *doany* de Majunga<sup>12</sup>. L'affaire prend une tournure formaliste avec le recours à l'arbitrage de l'autorité coloniale et l'appel à la justice. L'administration est obligée d'intervenir dans un problème qu'elle aurait voulu garder local et strictement religieux. Et elle est d'autant plus obligée de prendre part, que Ralaimongo, figure symbole du nationalisme, et ses partisans oeuvrent dans la région.

De février à août 1932, le gouverneur Tombo fait une tournée dans les villages de la région dont l'objectif est d'interdire le culte d'Andriamisara. Ces villages rendent hommage à Andriamisara soit en accueillant directement les objets de culte nécessaires au rituel, soit en envoyant des offrandes précises ou des collectes destinées au *fanompoabe*<sup>13</sup>. L'argumentation de Tombo est simple. Il affirme que les Sakalava se servent des *zomba* comme magasin de dépôt de boissons alcoolisées fabriquées et vendues illicitement. En s'appuyant sur son mandat administratif, il entend enrayer la pratique du culte et menace d'emprisonnement tout Sakalava contrevenant tout arrêté promulgué à cet effet. D'autre part, il invite fortement la population sakalava à embrasser la religion chrétienne. L'affaire passe devant l'administration suite aux plaintes du gardien du *doany*, le *manantany*, des chefs de village et des princes bemazava et bemihisatra réunis. Tous accusent Tombo de vouloir détourner les fonds du *doany* à son profit avec la complicité du fils d'une princesse bemazava, qu'il essaierait de mettre à la tête du *doany*. Effectivement, le *doany* de Majunga représente un enjeu à multiples facettes. D'une part en contrôlant les ressources pour le culte les rois sakalava s'assurent une rente non négligeable. D'autre part en nommant le gardien du *doany*, le *manantany*, ils bénéficient

---

<sup>12</sup> Le *doany*, rappelons-le, est l'enclos sacré dans lequel est conservée la petite construction en forme de maison qui abrite les reliquaires dans la ville de Majunga.

<sup>13</sup> Des villages comme Ambalia sont destinés à accueillir les tambours royaux et les bœufs d'Andriamisara qui serviront au moment du *fanompoabe*, d'autres comme Ambalakida fournissent le *gorago* (offrandes en miel).

d'une légitimité héritée de l'ancienne royauté du Boina et peuvent se constituer une clientèle politique fidèle.

Cette tentative de récupération des fonds destinés à Andriamisara n'explique cependant pas l'attitude acharnée de Tombo à détruire tous les *zomba* de la brousse. Il paraît clair qu'il utilise sa légitimité administrative pour tenter d'enrayer un culte perçu comme rétrograde et inconciliable avec l'évolution politique de Madagascar qu'il semble souhaiter moderniste. Il mène de pair une campagne de presse de mars à juin 1933, dans le *Réveil de la Côte Ouest*<sup>14</sup> où, sous le pseudonyme de Dadilahy ou Philos, il signe une série d'articles dénonçant avec virulence le pouvoir des rois et la crédulité de leurs sujets. D'une part, l'ancienne organisation royale est attaquée<sup>15</sup>. D'autre part, les Sakalava sont perçus comme des « attardés » et des « obscurantistes » [sic]. Les princes se plaignent, se battent et le gouverneur est déplacé.

L'épilogue de cette « affaire » est un consensus silencieux qui réunit les rois et l'administration. Le gouverneur Tombo se volatilise, mais l'on voit apparaître avec lui la montée de nouvelles élites, redevables de leur savoir à l'école de la république, hors lignages royaux, qui savent utiliser la voie de la scolarisation et la christianisation et qui souhaitent engager la population sakalava dans la voie de la modernité. D'autre part, les dissensions entre lignages princiers préparent le terrain à l'intervention d'éléments nationalistes qui utilisent ces anciennes structures monarchiques comme canal, mais qui critiquent en même temps leur passéisme. Le déclin des grands lignages sakalava est désormais irréversible.

#### *1946. En route vers l'indépendance*

La fin de la seconde guerre mondiale annonce une nouvelle liberté politique pour les Malgaches. Les réformes politiques concernant les colonies leur permettent d'avoir une représentativité,

---

<sup>14</sup> Journal d'obédience gauchisante et nationaliste, paru de 1932 à 1934, s'inscrivant dans la lignée de la croissance de la presse malgache sous l'influence de Ralaimongo.

<sup>15</sup> ANSOM PM533. Jeudi 23.03.33, 2<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 33 : « La question sakalava » sous la rubrique « Le coin des indigènes ». Signé Dadilahy.

au moins symbolique, au niveau national. Jusqu'au drame de l'insurrection de 1947, l'espoir naît dans les milieux nationalistes et l'on assiste à la naissance d'une activité politique agitée, exprimée essentiellement par deux partis politiques, le MDRM dit « parti des Merina » et le PDESM dit « parti des côtes ». L'un incarnant la résistance au colonisateur et l'autre se situant dans son sillage<sup>16</sup>. Cette dualité est à l'image de l'opposition abstraite entre ceux que l'on appelle les « Côtiers »<sup>17</sup> et la population des Hautes Terres, regroupés sous la dénomination de « Merina », vision simpliste, vision manichéenne, sans cesse utilisée et manipulée par l'autorité coloniale, mais aussi par les acteurs de la vie politique eux-mêmes. C'est ainsi que l'héritage royal des Sakalava n'échappe pas à ces nouvelles données et fournit matière à l'affrontement entre les deux principales branches dynastiques. Là aussi mais à l'échelle locale ce manichéisme politique est représenté par les dissensions entre des « Bemihisatra-procolonisateurs » et des « Bemazava-nationalistes ». Tous luttent afin de mettre en place à la garde du *doany* et à la tête du culte des reliquaires royaux des notables qui leur seraient favorables sous l'œil attentif et la participation à peine voilée de l'administration coloniale. Et il en est ainsi jusqu'en 1960. Les rivalités et les oppositions internes au *doany* sont le reflet des tensions nationales en cette veille d'indépendance.

À Majunga, deux conflits surgissent à la veille de l'indépendance. La première affaire se déroule entre les élections récentes de 1946, qui consacrent la victoire du MDRM, minoritaire dans la province de Majunga cependant, et l'insurrection de mars 1947 où le MDRM est dissous et la vie politique malgache mise en veilleuse.

En 1935, le *manantany*, gardien du culte, est désigné par la branche Bemazava à la suite d'un accord entre les deux parties. En

---

<sup>16</sup> Sur le PADESM, cf. J.R. Randriamaro (1997). Sur le MDRM cf. S. Randrianja (1997).

<sup>17</sup> Le terme de « Côtiers », très discuté et très discutable, est apparu sous la colonisation et est utilisé jusqu'à aujourd'hui de manière plus ou moins opportuniste selon les conjonctures politiques.

mars 1947, des membres du MDRM, attirés par les origines merina de certains princes bemihisatra de la région, tentent de répudier les officiants en place sous le prétexte d'une mauvaise gestion du *doany* pour mettre des hommes ralliés à leur cause. Le MDRM entre en campagne sur le mode religieux et investit l'espace rituel sakalava. En 1948, Solondrazana est nommé à la tête du *doany* par la branche bemihisatra, nomination avalisée par l'administration. C'est la victoire des princes soutenus par l'administration, qu'ils soient bemazava ou bemihisatra. Désormais deux clans s'affrontent ; l'un « pro MDRM » regroupant les princes bemihisatra du Boïna et l'autre « profrançais » réunissant des princes des deux branches dynastiques. Cela dit, d'une façon générale, l'opposition politique se double d'une opposition ethnique à l'échelle nationale divisant l'Imerina « rouge » et la côte sakalava fidèle. C'est pourquoi l'ascendance merina de certains princes bemihisatra, dont l'origine se trouve dans la conquête de Radama I au XIX<sup>e</sup> siècle, est un argument utilisé par le colonisateur pour justifier leur dissidence, et montrer en contrepartie que l'ensemble des princes de la région fait front commun face au MDRM. Soulignons de plus que la première phase d'implantation du PADESM a été marquée par l'adhésion massive des rois sakalava. Dans leur grande majorité, les héritiers des royautes sakalava ont fait bloc en faveur de l'autorité coloniale<sup>18</sup>. Cependant il faut éviter une analyse trop ethnicisante, et nous cernerons cela avec plus de précision lors des élections de 1952.

La trame structurelle de ces événements reste la rivalité entre les deux branches de l'aristocratie sakalava et le contrôle du culte des reliques, plus ou moins revivifiée selon les circonstances. Les différentes alliances qu'elles nouent n'ont pour but que d'exprimer leur conflit, puisqu'elles sont prises à partie dans des oppositions

---

<sup>18</sup> Randriamaro J.R., (*op. cit.* : 96) d'après ANSOM. Affaires politiques. 3272d2, rapport du haut-commissaire De Coppet 11 décembre 1946. 30 000 Sakalava auraient adhéré au PADESM. Cela dit, il faut souligner que la province de Majunga s'étend jusqu'à Diego-Suarez et englobe toutes les royautes du Nord-ouest majoritairement proches de l'administration et ayant adhéré en masse au PADSM.

permanentes : Merina/Côtiers, MDRM/PADESM. C'est donc un problème politique que l'on veut ethnique (opposition Merina/Côtiers) se superposant à une opposition dynastique traditionnelle. Vers 1952, le réveil progressif de la vie politique malgache à l'occasion de nouvelles élections provoque de nouveaux remous au *doany* de Majunga. Le conflit se durcit avec les mêmes acteurs, les mêmes oppositions sous des formes différentes, prend une tournure nouvelle, moderne, et augure quarante ans de procès.

*1951-1958 : genèse d'un procès à Majunga*

Les élections législatives du 17 juin 1951 puis les élections provinciales et sénatoriales de mars 1952 marquent la défaite des nationalistes, déjà très affaiblis par le drame de 1947. Le conflit qui resurgit entre les deux dynasties, juste après les élections, arbitré par l'administration qui poursuit sa chasse aux sorcières, illustre la béance du pouvoir monarchique dans le Boina et indique la désintégration de la société traditionnelle. L'opposition entre les partis politiques cède ici le pas au conflit lignager Bemihisatra/Bemazava.

En fait, l'affaire commence dès 1951, moment où la princesse bemazava Horavaka, demande à l'administration d'être reconnue princesse régnante à Majunga. D'autre part, le *manantany* Solondrazana, proche de la branche bemihisatra, est la cible de toute l'agressivité de l'administration française. Nommé en 1948, il est accusé de détourner à son profit les fonds destinés au culte d'Andriamisara, thème récurrent et détonateur au *doany*, nous l'avons vu. Il est destitué en 1952 et rejoint le camp bemazava. Ce qui se passe à ce moment précis augure avec une similitude déconcertante le procès qui débute en 1957. De toutes parts éclatent oppositions et contestations. La structure de la société sakalava est ébranlée. Et de la même façon que l'aristocratie sakalava se déchire, les grands lignages entrent en compétition et manifestent des velléités d'indépendance vis-à-vis du pouvoir royal. Les Sakalava sont obligés d'accueillir dans leur sein des membres nouveaux, d'origines diverses, notamment des Tsimihety, venus du nord. On note, en effet, à la fin des années 1940, une migration de plus en

plus forte de la population tsimihety dans tous les districts de la province de Majunga. La réputation de souplesse et d'audace des Tsimihety les fait bénéficiaire des bonnes grâces de l'administration française qui les pousse dans la voie vers l'accession à l'indépendance. Une alliance se crée entre les deux groupes, à l'image de celle qui se réalise sur le plan politique à l'échelle nationale. Les Sakalava, les Tsimihety et les Betsimisaraka de l'Est forment la grande majorité des membres du PADESM du nord, et composeront l'élite côtière qui parvient au pouvoir en 1960. « L'avenir ne peut qu'appartenir à l'un des leurs » (Randriamaro, *op. cit.* : 304).

Depuis 1952, avec la réforme judiciaire, le recours à la justice est possible, et Horavaka, par l'intermédiaire de ses conseillers, s'adresse à Me Laforest<sup>19</sup>. Pour l'administrateur Henrion, l'avocat veut donner un caractère juridique à une affaire qui est politique : « Son intervention en l'occurrence ne se justifie pas et trouvera difficilement une base légale s'il persiste à vouloir porter l'affaire devant les tribunaux »<sup>20</sup>. Au début de l'année 1956, J. J. Nataï<sup>21</sup>, une des figures marquantes du futur PSD, promet les clefs du *doany* aux partisans des Bemazava s'ils votent « oui » à la loi-cadre Defferre. Fin 1956, avec le renouveau de la vie politique, la création des partis, et la perspective des élections aux assemblées provinciales, l'intervention des hommes politiques se fait plus

---

<sup>19</sup> En matière civile, la réforme judiciaire de 1952, applicable au 1<sup>er</sup> janvier, conserve la dualité juridique (autochtone et française) à la différence que tous peuvent accéder désormais à la justice française et aux magistrats professionnels selon les degrés de juridiction, et se soustraire ainsi à la justice de l'administrateur.

<sup>20</sup> ANSOM PM652. Majunga, 7 juillet 1952, n° 641apcf. Chef de la province de Majunga, Henrion, au haut-commissaire de la République française à Madagascar et dépendances.

<sup>21</sup> J.J. Nataï sera une des figures politiques importantes du PSD à Majunga jusqu'en 1970 environ. Le PSD, Parti social démocrate, a été fondé en 1956 par P. Tsiranana. La caractéristique du PSD sera celle d'un grand parti dominant, noyant tous les rouages de l'administration, et se développant autour de la personnalité de P. Tsiranana, futur président de la Première République malgache.

ferme, plus insistante. Me Laforest, avocat de la partie bemazava, est aux côtés de J. J. Nataï et du PSD au moment des élections aux assemblées provinciales de 1957 et sera élu à la Commission des finances. Les Bemihisatra qui vont perdre la garde du *doany* font appel à Me Lassalle et Vahoaka, reine des Bemihisatra, porte plainte contre « inconnus pour vol et violation de domicile avec constitution de partie civile » au tribunal de première instance de Majunga à la suite de la réinstallation officieuse de Solondrazana à la tête du *doany*. L'affaire prend donc une tournure judiciaire et se concentre sur la détention dite illégitime des clefs par le gardien des lieux. En août 1957, le « ... fanompoana sakalava, prévu pour le mois de septembre, [a] peu de chances de succès en raison de l'abstention de la princesse Vahoaka. L'affaire est d'ailleurs au tribunal introduite par Me Lassalle pour le compte de la princesse Vahoaka »<sup>22</sup>. En septembre, la princesse bemazava Horavaka décède. Le conflit autour de la possession des reliquaires prend une dimension publique, théâtrale, lors de l'interminable procès qui débute à ce moment.

### **L'épilogue juridique : 1958-2004**

#### *Le procès autour des reliquaires royaux, miroir d'un naufrage ?*

Ceci conduit en 1958 à l'incendie du *doany*, à peine mentionné dans les journaux et resté impuni, et au vol des reliques provoquant la scission du culte. L'affaire, portée en justice par les Bemihisatra forts de l'appui français, déchire le peuple sakalava et aboutit à la construction d'un deuxième *doany*, rival, symbole de la division entre les deux dynasties. Les dirigeants de la Première République ne trancheront pas officiellement sur la question, au grand dam des deux parties. Enfin, de 1972 à 1995, nouvelle instance, nouveaux acteurs dans le cadre du changement de régime politique détournant la querelle sur les reliquaires. En 1973, le gouvernement Ramanantsoa déplace de force deux des reliques au profit des Bemihisatra et en 1979, début de l'ère Ratsiraka, le *doany*

---

<sup>22</sup> ANSOM PM691. Rapport politique et militaire, août 1957.

Bemazava est détruit. Après dix-huit années de vide juridique, les droits au *doany* sont consentis en 1994 par la Cour de cassation à la partie Bemazava. À l'heure actuelle, celle-ci n'est toujours pas en possession des reliques. À chaque phase du procès correspondra un déplacement de l'objet et apparaîtra un niveau d'opposition conduisant la société sakalava et ses princes vers une désacralisation et du *doany* et de la personnalité royale. Le procès a fait l'objet d'une autre publication en 2003 et j'y renvoie le lecteur pour en connaître les détails<sup>23</sup>. Je reprendrai ici la dernière phase du litige qui permet de saisir à quel niveau d'absurdité la quête de légitimité politique cristallisée autour de la possession des reliquaires nous mène.

En 1972, moment clé de la chute du gouvernement Tsiranana et de la Première République, la partie Bemihisatra fait donc appel au nouveau pouvoir en place pour faire exécuter un jugement datant du 14 mai 1964 ordonnant la restitution des reliquaires dans leur camp. Comme le prince bemazava, Moanjy, détenteur des clés du lieu dans lequel sont censés se trouver les reliquaires est absent, on force la porte du *zomba*, le coffre, et l'armoire contenant les reliquaires et les autres objets royaux. Seuls deux d'entre eux, en argent, contenant des reliques sont retrouvés. Ils seront transférés au *doany* sud de force le 8 janvier 1973. Deux autres reliquaires, en or, sont présents mais vides. À son retour Moanjy assigne le prince Randrianirina Désiré en justice afin qu'il restitue les deux reliquaires pris au *doany* bemazava. Il affirme qu'il ne s'agit pas de ceux qui sont recherchés depuis 1961. Ceci sera la base de la nouvelle instance qui se terminera en cassation en 1994. S'en suit une multiplication de jugements rendus et de décisions prises complètement surréalistes et inopérants.

Le jugement rendu par la suite le 12 juin 1973 par le tribunal de première instance de Majunga dissociera les reliquaires (*mitahy*) des reliques. Il ordonne la restitution des reliques à la partie bemazava et des *mitahy* aux Bemihisatra. Jugement absurde, allant toujours plus loin dans le processus de désacralisation, qui provoque la colère des protagonistes et celle de leurs avocats. Les deux

---

<sup>23</sup> M. P. Ballarin (2003).

parties font appel. Le 6 mars 1974, l'arrêt civil avant-dire-droit de la cour d'appel infirme le jugement et ordonne une expertise des reliquaires (*mitahy*) requise par Me Ducaud, avocat des Bemihisatra. Il renvoie l'affaire et les parties après l'expertise. Celle-ci n'aura pas lieu. Pendant deux ans, plusieurs tentatives d'exécution échoueront du fait du refus du prince bemihisatra, Désiré, invoquant le caractère tabou des jours choisis et le risque de troubles que provoquerait cette manipulation. Ce qui conduit inévitablement à l'arrêt civil contradictoire de la cour d'appel de Madagascar du 15 septembre 1976, ordonnant à Désiré, vu son rejet de l'expertise et le manque de preuves sur son droit de propriété des *mitahy*, de les restituer à la partie bemazava. Il fait appel en cassation, appel qui restera en suspend jusqu'en 1994, du fait de la nouvelle donne politique.

En 1975, D. Ratsiraka arrive au pouvoir<sup>24</sup> et le 10 octobre 1978 le *doany* bemazava est déclaré inexistant, n'abritant pas de reliques royales et, de ce fait, les activités menées dans son cadre sont considérées comme illégitimes. Les autorités provinciales ordonnent sa suppression. Le *doany* est détruit<sup>25</sup>. En 1992, A. Zafy, futur président de la Troisième République, invite les partisans des Bemazava à voter en faveur du référendum destiné à approuver la nouvelle constitution. En 1994, la Cour suprême rejette le pourvoi

---

<sup>24</sup> Inaugurant un régime dit socialiste, le « centralisme démocratique », D. Ratsiraka instaure un pouvoir autoritaire et prédateur. La détérioration économique et sociale, les atteintes aux libertés individuelles engendrent sa chute en 1991, et provoquent l'arrivée au pouvoir en 1992 d'Albert Zafy, ancien ministre de la Santé sous le gouvernement du général Ramanantsoa en 1972. Cinq ans après la mise en place de ce nouveau régime, des perspectives économiques sombres et une instabilité politique flagrante (six gouvernements se sont succédés depuis 1992) déclenchent une nouvelle transition, et l'on aboutit à la destitution par voie constitutionnelle du président Zafy et la réélection de Didier Ratsiraka fin 1996. Depuis 2002, Marc Ravalomanana est à la tête du pouvoir après plusieurs mois de bataille avec le président sortant. Pour une analyse de la crise malgache, cf. Raison F. & Raison J.-P. (2002).

<sup>25</sup> « Raclé par un tracteur » selon l'expression du prince Tsiraso, bemazava originaire d'Ambanja (nord-ouest). Entretien de février 1996.

en cassation du prince Désiré au terme de dix-huit ans de procès. L'exécution de la décision n'a pas eu lieu. En 1995, la cour d'appel de Tananarive a invité les parties ayant eu gain de cause à porter plainte contre leurs adversaires pour « refus d'exécution d'une décision judiciaire » devant le procureur de la République du tribunal de première instance de Majunga. Comme le fait remarquer Me Ducaud, les décisions de justice sont passées comme du vent. Aujourd'hui, nous en sommes à la solution du fait accompli<sup>26</sup>.

En 1997, le prince Désiré a fait transformer le lieu où sont conservés les reliquaires en maison de pierre et a convié les autorités nationales le 21 juillet à l'inauguration. Inauguration qui s'est déroulée le jour du grand rituel, signe d'une volonté de fortifier son emprise sur le *doany*. En 2004, nouvelle tentative d'application du jugement de 1994 suite au dernier *fanompoa* et nouvel échec<sup>27</sup>. La presse s'en est fait écho et a repris les principales étapes de la bataille juridique évoquée auparavant. En juillet 2004, la partie bemazava estime que :

Les reliquaires doivent être sortis de leur *doany*. Elles nous appartiennent. Faute de recours, on a été obligé d'aller en justice. Cela a pris vingt ans, puis on s'est refusé pendant dix ans à faire appliquer une décision de justice prononcée en notre faveur. La question des reliques est une affaire délicate. Les autorités centrales et provinciales ont toujours repoussé l'exécution de l'arrêt rendu par la Cour suprême en 1994 qui enjoint de rendre les reliques au *Doany* nord. Pierre Tsiranana, nommé PDS à l'avènement de Marc Ravalomanana n'a pas osé. L'actuel PDS, le colonel de gendarmerie Toto Vincent, s'est engagé solennellement en 2003, acte d'huissier faisant foi, mais a reculé devant l'échéance de l'après « *fitampoha* » ou le bain des reliques, le rite majeur du culte, en juillet 2003<sup>28</sup>.

Rien n'a pu se faire le 2 août 2004, date à laquelle la translation devait se dérouler :

---

<sup>26</sup> Entretien avec Me Ducaud, Majunga, juin 1997. Je suis, par ailleurs, redevable à Me Ducaud de m'avoir confié les dossiers contenant la quasi-totalité des documents juridiques. Cela représentait quarante années d'instance (1957 à 1995), qu'il a fallu reconstituer.

<sup>27</sup> *Madagascar tribune*, 22 juillet 2004.

<sup>28</sup> *L'Express de Madagascar*, 2.08.2004, « Mahajanga agitée par les reliques de la discorde » (Mamy Nohatrarivo).

Les reliques des « Andriamisara *efa dahy* », qui étaient prévues quitter hier le « *doany sud* », site sacré de garde, pour rejoindre le « *doany nord* », n'ont pas bougé d'un iota. Les deux parties belligérantes campent sur leurs positions, empêchant le transfert selon un arrêt de la Cour suprême. La tension a monté d'un cran hier dans la capitale du Boina. Le transfert des reliques royales des « Andriamisara *efa dahy* » du « *doany sud* » au « *doany nord* » n'a pu avoir lieu comme prévu. Dans la matinée, une délégation du « *doany nord* » est venue au « *doany sud* » pour enlever, conformément à un arrêt de la Cour suprême, les reliques. Mais le « front » du Sud s'y est opposé, sans que des affrontements aient cependant eu lieu. Une tentative avortée, par ailleurs, du fait de l'absence remarquée du prince Dezy, le « Ampanjakabe », sur les lieux, qui, selon les indiscrétions, serait parti à Ambato-Boeny. Un haut dignitaire de la famille royale du « *doany nord* » a déclaré que ce transfert est attendu par sa partie depuis longtemps, et que le temps est venu pour les restituer à qui de droit. Il a appuyé la décision du transfert par le fait que les reliques ne doivent pas être entreposées dans un site, celui du Sud, qui fut (en 1956) la proie d'un incendie. Et qu'elles ne peuvent pas faire bon ménage avec les tombeaux présents aux alentours. Une réunion d'urgence a été organisée dans l'après-midi entre les belligérants à la Préfecture de région de Mahajanga, mais elle n'a abouti à aucun consensus. On attend dans les jours qui viennent la suite des événements » [sic]<sup>29</sup>.

Un an après, il n'y a pas eu d'évolution dans cette recherche sans fin d'une légitimité fondée sur la possession des reliquaires royaux du Boina.

#### *Le crépuscule des dieux ?*

Les politiciens de l'indépendance ne pourront pas plus détruire les cultes ancestraux que n'a pu le faire l'administration coloniale obligée de composer avec la symbolique royale. En 1960, si les rituels ont survécu à la colonisation, ils ont perdu leur sens originel de légitimation du souverain régnant, sans perdre pour autant leur fonction légitimante. La mutation s'est réalisée au profit de forces sociopolitiques nouvelles : soit au bénéfice de groupes d'anciens dépendants, de lignages cadets au niveau local ou de migrants, soit à l'échelle nationale. Ainsi, les anciennes structures

---

<sup>29</sup> *L'Express de Madagascar*, 3.08.2004, « Pleins feux sur le 2 août » (Steve Maniry).

sociales ont éclaté et dressé les segments dynastiques entre eux, esclaves contre rois, lignages contre lignages. Ces détenteurs du pouvoir local ont été en même temps sollicités par les agents régionaux du pouvoir centralisateur et continuent de l'être aujourd'hui. C'est la lutte pour le pouvoir qui se reflète dans ces pratiques au niveau local, régional ou national selon les acteurs du combat. À chaque catégorie correspond un niveau d'opposition.

Le procès et la décision juridique, impossible à prendre, institutionnalisent le fait que le culte n'a plus d'efficacité dans les rapports de pouvoir internes aux dynasties. Les reliques ne régissent donc plus du pouvoir, mais commandent encore l'échelle des statuts sociaux et conservent leur pouvoir légitimant. Ce qui empêche de trouver une solution au sein des structures sociales anciennes, comme nous pourrions le constater pour d'autres conflits, c'est bien aussi l'affichage des différends entre les princes du Boina, prenant parfois un tour scandaleux et contribuant à les discréditer auprès de la population. La reprise forcée des reliquaires par le prince Désiré au moment de la chute du gouvernement de Tsiranana sera annoncée dans les journaux et la radio. La destruction du *doany* bemazava rival accentue le processus de désacralisation. Actuellement, les affrontements auxquels se livrent les partisans des Bemazava et des Bemihisatra sont vus d'un mauvais œil par la population, qui ne se sent plus concernée par ces querelles. Le consensus social ne peut plus se faire à partir des démêlés de succession d'une seule lignée. En outre, l'ambiguïté des rôles des politiques depuis l'indépendance, exploitant cet état des choses, intervenant sans pour autant s'engager, concourt à la longévité du procès. « Les représentants de l'appareil d'État sont fréquemment d'accord avec les autres acteurs pour ne pas faire appliquer, ou pour appliquer de façon très partielle les lois qu'ils ont pour mission de faire respecter » (Mathieu, 1990 : 80)<sup>30</sup>. Comme si ce procès, dans ses formes actuelles, était lié structurellement à l'évolution de la royauté du Boina dont nous suivons la destinée depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle et globalement aux péripéties de l'État malgache jusqu'à nos

---

<sup>30</sup> Voir également Hesseling & Le Roy (1990) ; Reyntjens (1990).

jours. En utilisant, d'une part la voie judiciaire et l'administration, et d'autre part, en résistant aux décisions juridiques et en défiant le pouvoir, la justice s'offre aux princes sakalava, en tant que moyen pouvant servir à une cause, mais qui n'est pas une fin en soi.

Cependant, la référence aux ancêtres royaux continue d'être un principe opérant dans les tournants essentiels de l'histoire politique de la côte Ouest, sans cesse instrumentalisée par les différentes formes de pouvoir qui se sont succédées. Entre la conquête merina vers 1820, en passant par la colonisation française en 1896, et l'avènement de l'indépendance en 1960, le culte des reliques a été remodelé en fonction des intérêts du moment. D'autre part, le processus de formalisation de toute la vie traditionnelle, né de la colonisation, a perturbé l'organisation politique ancienne et a provoqué des changements dans la structure même de la royauté et de ses rituels. L'organisation du *doany* est bouleversée et contestée en son sein, mais dans le même temps, le culte d'Andriamisara reste la manifestation du rejet de la modernisation du pouvoir. « Le roi paraît nu, le culte atteint dans sa crédibilité. En fait, il n'en est rien... » (Raison-Jourde, 2000 : 8-13). Cette double donnée a provoqué une crise identitaire. Et c'est sur le plan du sacré que la réaction se fait car les anciennes catégories de pouvoir se retrouvent dans l'impossibilité, tant économique qu'idéologique, d'épouser le nouveau système. La recrudescence des cultes de possession liée aux ancêtres royaux sakalava, les *tromba*, à l'indépendance comme aujourd'hui, permet aux acteurs sociaux, de s'exprimer sur le plan symbolique : « ...la tradition manipulée devient le moyen de donner un sens aux réalités nouvelles, ou d'exprimer une revendication en marquant une dissidence à l'égard des responsables modernistes » (Balandier, 1995 : 204). Gérard Althabe, dans ses travaux sur la possession chez les Betsimisaraka de la côte est, a montré combien le phénomène de possession, *tromba* a représenté la manifestation d'un rejet du pouvoir malgache post-colonial<sup>31</sup>. Dans l'Ouest, la

---

<sup>31</sup> Le numéro 102-103/2005 du *Journal des anthropologues*, en hommage à Gérard Althabe, permet de mettre en lumière à quel point la démarche de celui-ci a été novatrice et d'un apport fondamental pour la communauté

possession, partie prenante du culte des reliques, a été intégrée au pouvoir dès le XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous disposons malheureusement de peu d'archives concernant ses manifestations avant l'indépendance, la voix des possédés, pesant très fortement dans l'orientation politique du culte, a disparu mais plusieurs anthropologues ont réalisé de nombreuses enquêtes dans l'Ouest constituant ainsi un corpus et un outil de compréhension essentiels pour les enjeux sociopolitiques contemporains<sup>32</sup>.

L'actuelle émergence de nouveaux sanctuaires, de nouvelles cérémonies représente-t-elle la montée de préoccupations identitaires et, dans le même temps, la cristallisation d'enjeux de pouvoir locaux ? En effet, le constat de crépuscule des grandes entités monarchiques n'exclut pas la recrudescence du culte de certains des ancêtres les plus illustres comme Andriamisara, référence principale dans l'Ouest mais aussi dans le reste de l'île, et sans cesse le siège d'une réinvention permanente. La fiction d'une continuité avec le passé est ainsi entretenue, mais l'enjeu est bien la construction du politique contemporain. Ce sont des réponses à des conjonctures nouvelles prenant la forme d'anciennes situations à l'instar des analyses de Hobsbawm et Ranger<sup>33</sup>. Toutes les phases des différentes procédures décrites ici ont été ponctuées de ces contradictions et ambiguïtés. Comment comprendre sinon cette idée que la « fonction légitimante » ou la « capacité » des rituels perdure au-delà de la perte de pouvoir des souverains régnants et au sein même de l'État laïque ?

---

intellectuelle malgache et française lors de la parution du livre *Oppression et libération dans l'imaginaire...* Nous renvoyons, pour le contexte malgache, aux interventions de S. Chazan-Gillig, J.-P. Dozon, J. Lombard, L. Moreau de Bellaing, J. Ramamonjisoa.

<sup>32</sup> Voir à ce sujet les travaux de L. Dubourdieu (1987), J. Lombard (1988), S. Chazan-Gillig (1991), S. Ramamonjisoa (1976), J.F. Baré (1980), G. Feely-Karnick (1991), L. Sharp (1996).

<sup>33</sup> Hobsbawm E., Ranger T. (1983) et le concept *d'Inventing Traditions*. Cf. l'intervention d'A. Mary in *Collectif* (1996) qui leur a été consacré.

## Conclusion

L'efficacité de la symbolique royale sakalava est sans doute un exemple type de l'omniprésence du rapport aux ancêtres dans la vie des populations de l'ouest de Madagascar. Le culte des rois sakalava qui trouve son fondement dans l'histoire ancienne de la côte ouest est, jusqu'à nos jours, le lieu où se sont joués de multiples rivalités impliquant soit l'organisation interne des royaumes sakalava, soit l'immixtion d'un pouvoir étranger ou de populations migrantes dans sa destinée. Il faut donc replacer l'analyse du culte des ancêtres royaux sakalava et ses transformations dans ce contexte sociopolitique et chercher en quoi il exprime le rapport dialectique, sur le mode symbolique, entre les tenants du pouvoir et la société qui les entourent. Il représente manifestement un enjeu vers lequel convergent des ambitions, des attentes et parfois les craintes de la société environnante.

Dans chaque phase de l'histoire des reliquaires royaux du Boina, l'intervention des gouvernants peut être utile, mais n'est acceptée que par visée tactique. De même que pour les différentes formes de pouvoirs qui se sont succédées, l'incursion dans des querelles locales autour des reliquaires royaux est un principe légitimant dans le moment. Nous ne sommes pas dans un rapport à sens unique où la lutte servirait la cause d'un seul. Pour les princes, avoir les reliques, c'est avoir le prestige et la reconnaissance. Ils font donc appel à l'État pour cela, mais ils ne s'inclinent pas devant la loi (refus absolu de rendre les reliques de part et d'autre). Pour l'État prendre part, est un moyen de gagner du pouvoir, mais il ne s'engage pas pour autant une fois qu'il l'a obtenu.

Ce qui fait du système des reliques une structure étonnamment malléable, jamais figée, pouvant servir les intérêts de chacun selon les situations. Ces permutations se font dans la douleur et dans le paradoxe. L'élasticité des oppositions, anciennes et nouvelles, qui surgissent ou resurgissent selon la conjoncture, prouve que les héritiers des monarchies du Boina ne sont plus en mesure de dominer les situations aujourd'hui. À chaque bouleversement politique, ils sont obligés eux-mêmes au changement et en subissent les

répercussions. Le rapport au sacré reste un enjeu essentiel aujourd'hui et la mise en perspective historique des usages politiques de ces cultes, de leur origine au mouvement de construction des identités nationales, permet de s'interroger sur leur sens et leurs usages contemporains.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

### Archives consultées

Archives nationales section Outre-mer, ANSOM, Aix-en-Provence.

Archives de la marine, Lorient.

Archives de l'armée de terre, Vincennes.

Archives du gouvernement malgache, Antananarivo.

Archives juridiques, dossier privé recueilli à l'étude de Me Ducaud, 1996, Majunga.

### Ouvrages

ALTHABE G., 1982. *Oppression et libération dans l'imaginaire*. François Maspero.

AMSELLE J. L., M'BOKOLO E. (dir.), 1985. *Au cœur de l'ethnie*. Paris, Maspero.

BALANDIER G., 1995 [1967]. *Anthropologie politique*. Paris, Quadrige / PUF.

BALLARIN M. P., 2000. *Les reliques royales à Madagascar. Source de légitimation et enjeu de pouvoir (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>)*. Paris, Karthala.

BALLARIN M. P., 2003. « Les reliques des rois de l'Ouest malgache. Histoire d'un procès (1957-1997) », *Droit et Cultures*, 46, 2003/2 : 97-115.

BARÉ J. F., 1980. *Sable rouge : une monarchie du Nord-Ouest malgache dans l'histoire*. Paris, L'Harmattan.

BAYARD J. F. (dir.), 1993. *Religion et modernité politique en Afrique noire*. Paris, Karthala (coll. *Les Afriques*).

BOUREAU A., 1988. *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français. XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Les Éditions de Paris.

CHAZAN-GILLIG S., 1991. *La société sakalava*. Paris, Karthala.

CHAZAN-GILLIG S., 2005. « La démarche anthropologique de Gérard Althabe. À propos d'*Anthropologie politique d'une décolonisation* », *Journal des anthropologues*, 102-103 : 137-160.

COLLECTIF, 1996. « Les usages de la tradition », *Enquête. Anthropologie, histoire, sociologie*, 2. Marseille, Éditions Parenthèses.

CHRETIEN J. P., PRUNIER G. (dir.), 1989. *Les ethnies ont une histoire*. Paris, Karthala.

DOZON J.-P., 2005. « Une anthropologie très actuelle des rapports et des médiations », *Journal des anthropologues*, 102-103 : 177-187.

DUBOURDIEU L., 1987. « Le culte du miroir dans la basse Betsiboka. Son rôle dans la compétition foncière », *Recherches pour le développement, série Sciences de l'Homme et de la Société*, 4 : 53-112. Tananarive, ministère de la Recherche Scientifique et Technique pour le Développement.

FEELEY-KARNICK G., 1991. *A Green Estate. Restoring Independance of Madagascar*. Washington and London, Smithsonian.

HESSELING G., LE ROY E., 1990. « Avant-propos », *Politique africaine*, 40 : 2-11.

HOBBSAWM E., RANGER T., 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

KANTOROWICZ E., 1989 [1957]. *Les deux corps du roi*. Paris, Gallimard.

LOMBARD J., 1988. *Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar du XVII<sup>e</sup>.au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris, ORSTOM (collection *Travaux et Documents*, 214).

LOMBARD J., 2005. « *Ny olona ho hoatra ny vato lava sorona, ka isay amefrahana azy marina avokoa* », *Journal des anthropologues*, 102-103 : 227-239.

- MANIRY S., 2004. « Pleins feux sur le 2 août », *L'Express de Madagascar* (3.08.04).
- MARY A., 1996. « Les usages de la tradition », *Enquête. Anthropologie, histoire, sociologie*, 2.
- MATHIEU P., 1990. « Usages de la loi et pratiques foncières dans les aménagements irrigués », *Politique africaine*, 40 : 72-81.
- MOREAU DE BELLAING L., 2005. « Domination, servitude et révolte », *Journal des anthropologues*, 102-103 : 161-175.
- RAISON F., 1991. *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Karthala.
- RAISON-JOURDE F., 2000. « Préface » in BALLARIN M. P., *Les reliques royales à Madagascar. Source de légitimation et enjeu de pouvoir (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>)*. Paris, Karthala : 8-13.
- RAISON-JOURDE F., RAISON J.-P. (dir.), 2002. *Politique Africaine* (numéro consacré à la crise malgache), juin 2002-86 : 5-170.
- RAKOTO A., 1947-1948. « Le culte d'Andriamisara », *Bulletin de l'Académie malgache*, t. 28 : 108-114.
- RAMAMONJISOA S., 1976. « Questions sur Andriamisara : un exemple de critique historique à propos de traditions culturelles influencées par l'islam bantouisé à Madagascar ». *Omalý sy Anio*, 3-4 : 251-266.
- RAMAMONJISOA S., 2005. « Althabe et Madagascar. La réflexion sur le pouvoir », *Journal des anthropologues*, 102-103 : 97-135.
- RANDRIAMARO J. R., 1997. *PADESM et luttes politiques à Madagascar. De la fin de la deuxième guerre mondiale à la naissance du PSD*. Paris, Karthala.
- RANDRIANJA S., 1997. *Le parti communiste de la région de Madagascar (1930-1939)*. Antananarivo, Foi et Justice.
- REYNTJENS F., 1990. « Le gacaca ou la justice du gazon au Rwanda », *Politique africaine*, 40 : 31-41.
- SOT M., 1988. « Hérité royale et pouvoir sacré avant 987 », *Annales ESC*, 3 : 705-733.
- SHARP L., 1996. *The Possessed and the Dispossessed*. Berkeley, University of California Press.

TARDITS C., 1990. « Le pouvoir sacré en Afrique : que disent les textes ? », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 10 : 35-48.

### Résumé

Dans les sociétés sakalava de l'Ouest malgache, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, les restes du corps du roi sont conservés dans un reliquaire et jouent un rôle fondamental dans l'exercice du pouvoir. La protection reconnue aux reliquaires a évolué en légitimation politique du rôle de la dynastie. Si les reliques sont une condition du pouvoir, elles peuvent être objet de convoitise. Source de légitimation, source légitimante, elles ont un rôle déterminant lors de la perte d'indépendance des royautes de l'Ouest. Les conquérants sont d'abord merina, venus des Hautes Terres à partir de 1810, soutenus par l'assistance anglaise, puis française à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les reliques entretiennent la fiction d'une continuité à l'époque coloniale et jusqu'à nos jours où, symbolisant les anciennes formes de pouvoir, elles restent un enjeu. Nous verrons qu'aujourd'hui la possession des reliquaires reste capitale dans les enjeux locaux, régionaux et nationaux.

**Mots-clefs :** pouvoir colonial, culte des ancêtres, nationalisme, indépendance, Madagascar.

### Summary

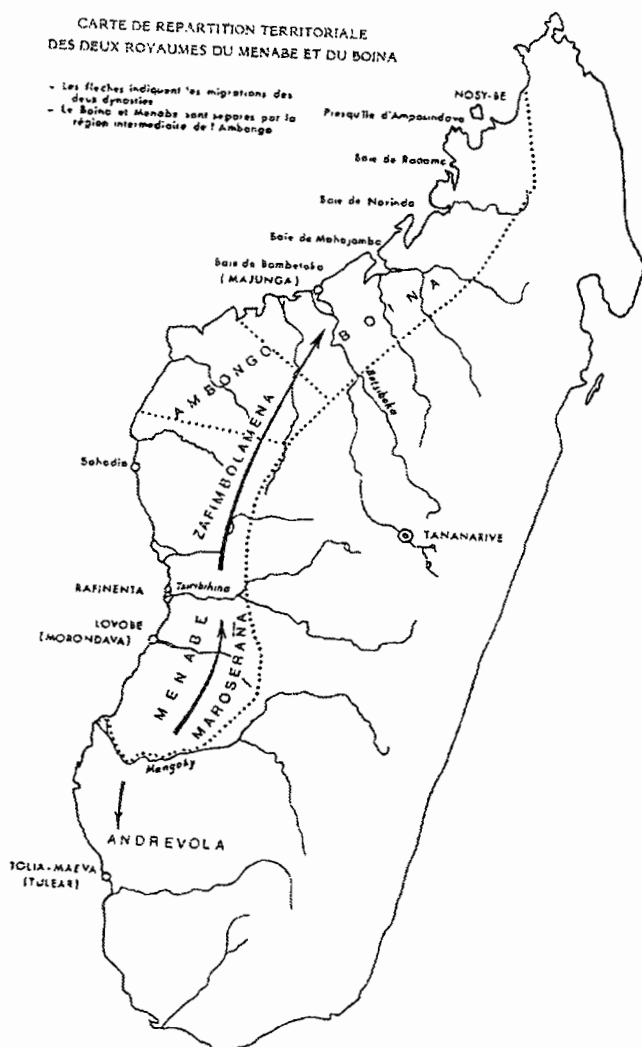
The Cult of Royal Ancestors and the Legitimation of Power in the Majunga Region (north-west Madagascar), 1822-2004

Since the 17<sup>th</sup> century, the remains of the king's body are preserved in a reliquary and play an essential role in the exercise of power in the sakalava societies of western Madagascar. The protective power that the reliquaries are recognised as having evolved into the political legitimisation of the dynasty's role. The relics are a condition of power, but they can also be coveted and the focus of envy. Source of legitimisation and legitimising source, they have a crucial role in the western kingdoms' loss of independence. The conquerors were first of all merina, who came from the highlands from 1810 onwards (supported by assistance from the British), then French at the end of the 19<sup>th</sup> century. The relics maintain the fiction of a continuity during the colonial period and up until the present day where, symbolising erstwhile forms of power, they remain a key stake. We will see that the possession of reliquaries remains vital today in local, regional and national issues.

**Key-words:** colonial power, ancestor cults, nationalism, independence, Madagascar.

CARTE DE REPARTITION TERRITORIALE  
DES DEUX ROYAUMES DU MENABE ET DU BOINA

- Les flèches indiquent les migrations des deux dynasties
- Le Boina et Menabe sont séparés par la région intermédiaire de l'Ambongo



in Lombard J., 1988. *Le royaume Sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle.*

Paris, ORSTOM.



## QUÊTE DU PRÉSENT DANS LE PASSÉ PAR UN GROUPE DE CULTURE TIBÉTAINE AU SIKKIM<sup>1</sup> (Himalaya oriental, Inde)

Mélanie VANDENHELSEN  
Université Paul Valéry/Montpellier III

En 1995, de jeunes hommes bhotia de l'Ouest du Sikkim créèrent une association de « revitalisation » (le terme anglais *revival* est employé localement) de la « culture traditionnelle » de leur groupe. Au Sikkim, le terme « Bhotia » désigne le groupe bouddhiste de culture tibétaine auquel les rois du pays appartenaient<sup>2</sup>. Le Sikkim était, en effet, un « royaume bouddhiste » fondé

---

<sup>1</sup> Le Sikkim est situé entre le Bhoutan, le Népal et le Tibet. Ce travail est le résultat de deux années de terrain que j'ai passées en Inde entre 1996 et 1999 financées par le ministère français des Affaires Étrangères et l'Indian Council for Cultural Relations, Delhi.

<sup>2</sup> Le terme Bhotia (plus correctement « Bhoṭiyā ») est dérivé du sanscrit « *bhot* », désignant le Tibet. Il s'agit d'un terme générique employé au Népal puis par l'administration coloniale britannique pour désigner les populations himalayennes de culture tibétaine. Les Bhotia du Sikkim se préfèrent aujourd'hui les ethnonymes '*bras-ljongs-pa*, du nom tibétain du royaume et lieu saint bouddhique du Sikkim ('*bras-ljongs*, « vallées du riz »), *lho-po* ou *lho-rigs*. Ce dernier terme est traduit « gens du Sud », une traduction qui peut viser à construire une origine du Nord-Est tibétain pour une question de prestige. Toutefois, la question des origines de ce groupe n'est pas résolue. Elle doit en outre être distinguée de celle de l'usage actuel et politique du terme *lho-po* au Sikkim. Cet ethnonyme était, jusqu'il y a peu, le plus employé par les Bhotia du Sikkim, mais il tend à être supplanté par celui de '*bras-ljongs-pa* qui permet d'éviter la question

au XVII<sup>e</sup> siècle ; il avait à sa tête un roi dirigeant de et par la loi bouddhique (skt. *dharmarāja*, tib. *chos-rgyal*<sup>3</sup>). Il fut annexé par l'Inde en 1975 et devint un État fédéré de l'Union indienne. Les fondateurs de l'association appartiennent, en outre, à un groupe de clans de haut statut qui s'attribuent un ancêtre commun avec le clan royal.

La création de cette association s'inscrit dans un mouvement de revendications identitaires, né au début des années 1990<sup>4</sup>, qui stigmatise l'intégration du Sikkim à l'Inde et la position minoritaire des Bhotia dans une société majoritairement hindoue. Les activités de l'association concernent essentiellement le tir à l'arc, présenté comme le « sport traditionnel du Sikkim », et des rituels organisés dans l'un des deux monastères bouddhiques de la région. Ce monastère, Pemayangtse, accueille au sein de sa communauté religieuse exclusivement des hommes membres des clans bhotia de haut statut.

Les membres de l'association légitiment leurs activités en les inscrivant dans le passé, dans une histoire reconstruite qu'ils nomment « tradition ». Leurs discours et leurs pratiques renvoient à la conception de la tradition comme « une réponse, trouvée dans le passé, à une question formulée dans le présent »<sup>5</sup>. Par ce travail, je cherche à apporter des éléments à une réflexion sur une approche du passé comme langage symbolique dans lequel s'exprime un désir d'ancrage dans le présent. Je montrerai que les questions qui se posent empruntent les catégories ethniques construites assez récemment par les dirigeants successifs du Sikkim : le gouvernement royal puis les administrateurs coloniaux britanniques et le

---

de l'unité d'origine du groupe pour rassembler tous ses membres sous une même bannière politique : celle du royaume/lieu saint de *'bras-ljongs*.

<sup>3</sup> La mention « tib. » signale les termes tibétains translittérés selon le système de Wylie (1959). Les termes en sanscrit sont précédés de la mention « skt. ».

<sup>4</sup> A. Balicki Denjongpa situe en effet la naissance des mouvements d'affirmation identitaires des Bhotia aux débuts des années 1990 (2002 : 33).

<sup>5</sup> G. Lenclud (1994 : 25).

gouvernement indien. Avec cette grille de lecture ethnique de la société à l'esprit, les membres de l'association cherchent à distinguer leur groupe du grand nombre de communautés ethniques de l'État par leurs pratiques. Mais derrière la stigmatisation des « étrangers » et de l'appartenance du Sikkim à l'Inde apparaissent des tentatives de reconquête d'un statut social et de positionnement dans la société de marché à laquelle les événements de 1975 ont ouvert la porte.

### **La construction de la « tribu » et autres catégories de l'altérité au Sikkim**

L'association créée en 1995 dans le district Ouest du Sikkim fut nommée Tribal Youth Association. Ce nom fait référence à la catégorie des « tribaux »<sup>6</sup> définie par l'administration indienne et qui, au Sikkim, comprend deux groupes : les Bhotia – dont la plupart des membres vinrent du Tibet, du Bhoutan et peut-être d'autres régions de l'aire de culture tibétaine pour s'installer au Sikkim probablement à partir du XIII<sup>e</sup> siècle – et les Lepcha, considérés comme autochtones, qui furent convertis au bouddhisme par les Bhotia.

Dans le contexte indien, la notion de « tribu » est opposée à celle de « caste ». L'histoire de cette opposition, notamment le rôle des colons britanniques dans sa formation et sa réification, son fondement racialement et son caractère fort peu opératoire ont déjà été mis en évidence par plusieurs spécialistes du domaine indien<sup>7</sup>. Au Sikkim, cette opposition est superposée à la fois à celle entre bouddhisme et hindouisme et à celle entre anciens habitants et immigrants. Les Bhotia et les Lepcha sont intégrés dans le premier groupe et la deuxième catégorie englobe tous ceux que l'on appelle « Népalais ». Cette conception binaire de la société mit de côté, au départ, un grand nombre de groupes dont l'ancienneté sur le

---

<sup>6</sup> Plus précisément de « *scheduled tribes* », c'est-à-dire de « tribus répertoriées ».

<sup>7</sup> Notamment O. Herrenschmidt, 1978 ; L. Caplan, 1990 ; D. N. Gellner & D. Quigley (eds), 1995 ; B. S. Cohn, 1987.

territoire est probablement antérieure à celle des Bhotia. Celle-ci est difficile à dater puisque les frontières de la région restèrent longtemps indéterminées.

Cette mise en opposition est explicite dans *The Gazetteer of Sikkim* (1894) écrit par des scientifiques britanniques pendant la période coloniale<sup>8</sup>. L'administration coloniale britannique s'empara du gouvernement sikkimais de 1885 à 1908 essentiellement dans le but de contrôler le commerce de la région<sup>9</sup>, notamment avec le Tibet. Elle affirmait devoir réduire l'influence du Tibet sur le Sikkim pour mener ce projet à terme<sup>10</sup>. Une fois à la tête du pouvoir sikkimais, elle mit en place une politique d'augmentation des revenus de la terre qui entraîna la venue d'ouvriers agricoles du Népal. Dans *The Gazetteer of Sikkim*, Herbert Risley, membre de l'Indian Civil Service, ethnographe et auteur de *Tribes and Castes of Bengal* (1891)<sup>11</sup> présente une véritable politique de colonisation du Sikkim par l'immigration. Il expose son souhait de voir l'afflux des « industriels Newar et Gorkha du Népal », « ennemis héréditaires du Tibet », éteindre l'influence tibétaine au Sikkim. Il prévoit que l'hindouisme repousse le bouddhisme, que les Tibétains (les Bhotia) soient dépossédés de leurs terres et retournent au petit commerce pour lequel « ils ont une indéniable aptitude ». L'auteur conclut : « *Thus race and religion, the prime movers of the Asiatic*

---

<sup>8</sup> À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, les autorités coloniales britanniques en Inde entreprirent de publier des « Gazettes » pour chaque région du pays. Ces ouvrages répondaient à un désir de collecter et publier des informations détaillées sur de nombreux domaines : historique, sociologique, politique, religieux mais aussi naturel et « physique » : la faune, la flore, l'architecture, etc. Ces informations étaient utilisées à la fois par les scientifiques et les fonctionnaires coloniaux (voir B.S. Cohn, 1987 : 154, 231). S'il existe plusieurs « Gazettes » sur certaines régions indiennes, une seule a été publiée pour d'autres ; c'est le cas pour le Sikkim. Ces textes nous donnent à voir les conceptions de leurs auteurs, notamment leur perspective évolutionniste et essentialiste.

<sup>9</sup> Voir C. Massonau (1982 : 129).

<sup>10</sup> *The Gazetteer of Sikkim* 1989 [1894] : introduction.

<sup>11</sup> Dans cet ouvrage, Risley défend l'idée d'une origine raciale de la caste.

world, will settle the Sikkim difficulty (l'influence tibétaine) for us in their own way »<sup>12</sup>.

L'idée de faire entrer des Népalais au Sikkim divisait déjà la noblesse sikkimaise. Les colons appuyèrent les grands intendants qui y étaient favorables et mirent le roi, qui s'y opposait fermement, en résidence surveillée. En détention, le roi et son épouse écrivirent une histoire du Sikkim aux nombreux éléments hagiographiques. Ce texte réifie le stéréotype<sup>13</sup> des « trois populations originelles du Sikkim », seules « sujets du royaume », représentées par l'expression *lho-mon-tsong gsum*, c'est-à-dire Lhopo – l'une des autodénominations des Bhotia –, Lepcha (*mon*) et Limbu bouddhistes (*tsong* ; *gsum* signifie « trois »). Dans son histoire du Sikkim, le couple royal expose sa crainte de voir les « étrangers Gurkhā » dépasser en nombre ces « anciens habitants » et « creuser, labourer, retourner les rochers, couper les arbres et détourner le cours des rivières à une telle vitesse que toute la jungle sera bientôt transformée en champs »<sup>14</sup>. Les nouveaux arrivants sont assimilés aux envahisseurs qui détruisirent le palais royal sikkimais au siècle précédent.

Aujourd'hui, la synonymie des termes « sikkimais » et « tribaux » dans le langage courant met en évidence l'assimilation de ces derniers aux *lho-mon-tsong gsum* et donc la connotation d'habitant originel du terme « tribal ». L'appellation de « Sikkimais » s'oppose, en outre, à celle de « Népalais ». Les Limbu sont évincés du groupe et leur cas illustre la malléabilité de ces catégories ainsi que leur caractère politique : les Tsong furent associés aux Limbu arrivés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et passèrent ainsi du statut « d'habitant originel » à celui d'étranger. Ce processus apparaît clairement dans *The Gazetteer of Sikkim* : alors que dans un premier commentaire du recensement britannique de 1891, les populations

---

<sup>12</sup> *The Gazetteer of Sikkim* (1989 : XXI).

<sup>13</sup> Voir B. Steinmann (1996 : 118, 120 et 122). L'auteur définit les stéréotypes comme des « lieux communs de la pensée et du discours » (page 115, note 1).

<sup>14</sup> Thutob Namgyal et Yeshe Dolma (1908, annexe : 37).

du Sikkim sont classées en « anciens habitants » (les Bhotia et les Lepcha), « plus ou moins alliés » (notamment les Limbu) et immigrants népalais<sup>15</sup>, elles sont réduites à deux groupes plus loin dans le texte : les anciens habitants et les Népalais<sup>16</sup>. Le deuxième groupe représente alors 65% de la population totale. Le texte nous présente ainsi un exemple de construction d'une minorité ethnique. Les mesures de catégorisation et d'enregistrement des populations du Sikkim alors que le pays devint un protectorat de l'Inde, après le départ des colons britanniques, puis un État fédéré, accentuèrent la conception essentialiste des populations du Sikkim et l'importance donnée à l'ancienneté sur le sol. Aujourd'hui, le statut de « tribal » protège la propriété de la terre qui ne peut être vendue aux « non tribaux ». La terre est cependant au cœur des discours identitaires des Bhotia, comme le montre l'un d'eux :

À l'époque du roi, la population avait des revenus. Les Népalais étaient des fermiers. Mais aujourd'hui, ils ne payent plus<sup>17</sup> et il n'y a plus personne pour récolter les taxes, il n'y a plus d'organisation. Maintenant, les Népalais sont propriétaires de leurs terres et nous, les Bhotia, nous nous sentons poussés dehors. Nous sommes devenus une minorité dans notre propre pays. Quand il y avait le roi, les Népalais sentaient qu'ils n'étaient pas chez eux. Mais depuis que le Sikkim appartient à l'Inde, les Népalais du Bengale de l'Ouest (Darjeeling notamment) veulent s'installer ici. Normalement, ils n'ont pas le droit d'acheter nos terres, mais ils le font indirectement en payant des familles de notre communauté, puis en s'installant

---

<sup>15</sup> *The Gazetteer of Sikkim* (1989 : 27).

<sup>16</sup> *Idem* : 259.

<sup>17</sup> Après l'intégration du Sikkim à l'Inde, le gouvernement indien initia des études de l'organisation du territoire du Sikkim dans le but de mettre en place des réformes agraires. Cela devait aboutir à l'application de règles de propriété et de taxation similaires à celles en vigueur dans la plupart des autres États indiens : l'acquisition par les fermiers et les métayers des terres en fermage et métayage (sans pour autant abolir le fermage), et la division des grandes propriétés. Ces règles sont aujourd'hui plus ou moins appliquées selon les endroits du Sikkim, mais certaines d'entre elles contredisent les « décrets tribaux » (*tribal acts*) implémentés ensuite, stipulant notamment que les terres appartenant à des « tribaux » ne pouvaient être achetées par des « non-tribaux ». Le flou régnant dans les définitions des communautés permet la transgression de ces lois.

sans papiers. Dans l'administration du pays, il y a aujourd'hui 70% d'Hindous, et dans l'État, les Bhotia sont une minorité.

Selon le recensement de 1991, les « tribaux », composaient 22% de la population totale de l'État<sup>18</sup>. Mais, si le népalî est la *lingua franca* du Sikkim et tend à supplanter le dialecte tibétain que parlent les Bhotia (tib. *lho-skad*), aucun de ces derniers n'a été dépossédé de sa terre à ma connaissance. Les revendications identitaires des Bhotia peuvent être analysées comme une compétition entre un groupe social autrefois dominant et une population immigrante<sup>19</sup> dominée dans le passé qui opère une ascension sociale notamment grâce au commerce. En effet, le produit du commerce est aujourd'hui une source de revenus plus rentable que le produit de la terre. La terre elle-même atteint des prix exorbitants, mais seuls ceux qui en possèdent de grandes surfaces peuvent en vendre. En outre, le commerce foncier est paradoxalement freiné par les lois de protections des terres tribales.

### **Le contexte de fondation de la Tribal Youth Association**

La Tribal Youth Association de l'Ouest du Sikkim fut fondée par une dizaine de jeunes Bhotia. Elle venait s'ajouter aux nombreuses associations dites culturelles, religieuses ou sportives créées depuis le début des années 1990 à Gangtok, la capitale située dans l'Est du Sikkim. Son nom était déjà celui d'une association de Gangtok et cet emprunt indique que le mouvement associatif, urbain à l'origine, servait de modèle. Cette floraison d'associations était concomitante à la naissance des mouvements d'affirmation identitaire des Bhotia. Si l'intégration du Sikkim à l'Inde et ses conséquences étaient mises à l'index par ces derniers, il est à noter que cet événement datait de près de vingt ans. Les années 1990 furent aussi celles de l'accélération de la croissance économique au Sikkim. Dans la capitale, celle-ci est mesurable à l'aune de l'extension de la ville : depuis 1995, date de ma première visite,

---

<sup>18</sup> *Census of India*, 1991.

<sup>19</sup> À propos des relations entre migrations et mouvement identitaires, voir S. J. Tambiah (1997 : 17-18).

Gangtok s'agrandit considérablement. L'éclosion d'immeubles est d'autant plus impressionnante que la ville occupe le flanc d'une montagne : les bâtiments, construits sur le moindre petit interstice d'espace, semblent accrochés de plus en plus précairement sur cette colline himalayenne. La rapidité du développement de la ville, en hauteur comme en largeur, est la marque visible de l'économie de marché à laquelle l'intégration du Sikkim à l'Union indienne, en 1974, a ouvert les portes.

Gangtok, comme l'ensemble de l'État, est multiethnique, et les populations qui, ailleurs, se séparent dans l'espace habité, sont ici mêlées ; les intermariages sont fréquents.

L'Ouest du Sikkim est plus rural. Toutefois, les fondateurs de la Tribal Youth Association sont des habitants de la partie la plus urbanisée de la région : ils vivent aux alentours de la ville de Gyalshing<sup>20</sup> qui est le chef lieu du district Ouest du Sikkim. La région de Gyalshing est constituée d'une vaste « colline » (culminant à 2 500 mètres d'altitude) ; la ville est située sur son versant sud. Gyalshing accueille le plus grand marché de la région et, à quelques kilomètres, dans le village de Tikjuk, se trouvent les branches locales de certains ministères. Mes interlocuteurs, essentiellement les membres de l'association et leurs familles, se situent eux-mêmes dans un monde qu'ils distinguent d'une « tradition » en associant celle-ci à l'autre versant de la colline. Leurs propos mettent en évidence une relation ambivalente à la « tradition ». En effet, alors que je m'apprêtais à m'installer dans un village du versant nord, l'un d'eux m'expliqua :

Tu as de la chance d'aller là-bas, ils y font des mariages traditionnels. Jusqu'il y a quelques années, il n'y avait pas de musique occidentale pour les mariages. Même les jeunes connaissent la tradition. De notre côté, elle est oubliée. Là-bas, certaines personnes ne parlent pas le népali.

Si mes interlocuteurs revendiquent leur « modernité », l'idée d'une « tradition » est au cœur du projet associatif de la Tribal Youth Association. En effet, les activités de ses membres consistent

---

<sup>20</sup> 2 418 habitants selon le recensement de 1991.

à organiser des tournois de tir à l'arc, considéré comme le « sport traditionnel du Sikkim », et à « revitaliser » des rites du monastère bouddhique de Pemayangtse. Ce monastère est situé sur la crête de la colline. Les membres de la Tribal Youth Association entretiennent des relations étroites avec lui dont il va maintenant être question.

Les fondateurs de l'association appartiennent tous aux clans bhotia de haut statut. Les membres de ces clans sont les seuls autorisés à devenir religieux du monastère de Pemayangtse. Ce dernier appartient à l'école des anciens *tantra* du bouddhisme tibétain et, comme il est fréquent au sein de cette branche du bouddhisme, ses religieux, appelés lamas, ne sont pas des moines mais essentiellement des prêtres. Durant la monarchie, les lamas de Pemayangtse avaient le rôle et le statut de prêtres royaux ; ils célébraient notamment l'intronisation du roi. Le monastère fut également l'administrateur d'un domaine qui couvrait l'ensemble de la colline. Il détenait des droits de taxation du commerce, des terres et des habitants<sup>21</sup>. Ces droits lui furent retirés petit à petit jusqu'aux années 1980.

Les fondateurs de la Tribal Youth Association ont un autre lien avec Pemayangtse : ils y ont tous été ordonnés<sup>22</sup>. Ils ont toutefois suivi une scolarisation laïque – ils n'ont donc pas l'expérience requise pour être des prêtres – et mènent une vie laïque. Ce phénomène d'individus ordonnés qui mènent une vie laïque a pris de l'ampleur récemment. Il fait partie d'un ensemble de

---

<sup>21</sup> À propos des organisations politico-religieuses et de l'interpénétration des domaines spirituel et temporel dans les royaumes bouddhistes, au Sikkim et dans l'Himalaya, voir notamment B. Hours, 1997 ; D. Ruegg, 1995 ; S. Mullars, 2003 ; M. Vandenhelsken, 2002 et 2003 ; G. Toffin, 1993.

<sup>22</sup> Il ne s'agit pas d'une ordination de moine. Le bouddhisme comprend globalement trois ordinations, et il s'agit, à Pemayangtse, de celle « d'adhérent laïc » (tib. *Dge-bsnyen*). Le terme « ordination » traduit néanmoins convenablement le nom de la cérémonie d'intégration dans la communauté religieuse, signifiant littéralement « entrer dans l'ordre » ou dans « la règle » (tib. *Sgrig-chug*). Il peut être compris au sens chrétien qui s'applique à des prêtres comme à des moines (D. Snellgrove, 1987 : 214).

transformations du mode de vie des lamas de Pemayangtse qui peut être qualifié de « rapprochement du monde » : le vœu de célibat n'est pas prononcé aujourd'hui lors de l'ordination à Pemayangtse, alors qu'il l'était dans le passé, et une partie importante des lamas de Pemayangtse enseigne dans des écoles laïques après sa formation religieuse.

Si les changements de l'institution religieuse de Pemayangtse, notamment la perte de ses droits de taxation, peuvent se comprendre comme une conséquence de la politique de sécularisation de la société sikkimaise (le principe de « *secularism* » est inscrit dans la Constitution indienne<sup>23</sup>), il n'est pas possible de parler de « laïcisation » de la vie de ses lamas. En effet, presque toutes les personnes ordonnées à Pemayangtse restent liées au monastère d'une manière ou d'une autre. L'ordination entraîne une série d'obligations envers le monastère comme celles de remplir des tâches pour le service de la communauté religieuse et de participer à certaines cérémonies annuelles. Il existe des moyens de se défaire de ces obligations, comme offrir une cérémonie au monastère qui en exempte, mais beaucoup s'en acquittent.

### **Les activités de l'association : des pratiques distinctives qui mobilisent l'histoire**

Les membres de la Tribal Youth Association s'intègrent dans une catégorie qu'ils ont construite et qu'ils nomment, en plaisantant, « *modern lama* » ou « *spoiled lama* », c'est-à-dire « lama moderne » ou « lama dévoyé ». L'un des membres de la

---

<sup>23</sup> Le « *secularism* » indien est défini de la même manière que la sécularisation en Occident : il s'agit d'une « privatisation du religieux » c'est-à-dire : « Le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et symboles religieux » (voir T. N. Madan, 1991 : 394-395 ; D. Hervieu-Léger, 1986 : 208). La particularité indienne de cette notion réside dans le rôle dévolu à l'État, par la Constitution également, de protéger toutes les religions du territoire de façon égale et de garantir à tout citoyen le droit fondamental de choisir, de pratiquer et de propager sa religion. Le « *secularism* » indien peut ainsi être défini comme une « tolérance inter-religieuse » (T. N. Madan, *op. cit.* : 407-409) ou une acceptation du pluralisme religieux.

Tribal Youth Association me raconta son parcours de « laïc ordonné » : lorsqu'il était âgé de quatre ans, il avait souhaité mener une vie religieuse. Sa famille avait alors organisé son ordination à Pemayangtse et celle-ci l'avait conforté dans son choix. Mais il était trop jeune, selon ses parents, pour résider au monastère. Ceux-ci l'avaient alors scolarisé dans une école laïque. Après quelques années, mon interlocuteur était revenu sur son choix de vie. À l'époque de cet entretien, il était âgé d'une vingtaine d'années et étudiait à l'université de Delhi. La moto sur laquelle il arpentait la route et sa tenue vestimentaire à la pointe de la mode en vigueur témoignaient de son désir de paraître « moderne ». L'appellation « lama dévoyé » survient, pour sa part, dans les conversations lorsque des actes en désaccord avec les règles de la vie religieuse viennent d'être mentionnés, comme le désir de gagner de l'argent, la dépendance à la cigarette, la pêche à l'explosif, l'attrait pour le tir à l'arc, le changement de petite amie ou encore les sorties en boîte de nuit. À cette modernité, ils opposent la « tradition » que représente, outre le versant nord de la région, le mode de vie religieux bouddhique. Celui-ci est considéré comme faisant partie de l'histoire. Pourtant, l'appellation de « *modern lama* » indique aussi que ceux qui se qualifient ainsi se considèrent comme des lamas. Les familles attribuent généralement un surnom à leurs membres ordonnés qui rappellent ce statut même quand ceux-ci mènent une vie laïque. Toutefois, les discours et les pratiques des membres de l'association ne mettent pas simplement en évidence ce « paradoxe de la modernité »<sup>24</sup>, mais aussi une dialectique entre modernité et tradition dont il va maintenant être question.

Les membres de la Tribal Youth Association constituent l'équipe locale de tir à l'arc. Leurs discours mirent en évidence le caractère à la fois religieux et guerrier du jeu : selon eux, l'arc était la principale arme de défense du pays contre les envahisseurs bhoutanais et gurkhā, utilisée notamment par les lamas de Pemayangtse. L'arc intervient aussi dans leurs récits comme arme de destruction des divinités qui s'opposèrent à l'introduction du

---

<sup>24</sup> Voir D. Hervieu-Léger (1986 : 204, 217).

bouddhisme au Sikkim. Nous retrouverons ci-dessous cette ambivalence de la notion de guerre : le bouddhisme tibétain comprend de nombreux rites et récits de destruction de divinités malfaisantes par d'importantes figures du bouddhisme. Il s'agit d'images de la conversion des populations qui passe par la pacification des anciennes divinités. Les lamas expliquent que les démons ne sont pas tués, mais domptés ou domestiqués pour servir le bouddhisme. L'association de récits de conversion et de récits de guerre dans les discours de mes interlocuteurs permet de penser que ces deux notions sont assimilées. Le jeu du tir à l'arc comprend de nombreux rites religieux et des traits guerriers lui sont attribués.

Les compétitions se déroulent sur des stades de football ou de cricket. Ces terrains font partie des rares espaces plats de cette région de montagne et de forêt. Adaptés au jeu, ils permettent à la fois d'accueillir un public et de réduire la dangerosité du tir à l'arc en circonscrivant le jet de flèches. L'activité dite guerrière à l'origine devient ainsi réellement un jeu. L'utilisation de terrains de sports « modernes » peut être analysée comme une tentative de supplantation de la « modernité » par la « tradition ». En outre, le cricket, sport colonial par excellence, associé non seulement à la colonisation britannique mais aussi à l'Inde, est ainsi détrôné par l'un des « traits caractéristiques » de la culture sikkimaise. Néanmoins, cette prise de pouvoir ne dure que le temps du jeu : les joueurs de tir à l'arc sont également des adeptes passionnés de cricket. Les transmissions télévisées de matchs de cricket sont l'occasion de rassemblements, plutôt masculins, et suscitent visiblement autant de ferveur que les matchs de football en Europe.

Lors des tournois de tir à l'arc, la cible est placée à l'extrémité du terrain. Elle est donc située à grande distance du tireur et le simple fait de planter une flèche dedans, y compris au bord, suscite les cris des joueurs : « *kyi kyi so so lha gyal lo* », c'est-à-dire « les dieux sont vainqueurs ». Cette expression est également employée lors des rites monastiques ou au passage d'un col en l'honneur des divinités qui y résident. Mes interlocuteurs la traduisirent par « nous avons gagné la guerre ».

Parmi les rites qui accompagnent le jeu, se trouve la propitiation des divinités protectrices de la religion (tib. *chos-skyong srung-mo*) avant chaque compétition. Le lama de Pemayangtse responsable de ces divinités (tib. le *bskang-gso*,) est chargé de cette tâche. Les offrandes sont faites dans une salle du monastère réservée aux *chos-skyong srung-mo*. Les membres de la Tribal Youth Association m'expliquèrent tout d'abord qu'ils demandaient aux divinités d'intervenir pour que personne ne se blesse au cours du jeu. Ils m'avouèrent rapidement qu'il leur était plutôt demandé que les adversaires ratent leur cible, riant de cette demande si peu bouddhique. Ils ajoutèrent que les divinités à qui ils s'adressaient étaient des « dieux guerriers » (tib. *dgra-lha*), littéralement « divinités ennemies ». Dans le bouddhisme tibétain, les divinités de cette catégorie combattent les ennemis du *dharma*. Elles protègent aussi ceux qui leur rendent un culte et les aident à accroître leurs richesses<sup>25</sup>.

Cette pratique nous fournit un exemple de la double nature des divinités protectrices de la religion : supramondain, selon la conception des lamas, mais pouvant aussi intervenir dans le monde. Cette dernière capacité des divinités leur permet de répondre à des demandes immédiates, inscrites dans le présent. Le jeu n'est, par ailleurs, pas dénué de « modernité » : les arcs « traditionnels » sont faits de bambous, m'a-t-on dit, et, alors que je devais rentrer en France, des commandes d'arcs de compétition occidentaux m'ont été passées.

Les membres de la Tribal Youth Association ont également trouvé le financement nécessaire pour prolonger le parcours d'une circumambulation de textes bouddhiques (tib. *'bum-skor*) : les textes rassemblant une partie du canon des paroles de Bouddha<sup>26</sup> sont sortis de la bibliothèque de Pemayangtse puis portés en procession par les villageois sur un circuit déterminé. Les textes

---

<sup>25</sup> R. Von Nebesky-Wojkowitz (1993 : 318).

<sup>26</sup> Le *bka'-'gyur*. Les textes du *'bum* (littéralement 100 000 [préceptes]) constituent une partie de la section du *bka'-'gyur* appelée *shes-rab kyi pha-rol-tu phyin-pa*, ou *sher-phyin*.

sont transportés dans le temple de Gyalshing, où une partie est lue, puis remontés à Pemayangtse par une autre route<sup>27</sup>. La procession des porteurs de textes est suivie par de nombreux villageois. D'autres attendent sur le bord de la route pour recevoir la « bénédiction » des textes en posant le front dessus : le simple touché des ouvrages, tout comme leur récitation, confère des mérites. Lorsque j'assistais à cette cérémonie en mai 1997, un lama m'expliqua que le *'bum-skor* est également fait pour que les plantations agricoles soient prospères et le climat propice aux cultures.

Les membres de la Tribal Youth Association me dirent que le *'bum-skor* de Gyalshing n'avait jamais été arrêté depuis 1975, mais son trajet était auparavant plus court. Ils mirent ainsi en évidence leur perception de l'intégration du Sikkim à l'Inde comme mise en péril des pratiques monastiques. Leurs propos montrent aussi que c'est en réaction à cet événement qu'ils développèrent la circumambulation.

Ce sont eux qui déterminèrent le trajet en fonction de ce qu'ils avaient vu faire par le passé. En prolongeant le parcours du *'bum-skor*, ils donnèrent plus d'ampleur à la cérémonie. Lorsque j'assistais à celle-ci, je remarquais de nombreux saris, la tenue des femmes indiennes et népalaises que ne portaient pas les femmes bhotia de la région. En outre, un lama de ma connaissance plaisanta un jeune *bāhun*, une haute caste indo-népalaise connue localement pour son orthodoxie hindoue, en lui faisant remarquer qu'il participait à un rite bouddhique. Je revis l'enfant plus tard portant un texte. L'ampleur donnée à la cérémonie permit donc d'impliquer les populations non-bhotia et sans doute de prouver à celles-ci l'importance du monastère de Pemayangtse. En contrepartie, elle semble avoir permis à des membres de ces populations de montrer leur respect des rites bouddhiques. Par ailleurs, la récitation des textes dans le temple de Gyalshing fut écourtée de façon à ce que le

---

<sup>27</sup> Dans la région, plusieurs *'bum-skor* ont lieu, organisés par des groupes de villages à des dates différentes. La circumambulation de Gyalshing a lieu le quinzième du jour du quatrième mois (mai-juin).

'*bum-skor* ne prenne qu'une journée sur le temps des participants (il durait deux à trois jours dans le passé, comme c'est encore le cas sur le versant nord).

Les éléments choisis dans le passé pré-1975 et qui constituent ce qui est appelé « tradition » sont donc adaptés aux nécessités du présent. Les rites « revitalisés » par la Tribal Youth Association permettent aussi à ses membres de se positionner face aux communautés qui sont l'un des points de mire des revendications identitaires. Ce positionnement peut aussi être de la distinction comme le montre l'introduction de la cérémonie de *dpang-lha-gsol* à Pemayangtse avec le support actif des membres de l'association.

Ce nom signifie « célébration des divinités témoins ». Les principales divinités à l'honneur lors de cette cérémonie sont des « divinités montagne » « dieux du pays, maîtres des fondations » (tib. *Yul-lha gzhi-bdag*) ; il s'agit notamment de *mdzod-linga*, émanation ou représentation, de la montagne *gangs-chen mdzod-linga* et la principale divinité protectrice du royaume. *Dpang-lha-gsol* est considéré comme un « rituel national du sol »<sup>28</sup>. Jusqu'à 1986, il était célébré sous une forme plus enrichie qu'ailleurs dans la chapelle royale à Gangtok. Les lamas de Pemayangtse avaient le monopole de cette pratique en tant que prêtres royaux. Par de nombreux traits, *dpang-lha-gsol* relève de la célébration du pouvoir royal<sup>29</sup>. En 1986, il fut interdit par le gouvernement indien, qui la voyait comme une manifestation royaliste et nationaliste<sup>30</sup>. À partir de 1991<sup>31</sup>, la cérémonie put être reprise ; elle fut organisée à Pemayangtse, introduite à l'initiative des lamas du monastère. Ce changement de lieu ne semble pas avoir été lié à l'interdiction du gouvernement indien. Mes interlocuteurs m'expliquèrent que le fils du dernier roi régnant, et prince héritier si le Sikkim était resté un royaume, avait refusé que *dpang-lha-gsol* soit repris à la chapelle

---

<sup>28</sup> A. Balicki Denjongpa (2002 : 30).

<sup>29</sup> *Idem*.

<sup>30</sup> F. Pommaret (1996 : 54).

<sup>31</sup> Cette date m'a été donnée par mes interlocuteurs bhotia de la région de Pemayangtse. Il s'agirait de 1994 selon A. Balicki Denjongpa (2002 : 34).

royale. Dans un article de presse publié en 1997, le prince expliqua sa position à ce sujet : selon lui, aucun lama du Sikkim n'était suffisamment bien formé pour permettre l'efficacité des rites qui constituent *dpang-lha-gsol*. La cérémonie risquait alors d'être réduite à une manifestation folklorique. Il fit ainsi preuve d'une conception orthodoxe du bouddhisme tantrique et indiqua que le niveau de pratique requis pourrait être atteint par les plus jeunes moines dans l'avenir grâce à des guides qualifiés. Entre les lignes, il faisait référence à l'université monastique qu'il venait de créer<sup>32</sup>.

L'organisation de *dpang-lha-gsol* à Pemayangtse m'a été présentée comme une réintroduction par les membres de la Tribal Youth Association : la deuxième capitale du royaume, Rabdentse, était située à quelques centaines de mètres de Pemayangtse de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à sa destruction par les envahisseurs gurkhā à la fin du XVIII<sup>e</sup> (il en reste aujourd'hui quelques ruines). « C'est une bonne chose de reprendre les danses de *dpang-lha-gsol* à Pemayangtse », m'expliqua un membre de l'association, « parce qu'elles étaient pratiquées à Rabdentse dans le passé ». Mes interlocuteurs considéraient ainsi que Pemayangtse était la chapelle royale de Rabdentse et que, par conséquent, *dpang-lha-gsol* y était célébré. Toutefois, un lama m'indiqua que la chapelle était probablement un autre bâtiment, plus proche du palais.

L'introduction de *dpang-lha-gsol* à Pemayangtse n'était donc pas justifiée par le monopole de la connaissance du rituel des lamas, comme cela pourrait être le cas. Le recours à l'histoire permettait sans doute de contourner la polémique sur les capacités rituelles des lamas de Pemayangtse. Il revenait aussi à invoquer l'autorité d'une

---

<sup>32</sup> Cette opinion peut se comprendre au regard du rôle dévolu aux rois du Sikkim : à titre de « rois selon le dharma », ils dirigent en accord avec les principes bouddhiques et doivent développer et protéger la pratique bouddhique. Le prince, dépossédé de tout pouvoir politique, s'investit dans le domaine qui reste sous son autorité : le domaine religieux. Il ne participa pas à la cérémonie organisée à Pemayangtse. Dans le passé, le roi se devait d'y assister et fournissait deux chevaux du troupeau royal qui représentaient les montures des « divinités montagnes » Wangchuk Namgyal (1997 : 1). En 1991, *dpang-lha-gsol* fut célébré sans chevaux.

tradition de façon à légitimer une pratique religieuse remise en forme<sup>33</sup>.

Les membres de la Tribal Youth Association me parlèrent des origines de *dpang-lha-gsol* et m'indiquèrent les deux versions que l'on entend habituellement au Sikkim.

Selon la première, *dpang-lha-gsol* célèbre un pacte d'amitié que passa l'ancêtre des rois du Sikkim, venu du Tibet, avec un chef local lepcha. Le récit de cette rencontre explique la venue des Bhotia au Sikkim et l'instauration du royaume bhotia grâce au soutien de la population autochtone. Les divinités de *dpang-lha-gsol* furent prises à témoin du serment rituel passé entre les deux chefs. En langage actuel, *dpang-lha-gsol* célèbre donc l'alliance entre les « tribaux ».

La deuxième version est propre aux religieux bouddhistes<sup>34</sup>. Elle met en lien deux événements : d'une part, la conversion des divinités locales du Sikkim au bouddhisme ; *dpang-lha-gsol* rappellerait le serment d'allégeance au bouddhisme de ces divinités. D'autre part, la cérémonie est considérée comme un remerciement à la « divinité montagne » *mdzod-lnga* pour avoir permis au lama tibétain, qui introduisit le bouddhisme au Sikkim et couronna le premier roi, de traverser l'Himalaya. Ainsi, elle célèbre à la fois la conversion des populations du Sikkim au bouddhisme et la constitution du pays en lieu saint, préalable nécessaire au règne d'un roi selon le *dharma*. *Mdzod-lnga* est, en outre, célébré en tant que divinité guerrière au cours de *dpang-lha-gsol*, une divinité en mesure de combattre non seulement les ennemis du *dharma*, mais aussi « quiconque venu dans l'intention de changer la structure de l'administration du Sikkim », c'est-à-dire les ennemis du royaume et de son administration vertueuse<sup>35</sup>.

Cette deuxième version m'a semblé prééminente chez les membres de la Tribal Youth Association. Et, si l'alliance avec les Lepcha est un enjeu politique important puisqu'elle permet

---

<sup>33</sup> Voir D. Hervieu-Léger (1999 : 23).

<sup>34</sup> Voir A. Balicki Denjongpa (2002 : 20).

<sup>35</sup> *Ibid.* Ma traduction.

d'obtenir plus de sièges réservés aux « tribaux » à l'Assemblée législative, les Lepcha ne semblent pas être au cœur des pratiques de la Tribal Youth Association. En 1999 d'ailleurs, cette dernière fut rebaptisée (tib. *bras-ljongs rigs-byung rgyal-rabs srung-skyob tshogs-po*), c'est-à-dire « l'assemblée de préservation de l'histoire politique des descendants de Denjong ». Denjong (tib. *'bras-ljongs*) est le nom du lieu saint-royaume du Sikkim. Ce nom et l'emploi du tibétain montrent que l'action de l'association concerne avant tout les Bhotia. L'idée d'une histoire et d'une identité spécifique à ces derniers fut ainsi exprimée.

*Dpang-lha-gsol* permet ainsi aux Bhotia d'affirmer une spécificité par rapport aux autres communautés ; il devient une pratique distinctive du groupe<sup>36</sup>. Les membres de la Tribal Youth Association n'affirment pas seulement les limites du groupe et leur appartenance à celui-ci en participant à *dpang-lha-gsol*, mais plus particulièrement leur appartenance au groupe de clans nobles bhotia.

### **La légitimation d'un statut social par des pratiques réinterprétées**

Parmi les différents rites qui constituent *dpang-lha-gsol*, se trouvent des danses rituelles. La particularité de cette cérémonie est de comprendre des danses de laïcs aux côtés de danses masquées, que l'on retrouve lors d'autres cérémonies monastiques annuelles. Seuls des lamas peuvent porter les masques puisque leur formation et leur pratique les rendent aptes à s'identifier aux divinités que les masques représentent, une action nécessaire à « l'efficacité » du rite. Les danses de laïcs sont appelées (tib. *dpang-bstod*), « prise à témoin », et ces danseurs représentent les guerriers des « divinités montagnes » célébrées par la cérémonie. Les danseurs *dpang-bstod* sont nécessairement de jeunes Bhotia nobles laïcs. Lorsque *dpang-lha-gsol* fut introduit à Pemayangtse, ces danseurs guerriers vinrent de Gangtok puisqu'ils étaient les seuls à connaître les danses. Quelques années plus tard, les membres de la Tribal Youth

---

<sup>36</sup> Voir D. Hervieu-Léger (1999).

Association, de même statut, se firent enseigner les danses par les danseurs de Gangtok pour pouvoir les remplacer. Ils purent participer à leur première cérémonie de *dpang-lha-gsol* en 1996, et se passer complètement des danseurs de Gangtok en 1999.

Un dilemme s'était toutefois posé aux membres de l'association : en tant qu'hommes ordonnés, ils pouvaient effectuer les danses masquées. *Dpang-lha-gsol* fait en outre partie des cérémonies annuelles qui sont des occasions de rassemblement<sup>37</sup> de l'ensemble de la communauté monastique. L'ordination implique théoriquement l'obligation de participer à ces cérémonies. Tout homme ordonné doit alors se présenter au monastère en habit religieux et la tête rasée puis y résider pour toute la durée de la cérémonie. En tant que nobles laïcs, les membres de l'association pouvaient aussi effectuer les danses *dpang-bstod*. Aux débuts des années 1990, tous les membres de l'association choisirent cette deuxième solution. Plus tard, deux d'entre eux effectuèrent les danses masquées : l'un, parce que les lamas, manquant de danseurs, le lui demandèrent (il revient aux *dpang-bstod* lorsqu'il put être remplacé), l'autre, parce qu'étant l'aîné de sa fratrie, il dut se plier aux injonctions de son père allant dans ce sens. Ces deux danseurs sont des frères et le troisième d'entre eux continua les danses de guerrier, désobéissant ainsi à leur père. Des raisons politiques motivaient son choix, mais elles n'étaient pas les seules. En effet, il m'expliqua qu'en incarnant un *dpang-bstod*, il n'était pas obligé de couper ses cheveux longs. Si le port des cheveux longs était un attribut des « mauvais garçons » pour ses aînés, ils étaient aussi à la mode. Mon interlocuteur acceptait donc d'offrir l'image du mauvais garçon et sans doute même le désirait-il.

Le refus de se couper les cheveux s'inscrit également dans un ensemble d'arguments présentés pour expliquer que l'on ne mène pas une vie religieuse. L'aîné des trois frères m'expliqua, pour sa part, qu'il ne voulait pas être lama parce que, sinon, il devrait sacrifier sa vie de famille. Or, les cheveux courts et la distanciation

---

<sup>37</sup> Un nom particulier est donné à ces cérémonies : tib. *Tshogs-'dzoms-byed*, littéralement « se rencontrer en assemblée ».

avec la vie de maître de maison définissent la vie religieuse dans les discours de mes interlocuteurs. Les modes de vie de ces derniers résultent moins d'une incapacité à être lama officiant, notamment parce qu'ils savent lire les textes religieux (leur père leur a appris le tibétain)<sup>38</sup>, que d'un choix. Ils préfèrent l'image du guerrier – que les lamas ne peuvent incarner parce que les règles monastiques le leur interdisent – défenseur du *dharma* et du règne du *chogyal*.

Ainsi, les membres de la Tribal Youth Association dissocient la pratique religieuse de la dimension culturelle et nationale de celle-ci. En citant Danielle Hervieu-Léger, nous pouvons dire qu'ils « bricolent » leur système croyant et puisent dans celui-ci le langage symbolique de leur rapport au monde, tout en légitimant leurs pratiques, en les ancrant dans le passé<sup>39</sup>. En outre, les danseurs *dpang-bstod* peuvent être reconnus puisqu'ils ne portent pas de masques. Ils peuvent ainsi montrer à la fois leur engagement politique en respect de la « tradition », leur laïcité, leur modernité (les cheveux longs) et leur statut social.

Une volonté d'affirmation du statut social apparaît plus nettement à travers la cérémonie d'intronisation à Pemayangtse.

L'aîné de trois frères dont il a été question me dit un jour « Nous sommes purs », bravant le regard irrité de son épouse<sup>40</sup>. Cette notion de pureté, un concept religieux, symbolise le statut social dans la région : les clans qui descendent de l'ancêtre fondateur du groupe par les hommes et par les femmes sont dits « purs »

---

<sup>38</sup> Le tibétain est la langue des textes religieux. Beaucoup de connaissances religieuses sont partagées au sein des clans nobles et les lamas accueilleraient ces jeunes hommes les bras ouverts. La différence entre ces « laïcs » et les lamas réside surtout dans l'expérience religieuse de ces derniers qui en fait des officiants demandés par les commanditaires laïcs de rituels.

<sup>39</sup> D. Hervieu-Léger (1999 : chapitres 1 et 3).

<sup>40</sup> Dans ce contexte un peu tendu, je me suis abstenue de demander à qui « nous » faisait référence. Il pourrait s'agir des lamas de Pemayangtse ou de l'ensemble des membres de la haute strate bhotia. La deuxième possibilité me paraît la plus probable.

(tib. *Rus-gtsang*). Le mode de filiation<sup>41</sup> qui confère le statut de « pur » fonde également la règle de recrutement à Pemayangtse. En effet, celle-ci stipule qu'un homme doit être de père et de mère descendant de l'ancêtre fondateur du groupe bhotia pour être admis dans la communauté religieuse. Les lamas de Pemayangtse portent le titre de « *ta-tsang* », un terme qui, de l'avis de Bhotia nobles, signifie « moines purs » (tib. *Grva-gtsang*) et renvoie au statut social de ces religieux<sup>42</sup>.

Les clans dits « purs » constituent une strate socioprofessionnelle nommée « groupe du haut » (tib. *Ya-rigs*). Cette strate sociale est distinguée du « groupe du bas » (tib. *'og-rigs*) statutairement inférieur et dont les clans sont dits « non purs ». Cette « non-pureté » est associée à des notions de « mélange de sang », de « bâtardise » et d'absence « d'identité » (tib. *rtags*, le signe, symbole). Dans les villages proches de Pemayangtse, les *ya-rigs* sont généralement de petits propriétaires terriens alors que les *'og-rigs* étaient des serviteurs liés aux familles du « groupe du haut » pour lesquelles ils travaillaient<sup>43</sup>. Ces deux strates composent la catégorie des gens du commun. À l'échelon du dessus se trouve la strate des

---

<sup>41</sup> Plutôt qu'un système bilatéral de filiation, il s'agit d'une filiation patrilinéaire avec un rôle complémentaire de la mère dans la transmission du statut social.

<sup>42</sup> Ce terme, lorsqu'il est orthographié *grva-tshang*, signifie « nid de moines (ou étudiant) » et désigne un collège monastique. Les lamas de Pemayangtse connaissent cette signification mais indiquent qu'il peut aussi s'écrire *grva-gtsang*, c'est-à-dire « moines purs ». Si le terme de « pur » qualifie généralement le moine tibétain et renvoie en particulier à son célibat (certains lamas de Pemayangtse étaient des moines dans le passé : N. Sihlé, 2001 : 24) ce n'est pas de cette manière qu'il est compris dans la région de Pemayangtse.

<sup>43</sup> Cette fonction des « gens du bas » est appelée *khyèp* (écrit ici tel que je l'ai entendu), l'équivalent du terme tibétain *khol-po* ou *khol*, traduit par « esclave » ou « serviteur ». Les *khyèp* étaient attachés à une famille, c'est-à-dire qu'ils devaient se déplacer avec ses membres et pouvaient faire partie de la dot d'une femme de la famille. Cette pratique a officiellement été abolie mais beaucoup de personnes de la catégorie du « groupe du bas » dépendent encore de familles du « groupe du haut ».

*kazi* qui étaient des intendants de grands domaines issus de la noblesse. La strate royale est au sommet de la hiérarchie.

À quelques kilomètres de Pemayangtse, se trouve le monastère de Sangacholing qui admet au sein de sa communauté religieuse les Bhotia de bas statut, les Lepcha et les Limbu bouddhistes. La hiérarchie sociale de la région est ainsi inscrite dans le paysage religieux. La règle de recrutement à Pemayangtse n'est toutefois pas un simple rappel de cette hiérarchie, mais joue un rôle essentiel dans sa reproduction. En effet, les jeunes Bhotia de la région disent vouloir prendre une épouse de même statut qu'eux afin que leurs garçons puissent devenir lamas de Pemayangtse. Ce rôle du monastère est encore mis en évidence par le fait que la distinction entre « gens du haut » et « gens du bas » est une particularité de la région de Pemayangtse. Les Bhotia de Gangtok, par exemple, ont une conception tripartite de la hiérarchie sociale, constituée de la strate des gens du commun, de celle des *kazi* et de la strate royale.

L'ordination à Pemayangtse met en évidence le statut de « pur » en conférant le titre de « *yap* ». Le terme d'adresse *yapla*, ou sa contraction *yap*, distingue les religieux de Pemayangtse de l'ensemble des lamas du Sikkim. Selon les lamas de Pemayangtse, il s'agit du terme tibétain honorifique signifiant « père », et, attribué à des religieux, fait référence à la relation de type père/fils entre un maître tantrique et son disciple. Mais le terme est aussi un titre des *kazi*. Et, selon l'un de ces derniers, il s'agit d'une contraction du tibétain *yar-pa-lags*, c'est-à-dire les gens respectables ou les nobles. Si les lamas de Pemayangtse contestent cette signification, ils sont désignés par le terme « *yap* », alors que les lamas du monastère de Sangacholing sont simplement appelés « lama ». Ceux que l'on appelle « Népalais » au Sikkim connaissent les termes *yab* et *yapla* et les emploient pour désigner – je cite l'un d'eux – « toute personne d'importance ou qui a de l'argent ». Des tentatives d'appropriation du titre de « *yap* » furent sans doute permises par cette nouvelle interprétation : une famille de Bhotia de la région de Pemayangtse, se disant « *yap* », demanda récemment que l'un de ses membres défunts soit incinéré sur le site de crémation des *kazi* à

Gangtok. La requête fut refusée et le mort fut incinéré dans une autre ville<sup>44</sup>. Cette interprétation de la population majoritaire peut également expliquer la recrudescence du nombre d'ordination à Pemayangtse alors que le nombre de lamas qui mènent une vie laïque s'accroît également.

Ainsi, des Bhotia de la région de Pemayangtse, se sentant dépossédés de leur statut, cherchent à rendre ce statut perceptible, notamment par les « Népalais », en se faisant intégrer dans la communauté religieuse de Pemayangtse. La cérémonie d'ordination deviendrait ainsi un but en soi, utilisée pour confirmer un statut social et faire en sorte que ce statut soit connu de tous, et non plus un passage vers la vie de religieux. La fonction de confirmation du statut social de l'ordination à Pemayangtse prendrait ainsi le pas sur celle d'intégration dans la communauté religieuse. La cérémonie d'ordination, comme les pratiques organisées par l'association, prend ainsi une nouvelle pertinence sociale<sup>45</sup>.

## **Conclusion**

Lors de mes enquêtes au Sikkim, les revendications identitaires étaient particulières aux Bhotia vivant sur le versant le plus urbanisé. Les habitants des villages plus ruraux s'y impliquaient peu et disaient ne pas toujours comprendre les luttes pour la défense de la culture bhotia. Les membres de la famille qui m'hébergeait revendiquaient même une lecture moins ethnique de l'organisation de la société. Les communautés étaient toutefois

---

<sup>44</sup> Il existe trois sites de crémation à Gangtok : le site royal, situé au sommet d'une colline, le site des *kazi*, situé au milieu de la même colline, et le site des gens du commun en contrebas. La demande de la famille en question met aussi en évidence la différence de conception de la hiérarchie sociale entre les Bhotia de Gangtok et ceux de la région de Pemayangtse : la hiérarchie des Bhotia de Gangtok est tripartite, composée des trois groupes sociaux ayant chacun un site de crémation, alors que celle des Bhotia de la région de Pemayangtse est quadripartite, comme nous l'avons vu.

<sup>45</sup> À propos de la reformulation des rites pour répondre aux besoins générés par l'économie de marché voir M. Selim (2003).

hiérarchisées dans l'espace et, si des membres de castes indo-népalaises étaient intégrés dans la hiérarchie sociale bhotia, le plus bas statut leur était attribué. C'est ici que je compris le rapport à la terre : « si tu n'as pas de terre, tu n'es personne, tu n'as pas d'identité » me dit-on.

Les membres de la Tribal Youth Association, de familles aisées, ne sont pas dépourvus de terres. Mais leur stigmatisation des étrangers, pouvant prendre leur place, peut être interprétée comme une peur d'être considérés comme des étrangers : d'une part, des étrangers d'ailleurs puisqu'ils me dirent qu'en étant intégrés dans la catégorie de « Bhotia », ils avaient craint d'être assimilés à des Tibétains, donc à des réfugiés qui devraient rentrer au Tibet si la situation politique s'améliorait ; d'autre part, c'est contre le « mélange », l'indifférenciation qu'ils luttent dans une société qui, par ailleurs, hiérarchise par l'argent. Les pratiques qu'ils remettent en forme et réinterprètent font référence à l'histoire et rappellent que les Bhotia détenaient le pouvoir dans le passé. Ils rappellent ainsi leur propre système de hiérarchisation. Mais, avec ces pratiques également, ces jeunes hommes démontrent inlassablement leur « modernité ». C'est dans un passé réécrit qu'ils trouvent les moyens de se faire une place dans une société nouvelle.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BALICKI DENJONGPA A., 2002. « Kanchendzönga : Secular and Buddhist Perceptions of the Mountain Deity of Sikkim among the Lhopos », *Bulletin of Tibetology*, 38 (2) : 5-37. Gangtok, Namgyal Institute of Tibetology.

CAPLAN L., 1990. « "Tribes" in the Ethnography of Nepal. Some Comments on a Debate », *Contributions to Nepalese Studies*, vol. 17, 2 (July). Kathmandu, Tribuvan University.

CENSUS OF INDIA, 1991. Series-22, Sikkim, part XII – A & B, District Census Handbook, village and town directory (Directorate of Census Operations, Sikkim).

- COHN B. S., 1987. *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Delhi, Oxford University Press.
- GELLNER D. N., QUIGLEY D. (eds), 1995. *Contested Hierarchies, a Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Kathmandu Valley*. Nepal. Oxford, Clarendon Press.
- HERRENSCHMIDT O., 1978. « l'Inde et le sous-continent indien », in POIRIER J. (dir.) *Ethnologie régionale II, Asie, Amérique, Mascareignes*. Paris, Gallimard (encyclopédie de la Pléiade).
- HERVIEU-LÉGER D., 1986. *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris, Éditions du Cerf.
- HERVIEU-LÉGER D., 1999. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion.
- HOURS B., 1997. « État, bouddhisme, génies et société dans l'ancien et le nouveau régime », in HOURS B., SELIM M., *Essai d'anthropologie politique sur le Laos contemporain. Marchés, socialisme et génies*. Paris, l'Harmattan : 353-381.
- LENCLUD G., 1994. « Qu'est ce que la tradition », in DETIENNE M. (dir.), *Transcrire les mythologies, tradition, écriture, historicité*. Paris, Albin Michel.
- MADAN T. N., 1991. « Secularism in its Place », in MADAN T. N. (ed), *Religion in India*. Delhi, Oxford University Press.
- MASSONAUD C., 1982. « Le Sikkim », in MACDONALD A.W. (dir.), *Les Royaumes de L'Himalaya, histoire et civilisation*, vol. II : 117-164. Paris, Imprimerie Nationale.
- MULLARD S., 2003. « The Brag dkar pa family and g. Yang thang rdzong: an Example of Internal Alliances in Sikkim », *Bulletin of Tibetology*, vol. 39, 2 : 53-68 (Gangtok, Namgyal Institute of Tibetology).
- NEBESKY-WOJKOWITZ R. Von, 1993. *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Kathmandu, Tiwari's Pilgrims Book House.

- POMMARET F., 1996. « On local and Mountain Deities in Bhutan » in BLONDEAU A.M., STEINKELLNER E. (eds), *Reflections of the Mountain: Essay on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- RUEGG D., 1995. *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée de l'Inde et du Tibet* (Paris, Institut de civilisation Indienne, fasc. 64).
- SELIM M., 2003. *Pouvoirs et marché au Vietnam, tome II : Les morts et l'État*. Paris, l'Harmattan.
- SIHLÉ N., 2001. *Les tantristes tibétains (ngakpa), religieux dans le monde, religieux du rituel terrible : étude de Ch'ongkor, communauté villageoise de tantristes du Baragaon (nord du Népal)*. Thèse de doctorat. Nanterre, université de Paris-X.
- SNELLGROVE D., 1987. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan Successor*. London, Serindia Publications.
- STEINMANN B., 1996. « Territoire et frontières politiques, royaume et divinités montagnardes : l'usage des stéréotypes dans la construction d'une identité nationale (Sikkim) », in BLONDEAU A.M. (ed), *Tibetan Mountain Deities, Their Cults and Representations*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- TAMBIAH J. S., 1997 [1996]. *Leveling Crowds, Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South-Asia*. New-Delhi, Vistaar Publications.
- THE GAZETTEER OF SIKHIM*, 1989 [1894, Bengal Government Secretariat]. Gangtok, Sikkim Nature Conservation Foundation.
- THUTOB NAMGYAL, YESHE DOLMA, 1908. *History of Sikkim*. Gangtok, inédit.
- TOFFIN G., 1993. *Le palais et le Temple. La fonction royale dans la vallée du Népal*. Paris, Éditions du CNRS.
- VANDENHELSEN M., 2002. *Le monastère bouddhique de Pemayangtse au Sikkim (Himalaya oriental, Inde) : un monastère dans le monde*. Thèse de doctorat sous la direction de Brigitte Steinmann. Montpellier III, université Paul-Valéry.

VANDENHELSEN M., 2003. « Secularism and Buddhist Monastery of Pemayangtse in Sikkim ». *Bulletin of Tibetology*, vol. 39, 1 : 53-73 (Gangtok, Namgyal Institute of Tibetology).

WANGCHUK NAMGYAL L., 1997. « Pang Lhabsol Pujas Should be Performed by Qualified Monks and Organised by the Public », *Sikkim Observer – National Hill Weekly*, vol XII, 24, 5 juillet. Gangtok, Hill Media Publications.

### Résumé

De jeunes membres d'un groupe de culture tibétaine du Sikkim appelé Bhotia fondèrent, au début des années 1990, des associations de « survivance » de leur culture. Leur projet est la réhabilitation de « traits culturels traditionnels » comme le tir à l'arc ou des rituels monastiques bouddhiques. L'intégration du Sikkim à l'Union indienne en 1975 et la chute de la monarchie qui en découla sont vues comme les principales causes de ce « déclin » de la culture bhotia. Les fondateurs de ces associations appartiennent à des clans qui ont un lien de parenté avec le clan royal selon le mythe de fondation du royaume sikkimais. À travers les activités associatives, ces jeunes gens mettent à l'index une modernité qu'ils revendiquent par ailleurs. Les nouvelles interprétations des pratiques qu'ils réhabilitent révèlent des tentatives de reconquête d'un statut social et de positionnement dans la société de marché à laquelle les événements de 1975 ont ouvert la porte. C'est dans un passé ré-écrit que sont trouvés les moyens de se faire une place dans une société nouvelle.

**Mots-clefs :** Sikkim, Bhotia (groupe de culture tibétaine), association, tradition, modernité, monastère de Pemayangtse, rituels, tir à l'arc, revitalisation, mouvements identitaires, statut social, réinterprétation, société de marché.

### Summary

The Search for the Present in the Past by a Group of Tibetan Culture in Sikkim (Eastern Himalayas, India)

At the beginning of the 1990s, some young members of a group of Tibetan culture in Sikkim, called Bhotia, set up associations for the « survival » of their culture. Their aim was the rehabilitation of « traditional culture features » such as archery or Buddhist monastic rituals. The incorporation

of Sikkim into the Indian Union in 1975 and the resulting fall of the monarchy were seen as the main causes of this « decline » of bhotia culture. The founders of these associations belong to clans who have a kinship link with the royal clan according to the foundation myth of the Sikkim kingdom. Through their activities in the associations, the young people express their disapproval of a modernity to which they also lay claim. The new interpretations of the practices that they rehabilitate reveal attempts to regain social status and a place in the market society to which the events of 1975 opened the door. The means to create a place for oneself in this new society are found in a rewritten past.

**Key-words:** Sikkim, Bhotia (group of Tibetan culture), association, tradition, modernity, monastery of Pemayangtse, rituals, archery, revival, demands for recognition, social status, reinterpretation, market society.

\* \* \*

## LE DISCOURS RÉGIONALISTE EN PROVENCE (FRANCE)

### Un mode paradoxal de légitimation du politique

Laurent Sébastien FOURNIER  
Université de Nantes – EA 3260

La Provence est une région française souvent citée pour l'exubérance de ses rituels, pour sa propension à se penser comme singulière et pour sa « brillance identitaire » (Pelen, 1985 ; Gueusquin, 2000). Dans le présent article, l'exemple du Pays d'Arles (Bouches-du-Rhône), espace central à l'échelle de la Provence, sera traité dans une perspective d'anthropologie du proche<sup>1</sup>. Il permettra d'étudier de manière plus générale comment un certain type de discours régionaliste, dans la mesure où il s'efforce de valoriser et de rendre attrayante une identité culturelle régionale, est utilisé pour légitimer un ordre politique, même s'il prétend le contester.

Pour comprendre ce jeu paradoxal qui structure bien souvent les relations entre échelon régional et échelon national et qui influence forcément le travail anthropologique, il s'agira ici de savoir à la fois 1) comment les références nationales et les références régionales se combinent et participent ensemble à construire le politique et sa légitimité, 2) comment la science anthropologique et historique participe aussi à cette construction d'une légitimité politique, et 3) comment l'étude de ces constructions permet de

---

<sup>1</sup> Sur les définitions et les implications épistémologiques d'une anthropologie du proche et du contemporain, Ségalen (1989) et Augé (1994) restent pour nous des références majeures.

repenser les rapports de domination ou de dépendance « coloniale » dans le cadre métropolitain français. Une telle approche permettra de proposer un modèle propre à appréhender de manière originale, dans une région donnée, les dynamiques qui structurent le partage de la légitimité politique entre échelon national et échelon régional.

Quelques façons habituelles de penser la construction des identités culturelles en histoire et en anthropologie seront dans un premier temps évoquées. La présentation de données historiques et ethnologiques relatives au cas de la Provence permettra ensuite d'ouvrir la discussion et de mieux comprendre la nature paradoxale et les enjeux politiques des discours régionalistes dans le contexte provençal. De cette manière, la nature du régionalisme en Provence et ses rapports avec la question de la légitimité politique dans les sociétés de l'Europe contemporaine pourront être mieux perçus.

### **La construction des identités : un processus historique et dynamique**

L'anthropologie prête depuis longtemps attention à la manière dont les identités nationales ou régionales sont progressivement construites par l'histoire. Elle s'est notamment appliquée à montrer que, loin d'être uniquement le fait des dominants, cette construction est en fait une « co-construction » qui mobilise autant les dominés en mal d'adaptation que les dominants désireux d'asseoir leur domination dans les meilleures conditions. Ainsi, le rôle clef des nouvelles élites et des mouvements de revendication autochtones a-t-il été reconnu comme moteur dans l'affirmation des identités culturelles régionales.

En Europe comme ailleurs, ces questions ont été travaillées par de nombreux chercheurs, surtout depuis une trentaine d'années. La critique fondamentale de la notion d'ethnicité et le déplacement effectué vers la notion de frontière culturelle ont permis de critiquer la position substantialiste, majoritaire jusqu'alors dans les études concernant les identités ethniques et qui consistait à prêter à ces

dernières une existence objective<sup>2</sup>. Ensuite, le cadre théorique de l'invention des traditions nationales a permis de prendre acte du fait que, dans une situation sociale donnée, changement et continuité étaient toujours nécessairement liés<sup>3</sup>. Parallèlement, le concept de nation a été radicalement remis en question et amplement critiqué<sup>4</sup>, ce qui a rendu à son tour suspecte la notion d'authenticité culturelle qui avait servi de paradigme dominant pour un bon nombre d'ethnologues nationaux classiques. Les sciences politiques ont tiré les conséquences ultimes de cette relativisation des notions de culture nationale ou régionale par les anthropologues, en affirmant par exemple que « le raisonnement culturaliste, tant politique que savant, élude "les" parts de l'innovation et de l'emprunt en supposant qu'un noyau dur de représentations intangibles se perpétue à travers les siècles en vase clos » (Bayart, 1996 : 79). Dans ce contexte, de nombreux travaux se sont appliqués, au sujet de différents terrains européens, à déconstruire les études classiques, trop souvent basées sur le postulat d'une spécificité culturelle nationale ou régionale<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Pour sortir de l'impasse substantialiste, les références restent Barth (1995) puis Amselle et M'Bokolo (1985).

<sup>3</sup> Cf. d'abord Pouillon (1972), puis Hobsbawm et Ranger (1983) ou Lenclud (1987).

<sup>4</sup> Cf. Gellner (1989), Anderson (1991), Hobsbawm (1990).

<sup>5</sup> Pour le cas de la Grèce, Herzfeld (1982) a bien montré comment les folkloristes avaient contribué à fabriquer au XIX<sup>e</sup> siècle les mythes fondateurs de l'identité nationale. Pour la Roumanie, Karnoouh (1990) explique que le rôle de fabricateurs a été tenu par des poètes, encouragés par le pouvoir politique et véritables démiurges de la cause nationale. En Bulgarie, Cuisenier (1998) montre avec quelle force le mythe de Krali Marko a été réactualisé dans le processus de construction de la nation moderne. Dans les Balkans, Gossiaux (2002) a déconstruit la notion d'ethnicité et les discours attachés à la mise en valeur des identités ethniques. En Allemagne et en France, les textes rassemblés par Chiva et Jeggle (1987) ont attiré de leur côté l'attention sur le caractère non moins construit des identités nationales et sur le rôle actif des ethnologues dans ces constructions idéologiques. Les travaux rassemblés par Daniel Fabre sur les héros nationaux (1999) ou sur les cultures nationales (1996) ont achevé d'éclairer les processus de construction et de fabrication qui, en

Les anthropologues qui ont été attentifs à la question des échelles d'analyse ont ainsi progressivement affirmé le souci de qualifier les articulations qui existent entre local et global à différents niveaux, du village à la nation en passant par la région (Bromberger, 1987). L'histoire de l'intérêt des ethnologues et des anthropologues pour les cultures régionales en Europe permet ainsi de préciser sur un temps assez long comment les articulations d'échelles ont été pensées et travaillées par différents types d'acteurs impliqués dans un ensemble de revendications et/ou de légitimations du politique. Ces travaux conduisent à penser les frontières culturelles comme des objets plus ou moins illusoirs, qui relèvent de la perception et du vécu autant que d'un caractère objectif (Bromberger & Morel, 2001). Ils montrent aussi les limites des notions d'identité et de culture lorsqu'elles sont rapportées à un cadre national ou régional. En même temps, ils témoignent du fait que ces termes sont abondamment utilisés par différents acteurs sociaux, qui s'en servent pour étayer et construire une légitimité culturelle qui a elle-même une grande influence sur le terrain politique.

De cette manière, les notions d'identité, de culture, ou de tradition couramment utilisées par les anthropologues ont pu être relativisées. Retenons que cette relativisation a été favorisée par un dialogue entre historiens et anthropologues et qu'elle a permis d'échapper au fixisme et au substantialisme trop répandus dans l'ethnologie classique en prêtant une attention renouvelée aux processus historiques de construction des identités culturelles.

### **La dynamique de la construction identitaire en Provence : approche historique des légitimations du politique**

Au regard de cet ensemble de travaux et de ce renouvellement important du cadre théorique de l'ethnologie du domaine européen, comment étudier plus précisément la question des légitimations du politique en anthropologie du proche ? Le cas de la Provence

---

Europe, semblent inévitablement à l'œuvre dans les discours à vocation identitaire.

semble à cet égard exemplaire, dans la mesure où une grande variété de sources historiques permet de recouper les témoignages collectés sur le terrain et de prendre conscience de la façon dont acteurs des mouvements régionalistes et représentants élus de la nation ont participé de manière singulière à la construction du politique à l'échelle locale. En Provence, la question du politique a servi non pas de ligne de partage, comme l'affirment les théories habituelles du régionalisme, mais plutôt de médiation, c'est-à-dire de lieu de rassemblement entre les défenseurs d'une culture régionale et ceux de la culture nationale française : elle a permis une co-construction d'une légitimité culturelle provençale par des acteurs de la mouvance régionaliste et par des représentants politiques élus de la nation.

L'examen de quelques faits historiques permet de préciser ce mouvement. La période où émerge le mouvement régionaliste dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, celle, sous le gouvernement du Front populaire, où la nation française prend conscience, par le biais d'une de ses institutions (le Musée national des Arts et Traditions populaires), de la richesse de la culture régionale provençale, ou celle, plus récente, où émerge le souci d'une valorisation « patrimoniale » des identités culturelles locales et régionales, éclairent le paradoxe selon lequel des mouvements régionalistes qui refusaient l'ordre jacobin, se sont tout de même servis des structures politiques proposées par la nation pour diffuser leurs points de vue et s'affirmer comme légitimes.

En 1854, Frédéric Mistral et six autres poètes fondent à Font-Ségugne (Vaucluse) le mouvement régionaliste du Félibrige. Les ambiguïtés dès le départ sont nombreuses<sup>6</sup>. Le Midi, réputé brutal depuis les récits des premiers voyageurs, est en même temps reconnu symboliquement comme l'héritier des lumières cathares face aux ténèbres cléricales de la France du nord. La renaissance d'oc, ainsi, est en partie suscitée par Paris où le Moyen Âge et les troubadours sont réhabilités par un romantisme qui rassemblera Mistral et Lamartine. Par ailleurs, les félibres sont en général les

---

<sup>6</sup> Sur l'histoire de ce mouvement, cf. Martel (1986).

plus francisés des Provençaux, les seuls qui ont le loisir de regarder en arrière, vers la culture qu'ils ont dû abandonner au passage. Dans ces conditions, le félibrige est dès sa naissance tendu entre deux sortes d'exigences : selon le poète conservateur Joseph Roumanille il doit servir à évangéliser le peuple et à maintenir un ordre social ancien ; pour Frédéric Mistral, plus modéré, il est en même temps un outil de création littéraire moderne.

D'emblée, le régionalisme provençal se pose ainsi comme porteur d'une ambivalence de principe : il est à la fois novateur et conservateur, révolutionnaire et réactionnaire. Dans ses rangs, la contestation la plus radicale du jacobinisme et de l'ordre national républicain est ainsi, en fait, portée par des royalistes et des légitimistes. C'est au nom d'un ordre moral ancien et d'une nation idéale que ces derniers récusent la nation actuelle, jugée corrompue et décadente. Cette tendance se retrouvera, contre la volonté de Mistral lui-même qui se réclame, de manière inattendue, du fédéralisme de Proudhon, dans un mouvement comme l'Action française, qui captera certains membres du félibrige et qui se revendiquera à la fois révolutionnaire et conservatrice, anti-papiste et partisane de l'ordre moral, régionaliste et à la recherche d'une nation autoritaire<sup>7</sup>.

D'une manière plus générale, ce légitimisme donne systématiquement raison à la puissance qui représente l'ordre établi, quitte à sortir de la légalité pour affirmer ce soutien. Déjà présent sous la Révolution française chez les contre-révolutionnaires de la Terreur blanche, il se manifeste ensuite à plusieurs reprises en Provence, avec une forte sensibilité anti-concordataire au début du XIX<sup>e</sup> siècle, avec la résistance des confréries de pénitents à la Troisième République lors du siège de l'Abbaye de Frigolet (Bouches-du-Rhône) en 1886, avec les troubles et les émeutes causés en réaction à la séparation de l'Église et de l'État et des inventaires en 1905, ou encore à l'occasion de l'interdiction de l'Action française en 1928. À chacune de ces occasions, le combat politique pour le maintien

---

<sup>7</sup> Sur l'Action française et les rapports paradoxaux de ses militants à la notion d'ordre, cf. Weber (1985).

de l'ordre moral s'exprime à travers des actions violentes de résistance aux réformes proposées par le législateur.

Ces mouvements de résistance légitimistes apparaissent comme une clef pour comprendre la nature spécifique du régionalisme en Provence. À la différence du cas occitan, où le discours dominant du régionalisme sera plutôt de type social, émancipateur et anti-autoritaire – songeons aux révoltes vigneronnes de 1907, auxquelles Mistral refusera d'adhérer, ou au militantisme rouge du Larzac des années 1970 – le régionalisme provençal se construit comme un discours nationaliste, courtisé sans cesse par l'ordre moral, et globalement porté par des notables et des républicains, dont Mistral était proche<sup>8</sup>. Cette situation explique que les régionalistes pourront, ici plus facilement qu'ailleurs, participer à la construction et à la légitimation du politique avec les représentants de la nation.

### **À la rencontre de l'Autre : une mission ethnographique en Provence en 1938**

La construction commune d'une spécificité locale par les acteurs régionaux et nationaux se poursuit avec la prise de conscience de l'intérêt ethnologique de la Provence. Si les observations ethnographiques ont été déjà nombreuses au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est en 1938 que des ethnologues professionnels s'intéressent pour la première fois à la Provence de manière systématique. Il s'agit de l'équipe de Georges-Henri Rivière et du tout jeune Musée national des Arts et Traditions populaires, qui, encouragés par le succès de la récente expédition Dakar-Djibouti, entreprennent depuis Paris une mission d'étude et de collecte en vue de représenter la diversité des régions françaises à l'exposition universelle de New York de 1939. Les archives qu'ils ont laissées de cette mission collective nous permettent de voir quel accueil leur fut donné par les acteurs

---

<sup>8</sup> Sur les convictions républicaines de Mistral, qui fut marqué à ses 18 ans par la Révolution de 1848, cf. la biographie que lui consacre Mauron (1993).

locaux, et plus précisément par quelques acteurs de la mouvance régionaliste<sup>9</sup>.

Lorsque les enquêteurs du Musée national des Arts et Traditions populaires arrivent en vélo au village de Barbentane, à côté d'Avignon, le 11 novembre 1938, ils se joignent au défilé qui célèbre les vingt ans de l'armistice de la Grande guerre. Là, dans ce contexte national de célébration d'une France souffrante, ils rencontrent des informateurs impliqués dans des activités de folklore régional. Avec eux, ils échafaudent un projet de musée de terroir paysan, orienté vers la danse folklorique et la vie rurale locale. Les représentants de la culture régionale – les folkloristes (Marcel Provence, Fernand Benoît), les animateurs des associations régionalistes (Joseph Clamon, président de l'Académie provençale), les groupes folkloriques (les farandoleurs de Barbentane) – leur font alors allégeance et se proposent de les aider à mener à bien leur projet muséographique. Ils adhèrent à leur projet et les reconnaissent comme une puissance légitime plutôt que comme des colons. Sans doute que l'idée de ces Parisiens est bien étrange aux yeux des villageois de Barbentane, mais leur mandat officiel en fait des interlocuteurs respectables, qu'il s'agit à ce titre d'aider.

Les archives montrent que le projet associait intimement conscience nationale et conscience régionale. En janvier 1939, le village de Romenay, qui avait servi à illustrer l'Exposition internationale de Paris en 1937, adresse ses vœux au village de Barbentane qui va illustrer l'Exposition internationale de New York de 1939. À cette occasion, le maire de Barbentane s'exprime en ces termes :

Puissions-nous, en suivant votre exemple, faire apprécier à leur juste valeur à New York, cette année-ci, autant qu'il convient, les beautés si originales de notre Provence, et par surcroît, de notre grande patrie, afin que de plus en plus nos amis du nouveau monde prennent le goût de la parcourir et surtout, après l'avoir vue de l'aimer encore davantage. Notre œuvre prend ainsi un caractère national, grâce aux guides sûrs, qui ont contribué au grand succès de votre village, nous aimons à penser que Barbentane ne sera pas inférieure à la tâche qu'on a bien voulu lui confier (*Folklore Paysan*, 1939).

---

<sup>9</sup> Nous remercions ici Jacqueline Christophe, du Musée national des Arts et Traditions populaires, de nous avoir donné accès à ces archives.

Cette prose montre bien comment sont articulées petite et grande patrie à cette époque. Elle indique en particulier que l'entreprise de collecte muséographique locale est liée à des enjeux de tourisme et de développement, eux-mêmes appuyés sur un fort sentiment de fierté nationale. Ces enjeux expliquent aussi sans doute en partie le zèle de la population locale à collaborer au projet. En tout cas, le régionalisme, ici, n'a rien d'un sécessionnisme ou d'une volonté d'émancipation territoriale. Il veille au contraire à appuyer et à renforcer le projet national et il est encouragé par les autorités nationales.

### **Imaginaire régionaliste et développement local**

Ainsi, à l'époque du Front populaire, la cause régionale et le folklore sont déjà appliqués à des projets de développement local. Les données folkloriques et ethnographiques régionales collectées par les enquêteurs du Musée national des Arts et Traditions populaires vont représenter la nation française à New York. Plus encore, elles doivent témoigner de la capacité d'adaptation de la France aux exigences de la modernité. L'idée de Georges-Henri Rivière est d'utiliser le folklore régional pour montrer qu'on peut être en même temps respectueux du passé local et tourné vers l'avenir et le développement économique global. Le régionalisme, dans ces conditions, n'est pas une posture de contestation de la politique nationale ; il est rapporté à un imaginaire pacifique qui se nourrit de folklore et accompagne le développement d'une zone géographique de plus en plus ouverte aux influences extérieures.

Aujourd'hui, dans le même sens, les discours de valorisation du patrimoine ethnologique régional, portés par des associations parfois proches de la mouvance régionaliste ou qui associent ces dernières, participent à la construction d'une image idéale et stéréotypée de la région. Un corpus limité d'images considérées comme « typiques » ou « authentiques » est utilisé par les offices du tourisme ou par les collectivités territoriales dans le cadre de dispositifs événementiels qui œuvrent à la promotion de territoires

principalement considérés pour leur potentiel de développement touristique.

Dans les fêtes locales, l'utilisation des symboles régionaux (jeux taurins, produits du terroir, costumes d'Arlésiennes) favorise le développement touristique et économique, ce qui répond aux attentes des élus locaux. Ces derniers sont, du reste, courtisés en permanence par les associations régionalistes locales qui à l'occasion des fêtes annuelles leur dédient des aubades, leur font des hommages publics, ou reproduisent dans leurs prospectus les logos des structures officielles<sup>10</sup>.

La notion de valorisation du patrimoine, qui s'est peu à peu imposée pour remplacer celle de maintenance des traditions, n'est pas étrangère à cet état de fait. Dans le cadre de différents projets de valorisation, les acteurs des groupements et associations régionalistes participent avec les élus et les opérateurs publics (collectivités, offices du tourisme, fabricateurs spécialisés) à la construction de « vitrines identitaires » (Bonnet, 1995) qui imposent une image consensuelle de l'identité régionale et légitiment l'ordre politique dominant.

### **Le régionalisme : une logique paradoxale**

Dans la littérature que les anthropologues et les historiens consacrent à la question des régionalismes dans le domaine français, les spécialistes se contentent très souvent de décrire une opposition simple entre échelon national et échelon régional. Deux modèles principaux servent en règle générale à penser cette opposition : la perspective du colonialisme interne, et celle de l'imbrication des identités gigognes. Dans le modèle du colonialisme interne, les régions françaises sont assimilées à des colonies, dominées par une administration jacobine parisienne et passives face à elle. Ce modèle permet d'affirmer l'existence de cultures régionales dont la légitimité, ancrée dans l'histoire des provinces

---

<sup>10</sup> Pour une analyse plus complète des discours régionalistes relayés par les structures officielles de l'État français ou par les collectivités territoriales, cf. Fournier (2002).

françaises, serait mise en péril par la toute puissance de l'échelon national. Dans un tel modèle, référence régionale et référence nationale sont tout simplement mises en opposition<sup>11</sup>. Dans le modèle des identités gigognes, la domination exercée par la nation repose moins sur l'autorité qu'elle exerce réellement que sur la capacité des régions à assimiler des principes d'organisation qui ont été conçus à l'échelon national. La région est conçue comme une « petite patrie » qui est censée reproduire trait pour trait les caractéristiques de la grande<sup>12</sup>.

Dans un modèle comme dans l'autre, les spécialistes du régionalisme conçoivent la nation comme un modèle dominant. La région est toujours dominée, soit parce qu'elle est conçue comme étant directement soumise à une domination de type colonial, soit parce qu'elle est amenée à reproduire à son échelle l'organisation institutionnelle nationale. Dans ce contexte, malgré l'existence de travaux récents qui ont permis d'actualiser le débat sur les cultures régionales (*Ethnologie française*, 2003), peu d'efforts ont été faits pour penser la spécificité, la diversité, et le caractère réticulaire des dynamiques collectives de légitimation du politique qui se cachent sous l'opposition ou la hiérarchisation des échelons national et régional.

Dans sa version légitimiste, le régionalisme obéit à une logique paradoxale : d'une part il refuse la référence nationale et affirme une singularité régionale, d'autre part il renforce régulièrement les représentants de la nation en faisant systématiquement allégeance aux puissants ou en adhérant à différentes variantes du

---

<sup>11</sup> Il s'agit alors d'insister, comme le fait Lafont (1973) sur l'organisation centralisée de l'État-nation français, héritée de la Révolution française : ce modèle est souvent porté par des auteurs partisans de la cause régionaliste qui produisent ainsi une critique du centralisme.

<sup>12</sup> C'est ce modèle qui est utilisé par Thiesse (1997) ou par Chanet (1996) pour expliquer la mise en place du système éducatif français au XIX<sup>e</sup> siècle. Puisant ses sources dans le travail d'Agulhon (1970), c'est encore ce modèle qui sert de base à l'étude récente de Morvan (2002) sur les dérives nationalistes du régionalisme breton.

mythe de la « Révolution nationale »<sup>13</sup>. Dans ces conditions, ceux qui récusent le système politique national sont en même temps ceux qui le légitiment le plus. Pour comprendre ce paradoxe, il faut éviter de considérer ce régionalisme comme un mouvement revendicatif, séparatiste ou autonomiste. Au contraire, être fier de sa région n'empêche en rien ici d'adhérer à la cause nationale. Dans ces conditions, la région ne s'oppose pas à la nation, mais lui est complémentaire. On n'est pas Provençal contre la France, mais à la fois Provençal et Français<sup>14</sup>.

Ce caractère légitimiste du régionalisme provençal permet de comprendre son ambiguïté politique. D'un côté il pousse à prendre parti pour la tradition et l'authenticité culturelle, et explique des prises de position souvent conservatrices ou identitaires, de l'autre il incite simplement, dans une perspective libérale ou commerciale, à exploiter les images de l'authenticité et de la tradition à des fins de développement économique et touristique, ce qui est beaucoup moins connoté politiquement et s'inscrit plus généralement dans un ensemble de volontés et de stratégies gestionnaires.

Ainsi, les associations régionalistes provençales, tout en parlant du constat d'une domination, participent ici au renforcement de cette dernière. À l'échelon villageois, où les positions régionalistes ou localistes sont les plus fréquentes et les plus faciles à observer, ce paradoxe est souligné par l'alliance du maire et du prier<sup>15</sup>. Pouvoir officiel et pouvoir coutumier se combinent pour donner

---

<sup>13</sup> Ce qui explique les accointances de certains militants régionalistes avec les partis d'extrême-droite. Sur l'utilisation de la rhétorique régionaliste par le régime de Vichy, cf. Faure (1989). Sur l'instrumentalisation du folklore régional par les municipalités gérées par le Front national dans la zone concernée, bien des études restent à mener.

<sup>14</sup> Dans cette perspective, les positions racistes de certains groupes régionalistes observés par Dossetto (2001) ne semblent pas être, dans leur logique, d'une nature très différente de celles des mouvements d'extrême-droite qui existent au niveau national. Ainsi, la sensibilité régionaliste peut suffire à elle seule à expliquer les scores électoraux importants de l'extrême-droite en Provence.

<sup>15</sup> Pour une étude historique et comparative des pouvoirs coutumiers dans les villages méditerranéens, cf. Delille (2003).

sens à la réalité politique locale, qui se retrouve légitimée d'une double manière : par le prier dans le cadre des institutions coutumières qui organisent le calendrier festif et la vie sociale locale, et par le maire dans le cadre des institutions nationales rythmées par le calendrier électoral.

Cette dynamique articule échelle locale et échelle globale et permet aux acteurs sociaux locaux de travailler régulièrement les questions de l'identité et de l'altérité. Observée dans d'autres zones de l'Europe méditerranéenne (Pitt-Rivers, 1977 ; Boissevain, 1992 ; Spera, 2004), elle renvoie à la problématique de la cogestion des représentations des cultures locales et de leurs enjeux patrimoniaux par les populations originaires du lieu et les autres, touristes ou néorésidents. Il y a là des pistes fécondes à suivre et des données nombreuses à collecter pour qui veut comprendre dans une perspective dynamique les enjeux de la fabrication des cultures locales et les risques d'enfermement afférents dans des idéologies de type identitaire. Plus généralement, est posée ici la question de l'autochtonie et de sa capacité à emprunter des voies autres que celles qui lui sont assignées par le système politique officiel appuyé sur les nations.

## **Conclusion**

L'anthropologie du politique a souvent insisté sur le fait que les impérialismes et les colonialismes ne sont jamais monovalents. Au contraire, elle a montré que l'impérialisme suscite toujours des réactions de la part des colonisés, qui savent reconstruire leur vision du monde, recomposer et réévaluer leurs valeurs, et réinventer leur histoire en fonction des innovations et des changements culturels ou socio-économiques qui surviennent inévitablement avec l'arrivée des colons<sup>16</sup>. Ce type d'approche a permis de déconstruire les

---

<sup>16</sup> De nombreux exemples classiques illustrent ce postulat, dans différentes aires culturelles. Dans ses films, Rouch (1955) a montré par exemple comment des Africains en situation d'acculturation arrivaient à inventer des mythologies et des cultes de possession en s'appuyant sur les matériaux que leur fournissaient les administrateurs des nouveaux États

oppositions trop tranchées qui étaient faites par les anciens ethnologues entre le monde de la tradition et celui de la modernité, ou entre la sphère de l'identité et celle de l'altérité. Il a permis aussi de questionner en profondeur les représentations sociales du temps ou de l'histoire, et d'insister systématiquement sur la notion de métissage et sur l'aspect processuel, dynamique, et toujours ambivalent, des opérations de construction des identités culturelles. Il permet plus généralement d'insister sur l'aspect forcément construit, fabriqué, de tout discours de légitimation des identités culturelles.

Dans ces conditions, le cadre théorique de l'invention des traditions et de la construction des identités nationales permet de mieux comprendre la nature du régionalisme en Provence. Ce dernier a été construit depuis plus d'un siècle par une série d'échanges entre des autochtones, des représentants de la nation française, des historiens et des ethnologues. Il est de type légitimiste plutôt que sécessionniste, ce qui signifie que la légitimation du politique vient aussi des mouvements régionalistes. Dans ce contexte, il investit le champ du tourisme, celui des loisirs ou celui des fêtes locales, et rassemble de manière ambiguë revendications identitaires et volontés de développement économique et culturel local. Présenté comme une alternative locale à l'échelon national, et cependant engagé dans un processus global de valorisation culturelle, il constitue un mode paradoxal de légitimation du politique.

---

coloniaux. De son côté, Balandier (1967) a conçu l'anthropologie dynamique comme une observation des conflits politiques occasionnés par les contacts culturels propres aux situations coloniales. Lanternari (1962) a démontré quant à lui que bon nombre de mouvements autochtones se coulaient dans un schème révolutionnaire et messianique qui était repris pour l'essentiel aux missionnaires et aux colons. Plus près de nous, Sahlins (1989) a expliqué comment les Hawaïens avaient interprété l'événement historique de l'arrivée des Blancs dans leur île en le rapportant à des récits étiologiques préexistants.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGULHON M., 1970. *La République au village*. Paris, Plon.
- AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E., 1985. *Au cœur de l'ethnie*. Paris, La Découverte.
- ANDERSON B., 1991. *Imagined Communities: Reflection on the Origin and the Spread of Nationalism*. Londres/New York, Verso.
- AUGÉ M., 1994. *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. Paris, Fayard.
- BALANDIER G., 1967. *Anthropologie politique*. Paris, PUF.
- BARTH F., 1995 [1969]. « Les groupes ethniques et leurs frontières », in POUTIGNAT Ph., STREIFF-FENART J. (dir.), *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF.
- BAYART J.-F., 1996. *L'illusion identitaire*. Paris, Fayard.
- BOISSEVAIN J., 1992 (ed). *Revitalizing European Rituals*. Londres/New York, Routledge.
- BONNET J., 1995. « Les vitrines identitaires, une nouvelle source pour l'étude des recompositions identitaires », in CARBONELL Ch.-O. (dir.), *De l'Europe, identités et identité*. Toulouse, Presses universitaires des sciences sociales : 183-190.
- BROMBERGER C., 1987. « Du grand au petit : variation des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France », in CHIVA I., JEGGLE U. (dir.), *Ethnologies en miroirs*. Paris, MSH : 67-94.
- BROMBERGER C., MOREL A., 2001 (dir.). *Limites floues, frontières vives*. Paris, MSH.
- CHANET J.-F., 1996. *L'école républicaine et les petites patries*. Paris, Aubier.
- CHIVA I., JEGGLE U., 1987 (dir.). *Ethnologies en miroirs*. Paris, MSH.
- CUISENIER J., 1998. *Les noces de Marko. Le rite et le mythe en Pays Bulgare*. Paris, PUF.
- DELILLE G., 2003. *Le maire et le prieur. Pouvoir central et pouvoir local en Méditerranée occidentale du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, EHESS – École française de Rome.

- DOSSETTO D., 2001. « En Arlésienne ou le voile islamique à l'envers ? Espace géographique, espace social du costume en Provence », *Terrain*, 36 : 143-158.
- ETHNOLOGIE FRANÇAISE, 2003. « Cultures régionales : singularités et revendications », XXXIII<sup>e</sup> année, 3.
- FABRE D., 1996 (dir.). *L'Europe entre culture et nation*. Paris, MSH.
- FABRE D., 1999 (dir.). *La fabrique des héros*. Paris, MSH.
- FAURE C., 1989. *Le projet culturel de Vichy*. Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- FOLKLORE PAYSAN, 1939. Nouvelle série, 2, mars-avril : 52.
- FOURNIER L. S., 2002. *Ethnologie des fêtes locales en Provence : mise en valeur du patrimoine et vécu festif*. Thèse de doctorat d'ethnologie. Montpellier, université de Montpellier III.
- GELLNER E., 1989 [1983]. *Nations et nationalisme*. Paris, Payot.
- GOSSIAUX J.-F., 2002. *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*. Paris, PUF.
- GUEUSQUIN M.-F., 2000. *La Provence arlésienne : traditions et avatars*. Arles, Actes Sud.
- HERZFELD M., 1982. *Ours Once More. Folklore Ideology and the Making of Modern Greece*. Austin (Texas), The Texas University Press.
- HOBBSAWM E., 1990. *Nations et nationalisme depuis 1780*. Paris, Gallimard.
- HOBBSAWM E., RANGER T., 1983 (eds). *The Invention of Traditions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KARNOUOH C., 1990. *L'invention du peuple. Chroniques de Roumanie*. Paris, Arcantère.
- LAFONT R., 1973. « Sur le problème national en France : aperçu historique », *Les Temps modernes*, 324-326 : 19-53.
- LANTERNARI V., 1962. *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*. Paris, Maspéro.
- LENCLUD G., 1987. « La tradition n'est plus ce qu'elle était », *Terrain*, 9 : 110-123.
- MARTEL Ph., 1986. « Le Félibrige », in NORA P. (dir.), *Les lieux de mémoire (III, 2)*. Paris, Gallimard : 566-611.

- MAURON C., 1993. *Frédéric Mistral*. Paris, Fayard.
- MORVAN F., 2002. *Un monde comme si. Nationalisme et dérive identitaire en Bretagne*. Arles, Actes Sud.
- PELEN J.-N., 1985. « La Pays d'Arles : sentiments d'appartenance et représentations de l'identité », *Terrain*, 5 : 37-45.
- PITT-RIVERS J., 1997 [1977]. *Anthropologie de l'honneur*. Paris, Hachette.
- POUILLON J., 1975. *Fétiches sans fétichisme*. Paris, Maspéro.
- ROUCH J., 1955. *Les maîtres fous*. Film de 30 min.
- SAHLINS M., 1989 [1985]. *Des îles dans l'histoire*. Paris, Gallimard.
- SEGALEN M., 1989 (dir.). *L'autre et le semblable*. Paris, Presses du CNRS.
- SPERA V., 2004. « Esprit du blé, madones et saints patrons », in BONNET J., FOURNIER L. S. (dir.), *Fêtes et rites agraires en Europe : métamorphoses ?* Paris, L'Harmattan : 143-180.
- THIESSE A.-M., 1997. *Ils apprenaient la France*. Paris, MSH.
- WEBER E., 1985 [1962]. *L'Action française*. Paris, Fayard.

### Résumé

Cet article attire l'attention sur l'exemple du discours régionaliste en Provence, qui dans la mesure où il s'applique à mettre en valeur la notion d'identité régionale, répond aux attentes politiques des élus soucieux de développement économique et touristique et contribue en cela à légitimer l'ordre politique national français tout en prétendant le contester. Le rappel de quelques théories anthropologiques concernant la construction des identités comme processus historique permet ici de mettre en lumière la dynamique spécifique de la construction identitaire en Provence depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Cette approche historique des légitimations du politique permet d'analyser le discours régionaliste provençal comme paradoxal et politiquement ambigu puisqu'il opère toujours une conjonction entre références locales et références nationales.

**Mots-clés :** Provence, France, région, nation, identités culturelles, anthropologie historique.

**Summary**

**Regionalist Discourse in Provence (France): A Paradoxical Mode of Political Legitimation**

This article draws attention to the example of regionalist discourse in Provence, which, to the extent that it tries to highlight the notion of regional identity, meets the political requirements of elected representatives concerned about economic development and tourism and contributes in this way to legitimising the French national political order while simultaneously claiming to contest it. A review of some anthropological theories concerning the construction of identities as an historical process makes it possible here to throw light on the specific dynamics of identity construction in Provence since the 19<sup>th</sup> century. This historical approach to the legitimisation of politics allows Provençal regionalist discourse to be analysed as paradoxical and politically ambiguous since it always brings about a conjunction of local references and national references.

**Key-words : Provence, France, region, nation, cultural identities, historical anthropology.**

\* \* \*

## FIGURES IDENTITAIRES CRÉOLES ET PATRIMOINE À L'ÎLE MAURICE UNE MONTAGNE EN JEU

Sandra CARMIGNANI

Institut d'anthropologie et de sociologie / Université de Lausanne

Le Morne Brabant a été, pour la première fois le 1<sup>er</sup> février 2005, le théâtre de la commémoration officielle du 170<sup>e</sup> anniversaire de l'abolition de l'esclavage à l'île Maurice. Montagne à l'extrême sud-ouest de l'île, symbole de l'esclavage et du marronnage dans l'imaginaire collectif mauricien, ce site est aujourd'hui investi d'une attention toute particulière. La reconnaissance de ce « lieu de mémoire » (Nora, 1984) intervient dans une période importante pour la société mauricienne caractérisée par un retour sur l'histoire coloniale de l'île et de ses habitants. Ce mouvement rejoint les nombreuses manifestations internationales de reconnaissance de l'esclavage et de la traite négrière comme crime contre l'humanité, spécialement celle de 2004, proclamée Année internationale de commémoration de la lutte contre l'esclavage et de son abolition par l'UNESCO.

Ce texte analyse le processus de légitimation politique et identitaire à l'œuvre au travers de ce patrimoine. Au cours de mes séjours sur l'île, j'ai pu identifier un certain nombre d'acteurs sociaux et institutionnels gravitant autour du Morne. L'analyse de cette montagne en tant qu'objet de mémoire permet de distinguer un processus d'ethnisation des catégories d'acteurs en présence et de dégager une réflexion sur la structure politique et sociale mauricienne.

Dans une île qui ne connaît pas de peuple autochtone et dans un contexte désormais universel de commémoration et de patrimonialisation, l'histoire et le passé sont des enjeux de lutte identitaire. La légitimité de l'identité nationale mauricienne se construit au travers de références constamment réitérées aux origines des populations arrivées progressivement à Maurice dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. La diversité des provenances (colons, esclaves, immigrants) et le multiculturalisme de cette société font aujourd'hui partie des défis à relever pour les dirigeants du pays. L'institutionnalisation du Morne révèle les contradictions d'une politique du patrimoine mauricien qui tend vers une essentialisation du rapport aux origines ancestrales des Mauriciens reconnus politiquement et socialement en communautés distinctes.

Dans ce contexte, identifier un rapport aux origines pour les Créoles<sup>1</sup> mauriciens renvoie nécessairement à la violence d'un passé et à des origines incertaines mises à mal par le travail de sape de l'esclavage. Dans une période de redéfinition de la communauté créole, le Morne occupe une place de choix en tant que référent identitaire. L'analyse du processus de patrimonialisation de cette montagne témoigne, d'une part, de l'appropriation dans le présent de la mémoire de l'esclavage. D'autre part, elle dévoile les rapports de force qui caractérisent le processus de construction identitaire créole à l'île Maurice.

### **Le Morne : légitimité nationale et label international**

#### *Contre le Venin du Serpent Électrique*

Contre le venin du serpent électrique téléphérique qu'ils veulent injecter en toi le Morne j'ai l'antidote ! je t'offre la transfusion je te fais le don de mon sang noir pour que leur poison ne puisse

---

<sup>1</sup> Dans le contexte mauricien, « créole » est une personne de couleur. Ce terme qualifie tout individu qui n'est ni Franco-Mauricien (Blanc), ni Indo-Mauricien, ni Sino-Mauricien, ni musulman. Les Créoles se distinguent des métis ou gens de couleur à Maurice, par un phénotype africain plus marqué. Le terme est chargé idéologiquement et historiquement et peut porter à confusion. Il s'applique à des personnes, mais aussi à divers éléments culturels tels que la langue, la musique et la cuisine.

s'insinuer dans tes veines le Morne, territoire marron ! malgré l'invasion de leurs ridicules pyramides que le sable engloutira tôt ou tard tu seras toujours là sphinx éternel témoin immuable debout en face de l'horizon comme un grand non à leurs sombres desseins !

(Assonne, 2002)

Comme pour beaucoup d'artistes mauriciens, le Morne Brabant est source d'inspiration. Ce poème résume de manière particulièrement vive la situation complexe et symbolique d'une montagne, objet de mémoire et objet de convoitise. Il constitue un atout indéniable pour certains promoteurs franco-mauriciens qui misent sur le développement économique et touristique de l'île. Le Morne est une occasion de vendre « autre chose que de la plage », comme me le faisait remarquer l'un d'eux. Or, réduire le Morne à une plus-value touristique est loin de faire l'unanimité. Le poème l'exprime suffisamment. Le Morne représente un symbole historique unique pour les descendants d'esclaves qui revendiquent son caractère sacré.

Lorsque le poète mauricien offre son sang à la montagne, il fait référence à un récit particulier. Le Morne est connu pour avoir abrité des esclaves marrons fuyant leur condition servile durant la colonisation. L'histoire, véhiculée par la mémoire orale, raconte que nombre d'entre eux, craignant leur capture, se jetèrent du haut de ses falaises. Depuis, le Morne est devenu le symbole de l'esclavage, mais aussi le symbole de la lutte contre cette forme d'oppression, le marronnage. Si certains mettent en doute le récit qui l'accompagne, les découvertes archéologiques<sup>2</sup> dans les cavernes de la montagne attestent d'une présence humaine. Les recherches devraient se poursuivre pour confirmer qu'il s'agit bien de repaires marrons. Cette authentification transformerait alors la légende en véritable histoire. Cependant, l'authenticité du récit

---

<sup>2</sup> Le *Maroon Slave Archeological Project* (2002-2003) a été dirigé par l'université de Maurice. Il s'agissait d'une étude conduite dans le but d'identifier les sites associés aux esclaves marrons à l'île Maurice. L'étude, en combinant les aspects historiques, archéologiques et ethnographiques du marronnage, a abouti à un certain nombre de recommandations pour la préservation de ce patrimoine, ainsi que pour la suite des recherches scientifiques sur le sujet.

importe moins que son caractère mobilisateur dans le processus de patrimonialisation du Morne. Ainsi, bien que les promoteurs mettent en doute la véracité de l'histoire, tous l'utilisent dans leurs projets touristiques proposant de reconstituer tantôt un village marron, tantôt un temple dédié au souvenir ou encore un musée de l'esclavage et du marronnage. Ces hommes d'affaires savent que le lieu a une forte charge symbolique pour les descendants d'esclaves qui sont stratégiquement les personnes à convaincre pour mener à bien leurs projets dans la région<sup>3</sup>.

Comme l'évoque le poème ci-dessus, « témoin immuable », le Morne a été victime de l'assaut des promoteurs voulant y ériger un téléphérique en 1999. Les réactions ne se sont pas faites attendre et une poignée de contestataires ont réussi coûte que coûte à bloquer le projet, misant sur l'importance historique, symbolique et écologique du site. Bien qu'en 1998, lors d'un colloque au Mahatma Gandhi Institute (MGI)<sup>4</sup>, une résolution fut adoptée pour en faire un « lieu de mémoire », ce n'est qu'à partir de l'épisode du téléphérique qu'a véritablement été initié le processus de patrimonialisation du Morne. Avant cela, la légende tout comme le site, faisaient partie de l'imaginaire collectif, de la mémoire orale mauricienne, sans que cela ne suscite véritablement de revendication, de convoitise ou de mouvement de protection particuliers<sup>5</sup>.

L'accession du Morne au titre de « lieu de mémoire » est devenue une affaire nationale, et dorénavant également internationale car l'inscription du site au patrimoine mondial de l'UNESCO est l'un des objectifs que s'est donnée l'île Maurice au moment de mes recherches. Les promoteurs du projet du téléphérique sont les premiers à avoir sollicité l'expertise de l'UNESCO. Ils espéraient avoir son soutien pour leur projet touristique, dans le cadre du

---

<sup>3</sup> L'attention particulière donnée au patrimoine du Morne reflète une attitude quelque peu paternaliste et stratégique envers la population créole, notamment les villageois et les pêcheurs des alentours qui espèrent pouvoir améliorer leur qualité de vie avec le tourisme.

<sup>4</sup> Voir Cangy J.-C., Chan Low J. & Paroomal M., 2002.

<sup>5</sup> Bien que le territoire du Morne soit une propriété privée, excluant tout accès au site.

programme de la Route de l'esclave<sup>6</sup>. Celui-ci vise, au travers de la mémoire de l'esclavage et de la traite négrière, le développement économique des sites sélectionnés, mêlant de manière assez équivoque patrimoine, tourisme et pédagogie. Toutefois, comme le déplorait l'auteur du projet touristique, « cela s'est retourné contre nous ». Ce dernier ne correspondait pas aux critères de préservation pour un site classé « patrimoine mondial » et, pour le moment, il a été donné raison aux contestataires du projet<sup>7</sup>.

Ce renversement de situation témoigne du caractère pour le moins ambigu de la définition de « patrimoine mondial ». Sans entrer dans le débat qui dépasserait le cadre de cet article, on peut néanmoins soulever le paradoxe qui, d'un côté, pousse des promoteurs à rechercher le label international et de l'autre, les partisans de la protection du Morne, qui espèrent y trouver un allié pour la défense et la préservation du site. L'UNESCO est confronté à des enjeux locaux reflétant la situation politique et sociale fragile de l'île Maurice et se voit décerner le rôle de protecteur du Morne, ou de témoin, ou encore de partenaire économique.

Un élément supplémentaire d'analyse s'ajoute à ces considérations, révélant la complexité de la gestion politique et patrimoniale mauricienne. Un deuxième « lieu de mémoire » a été choisi pour remporter le label international à l'île Maurice. L'Aapravasi Ghat est le lieu de débarquement des premiers immigrants indiens sur l'île en 1834. Déjà patrimoine national depuis

---

<sup>6</sup> « Afin de retracer les itinéraires de la traite négrière, le projet *La Route de l'esclave* a lancé, en 1995, avec l'Organisation mondiale du tourisme, un programme de tourisme culturel pour l'Afrique, dont la mission est d'identifier, réhabiliter, restaurer et promouvoir les sites, bâtiments et lieux de mémoire de la traite négrière. Cette conception économique, historique et éthique du tourisme est en même temps un enjeu de mémoire [...] ». (<http://www.aidh.org/esclav/unes-program.htm>).

<sup>7</sup> Le processus de patrimonialisation national et international du Morne est loin d'être fini. Le Morne Heritage Trust Fund (MHTF) a été mis sur pied pour présenter un dossier de candidature en automne 2005. D'autre part, des projets touristiques et immobiliers sur le site sont actuellement à l'étude.

1985<sup>8</sup>, le site a fait l'objet d'un vaste chantier de fouilles et de restaurations au cours de ces dernières années. De plus, l'Aapravasi Ghat Trust Fund a déposé son dossier de candidature pour le classement du site au printemps 2005, soit avant celui du Morne. Depuis l'épisode du téléphérique, la position de l'État n'a pas été claire quant à ses priorités en termes de patrimoine. Multipliant les annonces contradictoires, proposant de présenter le dossier du Morne d'abord, puis les deux ensemble, et puis finalement l'Aapravasi Ghat en premier, les décisions politiques sont restées jusqu'alors très ambiguës.

Cette mise en concurrence entre « lieux de mémoire » caractérise le rapport singulier que la politique mauricienne entretient avec les références culturelles des diverses communautés de l'île. Bien que la formule : « un lieu de mémoire créole versus un lieu de mémoire indien » paraisse simpliste, elle reflète les termes d'un processus qui tend à l'essentialisation du passé et des origines des Mauriciens. Les décisions politiques et leur indétermination contribuent à une lecture du débat en termes ethniques. Les différents acteurs sociaux que j'ai côtoyés, quelle que soit leur origine, soulignent dans leurs discours cette dichotomie, soit pour l'approuver, soit pour la rejeter. En outre, « ménager les susceptibilités » apparaît comme une explication partagée de tous pour décrire l'indécision et le manque de transparence des choix politiques par rapport aux deux sites en question. Dans une situation locale inextricable, l'État mauricien semble se décharger d'une lourde tâche en déléguant la responsabilité à l'UNESCO de trancher entre les deux patrimoines.

### **Maurice : héritage colonial et multiculturalisme**

L'île Maurice a accédé à l'indépendance en 1968 après avoir connu successivement trois régimes coloniaux. L'esclavage a fait partie de l'histoire de son peuplement, dès les premiers temps de la colonie hollandaise (1598-1711), puis de la période française

---

<sup>8</sup> Contrairement au Morne qui n'a été classé que depuis 2004, avec la constitution du MHTF.

(1715-1810). La colonisation britannique (1810) a mis fin à un régime et à la traite négrière en officialisant l'abolition de l'esclavage en 1835. Elle a instauré un système de transition dit d'apprentissage pour les ex-esclaves, puis a introduit le système de l'engagisme (*indentured labour*) entre ses colonies indiennes et l'île Maurice. La société mauricienne est définie comme une île de peuplement, constituée de descendants de colons européens et asiatiques, d'immigrés majoritairement indiens et d'esclaves africains principalement.

Cette diversité fait aujourd'hui partie de l'image harmonieuse et pacifique que la République cultive tant au niveau international que national. Les slogans favoris de la politique mauricienne *l'unité dans la diversité*, tout comme *nation arc-en-ciel* ou encore *en sel pep, en sel nation*, font référence à l'idéologie multiculturelle qui caractérise le discours politique de l'île (Bunwaree, 2000). L'unité prônée au travers de ces slogans fait référence à une situation fragile. L'île Maurice « remains inter- and intra-ethnically divided but these divisions do not result in violent conflict, at least while economic progress continues to be made » (*ibid.* : 239). L'argument souligne principalement l'absence d'un ethos national pour la sociologue. « Decolonisation did not make a nation » (*ibid.* : 240). Les tensions intercommunautaires se sont faites sentir dès les négociations pour accéder à l'indépendance, contribuant à la création et à la consolidation de frontières ethniques (Chan Low, 2002). Au moment de l'indépendance, 44% de la population mauricienne votait contre cette dernière.

La gestion du multiculturalisme de l'île se traduit, dans les pratiques politiques, par une perpétuelle oscillation entre la promotion et la protection de la diversité et un discours nationaliste qui dit chercher à transcender ces différences. Plusieurs chercheurs ont constaté les failles de ce discours qui tend à compartimenter et isoler les communautés entre elles (Chan Low, *op. cit.* ; Chazan-Gillig, 2003 ; Teelock, 2002). Le maintien de l'équilibre de ces catégories constitue une priorité dans l'administration politique et sociale de l'île Maurice. La métaphore de la barque utilisée par un politicien en ouverture d'un colloque sur la mémoire de

l'esclavage<sup>9</sup> évoquait cet équilibre, en rappelant que tous les Mauriciens étaient sur ce même bateau, « [...] puisqu'on est obligé de vivre dans le même pays » ! En outre, ce discours sur la stabilité politique et sociale revient fréquemment dans les propos des Mauriciens pour décrire le fonctionnement de leur pays. Il est « remarquable de garder cet équilibre » me disait l'un d'eux, insistant sur le caractère non-violent de la cohabitation mauricienne.

Lorsque l'on parle à Maurice d'équilibre, c'est surtout celui des communautés entre elles. L'examen de la structure sociopolitique et de la stratification de l'île souligne les paradoxes de ce discours (Chazan-Gillig, *op. cit.* ; Chan Low, *op. cit.*). Les Mauriciens sont divisés en quatre catégories principales : Indo-Mauricien, musulman, Sino-Mauricien et Population générale. La dernière réunit paradoxalement les Franco-Mauriciens et les Créoles (les anciens maîtres et les descendants d'esclaves). Bien que la logique même de ces catégorisations soit discutable, les critères religieux, ethniques et culturels mélangés ne constituant pas en soi des catégories de division comparables, la plus problématique étant celle de Population générale. Il est effectivement assez surprenant de constater l'existence de cette catégorie plus que floue qui ne confère aucune visibilité ou reconnaissance constitutionnelle à la population créole. D'ailleurs, les descendants d'esclaves se reconnaissant comme tels, réclament la dissolution de cette catégorie arbitraire. À ce titre, le colloque qui a profité du discours politique précédemment cité, a été l'occasion, pour un journaliste d'exprimer son mécontentement de voir « les Créoles encore associés aux Blancs » et de demander la dissolution de la Population générale. Malheureusement, le politicien était parti sitôt son discours achevé, la question restant en suspens. Malgré le malaise occasionné, cet homme a posé une question fondamentale qui, énoncée dans ce colloque, renvoie à la problématique de la réparation politique des conséquences de l'esclavage et de l'héritage colonial en général.

---

<sup>9</sup> Séminaire International : « Esclavage : résistance, abolitions, mémoire », organisé par le Centre culturel mauricien, le Mahatma Gandhi Institute, et le Centre Nelson Mandela (17 février 2004).

Quelle est la place des Créoles dans la société mauricienne ? Les acteurs sociaux concernés par cette situation dénoncent la volonté de l'État de noyer l'identité créole. Cette critique renvoie à la situation complexe « d'être Créole » dans une société qui tout à la fois entretient un rapport ambigu avec son héritage africain, son « histoire » métissée et, qui cultive la compartimentation des communautés entre elles.

L'île Maurice, déserte jusqu'à l'arrivée des premiers colons hollandais, ne possède pas de mythe d'origine unique et commun à tous. Comme le remarque Chazan-Gillig, « l'île Maurice est une colonie de peuplement et n'a pas, de ce fait, produit de mythes d'autochtonie exploitables dans l'espace institutionnel de la production étatique » (2004 : 321). Les figures identitaires des Mauriciens sont reportées aux pays d'où sont issues les différentes diasporas comme l'Inde, la Chine ou l'Europe. En comparaison, ce rapport est bien plus complexe pour les Créoles. Renvoyé à la violence de l'esclavage et au déni de la créolisation, leurs origines sont perçues comme refoulées, oubliées, incertaines. L'histoire et la culture des descendants d'esclaves sont caractérisées, dans le discours ambiant, par ce manque de « capital ancestral » ; sans cesse renvoyé et comparé aux communautés dont les capitaux culturels, sociaux, religieux, économiques sont plus élevés et qui auraient su préserver leur mémoire et leur histoire. Le propos de ce Mauricien l'illustre bien : « Les Créoles n'ont pas de racines, ils n'ont rien de solide. Alors que les Indiens, on a su garder notre culture, notre religion. Ils (les Créoles) ont été convertis en chrétiens, mais pas instruits. C'est pour ça qu'ils n'ont pas évolué ». Ce déficit culturel et social se conjugue avec des discriminations et des stéréotypes racistes persistants, mettant continuellement l'emphase sur le négatif<sup>10</sup> (Laville, 2002).

La reconnaissance du Morne et ses enjeux identitaires se lisent dans ce cadre qui contribue à l'ethnisation des rapports

---

<sup>10</sup> Les stéréotypes rencontrés le plus fréquemment sont ceux de paresse, de dépense, et du « eating, drinking and merry making » qui reviennent continuellement dans les discours des Mauriciens, Créoles y compris.

sociaux et politiques, car l'histoire et le patrimoine n'échappent pas à cette logique. Les différentes communautés mauriciennes trouvent, dans la gestion de l'État, un écho considérable au maintien de ces liens culturels, religieux et économiques, leur conférant une légitimité politique et sociale indéniable. Cela s'illustre parfaitement dans la création de nombreux centres culturels dévolus à chaque communauté « ethnique ». À l'image du premier centre de ce type, le MGI, ces institutions se sont multipliées, dédiées à la promotion et la préservation de la culture et de la langue d'origine, ou encore de la religion. En 1986, le Centre Nelson Mandela pour la culture africaine (CNM) est créé, avec pour objectifs la promotion de la culture et des relations avec l'Afrique. La création de cette institution entre passablement en contradiction avec l'absence de liens avec l'Afrique qui caractériserait, on l'a vu, les descendants d'esclaves, lien culturel souvent réduit au *séga* (danse traditionnelle des esclaves). De plus, la promotion de la culture créole ajoutée tardivement (2000) à son cahier des charges ne fait que renforcer le caractère ambigu de cette création politique. Enfin, le tableau ne serait pas complet sans un Centre culturel mauricien récemment créé, sensé transcender la diversité ethnique des communautés mauriciennes.

Cette répartition culturelle reflète les contradictions de l'île : à la fois compartimentation et discours national unificateur, mais aussi invisibilité de la communauté créole. Les mises en scène et le processus de patrimonialisation du passé de l'île se lisent dans ce contexte. Dès lors, les enjeux sont considérables pour les Créoles qui cherchent aujourd'hui leur place et leur légitimité dans ce paysage politique et social complexe. La rivalité du Morne et de l'Aapravasi Ghat témoigne de ce combat. La légitimité « historique », tout comme l'occupation de l'espace mauricien, font partie des éléments indispensables pour accéder à une légitimité politique<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> La question de la langue créole ne sera pas abordée ici, comme d'autres sujets faisant partie des éléments pris en considération dans une lutte

### **Le Morne : patrimoine mauricien ou créole ?**

La politique mauricienne a, depuis les années quatre-vingt, essayé d'instaurer un nouvel ordre culturel visant à réhabiliter la diversité des cultures de son île. Cependant comme le note Bunwaree : « However this new cultural order which is often heard of is simply a strong endeavour to revalorise ancestral languages and cultures, very often for political reasons. This simply leads to a compartmentalisation or a collage rather than the formulation of unifying principle » (2000 : 244). C'est dans cette optique, qu'il faut saisir l'attention particulière des mesures étatiques visant la réhabilitation de la mémoire de l'esclave et de l'engagé, et donc les enjeux concernant l'Aapravasi Ghat et le Morne. Cependant, la perspective de classer ce dernier au patrimoine mondial, impliquait pour l'État mauricien avant tout d'en faire un patrimoine mauricien, visant pour ce faire des critères universels et nationaux (écologie, histoire, mémoire). Or, l'imposition d'une définition nationale du Morne a suscité et suscite encore de nombreuses réticences. Cette question est primordiale pour les personnes impliquées dans la protection et la commémoration du site : « Pourquoi faire de l'Aapravasi Ghat un patrimoine indien et du Morne un patrimoine mauricien ? Non, c'est un patrimoine créole ! », m'affirmait l'un d'eux. Un autre m'expliquait sa vision des choses : « Grand Bassin<sup>12</sup> est sacré, depuis 100 ans, il représente la foi et l'hindouisme ! le Morne n'est pas sacré, il n'y a pas de lien, pas de lien de la montagne au lac en Afrique ! ».

Les discours s'opposent et relèvent tous d'un processus de différenciation qui s'inscrit dans un jeu de positionnement national où c'est le modèle indo-mauricien qui fait office de référence. Ce rapport dialectique consiste à maintenir un équilibre, à rechercher et à construire la légitimité politique et sociale créole sur l'exemple indo-mauricien. C'est le cas du Mahatma Gandhi Institute qui

---

identitaire par les militants créoles ou associations créoles comme l'éducation, l'historiographie de l'esclavage, la question de la terre.

<sup>12</sup> Grand Bassin est un haut lieu de l'hindouisme à Maurice. L'histoire de ce site religieux veut que son lac soit relié directement au Gange en Inde.

aujourd'hui a son pendant « africain », le Centre Nelson Mandela. Les choix politiques participent aussi à cette logique. La décision de déclarer le 1<sup>er</sup> février, jour de commémoration de l'abolition de l'esclavage, victoire attendue de tout militant créole, a posé problème. Elle n'a pu être officialisée qu'une fois la date du 2 novembre fixée comme jour férié commémorant le débarquement des premiers immigrants, alors qu'il était d'abord question de fixer un seul et même jour de célébration. Enfin, ce raisonnement fonctionne dans l'autre sens ; il est, par exemple, actuellement question de mettre sur pied un projet de la « Route de l'engagé » à l'image de la Route de l'esclave.

Ce processus dialectique conduit à l'essentialisation du passé et des lieux qui s'y rapportent. Que ce soit pour l'un ou l'autre des lieux de mémoire, les discours ont tendance à verser dans une simplification de l'histoire et du passé. Le fait que de nombreux Africains ou Indiens catholiques débarquèrent à l'Aapravasi Ghat n'empêche pas la tendance à identifier ce site en tant que patrimoine indo-mauricien. Comparativement, le Morne aurait aussi abrité des esclaves indiens. Certains de mes interlocuteurs tentent d'aller à l'encontre de ce processus, ce qui ne les empêche pas pour autant de retomber dans le même biais ethnicisant. L'Aapravasi Ghat est un patrimoine créole, pour certains, puisqu'il aurait anciennement été une prison pour esclaves. L'un d'eux se prononçait en ces termes : « l'Aapravasi Ghat perd de sa valeur historique pour devenir hindou. Il faut dire qui a construit ce site, ce sont les esclaves, c'est un site créole ! ».

Ces circonstances soulignent les raisons pour lesquelles le Morne ne peut pas devenir, à l'heure actuelle, un référent national, autrement dit un « patrimoine mauricien ». La quête de légitimité politique et identitaire des Créoles passe par un refus de voir l'identité créole « diluée<sup>13</sup> », dans une définition mauricienne, ne leur conférant aucune visibilité ni reconnaissance. Dans ce rapport de force, les partisans du patrimoine créole sont « contraints », dès

---

<sup>13</sup> Ce mot revient constamment dans les propos de mes interlocuteurs pour décrire l'identité créole et son statut dans la société mauricienne.

lors, de jouer avec les règles du jeu imposées par l'État et entrer dans un processus d'ethnisation de leurs origines africaines, conduisant souvent à établir l'équation passablement réductrice : « Créole est égal à Africain ».

La patrimonialisation du Morne illustre ce processus, en devenant un espace et un média dans une lutte identitaire qui passe par l'exacerbation de liens avec des origines africaines et la ré-appropriation du discours sur l'esclavage. Le Morne connaît cette force symbolique nouvelle car les lieux faisant référence à l'esclavage sont rares, et s'ils existent, comme le monument de Pointe Canon en l'honneur des esclaves mauriciens, ils ne bénéficient pas de l'aura de la « montagne sacrée ». De plus, en tant que référent identitaire, il intervient à un moment précis et critique dans l'histoire mauricienne. Cette période a été identifiée comme un processus de redéfinition de la communauté créole (Chan Low, 2004). Ce qui a été reconnu comme le « malaise créole » en 1993 par le Père Cerveaux, constat d'exclusion et de misère d'une majorité de la population créole a donné lieu à la création de mouvements et d'organisations<sup>14</sup> laïques ou religieuses pour dénoncer le système inégalitaire mauricien et exiger une reconnaissance politique et sociale.

Les enjeux principaux de revendication prennent la forme de « réparation » : historique, morale, symbolique, politique et financière. La commémoration du 1<sup>er</sup> février constitue une victoire, mais d'autres sujets tels que la dissolution de la catégorie de Population générale, l'officialisation de la langue créole restent en suspens. La thématique de la réparation fait en outre référence à la situation sociale et économique défavorisée des Créoles mauriciens. Ainsi, la patrimonialisation et la commémoration au Morne ne peuvent être ici dissociées d'une forme de règlement de comptes légitimé par un retour sur le passé.

---

<sup>14</sup> Certaines de ces mêmes associations socioculturelles ou individus font partie des personnes qui se sont mobilisées pour la protection du Morne et la commémoration de l'abolition de l'esclavage sur place.

Les discours commémoratifs du Morne dépassent, effectivement, la mémoire de l'esclavage pour faire référence aux conditions de vie des descendants d'esclaves. Les messages varient allant de la demande de compensation financière pour l'Organisation fraternelle/Les Verts (parti politique) à la dénonciation de la situation critique dans les cités pour l'Association socio-culturelle Rastafari (ASCR). C'est l'occasion aussi de revenir sur la question de la préservation du site à l'encontre des projets touristiques au Morne. En effet, la question n'est pas réglée, soulignant l'importance ici d'un combat symbolique qui se joue aussi entre promoteurs majoritairement franco-mauriciens et Créoles.

La commémoration au Morne constitue l'opportunité d'exprimer un subtil mélange de messages politiques, de revendications et d'expressions du souvenir. Pour les porte-paroles de descendants d'esclaves, ce « lieu de mémoire » constitue un espace essentiel pour interroger le présent. Les discours se rejoignent dans une volonté de reconnaissance de l'identité créole, de sa transformation en quelque chose de positif et non plus victimaire. Ce travail de conscientisation est d'autant plus important qu'il intervient à un moment où, contrairement à d'autres îles ou d'autres diasporas africaines, il ne fait qu'émerger<sup>15</sup>.

### **Créole n'est pas égal à Africain**

Les discours commémoratifs rendent compte du rapport de force caractérisant la construction de l'identité créole à Maurice. Dans le cadre de leurs stratégies de redéfinition, les Créoles privilégient leur rapport à l'Afrique et à l'esclavage et tentent de se réapproprier progressivement l'identité « esclave ». La commémoration du 1<sup>er</sup> février est devenue l'espace privilégié d'expression mêlant revendications et discours politiques. Le Morne et ses

---

<sup>15</sup> Bien que certains intellectuels mauriciens aient pu à titre individuel se positionner par rapport à des mouvements internationaux tels que La Négritude ou les exemples afro-américains, ceux-ci n'ont toutefois pas abouti à une reconnaissance collective, ni à l'affirmation d'un groupe précis.

alentours ont abrité non pas une célébration mais plusieurs. Chacun a tenu à célébrer cette date à sa manière. Géographiquement et temporellement les manifestations se sont déroulées séparément. L'ASCR, le Centre Nelson Mandela, le Premier ministre Paul Berenger, mais aussi le parti de l'OF/Les Verts sont les acteurs principaux de ces commémorations.

Lorsque l'on compare ces discours, plusieurs notions sont associées à l'expérience de l'esclavage et du marronnage : sacralité, résistance, sacrifice, souffrance. Dans cet ordre d'idées, c'est souvent la figure du héros marron qui est mise en scène. L'un de mes interlocuteurs m'expliquait que « les marrons et leur rébellion sont des exemples à suivre pour aujourd'hui ». C'est une figure déjà présente dans les discours de certains partis comme le Mouvement militant mauricien et l'OF/Les Verts dès les années soixante-dix. Aujourd'hui, au-delà du symbole de résistance, la tendance est de donner la possibilité aux acteurs sociaux concernés de s'identifier, non seulement au marron, mais à l'esclave, non plus comme victime passive, mais bel et bien active, mettant l'accent sur leur contribution à l'édification du pays<sup>16</sup>. Le choix des figures symboliques dépend des acteurs sociaux ou institutionnels. Ainsi l'ASCR, qui effectue son pèlerinage au Morne régulièrement depuis 2000, s'identifie de manière précise à Barbe-Blanche, chef de marrons réputé féroce qui aurait occupé le site. D'autres font référence à Ratsitatane, prince malgache, souvent présenté comme le Che Guevara mauricien, résistant lui aussi. Enfin, le discours du Premier ministre a, quant à lui, surtout souligné le caractère sacré et mystique de la montagne en rendant hommage aux ancêtres africains.

La multiplicité de ces évocations s'oppose au discours du manque associé au passé et aux origines des Créoles. Manque, dit-on, de mythe d'origine, de héros à partir desquels s'identifier.

---

<sup>16</sup> L'esclavage à Maurice n'a été qu'assez tardivement un esclavage de plantation. Les esclaves ont surtout œuvré dans la construction navale et portuaire, la coupe de bois, la construction de la ville de Port-Louis et de fortifications.

Bien que ces références soient effectivement parfois lacunaires, tirées des légendes populaires, de récits de voyageurs, il n'en reste pas moins qu'elles font bel et bien partie des figures identitaires créoles. La diversité de ces dernières permet d'interroger le discours du manque de « capital ancestral » associé aux Créoles. Manque par rapport à qui et à quoi ? Celui-ci s'insère dans un processus de différenciation prenant, on l'a vu, comme référence le modèle indo-mauricien<sup>17</sup>. La traite négrière, l'esclavage, la christianisation sont parmi les facteurs qui limitèrent un lien direct avec les cultures et les langues d'origine, ou même un travail de préservation, laissant une grande place au métissage culturel et à la créolisation. Cette particularité dans la construction de l'identité et de la culture créoles a contribué et contribue à la diversité des rapports entretenus avec l'Afrique et l'esclavage<sup>18</sup>.

L'exemple mauricien rejoint ce que Chivallon développe concernant la spécificité de la diaspora noire dans les Caraïbes, en tant que communauté définie essentiellement par l'absence de méta-récit (2004 : 213). S'il n'y a pas de récit unificateur précis, il est pour le moins frappant de rencontrer tant de manières différentes de construire un rapport à ses « racines » et de s'y identifier ou non. Entre jeunes Mauriciens de la même génération ou dans une même famille, les identifications peuvent varier de l'idéalisation au « bricolage », jusqu'au déni. Parfois, le lien est tellement enfoui qu'il est complètement rejeté. Plusieurs éléments contribuent à la diversité des identifications comme l'héritage colonial ou la ténacité des préjugés et des stéréotypes racistes. Se dire descendant d'esclave à l'île Maurice n'est pas anodin. Les Créoles ne sont pas tous unanimes face à leur passé. Une de mes interlocuteurs rasta soulignait cela en parlant de la Population générale : « une bonne partie des Créoles ne veulent pas être reconnus comme descendants

---

<sup>17</sup> La préservation des origines indiennes est le fruit d'un travail conscient et constant, soutenu politiquement. De plus, le métissage et les influences culturelles multiples ont favorisé indéniablement une « créolisation » des pratiques culturelles indo-mauriciennes.

<sup>18</sup> La diversité de ces rapports comprend également bien sûr toutes les autres influences culturelles de l'île en général.

d'esclaves ». La mémoire de l'esclavage et sa patrimonialisation attestent de la difficulté d'accepter un passé et une origine « esclaves ». La fracture qui existe au sein même de la dite communauté créole en est l'exemple, soumise à la puissance de « l'idéologie du blanchiment » (Chan Low, 2002). Cette stratification met en évidence la tendance forte à se distancier pour certains Créoles qui le peuvent (éducation, couleur, statut social) de leurs origines africaines et d'un passé marqué par l'esclavage. D'autres en revanche entretiennent un lien à l'Afrique et à la diaspora noire en général. L'émergence d'une communauté rasta à Maurice témoigne de l'existence d'un rapport au continent africain qui, au-delà de l'île, se définit en termes transnationaux. Cette pluralité est constitutive de la diaspora noire (Chivallon, *op. cit.*), la diversité des récits et des discours d'origines (ou leur rejet) fait partie de la construction identitaire créole à Maurice.

En suivant l'anthropologue dans sa réflexion, ces types construits communautaires « démultipliés » sont élaborés en réponse à des contextes historiques contraignants marqués par la longévité de rapports sociaux défavorables aux intégrations égalitaires (Chivallon, *op. cit.*). L'analyse du processus de patrimonialisation du Morne souligne l'existence de ce rapport autoritaire dans la quête de légitimité politique et sociale. S'identifier exclusivement à l'Afrique pour les Créoles contient la contradiction inévitable de rentrer dans le jeu multiculturel et ethnicisant de l'État mauricien et d'évacuer l'héritage créole et métisse de leur identité. Bien que cette identité multiple soit majoritairement assumée et revendiquée par les Créoles militants, la marge de manœuvre reste très réduite lorsqu'il s'agit de se positionner politiquement dans le paysage multiculturel mauricien. Plusieurs chercheurs définissent le lien avec l'Afrique comme quelque chose de « réinventé » ou de « retrouvé » (Chan Low, 2003 ; Alber, 2004). Dans le sens commun, les Créoles sont définis par leur manque culturel et ancestral. Il s'agit donc bien de créer un lien qui aurait été perdu. La mise sur pied du CNM met en évidence cette volonté politique aboutissant à l'institutionnalisation d'un rapport à l'Afrique. Le Morne, en tant que « lieu de mémoire » fait partie du processus d'ethnicisation des

Créoles dans le cadre d'une idéologie du culte des origines ancestrales.

Or, cette essentialisation tend à nier la dimension métisse des Créoles et des Mauriciens en général. Pour beaucoup, le rapport à l'Afrique n'a pas de sens. Si certains Créoles se reconnaissent dans ces commémorations, ce n'est pas en tant que descendants d'esclaves, mais bien en tant que Mauriciens. Comme le signale Laville<sup>19</sup>, au lieu de vouloir reconstituer une identité culturelle, il faut reconnaître la continuité, identifier ce lien sans pour autant l'essentialiser. Dans cet ordre d'idées, il ne s'agit pas de lire dans la diversité des identifications (ou non-identifications) à l'Afrique une faiblesse, un manque ou une invention, mais bien la particularité même de l'expression identitaire de la « communauté » créole.

### **Conclusion**

L'accession du Morne au rang de patrimoine met en évidence l'importance des enjeux identitaires dans l'appropriation des signes et symboles du passé dans le contexte post-colonial mauricien. Dans l'exercice du positionnement national, l'objet de mémoire se révèle un média fournissant un espace d'expression et de visibilité primordial pour les Créoles mauriciens. La valeur performative du patrimoine est ici mise en lumière par la diversité des commémorations et des acteurs sociaux impliqués dans la célébration de l'abolition de l'esclavage. Le processus de patrimonialisation du Morne souligne, en outre, l'importance du détour par le récit pour aborder la question de l'identité des descendants d'esclaves à Maurice. Il témoigne des contraintes politiques et stratégiques qui déterminent les manières de s'approprier l'Afrique et l'esclavage. Le processus d'ethnisation des Créoles à l'œuvre dans l'exemple du Morne, institutionnalise un rapport autoritaire aux origines africaines, aboutissant à une définition réductrice des identités créoles. Or, les figures identitaires créoles sont multiples, tout comme les manières de se référer ou non à l'Afrique et au passé de l'esclavage.

---

<sup>19</sup> Laville parle d'identification métaphorique à l'Afrique dans la diaspora (2002).

Enfin, la patrimonialisation du Morne témoigne d'un processus de construction identitaire créole qui rejoint certaines observations similaires caractéristiques de la diaspora noire. L'exemple mauricien s'inscrit ainsi dans un champ d'investigation ouvert sur la question de l'identité créole plurielle, de sa construction dans la diaspora, ses références au territoire, au mythe et à la mémoire, ainsi que de sa capacité de résistance dans un contexte historiquement marqué par les inégalités sociales et politiques.

### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALBER J.-L., 2004. « Les ressorts d'une africanité réinventée à Maurice », in DIMITRIJEVIC D., *Fabrication des traditions, inventions de la modernité*. Paris, MSH.

ASSONE S. R., 2002. *Le Morne, territoire marron !* Port-Louis, Éditions de la Tour.

BUNWAREE S., 2000. « Elusive Multiculturalism in Post-gatt Mauritius », in NIRSIMLOO-GAYAN S. (ed), *Towards the Making of a Multi-cultural Society*. Moka, MGI Press.

CANGY J.-C., CHAN LOW J. & PAROOMAL M. (dir.), 2002. *L'esclavage et ses séquelles : mémoire et vécu d'hier et d'aujourd'hui*. Actes du colloque international UOM (1998). Port-Louis, Presses de l'université de Maurice.

CHAN LOW J., 2002. « Esclaves, exclus, citoyens ? », in CANGY J.-C., CHAN LOW J. & PAROOMAL M. (dir.), *L'esclavage et ses séquelles : mémoire et vécu d'hier et d'aujourd'hui*. Actes du colloque international UOM (1998). Port-Louis, Presses de l'université de Maurice.

CHAN LOW J., 2003. « De l'Afrique rejetée à l'Afrique retrouvée ? Les Créoles de l'île Maurice et l'Africanité ». *Revi Kiltir Kreol*, 3 : 39-50.

CHAN LOW J., 2004. « Les enjeux actuels des débats sur la mémoire et la réparation pour l'esclavage à l'île Maurice », *Cahiers d'études africaines*, XLIV(1-2), 173-174 : 401-418.

CHAZAN-GILLIG S., 2003. « The Roots of Mauritian Multiculturalism and the Birth of a New Social Contract : Being *Autochtone*, Being Creole », *Journal of Mauritian Studies*, New Series, vol. 2-1 : 64-84.

CHAZAN-GILLIG S., 2004. « Insularité et mondialisation, diasporas et créolisation de la société mauricienne contemporaine », *Journal des anthropologues*, 96-97 : 321-339.

CHIVALLON C., 2004. *La diaspora noire des Amériques, expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris, CNRS Éditions.

LAVILLE R., 2002. « Prospects for Creole Identity Beyond 2000 an Anthropological Perspective », in CANGY J.-C., CHAN LOW J. & PAROOMAL M. (dir.), *L'esclavage et ses séquelles : mémoire et vécu d'hier et d'aujourd'hui*. Actes du colloque international UOM (1998). Port-Louis, Presses de l'université de Maurice.

NORA P., 1984. *Les Lieux de mémoire*. Paris, Gallimard.

TEELOCK V., 2002. « Questioning the Link Between Slavery and Exclusion: the Experience of Plantation Slavery », in CANGY J.-C., CHAN LOW J. & PAROOMAL M. (dir.), *L'esclavage et ses séquelles : mémoire et vécu d'hier et d'aujourd'hui*. Actes du colloque international UOM (1998). Port-Louis, Presses de l'université de Maurice.

### Résumé

Le processus de patrimonialisation du Morne Brabant à l'île Maurice témoigne de la situation marginale des Créoles dans un pays marqué par la persistance des catégories classificatoires issues du colonialisme et par une idéologie multiculturelle qui contribue à compartimenter et isoler les communautés de l'île entre elles. Le 1<sup>er</sup> février 2005, le Morne a été pour la première fois officiellement le théâtre de la commémoration de l'abolition de l'esclavage à Maurice. Ce texte met en évidence un processus d'ethnisation des acteurs impliqués dans cette célébration. L'analyse de ce « lieu de mémoire » saisit, d'une part, les rapports de force à l'œuvre dans la construction de l'identité créole et de sa légitimité. D'autre part, elle témoigne de la pluralité des identifications possibles à l'Afrique et à l'esclavage pour les Créoles mauriciens.

**Mots-clefs : île Maurice, patrimoine, identité créole, multiculturalisme, objet de mémoire, esclavage**

**Summary**

**A Mountain at Stake: Creole Identity and Heritage on Mauritius**

The process of « patrimonialisation » of Le Morne Brabant on Mauritius indicates the marginal situation of Creoles in a country marked by the persistence of classificatory categories deriving from colonialism and by a multicultural ideology that contributes to the compartmentalisation and isolation the island's communities from each other. On 1 February 2005, Le Morne was for the first time officially the theatre of the commemoration of the abolition of slavery on Mauritius. This text reveals a process of ethnicisation of the actors involved in this celebration. The analysis of this 'site of memory' examines, on the one hand, the power struggle at work in the construction of Creole identity and of its legitimacy. On the other hand, it shows the plurality of possible identifications with Africa and with slavery for Mauritian Creoles.

**Key-words: Mauritius, heritage, Creole identity, multiculturalism, object of memory, slavery.**

\* \* \*



**FONDER LE TERRITOIRE :  
ÉTAT POSTCOLONIAL ET ENJEUX DE MÉMOIRE  
À MADAGASCAR**

Didier GALIBERT  
CRESOI – Université de La Réunion

La nation malgache postcoloniale est instituée par l'État, qui assigne une histoire et une langue à un territoire délimité par les ajustements de la topographie officielle de la colonie de « Madagascar et dépendances », aux termes des négociations menées à la veille de l'adoption de la « Déclaration commune franco-malgache » d'indépendance à Tananarive le 26 juin 1960. La commémoration de ce jour fournit le support principal d'un ensemble de dramaturgies politiques, au cours desquelles la bureaucratie étatique s'efforce de donner à voir sa capacité coercitive et son pouvoir de rassemblement symbolique de la nation. L'État postcolonial se place « sur scènes » (Balandier, 1985 : 11-51) afin de séparer et de nommer symboliquement ses dirigeants et ceux qui en garantissent officiellement la légitimité (Bourdieu, 1982 : 135-148). Cette théâtralité du politique puise largement ses valeurs et ses représentations dans le registre de « l'État vertueux » (Geertz, 1986 : 158-163), instrument du bien public, conforme à l'idéal-type de la domination légale-rationnelle importé par le colonisateur. Les dramaturgies officielles instituées depuis 1960 apparaissent à cet égard comme des moments forts de l'extraversion de l'État postcolonial. Elles imposent à celui-ci un encombrant débat sur la nature même de l'événement fondateur et fournissent autant de tribunes pour les répertoires idéologiques successifs dans lesquels

s'inscrivent les combats politiques. Elles fournissent le cadre symbolique majeur de l'appropriation d'un espace urbain central largement dessiné par la colonisation (Rajaonah, 1996 : 149-162).

Le nationalisme officiel accorde la priorité à la définition d'une identité de référence (Eriksen, 2002 : 30 ; Gellner, 1989 : 19) opposable à la conquête coloniale. Cette unanimité de façade est toutefois démentie par l'absence manifeste d'un théâtre civique unifié à l'échelle de l'ensemble du réseau urbain, l'examen de l'espace public des capitales de province révélant au contraire un usage politique conflictuel du territoire de l'État. Il existe donc un jeu de la mémoire et de l'oubli, tributaire de la succession des régimes politiques depuis la fondation de cet État. Ses effets sur la formation d'un sentiment d'appartenance nationale ne s'annulent pas cependant, mais procèdent par ajustements successifs. Qu'il s'agisse des opportunités symboliques coïncidant avec les fêtes civiques (Ricœur, 2000 : 526) ou de la mise en icône d'une mémoire officielle de l'État (Nora, 1984 : 29), celui-ci fait figure d'opérateur historique d'une « idéologie rétroactive et symbolique qui exprime la volonté de cumuler des éléments identitairement signifiants » (Chebel, 1998 : 188 *sq.*).

### **Une commémoration erratique des origines**

La chronologie des célébrations de la fête nationale malgache laisse apparaître une variation concernant le choix même de la date, c'est-à-dire de l'événement fondateur de l'État. Jusqu'à la fin de l'année 1972 subsiste ainsi un dédoublement du rituel aboutissant à minorer l'indépendance politique officielle au profit du début de la construction administrative de l'État<sup>1</sup>, cependant que le renversement de la Première République (Althabe, 2000 : 217-279) se traduit l'année suivante par la disparition pure et simple de la journée commémorative du 14 octobre. Celle-ci est désormais banalisée

---

<sup>1</sup> La « Fête nationale malgache » [*sic*] est fixée au 14 octobre par l'ordonnance n° 60-062 du 20 juillet 1960 (*JORM* du 23 juillet 1960). La République malgache a été proclamée le 14 octobre 1958, dans le cadre de la Communauté française.

au profit exclusif du 26 juin, qualifié de « fête nationale de l'indépendance ». La date est restée depuis inchangée, cependant que la stèle inaugurée par Philibert Tsiranana le 14 octobre 1959, lors de la première commémoration de la fondation de l'État post-colonial, demeure exclue des célébrations. La place en bordure de laquelle cette stèle est construite est désormais dépourvue de dénomination officielle<sup>2</sup>, alors qu'il s'agit d'un lieu de mémoire essentiel de la monarchie merina précoloniale<sup>3</sup>.

La dissociation opérée par le calendrier entre l'exaltation de la nation et celle de l'indépendance de l'État est assortie de nombreux éléments de continuité avec la célébration coloniale des 14 juillet, depuis la suppression officielle du *fandroana* / fête du bain royal et son remplacement par la fête nationale française (Esoavelomandroso, 1989 : 145-158). Ce transfert est facilité par l'adoption de certaines formes festives malgaches – plus spécifiquement merina – opérée par l'administration coloniale dans le cadre de sa politique indigène, de nature à favoriser la perception d'une fête importée par un État étranger en tant que rituel consensuel global, intégrant l'allégeance politique au conquérant et la célébration du lien social. Pour les dirigeants de la Première République, il s'agit par conséquent d'une sorte de purification du modèle festif importé, auquel l'indépendance restituerait sa cohérence idéologique.

Les fastes de la célébration initiale de l'indépendance à Tananarive, les 29, 30 et 31 juillet 1960<sup>4</sup>, fournissent la version achevée de ce modèle néocolonial de la fête. Son déroulement séquentiel est largement uniforme à chaque échelon du maillage administratif du territoire, conformément aux directives d'un comité national incluant le gouvernement mais ouvert à toutes les

---

<sup>2</sup> Il s'agit de l'ancienne place Jean Laborde à l'époque coloniale et durant la Première République, située dans la ville haute.

<sup>3</sup> Il s'agit de l'espace où se tenaient tous les discours royaux (*kabary*).

<sup>4</sup> Archives de presse consultées : *Vaovao Frantsay-Malagasy* (*Les Nouvelles franco-malgaches* : quotidien officiel), et *Lumière* (hebdomadaire catholique) de juin 1960 à juillet 1971.

organisations sociales et politiques, semble-t-il sans exclusive. Aussi le rituel n'est-il pas dépossédé de caractère fondateur, comme l'attestent la pérennité du 26 juin et le respect entourant les monuments commémoratifs érigés durant ces festivités.

Le maintien de la présence de l'ex-colonisateur est dénoté par le défilé des anciens combattants des deux guerres mondiales et la participation active des ressortissants de l'ex-puissance coloniale aux festivités, ainsi que par les publicités provenant presque toutes d'entreprises françaises figurant sur les programmes officiels. Les Français sont encore là, il apparaît même que la célébration de l'indépendance leur permet de prolonger plus aisément les aspects les plus voyants de la fête coloniale, tels que les rallyes automobiles et autres soirées musicales autour d'artistes venus de France.

Derrière la trame de ce consensus composite se profile un véritable rite de passage, avec ses phases successives de séparation, transformation liminaire et agrégation (Turner, 1990 : 95-98). La négociation conviviale menée dans les bureaux de l'Hôtel Matignon est mise en exergue par la présence à Tananarive de Michel Debré, Premier ministre, et plus encore par la réception des soixante-douze délégations étrangères, dont les drapeaux flottent de part et d'autre de l'ex-avenue de la Libération, devenue avenue de l'Indépendance. Le soir venu, la cohorte des porteurs de torches se mobilise dans l'obscurité de la nuit, elle porte la clarté des lendemains qui chantent depuis l'enceinte du stade de Mahamasina, où se trouve la *vato masina* / pierre sacrée des changements de règne précoloniaux)<sup>5</sup>, jusqu'à la place de l'Hôtel-de-Ville, espace de la nouvelle souveraineté. Le précédent des retraites aux flambeaux du 14 juillet fournit au symbole la charge d'ambiguïté convenant aux relations franco-malgaches du moment, mais l'itinéraire est changé : celui de la période coloniale, du Palais royal à Mahamasina, se conformait à la mémoire rituelle de l'État merina, tout en la folklorisant.

---

<sup>5</sup> Tout au moins depuis que Radama II y était monté le jour de son intronisation, en 1861.

Au centre des célébrations nationales se situe l'inauguration de la stèle que l'État s'efforce de faire ériger par toutes les municipalités. Il nationalise ainsi un objet rituel – pierre levée ou poteau – répandu dans toutes les sociétés de Madagascar, avec ses fonctions de commémoration ou de cadastrage, voire même de refondation du lien social. La stèle de Tananarive est dressée sur l'ex-place Colbert qui devient la place de l'Indépendance<sup>6</sup> ; dans toutes les grandes villes de province sont expédiés des secrétaires d'État délégués au *Vatolahy* / Pierre Levée, afin de garantir la solennité de l'inauguration. Le défilé complète ensuite l'agrégation du nouvel État à l'*ordo hominum*, laquelle sera parachevée par l'entrée de l'État malgache à l'ONU, le 21 septembre 1960.

La révolution de mai 1972 met un terme à cet œcuménisme franco-malgache, cependant que la fête resserre son espace et revêt un caractère exclusivement militaire<sup>7</sup>. Changement de lieu, tout d'abord : jusqu'à l'édition de 1993 incluse, quelques mois après l'élection d'Albert Zafy à la tête de l'État, le champ clos du stade de Mahamasina<sup>8</sup> se substitue à l'espace ouvert de l'avenue de l'Indépendance, jalonné à mi-parcours par le podium installé devant l'Hôtel-de-Ville. C'est la récupération du lieu de mémoire principal du 26 juin 1960 : la « Déclaration commune franco-malgache » y avait été lue successivement dans les deux langues. Parallèlement est délaissée la ville haute, avec l'abandon de la célébration du 14 octobre dès l'année suivante, à partir de 1973. Exaltation de la pierre d'intronisation mais occultation du lieu des *kabary* royaux : l'État postcolonial découpe à loisir dans l'espace symbolique de la monarchie merina du XIX<sup>e</sup> siècle, qu'il utilise comme une véritable banque de ressources identitaires, au gré de ses transformations propres. Parallèlement à cet usage rétroactif des premiers efforts de

---

<sup>6</sup> Sur l'avert de la stèle est gravée la devise de l'État : « Liberté-Patrie-Progrès » (*Fahafahana-Tanindrazana-Fandrosoana*).

<sup>7</sup> Archives de presse consultées : *Madagascar-Matin* (quotidien gouvernemental officieux) de juin 1972 à juillet 1975, *Midi-Madagasikara* (quotidien indépendant fondé en 1983) de l'année de fondation à juillet 1991.

<sup>8</sup> Observation *in situ* de la fête en juin 1992 et en juin 1993.

construction d'un État bureaucratique et souverain, l'État nationaliste cautionne la décision de la municipalité tananarivienne, cette même année 1973, de remodeler la toponymie<sup>9</sup> (Oberlé, 1987 : 177) dans un sens conforme à l'idéal d'un centre de pouvoir englobant, énonçant dans sa voirie un récit des origines de la nation. Cet hommage apparaît comme une tentative pour dépasser le conflit autour des héros fondateurs en créant un panthéon culturel, transversal à l'égard des allégeances précoloniales traditionnelles. La voirie dessine bientôt l'allégorie d'une construction territoriale pluriséculaire avec ses grandes dates, ses héros et ses alliés. L'État vertueux est relayé par une municipalité paysagiste et soucieuse de classement, conformément au modèle urbanistique importé par le colonisateur.

La clôture de l'espace dramaturgique du stade infléchit le rituel festif vers une affirmation de la puissance de l'État, dans l'esprit du discours-programme que le général Gabriel Ramanantsoa, chef du gouvernement militaire provisoire doté des pleins pouvoirs, prononce à la radio le 27 juillet 1972. Ce projet autoritaire est dénoté par les solennités de la Deuxième République, dont la célébration du quinzième anniversaire de l'indépendance, le 26 juin 1975, fournit la meilleure illustration. On peut y voir une théâtralisation de l'État tel qu'il est défini dans la « Charte de la révolution socialiste malgache tous azimuts » (Ratsiraka, 1975 : 30), appelée plus familièrement *Boky mena* / Livre rouge dès sa parution. Le nouveau rituel festif multiplie les références aux liturgies communistes<sup>10</sup>, sans adhésion officielle au marxisme-léninisme ni démonstration d'une mainmise partisane sur la société. Du rituel socialiste demeurent d'abord des apparences : les solidarités

---

<sup>9</sup> Délibération du conseil municipal en date du 17 mai 1973 : la ville elle-même retrouve son appellation précoloniaire d'Antananarivo. La toponymie urbaine a été régulièrement relevée sur le terrain entre septembre 1990 et janvier 2005.

<sup>10</sup> Le *mitabe* / mouvement d'ensemble devient une séquence forte du rituel festif annuel tenu à Mahamasina. Il s'agit de former une pyramide humaine surmontée d'un drapeau national et d'un drapeau rouge portant en médaillon le portrait du président Didier Ratsiraka.

affichées par les discours officiels, la prolifération des uniformes et des protocoles d'inspiration nord-vietnamienne et nord-coréenne, les tee-shirts estampillés du mot *tolom-piavotana* / révolution ; la presse voit affluer des poèmes « spontanés », souvent des exercices de lycéens popularisés à l'initiative de leurs enseignants, dans lesquels la mobilisation idéologique cède le pas à un populisme teinté de références bibliques.

Le renversement de la Première République suscite également la résurrection symbolique des victimes de l'insurrection déclenchée le 29 mars 1947. Dès son accession au sommet du pouvoir, Didier Ratsiraka leur fait ériger un mausolée dans lequel seront inhumés les restes de quatre combattants nationalistes choisis parmi les victimes des massacres de Moramanga (Tronchon, 1986 : 77). Le transfert des cendres a lieu le 28 mars 1977<sup>11</sup>, la veille de l'inauguration du monument. La dépouille de Jean Ralaimongo, à nouveau déplacée<sup>12</sup>, les y rejoint. Cette héroïsation des militants anticoloniaux élargit l'hommage institué à la suite d'une motion déposée devant le X<sup>e</sup> Congrès du PSD<sup>13</sup>, en 1965, par son secrétaire général et ministre de l'Intérieur André Resampa : la loi du 19 décembre 1966 établit le 29 mars comme fête chômée.

La construction du mausolée national d'Antananarivo n'entraîne pas pour autant une modification subséquente du protocole du 26 juin. Pas plus que l'indépendance-association octroyée par le colonisateur, le sang versé contre lui n'apparaît immédiatement susceptible de créer une mythologie unificatrice légitimant l'État-nation. L'événement suscite en fait le malaise plus qu'il ne fédère, y compris parmi les dirigeants du régime, dont les ascendants n'ont pas été impliqués dans le même camp. On relèvera à

---

<sup>11</sup> Décret n° 77-065 du 27 mars 1977 (*JORDM* du 2 avril 1977).

<sup>12</sup> Dans l'entre-deux-guerres, cet instituteur milite pour l'égalité civique puis pour l'indépendance. Sa dépouille avait fait l'objet d'un premier transfert lors des célébrations de 1960, du lieu de son décès dans la province de Diego-Suarez vers son *tanindrazana* / terroir ancestral dans la province de Fianarantsoa.

<sup>13</sup> PSD : Parti social-démocrate. Il s'agit du parti présidentiel sous la Première République.

titre d'exemple que le ministre de la Défense chargé de superviser la célébration du quarantième anniversaire de l'insurrection, Christopher Bienaimé Raveloson Mahasampo, est l'un des huit enfants de Raveloson Mahasampo, militant fondateur du PADESM<sup>14</sup>, nommé gouverneur de quatrième classe à titre politique et décoré de la légion d'honneur après l'échec du soulèvement.

Les victimes des deux massacres de Moramanga sont cependant érigées en héros fondateurs par la Deuxième République. Un *fasan'ny mahery fo* / cimetière des martyrs<sup>15</sup> leur est construit à l'emplacement des charniers, à la périphérie de la ville. Cet effort de construction est étendu à l'échelle nationale pour la commémoration de 1987, orientée vers la création d'une mythologie unitaire et anticoloniale. Le pouvoir s'efforce de banaliser une nouvelle génération de stèles commémoratives, partout où la trame événementielle de l'insurrection le permet. Une direction des anciens combattants de la révolution est créée dès 1975 au ministère de la Défense, cependant que le titre de héros de la révolution est décerné à Joseph Raseta<sup>16</sup>, ancien député du MDRM<sup>17</sup> non rallié à la Première République. En 1980 sont créés un ordre des combattants de la révolution et une carte du combattant de la révolution, réservés à tous ceux qui ont été arrêtés par le pouvoir colonial les armes à la main.

À partir de 1984, la toponymie postcoloniale est passée au crible d'un Comité national des noms géographiques chargé d'une décolonisation systématique de la dénomination du territoire, qu'il s'agisse du réseau urbain ou des éléments de la topographie. Il

---

<sup>14</sup> PADESM : le Parti des déshérités de Madagascar est fondé le 27 juin 1946. Il combat le mot d'ordre d'indépendance. Ses membres subissent violences et assassinats dans les régions insurgées ; certains d'entre eux participent à la répression.

<sup>15</sup> Littéralement : « tombeau des cœurs vaillants ».

<sup>16</sup> Décret présidentiel n° 79-270 du 2 octobre 1979 (*JORDM* du 6 octobre 1979).

<sup>17</sup> MDRM : le Mouvement démocratique de la rénovation malgache est fondé le 11 février 1946 ; il revendique une indépendance-association immédiate avec la France.

s'agit d'expulser de la subjectivité quotidienne une mémoire des lieux contredisant l'affirmation officielle d'une antériorité préc coloniale de la nation (Ratsiraka, *op. cit.* : 13). Simultanément, le pouvoir puise dans la réserve de capital symbolique fournie par le caractère immémorial des langues vernaculaires, dont la logique historique tissée d'anonymat est ici confondue avec celle d'une politique officielle de la langue.

L'avènement de la Troisième République s'accompagne d'un ultime ajustement des formes de la théâtralisation du pouvoir. À compter de l'année 1994, la fête organisée par l'État de la bonne gouvernance ne se borne pas à renouer avec la retraite aux flambeaux et le défilé composite de l'avenue de l'Indépendance<sup>18</sup>. Elle renoue avec l'alternance du jour et de la nuit et s'organise autour de trois podiums sponsorisés, échelonnés en autant de haltes-spectacles organisées thématiquement selon une répartition des genres musicaux. Les musiques dites « traditionnelles »<sup>19</sup> sont jouées en amont, au pied du jardin d'Ambohitovo et de la colline d'Andohalo, cependant que les variétés nationales et étrangères alternées sont installées plus bas, au cœur de l'ancienne ville coloniale. Le consensus social est toujours là mais l'État développeur, à défaut d'être effectivement minimaliste, n'a plus de prétention englobante. Après l'État instituteur et l'État combattant, voici donc l'État gestionnaire.

### L'usage conflictuel du territoire

La toponymie de la voirie urbaine provinciale traduit une harmonisation laborieuse de l'ensemble des sites topographiques de la mémoire avec le projet d'État-nation unitaire. Cette difficulté est

---

<sup>18</sup> Cette nouvelle performance festive du 26 juin a été observée à Antananarivo de 1994 à 1996. Archives de presse consultées : quotidiens *Midi-Madagasikara*, *Madagascar-Tribune* et *L'Express de Madagascar* (années 1997-2005).

<sup>19</sup> Il s'agit de *hira gasy* / chant malgache, spectacle chanté et dansé apparu sur les Hautes terres dans le deuxième tiers du XIX<sup>e</sup> siècle et de *kalon'ny fahiny* / chansons d'autrefois, chants associés initialement à l'opérette, apparus dans l'entre-deux-guerres.

surtout visible dans l'espace public des capitales de province, parce qu'elles concentrent la plupart des marqueurs officiels de l'identité nationale. Ainsi la ville d'Antsiranana (Diego-Suarez) – pourtant capitale de province – n'a-t-elle trouvé ni place ni avenue à laquelle fournir l'appellation de l'indépendance. Le modèle nationaliste n'est bien développé qu'à Antananarivo et, à un degré moindre, à Fianarantsoa. Dans les capitales de province situées sur les côtes, les appellations de la période française sont omniprésentes. Elles vieillissent doucement aux côtés de quelques dénominations géographiques locales, puisées dans le registre de l'espace vécu : on relèvera, par exemple, un boulevard de Mahabibo à Mahajanga (Majunga) ou une route de l'Ankarana à Antsiranana. Les personnalités de la Première République ne sont représentées que par le président Philibert Tsiranana, invariablement doté d'une artère principale. À Toamasina (Tamatave), la configuration n'est pas très différente. À l'exception d'une avenue de l'Indépendance reliant le bloc administratif à la mer et d'une poignée de voies portant des noms issus du passé précolonial ou de la mémoire de la résistance à la conquête française, ce sont les mêmes rares appellations tirées de la topographie locale, largement dominées par les grandes figures d'une France figée à la fin des années cinquante.

Cette quasi-pérennité de la toponymie urbaine dénote moins une nostalgie coloniale que la mise en réserve symbolique de l'espace urbain, dans des mondes d'intersubjectivité où l'usage étranger de la dénomination systématique de la voirie n'est pas aussi incorporé que dans les deux capitales provinciales des Hautes terres. Centres de diffusion de l'idéologie nationaliste, celles-ci sont aussi les têtes de pont du changement culturel importé.

Ce sont toutefois les monuments commémoratifs qui constituent l'enjeu essentiel de cet usage conflictuel de l'espace civique, compte tenu de leur potentiel de fixation des rituels et de leur pérennité dans l'univers d'expérience des habitants. On relèvera ainsi le caractère disparate et changeant de la monumentalité postcoloniale à l'échelle territoriale de l'État. À Toamasina, la stèle de quartz rose dressée face à l'océan commémore non l'indépendance, mais le dixième anniversaire de la République malgache : « 14

octobre 1958 – 14 octobre 1968 ». Une telle anomalie doit être replacée dans le cadre géopolitique suggéré par la même absence d'une stèle de l'indépendance dans deux des trois autres capitales de province situées à la périphérie du territoire, Mahajanga et Antsiranana. À Toamasina, cette substitution de la commémoration de la naissance de l'État à celle de la souveraineté nationale peut être éclairée par la position du premier maire malgache de la ville, Alexis Bezaka, ministre de la Santé dans le conseil de gouvernement formé postérieurement à la loi-cadre mais hôte du congrès dit « de l'indépendance », lequel rassemble du 2 au 4 mai 1958 tous les partisans d'une souveraineté immédiate. Alexis Bezaka recevra la présidence de l'éphémère délégation permanente du congrès et sera, de ce fait, limogé de son poste ministériel par Philibert Tsiranana, alors vice-président du Conseil de gouvernement. La complexité des enjeux locaux de la décolonisation se traduit par un décalage chronologique dans l'érection du monument commémoratif, assorti d'une modification de sens.

À Mahajanga, l'usage conflictuel de l'espace public adopte comme à Toamasina la forme du retard et de la substitution. Aucun monument commémoratif jusqu'à l'inauguration d'un buste de Philibert Tsiranana placé en face de la mairie, en 1990, pour le trentième anniversaire de l'indépendance. Ce buste est posé sur un socle cimenté, au centre du principal carrefour de la ville, portant l'inscription suivante en français : « 1960-1990 / 30<sup>e</sup> anniversaire de l'indépendance / Philibert Tsiranana / Premier président de la République Malgache / 1960-1972 / Père de l'indépendance de Madagascar ». Dans sa concision même, ce libellé constitue un désaveu implicite de la légitimité du régime suivant, sous lequel pourtant le monument a été inauguré par le maire, Claude Pagès<sup>20</sup>, en présence de la veuve du président Philibert Tsiranana et des autorités provinciales. Celui-ci est en effet désigné comme le « premier président » d'un État qui change de nom dès 1975, lors de l'adoption de la Constitution de la Deuxième République. Un tel glissement de terminologie est à l'image de ces signes tenus par

---

<sup>20</sup> Il s'agit d'un métis franco-malgache, portant le patronyme de son père.

lesquels le paysage urbain signe la pérennité de conflits peu énoncés, que l'on refuse pour autant d'enterrer.

À Antsirana, le conflit de légitimités se traduit par des mutations successives affectant des portions de l'espace urbain alternativement investies puis délaissées en fonction des aléas du jeu des positions politiques. On évoquera à cet égard l'exemple de la place de l'Hôtel-de-Ville, dénommée place Foch à l'époque coloniale et sous la Première République. Le 29 décembre 2004 y est inaugurée une stèle constituée d'un buste du président Philibert Tsiranana, placé au sommet d'une petite pyramide à degrés. Cette cérémonie met fin à un face-à-face de quelque vingt-cinq ans entre les pouvoirs publics et un « Comité pour la commémoration du président Philibert Tsiranana », présidé par Fatima Achimo, ancien sénateur et ancien ministre de la Première République. Un premier buste, fabriqué peu de temps après la mort de Philibert Tsiranana, n'a jamais été érigé. Pour autant, la pyramide du socle avait été construite et restera intacte, signe durable et tacite de la pérennité d'un conflit toléré par le pouvoir. Il n'était pas question que le président Didier Ratsiraka admette la présence d'un monument commémorant son prédécesseur, alors même que la renégociation des accords de coopération<sup>21</sup> avec la France constituait le coup d'éclat lui ayant ouvert la présidence du Conseil suprême de la révolution et, à terme, de l'État. Il ne pouvait être question, par ailleurs, d'infliger à Fatima Achimo l'humiliation d'une destruction délibérée de ladite pyramide : ni son rang dans la hiérarchie des allégeances aux monarchies traditionnelles du Nord-Ouest (Ballarin, 2000 : 339), ni la fragilité de l'équilibre conflictuel établi entre la société urbaine locale et l'État postcolonial<sup>22</sup> ne le rendaient possible. Comme dans les autres capitales provinciales, la

---

<sup>21</sup> La signature intervient à Paris le 6 juin 1973, à l'initiative du ministre des Affaires étrangères du directoire militaire, Didier Ratsiraka.

<sup>22</sup> Le projet de malgachisation de l'enseignement mis en œuvre par le directoire militaire, sous l'autorité du général Gabriel Ramanantsoa, suscite des émeutes à Majunga et à Diego-Suarez, en février 1973.

disproportion entre la simplicité de ces éléments du décor urbain et la charge symbolique qui leur est durablement affectée est totale.

### **La fabrique identitaire**

Le jeu officiel de la mémoire et de l'oubli fabrique des héros qui deviennent autant d'icônes de l'identité nationale, mais aussi des figures symboliques plus équivoques, par lesquelles la communauté imaginée cesse d'être seulement postulée, pour acquérir l'évidence et la pérennité de ce qui devait nécessairement advenir. Ces personnages, moins glorieux mais tout aussi indispensables, construisent leur place dans le panthéon national en tant qu'instituteurs du *fanjakana*<sup>23</sup> : ce sont les opérateurs historiques de l'État. Les uns et les autres ont en commun la pérennité de leur valeur référentielle dans le temps postcolonial, la quotidienneté de leur présence dans le monde d'intersubjectivité grâce à l'installation de leurs noms dans l'espace public et le caractère national de leur célébrité.



La stèle des Douze dans l'enceinte du palais  
à Tananarive (cliché D. Galibert : 12 octobre 2003)

---

<sup>23</sup> Le mot désigne ici à la fois le métacapital symbolique de l'État et les nationaux par lesquels il est institué.

Radama I<sup>er</sup> (1810-1828) est, avec son père Andrianampoinimerina (1787-1810), l'une des deux icônes de la fondation culturelle officielle du territoire : les deux bâtisseurs de l'expansion merina au XIX<sup>e</sup> siècle fusionnent dans le mythe du démiurge d'un État-nation conforme à la modernité politique importée. L'École du palais, fondée en 1820 à Antananarivo sur la colline du *Rova*/Palais royal, devient ainsi la préfiguration nécessaire du système public d'enseignement, cependant que la décision royale de codifier la langue merina écrite par l'unification officielle de l'orthographe, en 1823, constitue l'acte de naissance de la langue nationale. La stèle érigée<sup>24</sup> dans l'enceinte du *Rova* pour commémorer cette décision (voir photographie ci-dessus) représente un évangile ouvert, dressé sur une pirogue placée sur le fond d'un bassin. Il est ici question à la fois de pérennisation de la parole divine, de métaphore scolaire du voyage de l'esprit ouvert à la raison graphique par les nouveaux savoirs, d'un rappel de l'ancestralisation du sol national par la référence à la tradition du rituel funéraire de l'immersion lacustre de la dépouille royale, placée dans une *lakam-bola* / pirogue d'argent<sup>25</sup>. La causalité est circulaire : parler de l'écriture, c'est parler du sacré, qui ramène au temps des rois fondateurs de la nation.

La stèle comporte quatre inscriptions. Les deux premières sont juxtaposées sur les pages de l'Évangile et les deux suivantes sont superposées sur le socle reliant celui-ci à la pirogue : « Mathieu 24 / 35 ; Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles resteront vivantes ; Radama I<sup>er</sup> : 1810-1828 – Première école à Besakana – 08.12.1820 – Décret instituant l'écriture de la langue malgache – AVEC L'ALPHABET LATIN – 26 mars 1823 ; VOICI LES DOUZE QUI ONT FRÉQUENTÉ LA PREMIÈRE ÉCOLE ET ONT

---

<sup>24</sup> Elle est inaugurée le 27 mars 2003 en présence du ministre de la Culture et du président de l'Académie nationale malgache, soit deux jours avant la commémoration du 29 mars.

<sup>25</sup> Fabriquée avec des piastres d'argent à partir du décès d'Andrianampoinimerina, cette pirogue funéraire était jusque-là taillée dans un tronc d'arbre.

PRIS PART À LA TRADUCTION DE LA BIBLE [EN MALGACHE] »<sup>26</sup>.

La mise en icônes des mouvements nationalistes postérieurs à la conquête obéit à la même logique d'emblématisation, par-delà les variations de régime politique de la période postcoloniale. Ils attestent le caractère inévitable du réveil d'une conscience nationale déterminée par la culture : l'oppression coloniale n'agirait ici que comme le révélateur d'une conscience dormante, dans une vision unanime et téléologique de l'histoire. Cette dénégation du caractère contingent de la communauté imaginée de l'État-nation n'est pas propre au nationalisme postcolonial (Anderson, 1996 : 202), mais revêt une acuité particulière du fait des inégalités créées par la colonisation. Les icônes de la résistance, en imposant la réalité de leur combat, deviennent les garants de la profondeur historique de l'État. C'est la « fonction cœlacanthe » (Thiesse, 1999 : 159 *sq.*) de construction de l'identité nationale, à l'usage d'une élite urbaine christianisée et acquise à la notion importée de citoyenneté.

La traduction visuelle de cette construction de la mémoire est brièvement évoquée à partir de l'exemple de la stèle érigée à Toliary par la municipalité, à l'occasion du cinquantième anniversaire du déclenchement de l'insurrection de 1947. De fait, les opérations n'ont pas affecté la province du Sud, mais cette nationalisation de l'évènement confère précisément à ce petit monument sa valeur de symbole. Un guerrier antandroy aux bras chargés de sagaias fait face à un colon tout aussi conventionnel (casque de liège, fusil, tenue de brousse immaculée). Par lui, l'image postule la généralité du sentiment patriotique et l'unicité du territoire. Le dos de la

---

<sup>26</sup> L'alternance des casses a été respectée. Texte original : « *M o 24/35 ; Ny lanitra sy ny tany ho levona fa ny tenimba ho levon ; Radama I : 1810-1828 - Sekoly voalohany teo Besakana - 08.12.1820 - Didim-panjakana hanoratana - Ny teny Malagasy amin'ny - SORATRA LATINA - 26 Marsa 1823 ; IREO ROAMBINIFOLAHYNDIA SEKOLY VOALOHANY ARY NANDRAY ANJARA TAMIN'NY FANDIKANA NY BAIBOLY MALAGASY* ». Suivent, sur la pirogue, les noms des douze fils de courtisans choisis par Radama I<sup>er</sup>.

stèle comporte l'inscription suivante : « Souvenir – de la lutte des Malgaches – le 29 Mars 1947 »<sup>27</sup>.

La preuve a contrario de cette logique d'amalgame par laquelle se construit l'identité nationale est apportée par la destruction furtive du monument colonial commémorant l'adoption du premier décret sur l'accès, très restrictif, des Malgaches à la nationalité française<sup>28</sup>. La municipalité de Tananarive publie le communiqué ci-dessous, lequel ne paraît que dans *L'Express de Madagascar*, dont le rédacteur en chef est alors un Français de souche européenne :

[...] Ce monument qui présentait déjà des failles et des cassures importantes, a déjà subi de grandes réparations. Mais les dernières pluies de cette année ont fait incliner la statue, comme la tour de Pise. Pour éviter les dégâts et les accidents, des bus, des marchands et des promeneurs se trouvant aux alentours de cet ancien monument de reconnaissance des relations franco-malgaches, il était opportun de le détruire dans la nuit<sup>29</sup>.

Ce démontage complète le remplacement du monument commémorant l'annexion de Madagascar à la France (Paillard, 2001 : 325-366). Il se dressait jusqu'à l'indépendance sur la place Colbert, face à la résidence du gouverneur général dont le séparait la longueur de l'avenue de France. La stèle de l'Indépendance inaugurée lors des fêtes de juillet 1960 occupe son emplacement exact.

La mémoire du territoire ne se construit pas seulement dans la dualité de l'incorporation et de l'éviction. Les ambiguïtés multiples dont elle peut se charger, loin de construire un espace illisible, nourrissent sa contribution à la formation d'un univers d'expérience reçu comme allant de soi par l'habitant. Ainsi en est-il à propos du décès du premier chef de l'État postcolonial, Philibert Tsiranana, le

---

<sup>27</sup> Texte original : « Fahatsiarovana – Tolon'ny Malagasy – tamin'ny 29 Mars [sic] 1947 ».

<sup>28</sup> Décret du 3 mars 1909, dit « décret Fallières », du nom d'Armand Fallières, le président de la République en exercice (*JORM* du 1<sup>er</sup> mai 1909). Le monument est inauguré le 9 octobre 1909.

<sup>29</sup> *L'Express de Madagascar*, 10 avril 2003 : 6.

18 avril 1978. Il est officialisé par l'organisation de funérailles nationales, instituées par un décret pris par le président Didier Ratsiraka. Cette reconnaissance concédée par le chef de l'État de la Deuxième République est relayée par son acceptation de l'érection d'un buste placé devant la stèle de l'Indépendance, à Antananarivo, le 14 octobre 1999. Il s'agit là du premier succès du « Comité pour la commémoration du président Philibert Tsiranana ». L'opération, financée par ce comité, a été risquée à la manière d'un « coup ». Didier Ratsiraka, réélu mais affaibli, est alors engagé dans une stratégie de division appuyée sur la création d'un niveau de pouvoir supplémentaire au niveau des provinces<sup>30</sup>, ainsi que sur le retour à la globalisation d'une identité « côtière », telle qu'elle avait été formalisée par le colonisateur. Il demeure que le parfait état actuel de ce buste contraste singulièrement avec celui de la stèle commémorant la naissance de la Première République, sur la place désormais anonyme où tout aménagement d'envergure est évité. Le rôle historique controversé de Philibert Tsiranana, sa personne elle-même, tout cela compte moins désormais que cette épiphanie de la réalité transcendante de l'identité nationale, temporairement occultée par le colonialisme. Cette floraison encore hésitante de bustes de l'ancien président essaime le corps idéal de la nation (Kantorowicz, 2000 : 880-910) sur le vaste territoire de l'État. Elle estompe dans le même travail de construction symbolique les fidélités clientélares et les calculs circonstanciels du pouvoir.

## **Conclusion**

Les variations du récit des origines et l'usage conflictuel du territoire interfèrent avec le besoin de légitimité de l'État postcolonial. La succession des référents idéologiques de celui-ci se traduit à la fois dans l'espace et dans le temps, comme l'attestent le décalage dans la dénomination des lieux entre la capitale et les principales villes de province et l'instabilité des rituels de

---

<sup>30</sup> Le référendum sur la création de provinces autonomes est organisé le 15 mars 1998. Le « Grand rassemblement pour l'autonomie des provinces », organisé par le pouvoir, obtient 50,50% des suffrages.

commémoration. La construction paradoxale d'une communauté imaginée de la nation malgache reste pourtant repérable dans la formation d'une mémoire partagée du territoire. Celle-ci est en travail : elle se fait grâce à la pérennité d'un espace national d'expérience coïncidant durablement avec le champ politique et grâce à un panthéon de héros et de simples instituteurs de l'État-nation. Ces icônes au prestige inégal sont aussi présentes dans les régularités du discours politique et dans les programmes scolaires, mais n'ont été évoquées ici que dans la mesure où elles sont offertes au regard dans l'espace public des citoyens. Elles sont perçues peu à peu comme des gages symboliques de longévité et de familiarité traversant les générations. Installée dans une durée encore ébauchée, cette sédimentation historique fabrique un sens commun à partir des matériaux conflictuels du nationalisme officiel de l'élite scolarisée.

### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALTHABE G., 2000 [1980]. « Tananarive en 1972 » in ALTHABE G. (dir.), *Anthropologie politique d'une décolonisation*. Paris, L'Harmattan.
- ANDERSON B., 1996 [1983]. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris, La Découverte.
- BALANDIER G., 1980. *Le pouvoir sur scènes*. Paris, Balland.
- BALLARIN M. P., 2000. *Les reliques royales à Madagascar. Source de légitimation et enjeu de pouvoir (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*. Paris, Karthala.
- BOURDIEU P., 1982. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard.
- CHEBEL M., 1998. *La formation de l'identité politique*. Paris, Payot.
- ERIKSEN T. H., 2002. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press.

- ESOAVELOMANDROSO [RAJAONAH] F. V., s. d. « Les 14 juillet à Antananarivo au temps de la colonisation » in *Regards sur Madagascar et la Révolution française. Actes du colloque d'Antananarivo (5 et 6 juin 1989)*. Antananarivo, CNAPMAD-Madagascar : 145-158.
- GEERTZ C., 1986 [1983]. *Savoir local, savoir global*. Paris, PUF.
- GELLNER E., 1989 [1983]. *Nations et nationalisme*. Paris, Payot.
- KANTOROWICZ E., 2000 [1927]. *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*. Paris, Gallimard.
- NORA P. (dir.), 1984-1986. *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard : 3 tomes.
- OBERLÉ P., 1987. *Antananarivo et l'Imerina*. Antananarivo, chez l'auteur.
- PAILLARD Y. G., 2001. « Les Rova de Tananarive et Ambohimanga. Représentations et manipulations coloniales (fin XIX<sup>e</sup> siècle – 1939) », *Annuaire des pays de l'océan Indien*, vol. XVI : 1999-2000. Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille : 325-356.
- RAJAONAH F., 1996. « Modèles européens pour une ville malgache : Antananarivo XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles » in COQUERY-VIDROVITCH C. & GOERG O. (dir.), *La ville européenne outre-mers : un modèle conquérant ? (XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*. Paris, L'Harmattan.
- RATSIRAKA D., 1975. *Charte de la Révolution socialiste Malagasy*. Tananarive, Imprimerie d'ouvrages éducatifs.
- RICŒUR P., 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Le Seuil.
- THIESSE A.-M., 1999. *La création des identités nationales. Europe : XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Le Seuil.
- TRONCHON J., 1986. *L'insurrection malgache de 1947. Essai d'interprétation historique*. Paris, Karthala.
- TURNER F. W., 1990 [1969]. *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris, PUF.

### **Résumé**

L'instabilité de la mémoire officielle de l'État malgache postcolonial se lit dans le caractère erratique de la commémoration de ses origines et dans un usage conflictuel de l'espace public, particulièrement dans les principaux centres urbains. L'étude diachronique du rituel de la fête de l'Indépendance et de la création d'un panthéon national dénote la variation de la référence idéologique extérieure de l'État. Celle-ci ne fait pas obstacle aux ajustements successifs du jeu de la mémoire et de l'oubli, par lesquels se construit un patrimoine symbolique associant des sites topographiques et des héros fondateurs. Le corps idéal de la nation se démarque ainsi lentement de la gouvernementalité changeante de l'État.

**Mots-clefs :** État-nation, fête de l'Indépendance, identité, Madagascar, mémoire, postcolonie, territoire.

### **Summary**

Founding the Territory: The Postcolonial State and Memory Issues in Madagascar

The unstable nature of the postcolonial Malgache state's official memory of is shown by the erratic character of the commemoration of its origins and by the conflictual use of public space, particularly in the main urban centres. A diachronic examination of the ritual marking Independence Day and of the creation of a national pantheon indicates the variation in the state's external ideological references. The state does not block successive adjustments in the interplay of memory and forgetting by which a symbolic heritage is constituted that associates topographical sites and founding heroes. The ideal body of the nation is thus distinguishing itself slowly from the changing governmentality of the state.

**Key-words :** Nation-state, Independence Day, identity, Madagascar, memory, post-colony, territory.

\* \* \*

## L'ENTREPRISE ENTRE IDÉAL ET UTOPIE : LA FERMETURE D'UNE INSTITUTION PUBLIQUE

Marie REBEYROLLE  
Anthropologue

Les utopies et les idéologies sont comme les repères et les valeurs. Leur disparition est régulièrement annoncée et, tour à tour portées au pinacle ou déclarées obsolètes, elles donnent le sentiment d'être de plus en plus évanescentes ou, tel le Phœnix, de renaître constamment de leurs cendres, faisant l'objet de reconfigurations contribuant à redéfinir autant qu'à brouiller leurs contours incertains. Par exemple, la montée inexorable de l'individualisme a imposé à l'individu de devenir autoproducteur de lui-même, dans une relation spéculaire dont la consommation de Prozac serait à la fois le symptôme et le garde-fou, la tâche étant effectivement rude de devoir être soi-même naturellement, pleinement et, si possible, tout simplement (Dufour, 2003 ; Ehrenberg, 1998). Il n'empêche, si cet individualisme a sonné le glas des anciens repères et valeurs liés, en particulier, à l'appartenance à des collectifs producteurs d'identité tels que les syndicats, la famille, les Églises, etc., voire, pour certains, les classes sociales, cette affirmation d'une identité autosuffisante se présente aujourd'hui comme une nouvelle valeur emblématique de nos sociétés – porteuse d'autonomie, de liberté, de mobilité –, et un nouveau repère aussi solide que précaire, grâce auquel l'individu ne se reconnaîtrait plus que de lui-même et serait capable, dans un même mouvement, de s'affirmer autant que d'affirmer « c'est mon choix ». De même, l'épuisement et la disparition des grands récits de légitimation, notamment le récit religieux

et le récit politique, marqueraient la dissolution des forces sur lesquelles reposait la « modernité classique », ainsi que notre entrée dans la « condition postmoderne », laissant place à une nouvelle ère, celle de l'essor de la mondialisation ou globalisation, dont la caractéristique première serait d'être sans alternative, autrement dit, par-delà l'idéologie et l'utopie ou, pourquoi pas, indicatrice de la fin de l'histoire.

Orphelins des anciens repères et valeurs nous rattachant à des collectifs, seuls face à nous-mêmes, nous serions ainsi également privés d'horizon autre que celui d'une mondialisation chaque jour plus présente et familière, désignant l'économie de marché comme le nouvel espace mondialisé de nos sociétés, à l'aune duquel se construiraient notre propre identité et nos relations aux autres, dans un registre gestionnaire généralisé et tout-puissant. C'est pourquoi nous pourrions avancer qu'utopies, idéologies, valeurs et repères se rejoindraient sur leur disparition prophétisée, contribuant de la sorte à ce que le règne apparemment sans partage du libéralisme annonce l'avènement d'une réalité débarrassée de ses illusions et se présentant comme la seule possible.

C'est cette affirmation d'une réalité pleine et entière, indiscutable et inattaquable dont nous allons maintenant esquisser quelques traits, dans un premier temps au travers d'une analyse rapide de la tension entre utopie et mondialisation, dans un deuxième temps en reprenant certaines observations effectuées sur le terrain de l'École nationale supérieure des postes et télécommunications (ENSPTT)<sup>1</sup>, dont la suppression est effectuée au nom du modèle et de la logique de l'entreprise privée, et dans un troisième temps en posant quelques hypothèses de mise en jeu d'un idéal – utopique ? – dont serait porteuse l'entreprise en tant qu'acteur majeur d'une réalité mondialisée semblant en voie d'achèvement.

---

<sup>1</sup> Cette école constitue le terrain d'observation analysé dans ma thèse de doctorat d'anthropologie soutenue en 2005 à l'EHESS. Marie Rebeyrolle (2006).

### **Fin des utopies et utopie de la mondialisation**

Il suffit de dire d'un projet, d'une idée ou d'une proposition qu'ils sont utopiques pour, le plus souvent, les discréditer radicalement, de sorte que ce qualificatif aurait le grand avantage de faire cesser toute discussion. Bien méritant serait alors celui qui essaierait de remonter la pente et de démontrer, preuves à l'appui, la justesse de ce qu'il avançait. Il lui faudrait, en particulier, réussir à prouver le caractère à la fois réaliste et réalisable de ce qu'il a suggéré, sachant que la distinction entre ces deux épithètes semble assez ténue, la possibilité de réalisation d'un projet dépendant en partie de l'évaluation de sa faisabilité, tel un cercle – vertueux ou vicieux ? – dans lequel ce qui est posé comme possible – réaliste – a d'autant plus de chance de le devenir – réalisable – qu'énergie, croyance et moyens sont mis en œuvre pour confirmer cette hypothèse.

Comment, dès lors, départager les projets réalisables des projets utopiques, ceux capables de venir s'inscrire dans la réalité de ceux restant suspendus hors de celle-ci ? La stricte rationalité, et son cortège d'analyses savantes et techniques, peut-elle assurer ce rôle validant le passage du projet à sa concrétisation ? Au contraire, faut-il se fier à l'inspiration créatrice « sentant » les choses et insufflant son énergie à une réalité constamment mobile ? Autant d'interrogations posant, dans un même mouvement, la question du statut de la réalité et celle de notre rapport à cette dernière, dans une dynamique oscillant entre domination et soumission, entre une volonté de travailler la réalité pour la faire à notre main, lui donner sens, et le sentiment qu'elle résiste et nous échappe chaque fois que nous croyons l'avoir enfin saisie. En ce sens, cette réalité pourrait tout aussi bien être le mur sur lequel viendraient achopper nos utopies, que l'espace des possibles ouvrant la voie à l'inédit, la création et l'innovation ; ce qui résiste à notre désir de toute-puissance – principe de réalité ? – ou le champ d'actualisation de toute réalité et réalisation humaines. Elle serait ainsi à la fois ce qui « est » – le principe-étalon à l'aune duquel tout projet ou action

doit être mesuré —, et le résultat même de ce projet ou de cette action en tant qu'il ou elle a été réalisé(e).

Dans cette perspective, le qualificatif d'utopique serait un moyen de désigner l'écart entre ce qui est et ce qui pourrait être, entre une réalité présente et future, advenue ou potentielle, ouvrant de la sorte à une réflexion portant sur ce qui rend non seulement possible mais aussi souhaitable tel ou tel projet. Car si « tout ce qui est effectif est rationnel », selon la formule de Hegel, il n'en reste pas moins que tous les projets ne se valent pas, de même que tous les événements ne peuvent être analysés selon leur seul degré de réalité qui, puisque ces événements se sont concrétisés, est le meilleur possible et le même pour tous. Comment, alors, comprendre notre « référence obsessionnelle au "concret" », notre « besoin incessant d'authentifier le "réel" » (Barthes, 1968) et, inversement, notre refus de tout ce qui peut relever du registre utopique, sinon comme une caractéristique particulièrement prégnante de nos sociétés avides d'une réalité incontestable autant qu'infaillible, sur laquelle il serait possible de se reposer enfin, car elle serait débarrassée de toute idéologie ou utopie. Volonté de réel rendant d'autant plus nécessaire l'observation des effets qu'elle induit, en particulier en ce qu'elle invalide toute remise en cause selon, par exemple, la formule largement commentée de Margaret Thatcher : « There is no alternative ».

En effet, la mondialisation pourrait être le vecteur de ce désir de domination tendant à universaliser la réalité en l'enfermant dans une identité close sur elle-même. D'une part, dans sa version ludique, telle celle du « village mondial » portée par les nouvelles technologies, où chaque individu serait potentiellement relié à tous les autres, la terre ressemblant à une île de plus en plus familière dont tous les recoins auraient été explorés. Terre domestiquée, réalité globalisée, communication généralisée de et à tous, cette mondialisation porteuse d'ouverture, de transparence et de paix est cependant bien loin d'être effective, ressemblant au mieux à une utopie, une promesse, au pire à une élucubration naïve, voire dangereuse dans son aveuglement. D'autre part, la mondialisation dans sa version économique-politique, celle de la conquête et de la

guerre des marchés, peut également donner le sentiment d'une réalité totalisée, globalisée et, en ce sens, maîtrisée, le terrain et les règles du jeu semblant clairement définis et connus de tous, même si leurs conséquences sont parfois douloureuses pour certains. Le terrain est, en effet, celui de tous les pays sans exception, chacun étant susceptible de jouer s'il le souhaite ; les règles pouvant, elles, se résumer à celle de la libre concurrence. Cependant, il est vrai qu'à y regarder de plus près le jeu n'est pas aussi simple qu'il y paraît, certaines considérations politiques venant influencer ces règles de base de l'économie de marché, de sorte que si « l'État ne peut pas tout », il peut néanmoins quelque chose, en particulier en termes de régulation, dans l'hypothèse où la « main invisible du marché » – chère à Adam Smith – s'avèrerait défailante ou simplement inadéquate.

C'est pourquoi cette mondialisation doit être comprise comme un processus combinant trois facteurs principaux (Bazin & Selim, 2001). Tout d'abord, l'éclatement du « bloc » communiste et la fin de la Guerre froide qui ont laissé au capitalisme et à l'économie de marché la possibilité de régner sans partage, de s'étendre à l'ensemble du monde, autrement dit, de se mondialiser. Ensuite, le développement des organisations et traités internationaux qui accompagnent et garantissent cette extension mondiale du marché, y compris lorsqu'ils se donnent comme objectif d'encadrer certains de ses effets. Enfin, la libéralisation des transactions financières et la financiarisation croissante du capitalisme qui, en se détachant de plus en plus de la production industrielle, tendent à marginaliser cette dernière et à la reléguer au rang d'une activité pouvant être délocalisée. La mondialisation ou globalisation désignerait de la sorte la nouvelle économie politique du monde, dans laquelle « les rapports politiques, économiques et idéologiques internationaux, à partir des années quatre-vingt, se restructurent autour de l'extension à l'ensemble du monde d'une économie de marché dominée par la financiarisation et l'endettement des États, en quelque sorte dans le vide créé par l'affaiblissement puis la disparition du système communiste » (Bazin, 2005). Si bien que cette mondialisation serait l'expression de l'idéologie libérale qui, laissée sans alternative

crédible ou, en tout cas, concrète, pourrait être porteuse d'une utopie inédite, celle d'une réalité inexorablement en marche et telle qu'il serait impossible d'en changer le cours, même si celui-ci devait se révéler hasardeux, voire violent ou destructeur.

### **Suppression d'une institution publique et suprématie du modèle de l'entreprise**

Dans cette perspective, l'École nationale supérieure des postes et télécommunications (ENSPTT) et, plus précisément, le processus de décision conduisant à sa fermeture illustrent, à leur façon, cette dynamique de mondialisation. En effet, cette institution plus que centenaire a fermé fin 2002<sup>2</sup>, alors même qu'elle centrait son action sur une politique de développement permettant d'écarter une telle éventualité. Nous allons donc rappeler préalablement trois des caractéristiques de cette école utiles pour esquisser les contours de ce terrain d'observation, avant de nous centrer sur les raisons explicites ou implicites justifiant sa suppression.

La première caractéristique de l'ENSPTT se concrétise par un état de changement permanent, renvoyant à une interrogation constante sur sa survie et son avenir, cette école faisant l'objet de réformes récurrentes, tant en ce qui concerne son organisation interne que sa pédagogie, ses enseignements, ses concours, ses

---

<sup>2</sup> L'ENSPTT est une école publique du secteur des postes et télécommunications ayant pour mission de former, depuis sa création en 1878, le « personnel d'encadrement supérieur » de ce secteur puis, à partir de 1945 et la création de l'ENA, cette même population désormais rassemblée en corps des administrateurs PTT (ADM PTT). D'ailleurs, jusqu'en 1992, ses élèves suivront deux des trois années de la scolarité ENA s'ajoutant aux deux ans de formation particulière à cette école. À la suite de la réforme des PTT, en 1989, et la création des deux entreprises, France Télécom et La Poste, l'ENSPTT acquiert le statut de Groupement d'intérêt économique (GIE) dont les trois membres fondateurs sont ces deux entreprises et leur ministère de tutelle. Parallèlement, jusqu'en 1975, elle sélectionne ses candidats uniquement par concours interne aux PTT, selon la logique de la promotion interne ou promotion sociale, avant d'ouvrir à cette date un concours externe destiné à recruter des candidats de niveau minimum bac+3.

profils de candidats, etc., aucune année ne passant sans que l'un de ces paramètres ne soit modifié, ces revirements, remises en question<sup>3</sup> et réformes en tout genre pouvant d'ailleurs donner l'impression que l'ENSPTT résiste contre vents et marées et semble, en ce sens, insubmersible, voire, pourquoi pas, éternelle. Ce qui a l'avantage autant que l'inconvénient de pondérer le recours au changement comme clé du succès, la question de sa logique et de sa finalité restant entière, et cette école pouvant s'avérer un cas exemplaire de ce que l'on peut tout changer sans que rien ne change.

La deuxième caractéristique de l'ENSPTT est d'être le terrain de lignes de tension répartissant selon des critères stricts les personnes qui y travaillent, et s'actualisant au quotidien dans les modes de travail et de relation. La première de ces frontières est hiérarchique et distingue l'« équipe de direction » du « personnel », sachant que sa particularité est de se juxtaposer précisément à une deuxième frontière définissant les « bons » et les « mauvais » – les « compétents » et les « incompetents » –, de sorte que l'on se retrouve dans la situation d'une direction – posée comme compétente – ne pouvant que constater le manque de compétence du « personnel », ce dernier n'étant pas à la hauteur des défis à relever, voire faisant de la résistance. Si, maintenant, nous regardons, par exemple, comment ces deux frontières s'articulent avec celle de l'identité sexuelle, nous observons que sur quarante-quatre personnes, trente-trois sont des femmes et onze des hommes, six de ces derniers appartenant à l'équipe de direction et seulement trois de ces femmes faisant partie de cette équipe. Dans ce cadre, force est

---

<sup>3</sup> Rappelons, pour l'anecdote, que la première hypothèse de fermeture remonte à 1899, un certain rapport Berteaux – du nom de son rédacteur rapporteur à la commission du budget de la Chambre – préconisant sa suppression pour quatre raisons : son caractère peu démocratique (inégalités de préparation et d'accès au concours), la nouvelle « caste de privilégiés » qu'elle suscite, son enseignement mal adapté et, enfin, ses coûts très élevés. La critique est donc radicale – inégalitaire, élitiste, mal adaptée, trop chère – et variera somme toute assez peu au cours du temps, bien qu'il faille plus d'un siècle pour se rendre à ces arguments et fermer l'ENSPTT.

de constater que des hommes réputés compétents dirigent des femmes définies en majorité comme incompetentes, cette « sexualisation » des relations de travail ayant bien sûr pour effet de poser les hommes en meneurs et les femmes en suiveuses, mais aussi, par exemple, de laisser entendre que les femmes représentent potentiellement ou effectivement un frein pour la survie de cette école.

La troisième caractéristique de l'ENSPTT renvoie à sa quête éperdue d'identité à la fois clairement définie et totalement floue. Ainsi, entre 1995 et 2000, quatre projets successifs sont élaborés et partiellement mis en œuvre afin de contrer une fermeture éventuelle. Sachant que ces projets, centrés sur le développement de nouvelles activités en complément de la formation des administrateurs PTT, sont systématiquement conçus à travers le filtre d'une nouvelle identité à conquérir. Par exemple, le séminaire de l'équipe de direction recrutée pour boucler et mettre en œuvre le premier projet se centre prioritairement sur la définition d'une nouvelle organisation interne et, seulement dans un second temps, sur les produits à lancer. Ce qui peut sembler assez paradoxal – il semblerait en effet logique de commencer par définir les objectifs, identifier les besoins, puis mettre en place une organisation adéquate –, et confirme la nécessité absolue et prioritaire d'asseoir une identité à travers une nouvelle organisation, les prestations elles-mêmes se retrouvant du même coup dépendre de cette dernière, voire être entravées par elle. Par exemple également, la composition et le périmètre des équipes changent annuellement, la formule « à l'ENSPTT, on sait changer une équipe qui gagne » étant d'ailleurs utilisée pour décrire cette soif inextinguible de changement qui, à défaut de s'ancrer véritablement dans des actions externes, alimente une frénésie incessante de transformations internes.

De ce point de vue, il n'est pas surprenant que la question d'un idéal à atteindre mettant cette école à l'abri d'un avenir incertain, l'aidant à pacifier ses relations internes, et lui permettant d'asseoir son identité, soit elle aussi constante. Ce qui se concrétise au travers de projets dont le moins que l'on puisse dire est qu'ils

sont particulièrement ambitieux. Ainsi, le premier projet a pour objectif de redéfinir l'ENSPTT en « grande école de formation supérieure pour l'ensemble des dirigeants actuels et futurs des entreprises de service public »<sup>4</sup>, lui octroyant de la sorte un périmètre plus large que l'ENA. Le deuxième projet la repositionne en « club pour les patrons », en « *think-tank* » pour les dirigeants des entreprises de service public, autrement dit, en réservoir à idées et lieu d'échanges pour cette population. Le troisième projet redéploie le premier projet en accentuant sa dimension internationale. Quant au quatrième projet, compte tenu des échecs partiels successifs, il réduit l'ambition de cette école en en faisant un « centre de ressources en management » pour La Poste. Or, ces quatre projets sont systématiquement présentés comme porteurs d'« excellence », reprenant à leur compte le langage managérial et entrepreneurial, par exemple en évoquant le « pragmatisme », la « performance » ou la « spécificité » du positionnement et des propositions qu'ils avancent.

Il s'agit donc chaque fois de concevoir un projet « idéal » qui ne pourra que satisfaire, voire enthousiasmer les entreprises clientes – majoritairement publiques –, dans la mesure où il leur offrira les outils de formation, réflexion et conseil leur permettant d'assurer leur transformation, cette dernière s'effectuant dans la perspective d'adopter le modèle de l'entreprise privée afin d'entrer de plain-pied dans la concurrence et le marché mondialisés. Cependant, non contente de vouloir proposer à ses entreprises partenaires des moyens d'atteindre ce modèle, cette école souhaite également « incarner un modèle de management » reproduisant à son échelle la mutation à accomplir. De sorte qu'un jeu à trois protagonistes s'esquisse dans lequel le premier – l'entreprise privée – est posé

---

<sup>4</sup> Ces entreprises de service public, désignées par l'ENSPTT sous le terme d'« entreprises de réseau », sont représentées par leur directeur des ressources humaines au sein du conseil scientifique de cette école, et sont au nombre de treize : Air France, Assistance Publique – Hôpitaux de Paris, Bull, Caisse des dépôts et consignations, Deutsche Telekom, EDF, France Télécom, GDF, La Poste, RATP, Renault, SNCF et Vivendi (ex-Générale des Eaux).

comme modèle par les deux autres – l'ENSPTT et ses entreprises clientes –, qui rivalisent d'énergie dans l'atteinte de cet idéal.

Examinons donc maintenant rapidement les raisons pour lesquelles cette école a échoué à incarner le « modèle de management » qu'elle promouvait, ainsi que le processus de décision ayant conduit à sa fermeture. La raison essentielle de cet échec semble a priori résider dans l'action engagée faisant montre d'un manque de réalisme ou d'une absence de prise en compte de la réalité ressemblant fort à un déni de celle-ci. Mais comment, dès lors, expliquer ce manque de clairvoyance qui ne semble pas avoir été réservé à la seule direction interne de l'ENSPTT, son conseil d'administration la suivant dans ses choix, tout en donnant, il est vrai, l'impression de ne pas se sentir concerné outre mesure, autrement dit, de « laisser faire » pour voir ou en attendant que les vraies décisions soient prises. Si tel est bien le cas, cela signifierait que cette école a été placée dans un espace-temps indéfini, un accord tacite et unanime se dessinant sur la nécessité de ne pas agir brutalement, chaque projet s'inscrivant dans un perpétuel recommencement promouvant inconditionnellement l'innovation et écartant sans sourciller ce qui a été fait au profit de ce qu'il faudrait réaliser. Dans cette hypothèse, le changement, bien loin de changer quoi que ce soit, se contenterait d'alimenter cette dynamique d'action en la colorant de nouveauté. Ce qui ne l'empêcherait pas, au contraire, d'être l'enjeu d'un pouvoir dont la maîtrise confèrerait à ceux qui le possèdent la possibilité de se situer non pas dans mais au-dessus de l'action à entreprendre – cette dernière étant laissée à ceux qui n'ont justement pas le pouvoir –, orchestrant les jeux d'un pouvoir défini comme le bien suprême, celui d'édicter les règles et d'anticiper l'avenir, de maîtriser l'identité actuelle et future de cette école, c'est-à-dire de détenir les clés d'accès d'un réel demeurant inaccessible.

Le plus surprenant est que certains éléments de ce diagnostic sont connus avant même le lancement du premier projet, qui s'efforce justement d'en atténuer l'ampleur et de leur opposer une alternative, les projets suivants venant en renfort de cette démarche. Ce qui nous conduit à poser trois questions relatives au processus

de décision ayant conduit à la fermeture de l'ENSPTT. Première question, le conseil d'administration, autrement dit, La Poste, France Télécom et le ministère de Tutelle étaient-ils véritablement partie prenante des différents projets, soucieux qu'ils réussissent et favorables à la survie de cette école ? La réponse n'est évidemment pas tranchée, mais une chance et des moyens ont été donnés, du temps laissé, la conclusion semblant advenir d'elle-même, sans que la décision apparaisse véritablement injuste ou arbitraire, « les choses étant ce qu'elles sont », la réalité étant ce qu'elle est, et le mouvement de l'histoire tendant vers une disparition progressive du secteur public dont la fermeture de l'ENSPTT représenterait un épiphénomène participant de ce courant inexorable. Deuxième question, cette école a-t-elle une part de responsabilité dans cette conclusion, certains errements, approximations, voire erreurs hypothéquant ses chances de réussite ? Son ambition démesurée et irréaliste, ses changements inadéquats et contre-productifs constitueraient effectivement autant de raisons expliquant sa fermeture. Cependant, il semblerait que son capital de séduction, dès l'amont relativement mince car fondé sur des critères peu attractifs tels qu'un siècle d'existence ou un ancrage dans la fonction publique, ait constitué le critère déterminant d'échec. En ce sens, la troisième question est alors de repérer en quoi ce critère de séduction aurait constitué un véritable point d'achoppement. Car les décalages entre les projets et leur réalisation ou entre les réorganisations et le fonctionnement effectif n'ont pas empêché les nouvelles prestations de rencontrer un marché et des clients, ni de recueillir un certain succès, tendant à confirmer que ce ne seraient pas tant l'action ou le changement qui seraient en cause que le déficit d'image et le manque d'attractivité eux-mêmes.

Nous serions donc dans la situation d'une école ayant repéré que le vent tourne, et cherchant à en suivre le mouvement en se construisant une nouvelle identité d'entreprise, seule à même de lui assurer un potentiel de séduction suffisant, cette identité s'avérant constituer la véritable cause de sa disparition. En d'autres termes, l'ENSPTT qui cherchait à incarner « un modèle de management » aurait disparu au nom de ce modèle. De sorte qu'à la question

« pour quelles raisons et par quel processus de décision cette école a fermé ? », la réponse ne serait pas que l'ENSPTT a choisi une option erronée mais, bien au contraire, que c'est au nom même de cette option que la décision de sa fermeture a été entérinée, cette dernière confirmant la suprématie du modèle de l'entreprise privée et, en ce sens, la dynamique de mondialisation en marche.

### **Idéal de l'entreprise et entreprise idéale**

Nous allons maintenant apporter quelques précisions relatives aux termes d'idéal, d'utopie et d'idéologie, avant de repérer – à partir du terrain de l'ENSPTT – en quoi l'entreprise en serait porteuse, dessinant, en particulier, un nouvel idéal dans nos sociétés en voie de mondialisation.

Commençons par le terme d'idéal, et reportons-nous au fameux mythe de la caverne de Platon, qui illustre sa théorie des idées selon laquelle ce que nous voyons, c'est-à-dire la réalité, ne serait que l'ombre de la vraie réalité, celle du monde des idées. En d'autres termes, la réalité ne serait qu'apparence et leurre, la philosophie rendant seule possible l'accès à la réalité aussi bien qu'à la vérité, celle des idées parfaites, achevées autant qu'éternelles, donnant naissance, par exemple, à la « cité idéale » platonicienne, stricte mise en acte de l'idée de bien – de justice – dans le registre du politique. Bien sûr, cette conception « idéaliste » supposant possible une connaissance vraie et totale du monde peut sembler aujourd'hui peu probante, en ce qu'elle se fonde sur un ordre et une vérité préétablis qu'il suffirait de mettre à jour. Cependant, elle perdure dans sa manière d'associer idéal et réalité comme les deux faces d'une même médaille, posant ainsi la question de la connaissance vraie de la réalité et de la perfection ou de l'imperfection de cette connaissance autant que de cette réalité.

Le terme d'utopie est, lui, forgé par Thomas More dans son récit éponyme publié en 1516 (trois ans après *Le Prince* de Machiavel), dont la première partie évoque sous forme de dialogues, par exemple, la soif de conquête, de pouvoir et d'argent des princes, certains mécanismes de spéculation financière aboutissant à

enrichir les riches et appauvrir les pauvres ou, plus généralement, les principes très imparfaits de gouvernement et de justice tels qu'ils peuvent être observés. Ce tableau relativement sombre dessiné va, en ce sens, former un contraste saisissant avec la description effectuée dans la seconde partie qui présente en détail l'île d'Utopie et la vie des Utopiens, dont nous pourrions dire qu'elle est à la fois idéale, centrée sur l'harmonie et le bonheur, et source potentielle d'angoisse, tout semblant avoir été pensé et placé sous contrôle, autrement dit, parfait. Quoi qu'il en soit, deux éléments au moins caractérisent ce récit. D'une part, l'opposition est frontale entre la réalité présente, concrète, observable, décrite dans la première partie, et la réalité racontée, non directement vérifiable et donc supposée dans la seconde, l'utopie s'ancrant dans cet écart, cette opposition d'avec la réalité. D'autre part, et justement, le récit de « L'Utopie » ne cherche pas à réformer la réalité présente, mais se place délibérément ailleurs, dans un autre lieu dont la caractéristique première est d'être un non-lieu, un lieu privé de tout ancrage permettant de le désigner en tant que lieu, ce qui est bien le sens étymologique du mot « u-topie » créé par More. Si, chez Platon, le lien entre idéal et réalité était donc fermement établi, chez More, en revanche, la relation entre ces deux termes se distend et le passage de l'un à l'autre devient problématique. Autrement dit, il s'avère impossible de se référer à aucun ordre préétabli permettant de trouver et de mettre en œuvre une organisation politique idéale ou parfaite, de même que la réalisation de cette dernière relève dorénavant d'un espace autre que celui de la réalité dans laquelle nous vivons. Source de promesse ou horizon à atteindre, l'utopie tirera, dès lors, sa force de son détachement de la réalité pouvant tour à tour s'entendre comme un déni ou un dépassement de cette dernière.

Le troisième terme, celui d'idéologie, est d'origine plus récente puisqu'il est forgé par Destruitt de Tracy en 1796 afin de définir un nouveau courant philosophique – dont cet auteur se réclame – se donnant pour objet l'étude des idées et de leur formation. Cependant, le terme d'idéologue devient rapidement péjoratif, désignant une attitude idéaliste déconnectée de la réalité.

Avec Marx, l'idéologie va prendre deux acceptions successives, la première l'opposant à la réalité, la seconde à la science. Dans le premier cas, elle se définit en tant qu'« image inversée », « reflet inversé » de la réalité, moyen par lequel « le processus de la vie réelle est obscurci », ce mécanisme s'exprimant, en particulier, dans la religion. Dans le second, elle « s'identifie à tout ce qui est préscientifique dans notre approche de la réalité sociale », englobant de la sorte les récits utopiques qui sont eux-mêmes non-scientifiques, c'est-à-dire idéologiques (Ricœur, 1997). Cette connaissance fautive de la réalité sociale est, plus précisément, celle de la classe dominante, en tant que moyen de marquer et masquer sa domination, la théorie marxiste étant censée lui opposer son analyse scientifique du fonctionnement réel du social. Bien sûr, cette définition peut paraître aujourd'hui datée, dépassée ou erronée, tout en perdurant dans son acception faisant de l'idéologie une construction et une conception du monde développées par des groupes sociaux, c'est-à-dire historiquement et socialement déterminées, leur analyse en disant autant sur le monde tel qu'elles le décrivent, que sur ces groupes sociaux qui en sont les producteurs. C'est, en particulier, la démarche reprise par Mannheim qui forge un « concept partiel » et un « concept général et total » d'idéologie, le premier caractérisant la manière dont chaque groupe social élabore sa propre conception du réel – les groupes dominants forgeant des idéologies de justification, et les groupes dominés des idéologies utopiques ou de contestation –, le second renvoyant plus généralement à la détermination sociale des idées.

De ces éléments de définition, nous pouvons conclure que l'idéal serait le double parfait de la réalité, et l'utopie un récit décrivant une société imaginaire organisée selon cet idéal de perfection – dans les deux cas sans présager de leur réalité effective –, tandis que l'idéologie serait un discours produit par des groupes sociaux sur l'organisation sociale effective à laquelle ils appartiennent. Dans ce cadre, le concept d'idéal et le récit utopique relèveraient eux-mêmes du registre idéologique, en ce qu'ils sont historiquement et socialement construits. De même, se pose la question du statut de tout discours prenant pour objet l'idéologie, en tant qu'il

serait lui-même idéologique. Paradoxe insoluble, à moins de croire, comme Marx par exemple, en la possibilité d'un discours scientifique capable de se situer au-dessus de l'idéologie, c'est-à-dire de s'extraire du monde afin d'en produire la connaissance vraie. Ce qui paraît assez hasardeux et, en tout cas, fort improbable dans le domaine des sciences sociales, autrement dit, des disciplines se donnant pour objet la compréhension du social – de ce qui fait société –, dans ses dimensions culturelle, politique, économique, religieuse ou artistique. Faut-il en conclure que, dans ce domaine, aucune connaissance vraie n'est possible ? Mieux vaut, très certainement, faire le deuil d'un métalangage plaçant l'observateur au-dessus de la mêlée, ce que l'anthropologie, d'ailleurs et par exemple, expérimente depuis son origine.

Venons-en maintenant à la question de ce qu'aurait à voir l'entreprise avec les registres de l'idéal, de l'utopie ou de l'idéologie et, en particulier, à ce que l'exemple de l'ENSPIT nous en dit. Dans ce cadre, les éléments de réponse s'organisent sur deux plans, le premier relatif à la dimension idéologique et utopique de la logique et du modèle de l'entreprise privée, le second à l'idéal de perfection qu'ils s'efforcent de mettre en œuvre.

Sur un premier plan, en effet, la suppression de cette école est exemplaire de l'extension progressive du modèle et de la logique de l'entreprise privée à toutes les sphères de nos sociétés, et représente un épiphénomène – ou un passage à l'acte ? – de l'entrée de France Télécom et de La Poste dans l'univers du privé, la décision s'apparentant à un choix du type : « ceci est indépendant de notre volonté, et s'inscrit dans un mouvement de l'histoire qui nous dépasse ». En ce sens, cette fermeture témoigne de la dynamique de globalisation promouvant fortement l'entreprise privée comme l'un de ses acteurs actuellement majeurs pour sa réalisation et sa réussite. Globalisation qui est un fait, une réalité, et non une hypothèse ou une idée, ce qui ne l'empêche pas, bien sûr, d'être l'objet de discours relevant, eux, de l'idéologie, le « There is no alternative » en étant une illustration, qui avance que si cette mondialisation est imparfaite, elle correspond néanmoins à la réalité de notre monde présent, la désignant ainsi non comme « le meilleur

des mondes possibles », mais « le seul monde possible ». Si bien que l'ère « postmoderne » dans laquelle nous serions entrés signerait non seulement la fin des grandes utopies politiques et religieuses, mais également celle de toute utopie, cette dernière s'apparentant à d'autres temps où nous jouions à imaginer un monde idéal et parfait, tour à tour fascinant ou inquiétant, les contre-utopies, par exemple, n'ayant pas manqué de détailler l'inhumanité d'un tel monde – transparent, scientifique, aseptisé, naturalisé, déshumanisé... –, où l'homme n'est plus qu'un paramètre placé sous contrôle, autrement dit, n'a plus sa place (Zamiatine, 1920 ; Huxley, 1932 ; Orwell, 1948).

C'est pourquoi nous pourrions avancer que le modèle et la logique de l'entreprise privée sont portés par une idéologie les présentant comme la seule réalité possible, celle-ci réussissant le tour de force ou de passe-passe de se présenter comme la vérité du réel, dans un effet de vérité aussi imparable que tautologique énonçant qu'il n'y a de réalité que la réalité, et qu'il faut donc s'en tenir à ce qui est qui ne peut, logiquement, se récuser. Rien ne saurait alors prévaloir contre cette certitude englobant toute la réalité et rien que la réalité, le réalisme « opérationnel » et le « pragmatisme » venant en renfort de cette procédure imaginaire énonçant sa propre croyance en la réalité. Mais rien ne ressemble plus à une utopie que cette certitude instaurant le règne de la réalité posée comme pleine et entière – totale –, globale et mondiale – c'est bien ce que portent les termes de globalisation et mondialisation –, convertissant ainsi les homonymes en synonymes. C'est dans cette conversion – au sens de substitution et de croyance – que l'idéologie de l'entreprise devient une utopie. Et c'est grâce à cette conversion que les idéologies qui la contestent en sont réduites à critiquer ce qui « est » à partir de ce qui « ne peut pas être », puisque l'entreprise, au même titre que la globalisation, représenterait la vérité de la réalité. Tout ce qui s'en écarte ou tend à la contrer serait aussi vain et utopique que voué à l'échec, ce qu'illustre, à sa façon, la fermeture de l'ENSPTT, nous conduisant à repérer de quelle manière le modèle et la logique de l'entreprise

privée déclinent, au travers d'un idéal de perfection, cette dynamique à l'œuvre.

Sur un second plan, en effet, la volonté de cette école d'incarner un « modèle de management » alimente l'hypothèse, d'une part, d'un « idéal d'entreprise », c'est-à-dire d'un modèle auquel l'ENSPTT et l'entreprise elle-même s'efforceraient de se conformer et, d'autre part, d'une « entreprise idéale », au sens où cette dernière serait porteuse de toute-puissance en ce qu'elle serait la clé et la garante de la réalité.

Dans le premier cas, cet « idéal de l'entreprise » se concrétiserait dans une aspiration à toujours plus de performance, celle des individus et de l'organisation grâce à une optimisation constante des outils et des méthodes, une maîtrise des risques, un pragmatisme de tous les instants ou une transparence totale permettant de concrétiser un nouvel idéal de perfection, cette fois-ci atteignable, preuves à l'appui. Car ce désir de devenir une entreprise ne relevait pas d'une simple fantaisie propre à cette école, mais correspond bien à un impératif omniprésent dans nos sociétés où tout peut être, de plus en plus, pensé à partir d'un registre entrepreneurial combinant individualisme et liberté, dans le cadre d'une réalité mondialisée placée sous le contrôle de la performance. La précarité, voire l'exclusion, constitueraient, en ce sens, l'un des effets possibles de cette dynamique, sachant que ce ne seraient pas tant l'entreprise ou la globalisation qui seraient défailtantes que les individus eux-mêmes, selon qu'ils réussissent ou non à suivre le mouvement, la question de leur propre performance et capacité d'adaptation, de mobilité ou de rebond se posant alors. Faut-il en conclure que l'entreprise, dans l'idéal de perfection qu'elle promeut, pourrait s'apparenter au monde décrit par les contre-utopies dans lequel l'individu est réduit à la soumission et n'a plus sa place ? C'est, en tout cas, une hypothèse dont elle se défend, compte tenu de son mot d'ordre inlassablement repris et répété de disposer d'individus eux-mêmes entrepreneurs, c'est-à-dire capables d'être autonomes, flexibles, innovants, représentant un « capital humain » essentiel autant qu'indispensable, et renvoyant à ce nouvel impératif social intimant à chacun d'être

créateur, autrement dit, de se construire sa place et se construire soi-même.

Dans le second cas, cette « entreprise idéale » serait indicatrice de la toute-puissance supposée de l'entreprise, en tant qu'acteur de premier plan dans la mondialisation, se posant comme un espace privilégié de déploiement de la réalité du monde. L'idéal ainsi affirmé serait celui d'une entreprise qui tient vaille que vaille, et en viendrait à jouer le rôle de repère dans sa tentative, certes parfois peu concluante, de s'ériger en étalon d'une réalité enfin maîtrisée et sous contrôle. D'une réalité que l'on affronte chaque jour en allant travailler, que l'on ne refuse pas de voir et que l'on accepte telle qu'elle est, parfois malléable, lorsque les résultats sont là, et parfois résistante, mais d'une réalité façonnée à l'image de l'entreprise, c'est-à-dire bien réelle. L'entreprise ne serait pas alors sans évoquer la « cité idéale » platonicienne, mettant en œuvre la vérité de la réalité, celle d'une cité dans laquelle la hiérarchie, l'organisation et le pouvoir seraient placés au service – grâce à une performance toujours meilleure – de la mondialisation du libéralisme. Si bien qu'elle pourrait s'apparenter à un « laboratoire », pour nos sociétés, leur permettant de tester la globalisation dans son fonctionnement et ses effets, ce qu'il leur faudrait mettre en place ou non, devenir ou non, dans un jeu de miroirs où l'entreprise serait posée en espace de projection recevant, renvoyant et masquant la quête, par nos sociétés, d'une « cité idéale ».

### **Conclusion**

Cet idéal procède-t-il de la réalité ou de l'utopie ? La question reste bien sûr ouverte, laissant place aux jeux et affrontements des discours idéologiques, tour à tour soutenant ou dénonçant une situation indépassable ou indéfendable, irréfutable ou intenable. Faut-il alors s'en remettre à l'histoire qui seule pourra nous dire, après coup, le sens de notre réalité présente impossible à cerner dans l'immédiateté de l'événement ? Il n'en reste pas moins que si nous n'avons pas la distance nécessaire pour énoncer la vérité de ce

que nous vivons, nous pouvons interroger cette croyance en une mondialisation marquant l'avènement d'une réalité enfin placée sous contrôle et censée énoncer, dans une tautologie aussi imparable que creuse, le tout du réel. Confusion tendant à évacuer toute croyance au nom d'une croyance suprême en une réalité maîtrisable par une raison toute-puissante assimilant les exigences de l'esprit scientifique au culte d'une rationalité militante. C'est dans cette croyance que l'utopie vient se nicher, dans cette revendication éperdue d'une réalité fiable nécessitant que nous croyions en elle et qui, par là même, nous conduit en un lieu autre, imprégné d'idéal, de sorte que l'équivalence absolue du réel et du vrai ainsi posée, qui aboutit à ce qu'il n'y ait plus rien à dire ni rien à faire que de se soumettre à cette réalité inéluctable, pourrait s'avérer n'être qu'un « effet de réel » parmi d'autres relevant du récit utopique.

### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARTHES R., 1968. « L'effet de réel », in *Œuvres complètes*, tome III. Paris, Seuil.
- BAZIN L., 2005. « L'enquête ethnologique, cristallisation des modes de relégation », in LESERVOISIER O., *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*. Paris, Khartala.
- BAZIN L., SELIM M., 2001. *Motifs économiques en anthropologie*. Paris, L'Harmattan.
- DUFOUR D.-R., 2003. *L'art de réduire les têtes*. Paris, Denoël.
- EHRENBERG A., 1998. *La fatigue d'être soi*. Paris, Odile Jacob.
- HUXLEY A., 1932. *Le meilleur des mondes*. Paris, Plon.
- MORE T., 1516. *L'Utopie*. Paris, La Dispute.
- ORWELL G., 1948. *1984*. Paris, Gallimard.
- PLATON. *La République*. Paris, Gonthier.
- REBEYROLLE M., 2006. *Utopie 8 heures par jour*. Paris, L'Harmattan (parution janvier 2006).
- RICÉUR P., 1997. *L'idéologie et l'utopie*. Paris, Seuil.
- ZAMIATINE E., 1920. *Nous autres*. Paris, Gallimard.

### **Résumé**

L'entreprise fonctionne sur le registre de la performance et du pragmatisme lui permettant de se présenter comme un espace privilégié de déploiement de la réalité. Dans ce cadre, elle promeut un idéal de perfection se fondant sur la croyance en une réalité pouvant être placée sous contrôle, participant ainsi de la dynamique de mondialisation actuelle se présentant comme la seule réalité concrète. C'est pourquoi l'entreprise aussi bien que la globalisation, dans leur souci d'énoncer le tout du réel, s'apparentent au récit utopique décrivant des sociétés parfaites, autrement dit, capables d'exprimer la vérité de la réalité.

**Mots-clefs : entreprise, utopie, idéal, idéologie, mondialisation, globalisation, secteur public, privatisation.**

### **Summary**

The Company between Ideal and Utopia: the Closure of a Public Institution

A company operates on the level of performance and pragmatism allowing it to present itself as a privileged space of the deployment of reality. Within this framework, it promotes an ideal of perfection based on the belief in a reality that can be placed under control. In this way it contributes to the dynamics of contemporary globalisation that presents itself as the only concrete reality. This is why the company as well as globalisation, in their concern to state the whole of the real, are connected to the utopian narrative describing perfect societies, in other words, capable of expressing the truth of reality.

**Key-words : company, utopia, ideal, ideology, internationalisation, globalisation, public sector, privatisation.**

\* \* \*

## ÉVANGELISME CONTEMPORAIN ET ENJEUX DE L'ALTÉRITÉ *NATIVE AMERICAN STUDIES*

Sophie MALINVAUD  
Anthropologue

Depuis la conquête du continent nord-américain, la question du statut à accorder aux indigènes n'a cessé de diviser les élites politiques et religieuses présidant aux destinées des territoires assujettis. Au-delà des divergences de vues et de programmes, les autorités successives (espagnoles, mexicaines et enfin américaines) ont néanmoins poursuivi un même objectif : trouver une solution appropriée au *problème indien* (Leupp, 1910 ; Jones et al, 1939), ainsi libellé car longtemps compris comme résultant de la présence anachronique des autochtones, dans un monde conçu pour être le nouveau. Dans une telle configuration, l'histoire des populations amérindiennes des États-Unis s'est d'emblée diluée dans une autre histoire, celle du traitement des affaires indiennes par les différents groupes allochtones mais conquérants. S'étant arrogés l'autorité pour le faire, ceux-ci ont lentement construit une histoire conforme à leurs desseins économiques, religieux et politiques, en déterminant la pertinence des informations collectées sur les populations locales et en les relatant ensuite sous forme d'évènements historiques (Correl, 1976).

Si l'anthropologie et l'histoire sont depuis longtemps liées, il existe des situations d'enquête où le lien entre les deux disciplines cesse d'être seulement de méthode ou de projet pour devenir pleinement producteur d'effets. Les cadres juridiques, sociaux et politiques déterminant le devenir des minorités amérindiennes aux

États-Unis en offre un bon exemple. Ils procèdent d'un héritage historiquement articulé autour de plusieurs lignes de forces : le principe de la destinée manifeste<sup>1</sup> et l'institution d'une Union fédérale notamment fondée sur la politique des traités, les campagnes de pacification indienne et l'établissement du système des *réserves*, l'entreprise missionnaire et sa responsabilité dans la généralisation du principe des *boarding schools*<sup>2</sup> et, enfin, la participation des sciences humaines et sociales à la sédimentation des discours d'altérité assignant les Amérindiens à résidence identitaire.

La convergence de ces lignes de forces nourrit plusieurs des paradoxes affectant aujourd'hui la relation Indien/Blanc. Mais sa prise en compte facilite l'appréhension d'un aspect essentiel de ce complexe, à savoir celui de la nature et des modalités de la réponse indigène à cette situation historique de subordination. Recentré, mon objectif est ici d'étudier la validité de quelques hypothèses concernant la dite réponse, en rendant compte d'une stratégie de résistance notamment initiée par la nation navajo et portant sur la réappropriation du récit historique officiel la concernant. Spécifique, sa démarche devient paradigmatique, du fait de son utilisation par la majorité des acteurs du monde amérindien.

Le projet NAS (*Native American Studies*) constitue le dispositif singulier à partir duquel certains enjeux et effets de cette stratégie de réappropriation vont être analysés. Il s'agit d'un cours d'histoire des Amérindiens, destiné à un effectif scolaire majoritairement composé de jeunes adolescents navajos et apaches, inscrits

---

<sup>1</sup> Moteur de la création et du développement des États-Unis en tant que nation, ce principe – utilisé pour la première fois en 1845, afin de justifier la volonté d'expansion américaine – ne renvoie pas simplement à la somme d'événements historiques précis concernant le rachat des terres à d'autres puissances européennes. Il est déjà contenu en substance dans la doctrine Monroe (1822), qui enjoint l'Europe à taire ses prétentions à l'impérialisme et désigne un phénomène plus complexe, associant des dimensions économiques, politiques, morales et religieuses. Du point de vue missionnaire, le *principe de la destinée manifeste* traduit l'obéissance du croyant à la volonté divine.

<sup>2</sup> Institutions scolaires proposant des internats permanents et conçues pour un accueil exclusif des minorités amérindiennes.

dans une *boarding school* protestante contemporaine en Arizona. Il a été coordonné par le responsable pédagogique de la Mission et par moi-même, anthropologue non missionnaire et étrangère.

Dans cette restitution, un autre changement de perspective doit être souligné. La priorité est accordée au point de vue d'Amérindiens ordinaires, généralement exclus de la majorité des productions académiques. Ces dernières s'appuient principalement sur des discours indigènes émanant souvent des mêmes interlocuteurs : figures du monde politique, religieux, médical et enseignant ou instances déléguées par le gouvernement tribal ou fédéral. En contrepoint, les discours ordinaires semblent souffrir d'un déficit d'autorité. Retenons qu'ils appartiennent à ceux dont le statut repose seulement sur une allégeance familiale ou géographique. Leurs parents ont déjà été privés d'héritage culturel par la généralisation des *boarding schools* publiques ou missionnaires et ils sont nombreux à se déclarer « nuls en culture »<sup>3</sup>, comme ils auraient pu dire « mauvais » en géographie ou en mathématiques.

L'expérience NAS s'inscrit dans un prisme théorique issu du champ des relations interethnique et relève d'une démarche dite impliquée<sup>4</sup>. Elle résulte de la sommation faite à l'anthropologue de devenir historien, pour le bénéfice discutable de différentes catégories de populations, lesquelles s'affirment désormais comme des sujets et non plus seulement des objets de la recherche. Pour le chercheur, une telle demande implique nécessairement d'interroger sa responsabilité dans la conduite du terrain. Aussi, les conditions, conséquences et limites d'un tel projet, s'inscrivent-elles au cœur de cette restitution dont elles constituent le terme. Dans un souci de cohérence, la signification et l'influence des lignes de forces évoquées plus haut seront d'abord précisées. La situation de la

---

<sup>3</sup> Pour reprendre l'affirmation d'une interlocutrice de cette enquête, invitée à définir son appartenance (laquelle n'avait pas été circonscrite à la seule dimension culturelle).

<sup>4</sup> Dans la pratique anthropologique (Olivier de Sardan, 1995 ; Albert, 1995), l'implication désigne cette particularité du positionnement du chercheur qui accepte de répondre à une demande sociale, sans être contraint par un protocole élaboré par ses commanditaires.

nation navajo, réinscrite dans les cadres plus généraux de l'univers amérindien, sera ensuite examinée<sup>5</sup>. Les enjeux associés au projet pourront alors être explicités.

### **Fondements éthiques, politiques et juridiques du statut attribué aux sociétés amérindiennes**

L'histoire des populations amérindiennes est d'abord celle d'un long processus ayant permis la formalisation du statut actuel des différents groupes autochtones. Elle est généralement découpée en six grandes périodes<sup>6</sup> qui reproduisent les changements pendulaires, caractérisant la *Federal Indian Law* (FIL).

Au départ, instrument principal de la négociation territoriale entre les différents protagonistes, la politique des traités<sup>7</sup> poursuivait deux objectifs visant ensemble à sécuriser l'acquisition des nouvelles terres (Prucha, 1985). Sur l'échiquier des relations internationales, sphère de laquelle les nations autochtones étaient souvent exclues quoique déclarées souveraines (leur soutien pouvant être décisif en cas de guerre), un tel dispositif de ratification cherchait à réguler les appétits des différentes puissances coloniales se disputant encore l'occupation du sol. Concernant les relations avec les indigènes, il permettait de formuler les bases d'un accord

---

<sup>5</sup> À cette occasion, le lecteur sera largement renvoyé à la thèse que j'ai soutenue à l'université de Bordeaux II, en janvier 2005. Intitulée *Les domaines du vivre ensemble : du quotidien des femmes navajos aux enjeux de l'altérité*, elle relate la totalité de cette expérience et démontre certains des éléments qui, pour aller à l'essentiel, seront postulés ici.

<sup>6</sup> Elles sont formulées comme suit : 1) la situation autochtone antérieure à l'annexion mexicaine ; 2) l'ère des déportations vers l'ouest, à l'issue des campagnes de pacification ; 3) l'assimilation (loi Dawes de 1887) ; 4) la réorganisation et le New Deal indien ; 5) l'après-guerre et, dès les années 1950 l'ère de la résiliation ; 6) à partir des années 1960, l'autodétermination (Utter, 1993).

<sup>7</sup> Plus de 370 traités ont été signés entre 1778 et 1871 (toutes nations confondues). Durant cette période, les premiers gouvernements de l'Union accordaient le statut de *nations souveraines* aux communautés indigènes, en vertu d'une ordonnance du Congrès de 1789, reconnaissant le respect dû aux Indiens et l'impossibilité de confisquer leurs terres (Pevar, 1992).

garantissant l'installation des colonies de peuplement dans de relatives conditions de paix. En contrepartie, les Amérindiens devaient obtenir l'accès à l'éducation et à la santé publique.

Une fois l'union réalisée, le Gouvernement fédéral a dû consolider sa tutelle. Cette nécessité s'est trouvée satisfaite à travers l'élaboration progressive de la loi fédérale indienne. La FIL constitue aujourd'hui un vaste ensemble de décisions (traités, décrets, amendements ou lois), de procédures ou d'actions « préméditées et systématiquement organisées par les autorités gouvernementales » (Snipp, 1988 : 2) et enfin de régulations issues d'une pratique coutumière. Loin d'être cohérent, bien qu'il gère presque unilatéralement le devenir des nations amérindiennes, ce complexe juridique est l'objet de multiples et constantes manipulations<sup>8</sup>. Celles-ci pèsent incontestablement sur le bilan politique des populations concernées<sup>9</sup>.

En dehors de son assise constitutionnelle<sup>10</sup> le statut attribué aux groupes autochtones, *domestic, dependent nations*, est issu d'une décision de la Cour suprême (1831). Il désigne des nations « au sens courant du terme », mais privées d'une souveraineté pleine et entière. En 1959, une autre décision affirme l'indépendance des réserves par rapport aux États locaux. Les gouvernements tribaux deviennent investis de tous les pouvoirs, à l'exception de ceux abandonnés à l'autorité souveraine supérieure du Gouvernement fédéral.

En tant que résultat, le système des réserves témoigne concrètement des revirements historiques de la FIL, eux-mêmes induits par les reformulations idéologiques de la question indienne (Bartelson, 1995). À l'origine, les réserves constituent des espaces de transit, destinés à accueillir des populations devant acquérir les outils de la conformité au modèle blanc, garants incontestés d'une

---

<sup>8</sup> Cf. Deloria & Wilkins, 1999.

<sup>9</sup> Cf. Sorkin, 1971 ; Cohen, 1982 ; Wunder, 1994 ; Anderson, 1995.

<sup>10</sup> La « clause commerciale » contenue dans la section 8 du premier article de la Constitution américaine place les sociétés indigènes sous la protection des États-Unis.

assimilation satisfaisante (Castile & Bee, 1992). Ainsi, après avoir d'abord considéré la présence indienne comme un obstacle à l'expansion territoriale légitime de l'Union, le Gouvernement fédéral a voulu en assurer la survie. En étant désormais présenté comme la seule alternative viable à l'extinction pure et simple des communautés indigènes (Dippie, 1982 : 70) – c'est-à-dire toujours au nom du principe de la « destinée manifeste » mais avec une rhétorique modifiée – ce système a donc favorisé l'accroissement du contrôle fédéral sur les ressources minoritaires.

À travers l'établissement formel des réserves, les communautés indigènes prennent toute la mesure des conséquences d'une situation de contact obligatoire et définitif avec la société déclarée dominante. Le pouvoir, l'autorité et l'initiative leur sont déniés pour être « concentrés dans les mains du gouvernement fédéral et de ses agents immédiats » (Zentner, 1973 : 7). Génération après génération, les communautés amérindiennes expérimentent des conditions de vies précaires. Leur sort reste déterminé de l'extérieur et infléchi par les changements politiques cycliques et par le zèle laïc et/ou religieux. Le confinement, l'accès tardif à la citoyenneté américaine, la médiocrité des territoires attribués et enfin la preuve quotidienne de subir un destin sous tutelle, conduisent la majorité des Amérindiens à développer un sentiment mitigé par rapport à leurs réserves respectives. Dans les discours quotidiens, la réserve devient un territoire de défaite et de spoliation<sup>11</sup>, abritant des citoyens de seconde zone. Pour autant – d'où l'ambivalence – elle fournit la base territoriale permettant la reconnaissance des groupes en tant qu'entité politique et le maintien de certaines structures tribales traditionnelles.

#### *Bureau de l'ethnologie américaine*

Pour cerner les modalités contemporaines de la négociation interethnique évoquée ici, il convient de rappeler l'état d'esprit

---

<sup>11</sup> Le fait que le Gouvernement fédéral gère encore en *trust* certaines portions de territoire contribue à renforcer le sentiment erroné selon lequel le statut historique de pupille, attribué aux nations amérindiennes, conserve toute son actualité (Utter, *op. cit.*).

ayant présidé à l'écllosion de l'ethnologie aux États-Unis. Avec la création à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, du Bureau de l'ethnologie américaine, rattaché à la *Smithsonian Institution*, les premiers chercheurs se sont intéressés aux populations amérindiennes avec un objectif prioritaire : documenter la diversité culturelle avant sa disparition<sup>12</sup>. Également concernées, les grandes entreprises muséographiques relaient l'effort ethnographique<sup>13</sup> de préservation et participent ainsi au processus de réification des cultures amérindiennes dans les représentations collectives américaines. Renforcée par la mise en place du système des réserves, cette conviction d'une fin imminente est aussi tenue pour partiellement responsable de l'émergence d'un autre mythe tenace, celui du *Vanishing Indian*, emportant avec lui la préhistoire du Nouveau Monde. Au-delà du seul romantisme excluant les Amérindiens du présent, ce dernier est aujourd'hui largement dénoncé (Green, 1995) pour avoir facilité la confiscation des territoires indiens. Pour autant, l'intérêt porté à ces sociétés a sans conteste ouvert la voie à un immense questionnement théorique. En favorisant l'écllosion de modes de pensée et d'analyse toujours pertinents, il a permis le développement de la discipline ethnologique sur le continent nord-américain (Boas & Powell, 1966) et, en partie, atteint son objectif de préservation du patrimoine<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> « Disparition » ou « absorption » constituaient effectivement, à l'époque, les deux options de l'alternative proposée aux populations amérindiennes. Les grammaires des langues indigènes, les systèmes religieux et narrations mythiques, l'organisation familiale, sociale, économique et politique ont alors constitué autant d'items collectés dans l'urgence mais dans un grand souci d'exhaustivité.

<sup>13</sup> C'est d'ailleurs à ce titre que la démarche ethnologique a été – et continue parfois de l'être – accusée par ses détracteurs d'incapacité de se dissocier du contexte intellectuel à l'intérieur duquel elle forgeait ses concepts et produisait ses résultats.

<sup>14</sup> Outre l'utilisation de certains travaux utilisés dans les programmes consacrés à l'enseignement de la tradition au Collège autonome de Tsailé (réserve navajo) nous avons personnellement rencontré sur le terrain des interlocutrices telles que Carmen (Malinvaud, 2005 : 98-102) utilisant les

Sans être monolithique, une telle sédimentation a largement influencé les perceptions réciproques des différents groupes en présence et constitué une première matrice à partir de laquelle envisager l'altérité. Cette assertion se vérifie particulièrement hors de la sphère académique car le grand public entretient une tendresse particulière pour l'image du *Vanishing indian* – dépositaire du passé (Malinvaud, 2000). Mais depuis la fin des années 1960, à la faveur des grands mouvements sociaux luttant pour la reconnaissance et le respect des minorités<sup>15</sup>, les nations amérindiennes ont bénéficié d'une visibilité (et donc d'une audience) accrue auprès de l'opinion publique américaine (Jaimes & Halsey, 1992). Leurs revendications ne s'inscrivaient cependant pas dans le droit fil des autres demandes. La ségrégation, par exemple dénoncée par les Afro-américains, n'était pas perçue par les Amérindiens comme la preuve du déni de leur statut social (McNickle, 1973 : 122). Leur demande concernait plutôt le droit de gérer leurs propres affaires dans le respect des traités déjà ratifiés, afin d'améliorer leurs conditions de vie. Plusieurs mouvements d'affirmation identitaire se sont télescopés et ont conduit les chercheurs à explorer les problématiques soulevées par ces profondes mutations<sup>16</sup>.

En parallèle, certains intellectuels amérindiens ont investi la scène académique. Leur première activité a consisté en un réexamen des différents matériaux collectés à leur sujet. Sans s'inscrire dans une dynamique strictement indigéniste, ils ont recensé toutes les manipulations dont ils ont été historiquement l'objet dans la

---

travaux ethnographiques de Roessel (1981) pour organiser la *Kinaaldà* (rite de puberté) de sa cadette Christina.

<sup>15</sup> Nous faisons référence au développement de mouvements tels que le *Black Power* et le *Red Power*, à la mobilisation de l'opinion publique contre la guerre du Vietnam, à la libération des femmes et à la célébration de la différence pour elle-même.

<sup>16</sup> Dans le prolongement des revendications politiques initiées dans les années 1970, la production académique s'est largement centrée, à partir des années 1980, sur la nature et les modalités d'un renouveau indien (Rostkowski, 1986 ; Cornell, 1988 ; Nagel, 1996) et les conditions sociales, économiques et juridiques de l'exercice de la souveraineté (Deloria & Lyttle, 1984 ; Hoxie *et al.*, 2001).

littérature les concernant. Leur contre-expertise a favorisé le développement d'une nouvelle plateforme à partir de laquelle articuler de multiples revendications politiques.

*Entrepris missionnaire et institution des boarding schools*

À l'instar de l'architecture de la FIL, la très large question de l'éducation des Amérindiens<sup>17</sup> suscite de multiples débats. Les premières *boarding schools* ont été conçues pour démanteler les réseaux de solidarité traditionnelle et leur pérennité caractérise une situation historiquement sans précédents et sans commune mesure avec celle des autres minorités ethniques et culturelles résidant aux États-Unis. Malgré les traités, l'inspiration coloniale déterminant l'orientation des premières écoles (Noriega, 1992) a prévalu jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Avec l'assentiment des gouvernements fédéraux successifs<sup>18</sup>, la responsabilité de cet apprentissage a longtemps été confiée à l'entreprise missionnaire. Or, dans l'esprit des prosélytes de l'époque, réaliser le « Grand Mandat »<sup>19</sup> impliquait forcément de congédier toutes les spiritualités préexistantes, forcément responsables de l'enfermement des populations cibles dans l'archaïsme. La mise en place d'internats permanents visait donc à soustraire les enfants à une influence parentale, jugée au mieux rétrograde, au pire diabolique et à accélérer ainsi le processus de civilisation<sup>20</sup> (Tinker, 1993 ; Treat, 1996). Les différentes Missions

---

<sup>17</sup> L'analyse de l'histoire de l'éducation des populations amérindiennes a donné lieu à de multiples travaux très complets interrogeant les modalités de son organisation et en insistant sur les enjeux pédagogiques, sociaux et politiques associés au maintien de cet édifice (Fuchs & Havighurst, 1973 ; Reyhner, 1992 ; Deloria & Wildcat, 2001).

<sup>18</sup> Les différentes congrégations ont en effet unilatéralement déterminé ce que pouvait ou devait être l'éducation pour les populations à évangéliser. Lorsque le Gouvernement fédéral, via le BIA, s'est enfin occupé de l'instruction de ces populations particulières, il a longtemps reproduit le même type de structure.

<sup>19</sup> L'injonction divine concerne la diffusion de l'Évangile et la conversion des incroyants. S'y soumettre permet au chrétien de témoigner de son engagement spirituel et de sa foi.

<sup>20</sup> Celui-ci est à l'époque envisagé par le biais d'une adhésion aux normes et valeurs de la majorité WASP (*White Anglo Saxon Protestant*).

ont ici joué un rôle essentiel. Elles ont partiellement orchestré le glissement sémantique renforçant l'adhésion du reste de la population américaine au principe selon lequel *civilisation*, *occidentalisation* et *christianisation* constituaient des termes synonymes pour décrire un seul projet : la nécessaire poursuite du progrès. Elles ont en outre assuré le maintien du système, en favorisant la constitution d'élites autochtones (Reyhner & Eder, 1989) assumant la médiation entre l'autorité – politique ou religieuse – et les populations locales. Imprévue, la responsabilité des *boarding schools* dans le développement d'une mémoire collective amérindienne et d'une conscience identitaire *panindienne* est aujourd'hui largement établie.

### Représentativité et singularité de la nation navajo

Comme ses consœurs, la nation navajo a constitué le terrain privilégié de générations d'ethnologues<sup>21</sup>. Dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, le peuple de *Diné*<sup>22</sup> a fourni la matière à de multiples investigations, autorisant la recherche à envisager cette nation singulière comme un observatoire de la situation des sociétés amérindiennes.

Au cours d'une migration à la durée incertaine (Witherspoon, 1977), depuis le Canada jusqu'au sud-ouest des États-Unis, la culture navajo s'est enrichie (Iverson, 1990) : techniques agricoles, tissage et emprunts de certains aspects de la narration mythique sont le fruit d'une rencontre avec les Pueblos (Oosterman, 1973). Son orientation pastorale a prévalu durant les cinquante premières années de la réserve. Son principal moyen de subsistance (également générateur de prestige) est longtemps resté l'élevage du petit et gros bétail, malgré une intégration à l'économie nationale, notamment par le biais des premiers comptoirs commerciaux (*tradings-posts*), instituant dès 1871 le gage et le crédit.

---

<sup>21</sup> Les travaux des Pères franciscains (1929), ceux de Reichard (1970) concernant l'immense défi intellectuel que constitue la narration mythique navajo ou encore ceux de Kluckhohn (1989 ; Kluckhohn & Leighton, 1974), considéré comme l'un des plus fins analystes de la société navajo de son temps, continuent de faire autorité.

<sup>22</sup> Nom vernaculaire utilisé par les Navajos pour s'autodésigner.

Le cheminement de la nation navajo en tant que collectivité politique fait figure de modèle dans le monde amérindien : l'une des dernières populations à avoir été pacifiée, elle est aussi celle qui dispose aujourd'hui du plus large territoire (au nord-ouest du Nouveau-Mexique, au nord-est de l'Arizona et au sud-est de l'Utah et couvrant presque 64 000 km<sup>2</sup>). Potentiellement la plus riche (charbon, uranium, pétrole et gaz naturel), son équilibre est précaire : elle doit veiller au mieux-être d'une population grandissante<sup>23</sup>, très jeune et encore assez mal formée, sur une terre épuisée. Elle a su tirer partie des excès de la politique indienne, en s'appuyant sur une histoire spécifique, mais dotée des repères communs aux autres sociétés amérindiennes : campagnes de pacification (1863), déportation et exil, restitution de territoire sous forme de réserve (1868) puis réorganisation à travers le *New Deal Indien*.

En 1863, la déportation de 9 000 Navajos au Nouveau-Mexique visait la paix sociale, à travers la sédentarisation des indigènes. À cette époque, les différentes bandes et familles étendues navajos, alors dispersées sur un vaste territoire, entretenaient surtout des relations de parenté ou de voisinage. Même s'ils pouvaient forger des coalitions ponctuelles, l'absence d'organisation centralisée (la gestion politique étant conjoncturelle et non structurelle) et la particularité d'un mode de vie axé sur la mobilité, ne favorisaient pas réellement le sentiment d'une appartenance commune (Iverson, *op. cit.*). De ce point de vue, l'une des conséquences imprévues de l'exil a bien été le renforcement d'un sentiment collectif d'appartenance, initiant un processus d'ethnogenèse (Roosens, 1989). En 1868, lorsque les Navajos sont autorisés à retourner sur leurs terres, l'idéologie d'un destin commun s'enracine aisément du fait de sa matérialisation immédiate par la création d'une réserve (même amputée de certains sites

---

<sup>23</sup> Selon les chiffres issus du recensement de l'an 2000 (réactualisés au 30 novembre 2001), 298 197 individus ont revendiqué une ethnicité navajo. 180 000 personnes déclarent résider directement dans la réserve, et près de 80 000 dans des villes adjacentes. Les autres sont répartis dans les grandes métropoles américaines.

ancestraux). Or, la question de la territorialité est ici capitale : l'intégrité de la terre/matrice constitue le corollaire indispensable à l'harmonie ontologique traditionnelle.

À partir des années vingt, les gouvernements tribaux successifs ont œuvré à la consolidation du processus d'autonomisation politique en exploitant à leur tour les dispositions légales associées à leur statut. Un cap a été franchi en 1968 lors de l'adoption du référent national (Allen, 1968) : la tribu navajo devient une nation. Cette volonté se traduit ensuite dans la rédaction du Code tribal de 1969<sup>24</sup>. Aujourd'hui, le gouvernement navajo, organisé sur le principe de la séparation des pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires, doit – pour rester légitime – intervenir en même temps sur les deux niveaux de réalité ou fronts distincts, auxquels renvoie cette mobilisation du concept de souveraineté.

Sur le premier front, c'est-à-dire dans ses relations avec le Gouvernement fédéral, la nation navajo entend préserver la base contractuelle et historique garantissant la reconnaissance de sa souveraineté conditionnelle. Ce n'est pas pour rien qu'elle combat la désignation de « minorité » et encore plus celle de tribu. Mais sa marge de manœuvre est d'autant plus réduite que le Gouvernement fédéral n'admet pas lui laisser gagner davantage de terrain sur l'échiquier politique<sup>25</sup> et que les États fédérés lui contestent cette spécificité. Ceci étant, c'est bien ici que la nation peut le plus

---

<sup>24</sup> Refusant d'adopter l'*Indian Reorganisation Act* de 1934 qui proposait aux sociétés amérindiennes d'établir une constitution sur le modèle en vigueur aux USA, le Conseil navajo s'est doté d'un Code tribal (Navajo Tribal Code, N.E. Equity, 1969, 1 : 7-8).

<sup>25</sup> Au moment de l'enquête, le président en exercice, Albert Hale, a par exemple dû s'expliquer sur le caractère de sa présence lors d'une exposition à La Villette (Paris) en 1995, car le développement des relations internationales est exclu de ses prérogatives. Dans un autre registre, la proclamation officielle (1997) du secrétariat aux Affaires indiennes qualifie les nations autochtones de « communautés *indiennes* qu'il convient d'aider » et enjoint les employés fédéraux à *créer des familles en bonne santé*. Outre le choix des termes, soulignons que rappeler le rôle des agents fédéraux permet aux dirigeants de réinstaller la nation dans son statut de *domestic, dependant nation*.

compter sur le soutien de ses constituants. Sur le deuxième front (la crédibilité des institutions de gouvernance) en revanche, l'adhésion des citoyens semble plus difficile à obtenir. Les raisons sont à la fois conjoncturelles et structurelles. Au fondement de leur philosophie politique, les leaders amérindiens actuels ont installé une équation théorique, à savoir nation = autodétermination. Mais, pour qu'une telle équation puisse fonctionner, encore faut-il en préciser les termes et pouvoir la rattacher à l'expérience quotidienne des gens ordinaires. C'est en s'ancrant dans une histoire connue et dans un quotidien éprouvé, qu'une abstraction de cette nature, la *nation*, peut arriver à atteindre une certaine consistance, à défaut de réalité. Autrement dit, à partir du moment où les élites politiques navajos fondent leur légitimité dans l'exercice du pouvoir sur leur souci de l'intérêt national, il leur faut faire non seulement la preuve de la pertinence du registre national comme mode de rassemblement, mais en plus garantir leur « sens du mandat »<sup>26</sup>, les deux domaines – compte tenu de la nature de l'équation – ayant définitivement partie liée.

Au moment de l'enquête, la question de la souveraineté est partout inscrite, en tant que principe et en tant qu'instrument, au cœur des débats publics et privés. Elle est perceptible jusque dans la volonté de surveillance de l'investigation anthropologique. La genèse des relations interethniques évoquée plus haut et cet état du politique hors et dans la réserve constituent à la fois le cadre et la matrice des positionnements que nous allons maintenant expliciter.

### **Modernité des *boarding schools* et résultats d'une démarche impliquée**

La Mission chrétienne protestante d'obédience baptiste accueillant le projet NAS au sein de son école a été fondée en

---

<sup>26</sup> Le sens du mandat renvoie au respect de l'électeur qui a accepté de déléguer sa décision. Ce respect doit théoriquement passer par la preuve, donnée par les gouvernants, d'une conformité aux normes ancestrales.

1969<sup>27</sup>, à proximité des trois réserves navajos, hopis et apaches<sup>28</sup>. Initialement prévue pour le repos des missionnaires, elle a rapidement servi de base pour l'implantation de ministères itinérants visant à développer des relations durables avec les autochtones dans les réserves. Fondé sur une approche ludique des Évangiles, ce premier exercice a convaincu les missionnaires de l'urgence d'ouvrir une *boarding school* pour les enfants apaches et navajos, lesquels pourraient accéder à la vérité du Christ, dans un environnement sécurisé. Devenue ministère principal, l'école – ICS – a été inaugurée en 1985 et encadre, depuis, des élèves âgés de 5 à 16 ans. La communauté rassemblant missionnaires et élèves se situe au-delà du simple agrégat fonctionnel (association éducateurs/enseignants et élèves) : elle s'organise également autour du projet de conversion.

Pour se soustraire aux accusations d'impérialisme souvent formulées à l'encontre des structures missionnaires évangélistes (Jaimes, 1992), ICS revendique fermement le qualificatif de *moderne*. Elle appuie ses prétentions sur deux arguments. Elle affirme d'abord un changement majeur de paradigme : les familles sont désormais incluses dans le procès de conversion. Leurs enfants deviennent les émissaires permettant aux missionnaires d'atteindre ceux qui sont maintenant présentés comme des partenaires. Elle déclare en outre appliquer la « stratégie de réconciliation » prônée par les instances ecclésiales<sup>29</sup> et tenir compte de l'évolution philosophique de l'exercice pédagogique : le projet NAS constitue, pour elle, le témoignage concret de son effort.

---

<sup>27</sup> Depuis les années 1950, il est interdit d'organiser une Mission en territoire amérindien sans le consentement préalable des autorités concernées.

<sup>28</sup> La Mission est située à 45 *miles* de la frontière sud de la nation navajo – laquelle héberge l'enclave de la réserve hopi et à 21 *miles* de la réserve apache de White River.

<sup>29</sup> Celle-ci consiste en une apologie pour les conduites passées et la prise en compte des cultures autochtones.

*Efficacité missionnaire et enjeux pédagogiques*

L'efficacité missionnaire est fondée sur un credo unifiant et exclusif s'appuyant sur la notion d'*accompagnement* (définie comme « une action pour le bien d'autrui ») des nouveaux chrétiens. Or, pour les enfants, « accepter Jésus » va au-delà de l'adhésion à une doctrine : la conversion permet la conformité à leurs semblables et à l'autorité. Deux autres instruments accompagnent la conversion : les procédures de dépersonnalisation<sup>30</sup> et les mécanismes de reprogrammation des répertoires<sup>31</sup>. Dans les deux cas, la responsabilité des *dorm parents* est immense. Leur légitimité les autorise à exercer une influence centrale dans l'expérience quotidienne des élèves. La confusion opérée au niveau du langage (le surveillant de dortoir est un « parent »), l'instrumentalisation des besoins affectifs des enfants ou la relative exclusion, dans les faits, des familles participent d'une même logique de dépossession. En réponse, les enfants construisent une autodéfinition ethnique intégrant tout ou partie des processus d'infériorisation initiés à l'occasion d'une relation certes dialectique mais asymétrique : ils se retrouvent doublement assujettis, du fait de leur condition enfantine et de leur appartenance ethnique.

*Native American Studies*

Le module s'inscrit dans le programme plus général d'histoire des États-Unis. Il a été initié à la rentrée scolaire 1997-1998, à l'issue d'une première recherche dont la durée, 10 mois, équivaut à une année scolaire. Destiné aux plus grandes sections (les 11 – 15

---

<sup>30</sup> Les trois pôles de l'interaction (le locuteur, l'interlocuteur et l'objet du discours) disparaissent des contenus au profit d'énoncés assertifs, qui acquièrent donc valeur de vérité universelle. Ainsi, à l'occasion d'une instrumentalisation de la prière, le parent amérindien devenu générique est disqualifié en raison de son incompétence mais est décrit comme une victime car il n'accède pas à la vérité du Christ.

<sup>31</sup> Ces répertoires renvoient à la somme des informations dont les élèves disposent sur un sujet (famille, nation, religion...). La re-programmation consiste à modifier les contenus sans altérer la nomenclature. Selon cette logique, l'inflation de la présence des gangs en territoire amérindien, par exemple, n'est plus liée à la précarité endémique, elle est la preuve d'une absence de foi.

ans), il explore l'univers amérindien contemporain (démographie, géographie, organisation politique, emploi et éducation) et propose une synthèse de l'histoire de la nation navajo, construite autour de la double histoire collectée par des chercheurs américains et amérindiens. Pour appliquer les recommandations issues de la pédagogie alternative (Reyhner, 1992), il a été complété par trois activités « parascolaires » choisies par les élèves : a) la rédaction d'une « lettre à une star navajo » pour connaître son parcours, b) la réorganisation du référendum concernant l'ouverture des casinos dans la réserve car le sujet divise les élites et les familles et c) la visite de la capitale de la nation, du siège de son gouvernement et de son musée.

Dans sa spécificité, NAS doit également être compris comme le produit d'un contexte particulier, associée à une demande indigène plus générale, d'abord exprimée à l'ethnologue, en dehors de la Mission. L'apport d'un contre don en échange d'informations résume bien les cadres actuels de la pratique anthropologique en territoire amérindien. Ici « recevoir » appelle une double obligation : préserver l'intégrité des propos recueillis sans chercher à poursuivre d'autres fins (propagande religieuse ou réussite personnelle) et admettre la légitimité des demandes formulées au nom de l'intégrité et de la souveraineté nationale. L'obligation de rendre ne peut être satisfaite par la seule restitution des recherches en cours puisque cet aspect est inclus dans le contrat de réception. Compte tenu du lieu de l'enquête, de nos compétences et malgré l'ironie de la situation<sup>32</sup>, l'investissement du champ historique nous a donc semblé pertinent. Les premiers résultats de l'enquête avaient mis en évidence certains des paradoxes affectant les processus de construction identitaire des enfants sommés de se déterminer, sous couvert d'*injonction bienveillante*, entre différents ordres de

---

<sup>32</sup> Ici, les artisans statutaires (missionnaires et anthropologues) d'une relation particulièrement asymétrique, deviennent les promoteurs de ce qui peut être considéré comme la preuve d'une énième entreprise de domination.

réalités<sup>33</sup>. De plus, la méconnaissance généralisée des formateurs au sujet de l'histoire et de la culture de leurs élèves était patente. Si l'importance de l'accès à l'histoire dans le développement d'une identité collective positive (Churchill, 1994) était admise, la priorité missionnaire accordée au processus d'assimilation impliquait forcément de privilégier l'histoire des États-Unis.

#### *Accueil du projet*

Moderne, la Mission a intégré le projet NAS à ses programmes, mais ses sponsors (églises et bienfaiteurs), pourtant au fait de la stratégie de réconciliation, sont restés réservés. La garantie d'esprit chrétien, fondée sur la présence active du principal de l'école (préparation et supervision des cours) leur semblait minime en regard d'éventuelles complications. Au-delà d'une perte de temps pour des enfants déclarés très en retard<sup>34</sup>, le personnel s'inquiétait lui aussi de la possibilité d'une détérioration des relations, ailleurs appelée *identité oppositionnelle* (Ogbu, 1991), avec les étudiants.

Le risque dépasse, bien sur, la question évidente des contenus. Il concerne directement la relation formateurs/élèves, laquelle est largement caractérisée par le malentendu, devenu ici un mode de fonctionnement. À titre d'exemple, les enseignants insistent souvent sur la quantité d'énergie à déployer pour faire progresser les élèves. Ce faisant, ils érigent ce qu'ils considèrent comme de la passivité, au rang de trait culturel et le *manque d'intérêt* déploré – diagnostic fondé sur l'absence d'investissement – procède de la même logique

---

<sup>33</sup> Pour une analyse en profondeur de ces différents aspects, nous renvoyons le lecteur aux chapitres 5 et 6 de notre thèse (pp. 235-318) portant sur l'exercice missionnaire au quotidien et son influence sur les constructions identitaires adolescentes. Les chapitres 9 et 10 (pp. 396-521) restituent l'expérience NAS.

<sup>34</sup> Dans les discours de certains enseignants, le projet NAS était présenté comme un crédit de temps libre destiné à des enfants en situation difficile. Or d'autres informations contredisent le fait : plusieurs étudiants ayant réintégré le public, hors de la réserve, poursuivent correctement leur scolarité. C'est d'ailleurs un des arguments qu'utilise la Mission pour démontrer la qualité de son engagement. Cette qualification de temps libre témoigne assez bien de l'intérêt de certains missionnaires pour le projet.

comptable. D'autre part, les cadres d'une éducation rapidement qualifiée d'*occidentale*, reposent sur différents principes exacerbés en contexte missionnaire (la constance dans le travail, le mérite) et postulent l'efficacité d'une pédagogie par l'erreur. Or promouvoir la compétition individuelle et souligner l'erreur est ici pédagogiquement contre-productif : cela appelle la honte et conduit au mutisme. Ces chaînes de réactions ont été attestées par les enseignants mais non prises en compte pour ce qu'elles constituent, à savoir la trace d'une socialisation organisée sur la base d'autres conventions culturelles. Ainsi, tandis que les missionnaires s'épuisent à combattre l'échec scolaire selon leurs termes, les enfants expérimentent les situations de déni déjà décrites par leurs parents.

Les parents d'élèves ont aussi évalué le projet (toujours en dehors de l'école) en termes de risques : pénalisation des enfants acceptant d'assister au cours et, plus largement, réserve sur l'utilité de tels savoirs pour une intégration à la société globale : « *The children will get confused, this isn't the stuff they need to learn about* »<sup>35</sup>. Outre l'illustration d'une certaine vision du partage du monde entre leur quotidien (la réserve) et l'extérieur (où l'appartenance ethnique est d'emblée disqualifiante), ces interrogations témoignent bien des priorités parentales : le maintien de bonnes relations avec la Mission. Elles traduisent aussi l'intériorisation d'une définition exogène, exclusive et utilitariste de l'éducation. Au mieux, cette dernière peut transmettre les outils d'une compétition qu'ils souhaitaient plus équitable. Cette réticence indique enfin leur propre méconnaissance face aux questions de leurs enfants : quatre générations ont été privées de telles informations (Bœuf, 1977 ; Adams, 1995).

#### *Attitude des adolescents*

ICS est un internat. Cette vocation induit déjà un ajustement des élèves (routinisation du quotidien) à d'autres rythmes et modalités du vivre ensemble. Le contexte d'éthique chrétienne et de

---

<sup>35</sup> « *Les enfants seront désorientés, ce ne sont pas les choses qu'ils ont besoin d'apprendre* ». Cette citation est extraite d'un carnet de terrain : CT : 08/1997.

soumission à l'autorité en situation d'apprentissage, articule l'identification ethnique des élèves autour de trois volets : un regard critique sur la parentalité amérindienne (constat d'incertitude économique et médiocrité du soutien, les deux procédant en partie d'une confusion entretenue entre culture et pauvreté) ; un recours à la pairie<sup>36</sup> cimentant des réseaux d'appartenance et un rapport ambivalent à la *tradition* notamment marqué par un déni de la langue vernaculaire. Le terme de tradition est ici mobilisé dans son acception indigène, fruit d'une négociation interethnique séculaire. Par son utilisation, l'enquêté signale à son enquêteur qu'il entend aborder différents aspects de son rapport au monde, lequel perd tout son sens s'il n'est pas d'emblée inscrit dans la croyance<sup>37</sup> qui, elle, tire sa force de l'héritage. Le terme religion n'est jamais utilisé pour évoquer la spiritualité traditionnelle. Il désigne exclusivement l'expérience de la conversion. Enfin, le terme de culture, assez peu usité hors de contextes précis (musées, universités ou tourisme) évoque davantage les productions matérielles. Dans les discours, l'articulation complexe entre les trois reste toujours fonction des trajectoires et motivations des individus sollicités.

Dans le cadre de NAS, les élèves ont questionné la *signification de leur place*, c'est-à-dire la désirabilité ou non de leur statut en regard des répertoires déjà évoqués. Ils ont aussi exploré deux autres possibilités de référence : le territoire et la nation. Du point de vue strictement pédagogique, c'est-à-dire en dehors de l'impératif de modernité pour la Mission et de l'obligation faite à l'ethnologue, l'objectif de NAS était double : remédier au déni d'histoire des sociétés amérindiennes afin d'élargir le choix des repères disponibles pour la construction de l'appartenance et favoriser l'investissement des élèves dans les procédures d'apprentissage.

---

<sup>36</sup> En contexte missionnaire ce répertoire finit même par être hypostasié alors que d'autres répertoires, comme le genre notamment, ne sont jamais signalés ouvertement.

<sup>37</sup> Quelle que soit par ailleurs, la profondeur de l'engagement ou la force de l'habitude. Les interlocuteurs les plus engagés dans la conversion, et bien qu'ils en dévalorisent la signification, adoptent le même type de définition.

Le premier bénéfice de l'accession à l'histoire réside dans une meilleure compréhension des contraintes structurelles et conjoncturelles affectant la nation navajo. Dès lors, plusieurs préjugés (passivité et dépendance) cessent d'être seulement perçus par les étudiants comme des traits culturels distinctifs. Mais cette incursion explicite aussi les mécanismes responsables de l'arbitraire des relations interethniques (discriminations et racisme institutionnel).

L'activité parascolaire relative à l'organisation du référendum<sup>38</sup> illustre bien l'adhésion des élèves à l'hétérodéfinition plébiscitée par les missionnaires. Leur refus unanime des casinos est justifié par la reprise, à leur compte, des arguments officiels des détracteurs (dont la Mission). Les élèves n'ont jamais contesté par exemple, le postulat d'inaptitude des Navajos à gérer le jeu, qualifié de *plaie sociale*. Mais cette attitude corrobore aussi l'hypothèse de la pression de conformité : il s'agit d'abord de satisfaire les multiples exigences qu'ils croient percevoir.

De même, la critique adolescente de la parentalité amérindienne doit être pondérée pour éviter le constat par trop hâtif d'une totale aliénation des sujets. Elle renvoie à un construit social et culturel de la relation parent/enfant, largement exogène et surtout adopté pour satisfaire les missionnaires. Si « les parents » sont décriés, les « pères » et les « mères » participent d'une autre expérience de la réalité que les enfants apprennent vite à taire dans l'enceinte de la Mission. L'adhésion formelle des enfants à l'idéologie majoritaire n'est donc pas contradictoire avec un attachement profond au répertoire de la famille. Les deux n'induisent pas les mêmes obligations.

Amenés à exprimer leurs perceptions de la réserve (cf. « lettre à une star »), les élèves lui ont d'abord attribué toutes les lacunes déjà évoquées. Ils ont évolué dans le sens d'une plus grande fierté territoriale sur la base des connaissances acquises. Il en ressort un

---

<sup>38</sup> Après avoir effectué une revue de presse des différents journaux et procédé à l'analyse des contenus, le référendum a été organisé en classe, avant la date officielle. Élèves et citoyens ont répondu de façon identique : ils ont refusé l'implantation des casinos.

intérêt renouvelé pour la maîtrise de certaines techniques (agriculture, habitat...). Mais lorsqu'il s'agit de penser l'avenir, la réserve n'est associée à aucun projet. L'activité professionnelle reste largement conditionnée par la nécessité de formation et cette dernière, autant que les perspectives réelles d'emploi, implique, de leur point de vue, un départ obligatoire.

L'organisation de la sortie scolaire a réinterrogé le rapport ambivalent des élèves à leur *tradition*. Investie d'une valeur politique dans le discours officiel, ils l'ont découverte mobilisable en tant que première ressource, c'est-à-dire levier nécessaire et suffisant pour l'accès à la souveraineté. Dans le sillage des héros historiques, le peuple navajo est reconnu compétent et organise son avenir dans le cadre de l'autodétermination. Mais l'adhésion au répertoire national oblige néanmoins à la remise en cause d'allégeances plus anciennes, partiellement assumées, mais toujours fondatrices (ici la famille et la religion, telles qu'elles sont décrites dans le discours missionnaire).

Dans son ambition corrective, la problématisation de l'éducation amérindienne, d'abord organisée sur la théorie de la discontinuité culturelle et redéployée ensuite dans une perspective multiculturelle, n'est pas, non plus, sans conséquences pour les sujets minoritaires. Les préconisations issues de la recherche constituent à terme un troisième faisceau d'attentes (pédagogie par l'exemple et collaboration entre des élèves amenés à se prononcer sur les contenus). Contraignant les élèves, elles contribuent au processus combattu d'assignation à résidence identitaire. En effet, confrontés à la question de l'authenticité, les élèves doivent, dans leurs comportements, attester de leur différence en se déclarant, de par leur appartenance, en faveur de l'exemplification systématique ou en intervenant dans l'élaboration des contenus, attitude pourtant incompatible avec le double assujettissement décrit plus haut. Ainsi ils doivent à leur tour assumer cette obligation d'excellence culturelle faite aux minorités (Malinvaud, 2002). En conséquence, le paradoxe largement dénoncé sur le terrain et dans certains écrits (Navajo est une désignation, non un projet) demeure entier.

## Conclusion

Constitutionnellement subjuguées, les nations amérindiennes n'ont jamais été totalement créditées de leurs prérogatives statutaires et le fait pèse largement sur les négociations interethniques en cours. Le véritable enjeu se situe donc au niveau de leur capacité à modifier la hiérarchie établie entre les trois termes qui définissent légalement leur statut. Cette configuration justifie l'énergie dépensée par les institutions amérindiennes de gouvernance pour investir l'axe national. Contesté pour la double raison d'être mal adapté aux cadres sociaux et politiques préexistants et pour favoriser la reproduction des institutions au détriment des gouvernés, le terme de *nation* reste le seul à contenir les bases nécessaires à la mise en acte du principe d'autodétermination.

Au-delà de ses limites intrinsèques, le projet NAS a obligé la totalité des protagonistes de cette enquête (parents d'élèves et étudiants, missionnaires amérindiens ou non et leurs sponsors, représentants officiels et citoyens ordinaires de la nation et enfin anthropologues), à questionner la place et les conditions du devenir des nations amérindiennes, interrogation centrale mais rarement constituée en objet d'étude pour le bénéfice de citoyens ordinaires. À terme il présente l'intéressante particularité d'avoir été demandé par tous mais de ne contenter personne du fait des problèmes qu'il suscite, à l'exception toutefois des élèves, lesquels ont confirmé l'arrêt de l'expérience à l'issue du semestre, correspondant également à la fin du terrain.

Au terme de cette restitution, il convient de revenir sur l'extrême complexité de la problématique amérindienne contemporaine. Celle-ci reste insaisissable en dehors de l'immense littérature – elle-même productrice d'effets dans sa spécialisation et sa diversité – dont elle est à la fois le support et le produit. Un tel constat appelle notre vigilance : lorsqu'il s'agit d'adolescence amérindienne, les rares travaux existants se limitent à la prendre en compte en rapport avec l'éducation, la santé publique (addictions aux substances illicites, suicides et grossesses adolescentes) ou dans le cadre d'une analyse des multiples visages de la délinquance. La jeunesse

sollicitée ici est ordinaire : elle témoigne seulement d'elle-même. Certes, elle s'approprie des théories explicatives populaires et pourtant dangereuses, notamment celle de la discontinuité culturelle qui rationalise l'échec en s'appuyant sur le récit d'une prise en otage entre deux mondes, enfermant les sujets dans un *no man's land*. Mais elle reformule à sa façon les problématiques de ses aînés. Elle livre ainsi d'autres perceptions de la réserve, de l'avenir et de la signification qu'elle attribue à sa place, dans sa société de référence et dans la société globale.

### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ADAMS D.W., 1995. *Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience, 1875-1928*. Lawrence (Kansas), University Press of Kansas.

ALBERT B., 1995. « Anthropologie appliquée ou Anthropologie impliquée ? Ethnographie, minorités et développement » in BARE J.F., LENCLUD G. et al. *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*. Paris, Karthala.

ALLEN P. (ed.), 1968. *Navajoland, USA First Hundred Years, 1868-1968*. Window Rock (Arizona), Navajo Tribe.

ANDERSON T.L., 1995. *Sovereign Nations or Reservations? An Economic History of American Indians*. San Francisco (Californie), Pacific Research Institute for Public Policy.

BARTELSON J., 1995. *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge (Massachussets), Cambridge University Press.

BOAS F., POWELL J.W., 1966. « Introduction. Indian Linguistic Families of America and North of Mexico », in *Handbook of American Indian Languages*. Lincoln (Nebraska), University of Nebraska Press/Bison Book.

BCEUF N., 1977. *Red Children in White America*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

CASTILE G.P., BEE R.L., 1992. *State and Reservation: New Perspective on Federal Indian Policy*. Tucson (Arizona), University of Arizona Press.

- CHURCHILL W., 1994. *Indians Are Us? Culture and Genocide in Native North America*. Monroe, Common Courage Press.
- COHEN F.S., 1982. *Handbook of Federal Indian Law*. Édition révisée par STRICKLAND R. et al. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- CORNELL S.J., 1988. *The Return of the Native: an Indian Political Resurgence*. New York, Oxford University Press.
- CORREL J.L., 1976. *Through White Men's Eyes: A Contribution to Navajo History. Chronological Report from the Earliest Times to the Treaty of June, 1, 1968*. Window Rock (Arizona), Navajo Heritage Center/University of Arizona Press.
- DELORIA V., LYTLE C., 1984. *The Nations Within: Past and Future of American Indian Sovereignty*. New York, Pantheon Books.
- DELORIA V., WILKINS D.E., 1999. *Tribes Treaties and Constitutional Tribulations*. Austin, University of Texas Press.
- DELORIA V., WILDCAT D.R., 2001. *Power and Place: Indian Education in America*. Golden (Colorado), Fulcrum.
- DIPPIE B.W., 1982. *The Vanishing American: White Attitudes and U.S. Indian Policies*. Kansas City, University of Kansas Press.
- FRANCISCAINS (Pères), 1929 [1910]. *An Ethnologic Dictionary of the Navajo Language*. Saint Michaels (Arizona), Max Breslauer, Graphische Kunstanstalten, Leipzig/S3.
- FUCHS E., HAVIGHURST R.J., 1973. *To Live On This Earth: American Indian Education*. Garden City (New York), Doubleday.
- GREEN M.K. (ed), 1995. *Issues in Native American Cultural Identity*. New York, Peter Lang.
- HOXIE E., MANCALL P.C. & MERREL J. (eds), 2001. *American Nations: Encounters in Indian Country, 1850 to the Present*. New York, Routledge.
- IVERSON P., 1990. *The Navaho*. New York, Chelsea House.
- JAIMES A. (ed), 1992. *The State of Native America. Genocide, Colonization and Resistance*. Boston (Massachusetts), South end Press.

JAIMES A., HALSEY, 1992. « American Women at the Center of Indigenous Résistance in North America », in JAIMES A. (ed) *The State of Native America. Genocide, Colonization and Resistance*. Boston (Massachussets), South end Press.

JONES T.J., LORAM C.T., DELORIA E. & ALLEN H.B., 1939. *The Navajo Indian Problem: an Inquiry*. New York, Phelps-Stokes fund.

KLUCKHOHN C., 1989 [1944]. *Navajo Witchcraft*. Boston, Beacon Press.

KLUCKHOHN C., LEIGHTON D.C., 1974. *The Navaho*. Cambridge (Massachussets), [édition révisée]. Harvard University Press.

LEUPP F. E., 1910. *The Indian and his Problem*. New York, Charles Scribner's Son.

MALINVAUD, S. 2000. « Il est 5 heures, assez de culture pour aujourd'hui. Multiculturalisme, exotisme et authenticité : le marché de Flagstaff – Arizona », *Les cahiers de l'URMIS*, 6 (mars) : 37-54.

MALINVAUD S., 2005. *Les domaines du vivre ensemble : du quotidien des femmes navajos aux enjeux de l'altérité*. Thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle. Université de Bordeaux II.

McNICKLE D.A., 1973. *Native American Tribalism*. Londres, Institute of Race Relations.

NAGEL J., 1996. *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*. New York, Oxford University Press.

NORIEGA J., 1992. « American Indian Education in The United States. Indoctrination for the Subordination to Colonialism » in JAIMES A. (ed), *The state of Native America. Genocide, Colonization and Resistance*. Boston (Massachussets), South End Press (*Race and Resistance Series*).

OGBU J.U., 1991. « Immigrant and Involuntary Minorities in a Comparative Perspective » in GIBSON M.A., OGBU J.U. (eds), *Minority Status and Schooling: A Comparative Study of Immigrant and Involuntary Minorities*. New York, Garland.

- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995. *Anthropologie et Développement : essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris, Karthala.
- OOSTERMAN G., 1973 [1927]. *The People: Three Indian Tribes of the Southwest*. Grand Rapids (Michigan), NUCS Social Studies.
- PEVAR S. L., 1992. *The Rights of Indians and Tribes: The Basic ACLU Guide to Indian and Tribal Rights*. Carbondale (Illinois), Southern Illinois University Press (2<sup>e</sup> éd.).
- PRUCHA F.P., 1985. *The Indians in American Society*. Los Angeles, University of California Press.
- REICHARD G., 1970 [1928]. *Navajo Religion: A Study of Symbolism*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
- REYHNER J., EDER J. A., 1989. *History of Indian Education*. Billings (Minnesota), Eastern Montana College.
- REYHNER J. (ed), 1992. *Teaching American Indian Students*. Norman (Oklahoma), University of Oklahoma Press.
- ROESSEL R., 1981. *Women in Navajo Society*. Rough Rock (Arizona), NRC.
- ROOSENS E.E., 1989. *Creating Ethnicity, the Process of Ethnogenesis*. Londres, Sage.
- ROSTKOWSKI J., 1986. *Le Renouveau indien aux États-Unis*. Paris, L'Harmattan.
- SNIPP M.C. (ed), 1988. « Public Policy Impacts on American Indian Economic Development » in *Native American Studies*. New Mexico, Institute for Native American Development, (Development Series n° 4).
- SORKIN A.L., 1971. *American Indians and Federal Aid*. Washington, Brookings Institution.
- TINKER G.E., 1993. *Missionary Conquest: The Gospel and Native American Cultural Genocide*. Minneapolis, Fortress Press.
- TREAT J. (ed), 1996. *Native and Christian: Indigenous Voices on Religious Identity in the United States and Canada*. New York, Routledge.
- UTTER J., 1993. *American Indians: Answers to Today's Questions*. Lake Ann (Michigan), National Woodlands.

WITHERSPOON G., 1977. *Navajo Kinship and Marriage*. Chicago, University of Chicago Press.

WUNDER J.R., 1994. *Retained by the People. A History of American Indians of the Bill of Rights*. New York, Oxford University Press.

ZENTNER H., 1973. *The Indian Identity Crisis: Inquiries into the Problems and Prospects of Societal Development among Native Peoples*. Calgary (Canada), Strayer.

### Résumé

Un terrain continu de 24 mois effectué en Arizona et au Nouveau-Mexique, a permis d'explorer les catégories de l'appartenance, élaborées, décrites et instrumentalisées par des Amérindiens ordinaires, inscrits dans une relation inégalitaire mais symbiotique avec des missionnaires blancs et protestants, ayant choisi l'éducation comme fer de lance de leur ministère. Cet article entend questionner les liens qui unissent les deux disciplines, l'histoire et l'anthropologie, selon un angle particulier : celui des enjeux politiques soulevés par la sommation faite à l'anthropologue de devenir historien, et ce, pour le bénéfice de populations s'affirmant désormais comme des sujets et non plus des objets de la recherche.

**Mots-clefs :** Statut légal des sociétés amérindiennes actuelles, entreprise missionnaire contemporaine, *boarding school*, nation navajo, anthropologie impliquée, négociations interethniques, histoire, éducation.

### Summary

Native American Studies: Contemporary Evangelism and Issues of Alterity

Twenty-four months of continuous fieldwork carried out in Arizona and in New Mexico made possible an exploration of the categories of group membership elaborated, described and instrumentalised by ordinary Native Americans involved in an unequal but symbiotic relationship with white Protestant missionaries who had chosen education as the spearhead for their ministry. This article aims to examine the links between the disciplines of history and anthropology from a particular point of view,

that of the political issues raised by the way in which the anthropologist is called upon to become a historian for the benefit of populations henceforth asserting themselves as subjects and no longer as objects of research.

**Key-words:** Legal Status of Contemporary Native American societies, contemporary missionary work, Boarding School, Navajo Nation, involved anthropology, interethnic negotiations, History, Education.

\* \* \*

## L'ETHNOLOGIE FACE À SON HISTOIRE SOUS LES RÉGIMES TOTALITAIRES

Laurent GARROS  
Université Bordeaux II

M. de Certeau, dans son célèbre article de 1970 « Faire de l'histoire » (1975 : 27-62), questionne le statut de l'histoire en tant que science. L'idée principale est que le discours sur les époques passées est conditionné par la société présente à partir de laquelle, et au sein de laquelle, l'historien écrit. Ce dernier ne saurait alors échapper à un ensemble de « préjugés » (*id.* : 41 *sqq.*) qui influent directement sur son travail, et ce « dans le choix des sujets comme dans la détermination des objectifs donnés à l'étude » (*id.* : 41).

Une étude historique de ces « préjugés » est rendue possible par l'intervalle de temps qui sépare tout historien de ses prédécesseurs. En effet, parce que la « situation » dans laquelle l'histoire est écrite s'est modifiée, l'historien présent dispose d'une acuité supérieure quant au travail produit par ses pairs du passé :

Les « préjugés » de l'histoire ou des historiens disparaissent quand se modifie la situation à laquelle ils se réfèrent. L'organisation hier vivante d'une société, investie dans l'optique de ses historiens, se mue alors en un *passé* susceptible d'être étudié. Elle change de statut : cessant d'être du côté des auteurs comme ce en fonction de quoi ils pensaient, elle passe du côté de l'objet que, nouveaux auteurs, nous avons à rendre pensable (*id.* : 45).

Pratiquer une histoire de l'histoire, ou plutôt une historiographie de l'historiographie, apparaît dès lors comme une tâche complexe mais riche d'enseignements, susceptible d'éclairer la tension passé/présent inhérente au travail de l'historien (*id.* : 46-47)

et révélatrice de « l'inconscient des historiens, ou, plus exactement, du groupe auquel ils appartiennent » (*id.* : 39). Ces réflexions imposent alors l'idée que tout travail historiographique est susceptible de nous en apprendre au moins autant sur la société de l'historien (ses « préjugés ») que sur celle qu'il étudie. L'histoire en tant que science peut alors être envisagée comme manifestant un certain « régime d'historicité », que l'on peut définir, avec F. Hartog et G. Lenclud, comme suit :

L'expression de régime d'historicité renverrait [...] au type de rapport que toute société entretient avec son passé, à la façon dont elle le traite et en traite avant de (et pour) l'utiliser et constitue cette sorte de chose que nous appelons histoire. La façon dont une société traite son passé et de son passé [...] : la façon dont [elle] dispose les cadres culturels qui aménagent les biais au travers desquels son passé l'affecte [...], la façon dont ce passé est présent dans son présent (davantage qu'il n'y est nécessairement), la façon dont elle le cultive ou l'enterre, le reconstruit, le constitue, le mobilise, etc. Il y aurait ainsi toute une échelle d'attitudes liées à la variabilité culturelle [...] (1993 : 26).

Le « régime d'historicité » manifeste donc les rapports que toute instance ou tout groupe sociaux entretiennent avec le passé ; il se révèle dans la manière de codifier (ou de ne pas codifier) ces rapports. La façon dont une discipline scientifique, quelle qu'elle soit, traite (ou ne traite pas) de sa propre histoire, exprime alors aussi un certain régime d'historicité, régime local (spécifique à la discipline) ou bien régime global (propre à plusieurs instances sociales, voire à toute une société).

« L'expression de régime d'historicité » demande à être placée au pluriel sitôt que s'ébauche au sein d'un groupe humain l'amorce d'une division de lui-même d'avec lui-même (*id.* : 28).

Nous nous proposons d'examiner à partir de ces postulats les rapports des disciplines scientifiques avec leur histoire sous les régimes totalitaires. Le point d'appréhension sera la *Volkskunde*, littéralement « science (allemande) du peuple (allemand) », autrement dit le *folklore* allemand, qui deviendra, dans les années 1970, une ethnologie germanophone en terrain européen.

La *Volkskunde* naît au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Fille du mouvement nationaliste allemand (et même, plus globalement,

européen), elle reprend une idéologie dont les points principaux devaient devenir, un siècle plus tard, sous une forme raciste et guerrière, les piliers de la doctrine nationale-socialiste. Quand les nazis conquièrent le pouvoir en 1933, la *Volkskunde* n'éprouve par conséquent aucune difficulté à se convertir au nouveau système. Elle devient alors, par delà les variations individuelles et les quelques cas de dissidence, une alliée fidèle du régime. La grande aventure ne dure cependant que jusqu'en 1945. En même temps que la seconde guerre mondiale cesse, le régime et le parti nazis s'effondrent. Dans le nouveau contexte géopolitique international, les puissances alliées (États-Unis, Grande-Bretagne, France et Union soviétique) s'efforcent de mettre hors d'état de nuire la pensée nazie elle-même, ce qui se concrétise dans la politique de dénazification. Cette situation nouvelle de l'après-guerre oblige alors la *Volkskunde* (tout comme ces nombreuses autres sciences qui s'étaient corrompues dans le régime) à de profondes recompositions. Elle se trouve en effet subitement et profondément discréditée, tant d'un point de vue moral (les *volkskundler* s'étaient faits les complices d'un système génocidaire sans précédent dans l'histoire de l'humanité), que d'un point de vue scientifique (voulant servir la construction de l'État nazi plutôt que la recherche de la vérité, la plupart des *volkskundler* s'étaient livrés aux délires interprétatifs les plus fantasques). Pour retrouver après la guerre crédibilité et légitimité aussi bien sociales qu'académiques, la *Volkskunde* doit donc se faire nouvelle ; elle doit se *refonder* : considérer de nouveaux objets, développer de nouvelles méthodes, se reconnaître dans de nouveaux référents et modèles... Mais elle est également forcée, au moins implicitement et peut-être malgré elle, à se prononcer, d'une manière ou d'une autre, sur son passé : pour pouvoir être nouvelle, il lui faut tout d'abord identifier ce dont elle entend se démarquer. D'où la production d'écrits « autohistoriographiques », qui, comme nous allons le voir, vont témoigner des préoccupations propres à chaque génération de *volkskundler*, voire peut-être à chacune des époques dans lesquelles ceux-ci s'inscrivent. Nous nous concentrons ici plus exactement sur le cas de la *Volkskunde* ouest-allemande, dont l'évolution est dans ces

années absolument indépendante de celle de sa consœur de l'Est, gagnée de gré ou de force au système communiste.

La première période dans l'écriture de l'histoire de la *Volkskunde* s'étend en Allemagne de l'Ouest de l'immédiat après-guerre jusque, environ, au milieu des années 1960. Le *volkskundler* W.-E. Peuckert, un ex-opposant au nazisme qui avait été interdit d'enseignement de 1935 à 1945, ouvre la voie en 1948 par un bref article. Deux idées importantes y sont avancées pour une historiographie de la discipline sous le nazisme. Tout d'abord, en réponse aux attaques du sociologue H. Maus, qui a reproché à la *Volkskunde* de s'être vouée à la dictature nationale-socialiste, W.-E. Peuckert établit un distinguo entre une *Volkskunde* politique et une *Volkskunde* scientifique qui auraient coexisté sous le nazisme :

À côté de la « *Volkskunde* du Troisième Reich », qui occupait l'avant-scène, a continué la *Volkskunde* réellement scientifique. Et n'a pas seulement continué, mais a aussi progressé (H. Gerndt, 1988 : 43).

La deuxième idée décisive pour une historiographie de la *Volkskunde* est celle de la non-responsabilité de la « *Volkskunde* scientifique » dans la nazification des cercles académiques et scientifiques des années 1933-1945 :

Ce n'est pas la *Volkskunde* qui est fautive, du moins pas la *Volkskunde* scientifique allemande, mais un système politique qui a tué toutes les sciences (*id.* : 49).

Cette brève historiographie de la *Volkskunde* sous le nazisme devient aussitôt et pour deux décennies la version officielle de l'histoire de la discipline, la totalité ou presque des *volkskundler* ouest-allemands s'y rattachant au moins implicitement, mais aussi, le plus souvent, explicitement. Quant aux autres productions historiographiques de l'époque, elles reprennent elles aussi les thèses de W.-E. Peuckert. A. Bach par exemple, qui, en 1960, fait rééditer avec quelques rajouts et modifications un manuel de *Volkskunde* paru la première fois en 1937, se rattache à la distinction entre *Volkskunde* politique et *Volkskunde* scientifique, et

à l'idée de la contrainte exercée sur les *volkskundler* par le régime dictatorial :

« L'idéologie raciale » a largement moins séduit la plupart des représentants de cette génération de *volkskundler* allemands qui aujourd'hui encore sont en activité, que ne le laisserait supposer la littérature populaire de *Volkskunde* de l'époque nazie, littérature écrite en grande fanfare, pour un large public, afin de servir la doctrine du Parti. Parmi les savants qui travaillaient dans le domaine de la *Volkskunde*, seuls quelques cas isolés, et d'une importance incertaine, ont été inclus là-dedans, même s'ils ne pouvaient la plupart du temps faire autrement que de parler dans le jargon de l'époque, vu qu'ils étaient dans leur vie privée sous un contrôle politique sévère et sans pitié (1960 : 95-96).

H. Freudenthal encore, qui publie en 1955 un manuel d'histoire des concepts de la *Volkskunde* de 1900 à 1950, affirme lui aussi, dès la première page, son adhésion aux thèses de W.-E. Peuckert (pages 1 *sqq.*). Ce manuel met par ailleurs en évidence deux autres tendances de l'historiographie de la *Volkskunde* de l'après-guerre. Il y a d'abord une volonté de *remise en question* : H. Freudenthal remet en question les liens postulés entre sa discipline et le nazisme, ces liens seraient de l'ordre du « malentendu », ils ne seraient autres que le résultat d'une « identification inadmissible » (*id.* : 206). Cette posture se ramène à une sorte de scepticisme généralisé que l'on rencontre dans l'historiographie de la *Volkskunde* des années 1945-1965 : les *volkskundler* refusent d'associer directement et inconditionnellement leur discipline au régime nazi.

L'autre tendance représentée par l'ouvrage de H. Freudenthal est une tendance qualifiable d'« antihistoriographique ». Alors que H. Freudenthal propose un panorama des concepts de la *Volkskunde* du XX<sup>e</sup> siècle, il ne mentionne jamais la ou les périodes dans lesquelles ces concepts s'inscrivent précisément : ce sont les concepts seuls qui l'intéressent, afin de mener à bien une sorte d'histoire des idées *pour les idées*. Attitude là aussi éminemment représentative de la manière de parler du passé dans la *Volkskunde* de l'après-guerre : on écrit l'histoire non pas tant pour savoir quelle elle fut, mais bien plutôt pour la dépasser et se concentrer sur le présent à reconstruire. Cette tendance se manifeste par exemple

dans un autre manuel d'histoire de la *Volkskunde*, que signent en 1951 W.-E. Peuckert et O. Lauffer<sup>1</sup>. L'ouvrage présente l'ensemble des recherches effectuées dans la *Volkskunde* entre 1930 et la fin des années 1940. Or les liens de la discipline avec la dictature nazie y sont presque totalement ignorés : seules cinq pages sur les 340 que le livre contient y font rapidement référence (pages 331-335). Le dessein de l'ouvrage se révèle alors être ici aussi la mise en évidence de repères pour le présent plutôt que l'étude du passé en lui-même et pour lui-même.

Que peuvent dès lors nous apprendre ces publications quant à leurs auteurs et quant au contexte dans lequel ceux-ci écrivent ? Le croisement entre données internes aux textes et données externes (éléments biographiques et situation institutionnelle de la *Volkskunde* au lendemain de la guerre) révèle en fait que les travaux historiographiques de la période 1945-1965 répondent à des desseins précis. Le premier élément à noter à ce propos est le fait que, dans le cadre de la politique de dénazification, les *volkskundler* qui s'étaient explicitement engagés en faveur du national-socialisme sont dans un premier temps écartés des sphères académiques et universitaires. Mais la dénazification s'assouplit au fil des ans, et les anciens nazis réintègrent peu à peu les cercles officiels<sup>2</sup>. Il se reconstitue alors une classe de *volkskundler* qui, dans le nouveau contexte, a tout intérêt à ne pas parler du passé. Quant à ces *volkskundler* qui s'étaient bien moins engagés, ou pas du tout, en faveur du nazisme, ils ont finalement eux aussi tout intérêt à passer sous silence l'histoire de leur discipline : les dérives et compromissions de la *Volkskunde* avaient été telles qu'en 1945 c'est la

---

<sup>1</sup> À titre posthume pour O. Lauffer, décédé en 1949.

<sup>2</sup> Cet assouplissement de la politique de dénazification avait eu plusieurs causes : tout d'abord l'ampleur même de l'entreprise de dénazification, qui rendait plus que problématique sa mise en œuvre ; ensuite le manque de personnels administratifs qui en résultait, et qui sclérosait plus encore la société allemande, déjà fort mal en point ; enfin le développement de la Guerre froide, qui a poussé les occupants occidentaux à user de plus en plus de clémence, et ce afin de gagner les Allemands au système politique de l'Ouest.

discipline dans son entier, en tant qu'institution globale, qui est discréditée, et ceci dépasse le problème des implications individuelles. Le discours développé par les *volkskundler* historiographes vise alors tout à la fois à expier et dépasser le passé, mais aussi à le mettre à distance pour, en dernière instance, le faire taire. Entre évitement et camouflage, le régime d'historicité de la *Volkskunde* de 1945 à 1965 est donc caractérisé par une volonté d'enfouir définitivement un passé malséant. En parlant en termes de « champ », que l'on comprendra avec P. Bourdieu comme un espace de « forces » et un espace de « luttes » visant à « conserver ou transformer ce champ de forces » (1997 : 16), on peut noter qu'un tabou est institué après 1945 dans le champ de la *Volkskunde*. Or, étant donné que le rapport de forces au sein du champ va aller exclusivement dans le sens du maintien du tabou, ce sera longtemps suffisant pour dissuader tout nouvel arrivant de développer un autre type de discours historiographique. Le cas du *volkskundler* G. Lutz est à cet égard significatif.

En 1958 G. Lutz publie un abrégé regroupant les textes représentatifs de l'évolution de la *Volkskunde* de ses débuts jusqu'aux années 1950. En ce qui concerne les années nazies, il combine la stratégie de l'évitement (le seul texte reproduit est d'un *volkskundler* autrichien) avec la thèse de la déresponsabilisation : ce seraient les *volkskundler* qui auraient été « poussés dans une direction qui était nuisible et qui ne pouvait qu'amener le discrédit sur la *Volkskunde* » (1958 : 198). Or G. Lutz était âgé de 6 ans en 1933, et c'est en 1954 qu'il était devenu docteur en *Volkskunde*. Il était par conséquent hors de toute compromission avec le nazisme. Si donc, en 1958, il entretient à son tour le tabou sur l'histoire de la *Volkskunde*, c'est, comme il a pu lui-même le reconnaître, parce que le champ de la *Volkskunde* était dans ces années implicitement mais strictement hostile à toute historiographie qui ne se serait pas soumise aux contraintes de mise à distance du passé. Passer outre cet impératif tenait alors pratiquement, selon ses propres termes, du « danger » (2003).

Il semblerait par ailleurs que ce régime d'historicité de la *Volkskunde* des années 1945-1965, qui manifestait la volonté de

maintenir un équilibre entre la nécessité de se démarquer du passé et l'aversion à parler de celui-ci, ait correspondu à un régime d'historicité globalement caractéristique de l'ensemble de la société ouest-allemande de l'époque, alors réticente à fouiller dans un passé incommode, et « plus encline à gémir sur son propre sort qu'à prêter l'attention requise aux atrocités nazies » (L. Dupeux, 1989 : 275).

Cependant, à partir du milieu des années 1960, la « situation » sociale se modifie, et un nouveau régime d'historicité se profile. Dans le monde de la *Volkskunde*, il s'affirme brusquement en 1965 par un article bref mais décisif de H. Bausinger. Reprenant une conférence faite à Tübingen sur la *Volkskunde* des années 1933-1945, H. Bausinger se démarque tout d'abord des autres *volkskundler* historiographes en ce qu'il prend le contre-pied de la thèse de la déresponsabilisation, qui regardait le nazisme comme un phénomène extérieur imposé à la *Volkskunde* :

Alors que dans beaucoup d'autres sciences le tournant nazi se présente clairement comme une irruption de l'extérieur, ici il faut compter au moins avec la possibilité que le nazisme n'ait non pas fait rentrer des idées étrangères, qu'il n'ait pas non plus seulement renforcé des éléments périphériques, mais au contraire qu'il ait souligné des idées absolument centrales dans cette science (1965 : 177).

Dès lors, selon H. Bausinger, un nouveau mouvement d'écriture de l'histoire de la *Volkskunde* doit s'imposer :

Ceci rend la discussion avec la science nazie plus nécessaire dans la *Volkskunde* que dans les autres disciplines. [...] Une description critique de la *Volkskunde* nazie est un desideratum pressant (*id.*).

Le mouvement engagé par H. Bausinger se heurte bien évidemment à un silence condescendant de la part de ses collègues ouest-allemands. Mais, simultanément, il répond à un besoin qui commence à s'exprimer au sein de la nouvelle génération estudiantine : un besoin que la *Volkskunde* produise des études historiographiques circonstanciées, débarrassées de la seule envie de déresponsabiliser les *volkskundler*. Or ce mouvement va prendre de l'importance avec les révoltes étudiantes (1965-1968), pour finalement atteindre un paroxysme en 1968 avec la publication de la

thèse de doctorat d'un élève de H. Bausinger, W. Emmerich. Le travail de W. Emmerich étudie la genèse et le développement sous le Troisième Reich des recherches sur le peuple, et le but de l'auteur est clairement affirmé dans l'introduction :

Ce que nous voulons montrer, c'est que le Troisième Reich et sa Science du Peuple (*Volkstumskunde*) étaient une conséquence possible et probable du développement d'un certain groupe d'idées en Allemagne (1968 : 25).

Réfutant à son tour la thèse de la déresponsabilisation des *volkskundler* (ou même de tous ces savants qui étudiaient le peuple allemand : *volkskundler*, linguistes, philologues...), W. Emmerich suit du début du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à 1945 le développement de ces idées qui selon lui ont mené au nazisme. Il en propose une étude détaillée, contrevenant donc aux règles d'écriture de l'histoire de la *Volkskunde* qui imposaient une amnésie persistante. Deux régimes opposés d'historicité se trouvent dès lors en concurrence : celui représenté par W. Emmerich et composé de cette nouvelle génération de (futurs) *volkskundler* (la plupart ne sont encore qu'étudiants), contre le régime d'historicité en usage depuis 1945 et qui rallie encore à lui toute l'arrière-garde des *volkskundler*. À bien des égards, la polémique ressemblera à une querelle des anciens et des modernes (J.-L. Georget & D. Lassaïgne, 2004 : 134).

Les démêlés, dans les années 1960, de la *Volkskunde* avec son historiographie sont par ailleurs une fois encore représentatifs de ce qui se passe dans l'ensemble de la société allemande de l'époque. Celle-ci est en effet marquée par une opposition entre classes conservatrices et mouvements étudiants, lesquels exigent de leurs aînés qu'ils parlent de leur passé sciemment tu, et s'en justifient. On retrouve donc à plus grande échelle la même opposition entre deux régimes d'historicité strictement incompatibles.

Suite au coup d'éclat de W. Emmerich, les travaux historiographiques de la *Volkskunde* connaissent dans les années 1970 une période de ralentissement. La discipline, en plein renouvellement de son corps professoral, se préoccupe alors plus de redéfinir son projet scientifique. Et si cette entreprise fait rentrer en ligne de compte des considérations d'ordre historiographique, celles-ci restent

punctuelles et subordonnées à une réflexion avant tout épistémologique. Le besoin d'histoire reste par conséquent très circonscrit.

Ce régime d'historicité caractéristique des années 1970 dure jusqu'au début de la décennie suivante ; là lui succède une nouvelle volonté d'étudier en détail les liens entre la *Volkskunde* et le nazisme. Volonté dont on peut suivre la continuité jusqu'à nos jours, et qui se manifeste à travers la riche production d'ouvrages et d'articles consacrés à cette thématique. Mais la spécificité de la décennie 1980-1990 reste aussi et surtout les implications éthiques portées par les nouveaux projets historiographiques : les *volkskundler* assimilent désormais à un devoir moral la nécessité d'étudier les rapports de leur discipline avec le nazisme. Ainsi, H. Gerndt, ouvrant en 1986 le premier colloque exclusivement consacré aux relations entre la *Volkskunde* et le national-socialisme, déclare de manière symptomatique :

« *Volkskunde* et national-socialisme » n'est pas à vrai dire [...] un thème comme les autres. Il est chargé émotionnellement et ne peut pas se passer d'émotions, car s'il ne provoquait pas de frémissements affectifs, nous nous trouverions précisément face à un autre thème. Le national-socialisme et la connaissance de ses conséquences horribles concernent pratiquement tous les domaines de la vie, quand on va plus loin dans la réflexion, on peut dire qu'ils nous concernent toujours en même temps en tant qu'êtres scientifiques-objectifs et en tant qu'êtres politiques-éthiques – notre conscience ne saurait se scinder, et nous devons aboutir à des solutions qui satisfont les deux aspects de notre pensée et de notre action (H. Gerndt, 1987 : 11).

Le projet historiographique s'accompagne ainsi, à partir des années 1980, du sentiment explicite d'un devoir moral. Et finalement, dans certaines versions plus « radicales », le devoir moral semble même usurper la première place à l'impératif historiographique, pour ne plus utiliser ce dernier que comme un moyen vers d'autres fins. A. Bruck par exemple énonce :

Un passé aussi regrettable peut être considéré comme réellement traité (*bewältigt*) quand : premièrement, on a déterminé ce qu'il y avait en lui, et dans quelle mesure, d'indésirable ou de négatif, et ce que ça a comme conséquence aujourd'hui ; quand, deuxièmement, on a expliqué pourquoi c'en est arrivé à prendre ce tournant négatif, et arrive aujourd'hui encore ; et quand, troisièmement, on a empêché par l'utilisation de ces évaluations et connaissances qu'il y ait

aujourd'hui encore ces caractéristiques indésirables en raison des *mêmes* facteurs et avec les *mêmes* effets (1990 : 183).

À travers ce rapide parcours des différents régimes d'historicité de la *Volkskunde* d'après-guerre s'illustre donc le fait que l'écriture de l'histoire des disciplines scientifiques ne saurait être un acte neutre et désintéressé. Bien au contraire, conformément à ce qu'enseigne M. de Certeau pour l'historiographie en général, il répond à des objectifs précis, socialement et culturellement déterminés, qui orientent le point de vue sur le passé et le compte-rendu qui en sera fait (idées qui trouvent un équivalent dans la notion de régime d'historicité proposée par F. Hartog et G. Lenclud). Considérer et écrire l'histoire, c'est donc manifester un certain rapport à cette histoire, et même à l'histoire. Or, dans le cas des disciplines scientifiques qui écrivent l'histoire d'elles-mêmes sous les régimes totalitaires, ce rapport est souvent problématique et ambigu. En effet, parce qu'il place les scientifiques face à leur passé honteux, ou face au passé honteux de leurs prédécesseurs, il met en jeu l'identité, la crédibilité et la viabilité morale de la discipline. D'où le risque que l'historiographie en arrive à n'être rien autre qu'une entreprise mensongère de déculpabilisation et de réhabilitation. La *Volkskunde* des années 1945-1965 en procure en tous les cas un exemple éclatant. Et il ne suffit pas pour contrer un tel travers de donner libre cours à une historiographie expressément accusatrice. Un ouvrage comme le collectif *Völkische Wissenschaft*, paru en 1994 (W. Jacobeit, 1994), montre que la posture exactement inverse à la volonté de déculpabilisation peut également produire des résultats biaisés : ici, ce sont tous les *volkskundler* qui, finalement, apparaissent comme trop inconditionnellement nazis.

Cette brève analyse de l'historiographie de la *Volkskunde* peut alors nous convaincre de la nécessité de considérer tout travail d'historiographie des disciplines scientifiques selon un regard éminemment critique, qui ne peut en rester au contenu des textes, et doit bien au contraire confronter ceux-ci avec la « situation » dans laquelle ils ont été écrits et avec les « préjugés » qui leur sont consubstantiels. Les bénéfiques d'une telle démarche critique sont multiples : elle permet d'abord de mieux cerner le passé dont il est

question ; elle permet ensuite de dégager les liens que les historio-graphes entretiennent avec le passé de leur discipline, les liens qu'ils entretiennent avec la société passée dans laquelle leur discipline s'était développée, également les liens qu'ils entretiennent avec la société présente dans laquelle eux-mêmes s'inscrivent, et éventuellement aussi le rapport à l'histoire que cette société a institué. Autrement dit, cette démarche permet d'engager une historiographie des historiographes et de leur société.

### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

**BACH A.**, 1960. *Deutsche Volkskunde. Wege und Organisation – Probleme – System – Methoden – Ergebnisse und Aufgaben – Schriftum*. Heidelberg, Quelle & Meyer (3., erw. und erg. Aufl. von *Deutsche Volkskunde*, 1937).

**BAUSINGER H.**, 1965. « Volksideologie und Volksforschung. Zur nationalsozialistischen Volkskunde », *Zeitschrift für Volkskunde*, vol. 61 : 177-204.

**BOURDIEU P.**, 1997. *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*. Paris, Inra Éditions / Sciences en questions.

**BRUCK A.**, 1990. « Vergangenheitsbewältigung ? ! Kritische Anmerkungen zur Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit in der Volkskunde », *Zeitschrift für Volkskunde*, vol. 86 : 177-202.

**CERTEAU M. de**, 1975 [1993]. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard.

**DUPEUX L.**, 1989. *Histoire culturelle de l'Allemagne, 1919-1960 (RFA)*. Paris, PUF.

**EMMERICH W.**, 1968. *Germanistische Volkstumsideologie. Genese und Kritik der Volksforschung im Dritten Reich*. Tübingen, Volksleben.

**FREUDENTHAL H.**, 1955. *Die Wissenschaftstheorie der deutschen Volkskunde*. Hannover, Schriften des Niedersächsischen Heimatbundes.

- GEORGET J., LASSAIGNE D., 2004. « Quel avenir pour la *Volkskunde* ? Entre nostalgie allemande et ouverture européenne », *Allemagne d'aujourd'hui*, vol. 170 : 128-138.
- GERNDT H. (Hg.), 1987. *Volkskunde und Nationalsozialismus. Referate und Diskussionen einer Tagung der deutschen Gesellschaft für Volkskunde*. München, Münchner Vereinigung für Volkskunde.
- GERNDT H. (Hg.), 1988. *Fach und Begriff « Volkskunde » in der Diskussion*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HARTOG F., LENCLUD G., 1993. « Régimes d'historicité », in DUTRU A., DODILLE N. (dir.), *L'état des lieux en sciences sociales* : 18-38. Paris, L'Harmattan.
- JACOBET W. (u.a.), 1994. *Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Wien-Köln-Weimar, Böhlau Verlag.
- LUTZ G., 1958. *Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme*. Berlin, Erich Schmidt Verlag.
- LUTZ G., 2003. Entretien. *Hambourg*, 21.11.
- PEUCKERT W.-E., LAUFFER O., 1951. *Volkskunde. Quellen und Forschungen seit 1930*. Bern, A. Francke AG. Verlag.

## Résumé

Dans *L'écriture de l'histoire*, M. de Certeau développe l'idée selon laquelle l'acte d'écrire de l'histoire est une praxis par laquelle l'historien en dit autant sinon plus sur sa propre société que sur celle qu'il étudie. Nous voudrions ici mettre cette thèse à l'épreuve en considérant les rapports entretenus par les ethnologues allemands (*volkskundler*) avec l'histoire de leur discipline sous le nazisme. Les différentes modalités selon lesquelles, depuis 1945, cette histoire est écrite et ré-écrite, témoignent bien en effet des préoccupations propres à chaque génération. Il convient alors de tirer de ces « versions » successives de l'histoire des enseignements tant à propos de la société et de l'époque sur lesquelles l'ethnologue-historien écrit qu'à propos des rapports qu'il entretient avec cette société, avec le passé de sa discipline, et en fin de compte avec la société contemporaine dans laquelle son récit s'insère. Au final, ceci pose la nécessité d'une

approche hautement critique, absolument indispensable à l'histoire ainsi qu'à l'anthropologie, et plus particulièrement encore quand ces disciplines font leur propre histoire.

**Mots-clefs :** *Volkskunde*, rapport au passé, contexte socio-culturel de la science, historiographie de la science.

### Summary

#### Ethnology Faced with its History under Totalitarian Regimes

In *The Writing of History*, M. de Certeau develops the idea that the writing of history is a praxis by which the historian says as much if not more about their own society as about the one they are studying. We would like to put this thesis to the test here by considering the relationships maintained by German ethnologists (*Volkskundler*) with the history of their discipline under Nazism. The different modes according to which, since 1945, this history has been written and re-written indeed reflect well the specific preoccupations of each generation. It is appropriate therefore to learn lessons from these successive « versions » of history as much about the society and period about which the historian is writing as about the relations they maintain with this society, with their discipline's past, and finally with the contemporary society into which their narrative is inserted. In the end, this indicates the need for a highly critical approach that is absolutely indispensable to history as well as to anthropology, even more particularly when these disciplines make their own history.

**Key-words:** *Volkskunde*, relations with the past, sociocultural context of science, historiography of science.

\* \* \*

**DES SCIENCES HUMAINES FACE AU  
POUVOIR POLITIQUE**  
**Le mythe aryen comme idéologie de la nation  
au Tadjikistan**

Marlène LARUELLE  
Centre d'études du monde russe (EHESS)  
Observatoire des États post-soviétiques (INALCO)

Pour le Tadjikistan, la disparition de l'Union soviétique a tout d'abord signifié la guerre civile. Dès 1992, plusieurs factions régionales s'affrontent, regroupées en deux camps principaux aux dénominations politiques ambiguës, les « communistes » d'un côté, les « islamistes » et « démocrates » de l'autre. Après les accords de paix signés en juin 1997, le président E. Rakhmonov tente de lancer le Tadjikistan sur la voie suivie par les autres pays de la région, celle de la construction de l'État-nation et de la consolidation de l'autorité présidentielle. Les deux phénomènes vont en effet de pair puisque les présidents centre-asiatiques tentent d'asseoir leur autorité de manière de plus en plus autoritaire en arguant de la nécessité d'un pouvoir fort pour de jeunes États tout juste indépendants et dont l'identité nationale ne serait pas assez consolidée.

Dans ce contexte, les milieux scientifiques doivent s'adapter à la nouvelle situation d'indépendance et trouver un équilibre entre leur participation à la création discursive de l'État-nation et leur volonté de libérer, au moins en partie, leur discipline des pressions politiques. Le Tadjikistan constitue à ce titre, avec le Kirghizstan, le pays d'Asie centrale le plus libéral en matière d'autonomie intellectuelle. Les polémiques entre scientifiques sont nombreuses et les

oppositions publiquement débattues dans les médias. Toutefois, il existe très clairement une science officielle, validée par le pouvoir – qui bénéficie donc de soutiens financiers plus conséquents –, face à des chercheurs qui ont le droit d'exprimer leur différence mais disposent alors d'un accès réduit aux lieux de pouvoir scientifique. Nous nous intéresserons ici à la science officielle produite par l'Institut d'histoire, d'archéologie et d'ethnologie de l'Académie des sciences, lieu de référence du pays pour ces disciplines.

Pour les historiens et ethnologues, l'enjeu principal d'une science « post-soviétique » est compris non pas comme un renouvellement disciplinaire et théorique mais comme une mise en conformité du discours sur la nation qui puisse justifier et expliciter l'indépendance de 1991 et les frontières de l'État. La majorité des chercheurs partagent en effet le postulat selon lequel le savoir scientifique sur son peuple permet la « prise de conscience » de soi en tant que membre de la collectivité nationale. Ainsi, « les connaissances de l'origine des peuples sont très importantes [car] elles jouent un rôle dans le développement d'une juste conscience ethnique chez les gens et ont une influence conséquente sur le caractère des relations nationales »<sup>1</sup>. Au Tadjikistan, les interactions entre l'Institut d'histoire et un pouvoir présidentiel de plus en plus engagé en matière historique se sont cristallisées principalement autour d'un thème, celui de l'origine aryenne des Tadjiks.

### **État institutionnel des sciences humaines et réécriture présidentielle de l'histoire**

La science a bien évidemment particulièrement souffert des années de guerre civile, et actuellement encore les conditions de pratique du métier sont extrêmement difficiles, les salaires très médiocres et les possibilités de publication limitées, avant tout pour des raisons matérielles. Les candidats à la profession se font donc rares. Ainsi, l'Institut d'histoire, d'ethnologie et d'archéologie de l'Académie des sciences compte en tout, doctorants compris, une

---

<sup>1</sup> Cf. l'article « Predmet issledovanij – etnogenez » in *Večernyj Dušanbe* (1989).

petite trentaine de chercheurs. Son directeur depuis la perestroïka, Rakhim Masov, historien connu ayant participé à la Commission de réconciliation nationale de 1997, tente aujourd'hui de relancer la formation des cadres scientifiques. Si son succès en matière de recrutement est loin d'être confirmé, il a toutefois réussi, sur le plan symbolique, à redonner place au discours historique dans la vie publique et s'est engagé de manière volontariste en faveur de l'élaboration d'une justification scientifique au nouvel État-nation.

Ainsi, il a en charge la publication en six tomes d'une nouvelle monumentale *Histoire du peuple tadjik* (et non *Histoire du Tadjikistan*) censée annoncer la nouvelle orthodoxie en matière historique sur le pays. Il a également réussi à ouvrir, pour les dix ans de l'indépendance en 2001, un magnifique musée de l'Antiquité, unique en Asie centrale. Si les sciences historiques et l'archéologie tirent à peu près leur épingle du jeu, l'ethnologie est devenue le parent pauvre de l'Institut. À la période soviétique, la majorité des ethnologues travaillant sur le Tadjikistan étaient des Russes, soit locaux, soit de Russie, et la section n'a pas réellement réussi à trouver un second souffle au début des années 2000 : au vu de la cherté des missions de terrain, de l'absence de débouchés et du peu de renouvellement théorique d'une discipline autrefois focalisée sur la « culture matérielle » des masses populaires, les volontaires pour la profession se comptent sur les doigts de la main. C'est en effet l'histoire bien plus que l'ethnologie qui, à l'heure actuelle, « porte » le discours sur la nation et que le pouvoir cherche à modeler dans le cadre de construction d'une identité nationale jugée problématique.

Le Tadjikistan dispose ainsi de certains « handicaps » symboliques que les autres pays d'Asie centrale n'ont pas eu à gérer. La langue par exemple, qui rattache le pays à la zone iranophone, ne peut être trop exaltée de peur de fondre l'identité tadjike dans un ensemble bien plus vaste déjà dominé par l'Iran. Les figures littéraires persanes qui avaient été remises en valeur juste après l'indépendance puis après la guerre civile (Firdoussi, Roudaki) ont été peu à peu marginalisées au profit d'une symbolique identitaire que l'on espère moins musulmane et moins

iranophone (Šozimov, 2003). Par ailleurs, les anciennes capitales culturelles, Samarcande et Boukhara, ont été incluses dans l'Ouzbékistan lors du découpage territorial soviétique de 1924 et rendent donc difficile l'identification aux frontières léguées en 1991. Si, entre 1989 et 1992, une partie des élites avait publiquement réclamé une modification des frontières permettant le retour des deux villes-phares dans le giron tadjik (Dudoignon, 1993), ces revendications territoriales ont aujourd'hui disparu au profit d'une lecture symbolique de leur appartenance au pays. Le repli contemporain se fait en effet autour de valeurs territoriales que l'on tente de faire correspondre aux frontières actuelles.

Les disciplines historique et ethnologique ont donc aujourd'hui à trouver des référents identitaires qui soient à la fois consensuels et « utilisables », qui n'appartiennent pas déjà à d'autres États et qui permettent au Tadjikistan de justifier ce qui constitue, dans l'ensemble de l'espace post-soviétique contemporain, le fondement premier de la légitimation nationale, l'autochtonie du peuple sur son territoire. Elles ont également à gérer l'engagement du pouvoir politique dans le champ scientifique et plus généralement idéologique : non seulement l'État fait pression sur les disciplines afin qu'elles arguent scientifiquement de sa légitimité et de son indépendance, mais le pouvoir politique, de plus en plus autoritaire, s'attribue, dans la tradition soviétique, le droit de dire lui-même le discours sur la nation. Ainsi, le journal de l'Institut d'histoire, *Merosi niëgon – Nasledie predkov* (L'héritage des ancêtres), consacre systématiquement sa première page au président Rakhmonov et le rédacteur de ces éditoriaux, Massov, se doit alors de vanter les mérites du chef de l'État, qui aurait su rendre à son peuple sa mémoire. En 2003, le journal a même ouvertement appelé à voter en faveur de Rakhmonov lors du référendum, en présentant la prolongation de son mandat comme le seul choix raisonnable pour la stabilité du pays.

Après plusieurs années d'hésitation, durant la guerre civile et au sortir de celle-ci, sur les symboles historiques à donner au nouvel État, le président s'est décidé en faveur d'une réhabilitation des Samanides, prestigieuse dynastie ayant régné sur la Transoxiane

aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles. Celle-ci est aujourd'hui présentée comme la dynastie fondatrice du pays et le pouvoir a organisé en grande pompe, en 1999, le jubilé des 1100 ans de la naissance de l'État samanide. En prenant en modèle cet État qui a incarné la grande culture musulmane médiévale iranophone, le Tadjikistan est censé connaître enfin son époque de renaissance et de reconnaissance internationale, après ce que Rahmonov considère comme ayant été le « génocide » des Tadjiks pendant plus d'un millénaire et surtout au XX<sup>e</sup> siècle (Rahmonov, 1999a : 2). Pour le président en effet, reflétant là une pensée très courante dans la région, le monde est entré, avec la chute du communisme, dans une « époque de renaissance des nations antiques », ce qui répondrait à « une loi historique » confirmée (*idem*, 1999b : 1).

Pour accentuer cette lecture de l'histoire, Rahmonov s'est illustré – comme tous les présidents des autres républiques d'Asie centrale – par la publication, en 1999, d'un gros ouvrage d'histoire, *Les Tadjiks dans le miroir de l'histoire*, dont seul le premier tome est pour l'instant sorti, *Des Aryens aux Samanides* (*idem*, 1999c). L'érection des Samanides en symbole de la nation se trouve alors, comme l'indique le titre du livre, concurrencée par la réhabilitation de l'époque antique zoroastrienne et, avec elle, de l'idée aryenne. Les Samanides arrivent en effet trop tardivement sur la scène historique pour ne pas rechercher dans l'antiquité une époque de référence plus ancienne. Selon le président, il existerait un lien étroit mais méconnu entre ces deux grandes périodes de l'histoire du peuple tadjik, malgré le gouffre religieux qui peut séparer le zoroastrisme de l'islam. Ainsi, bien que musulman, « Ismail Somoni est resté d'une fidélité sans faille [...] aux éléments de l'étatisme aryenne » et a même permis « l'union et une sage utilisation par la structure étatique des normes spirituelles de l'islam avec l'héritage aryen » (*idem*, 1999d : 1).

L'officialisation d'une référence aryaniste au Tadjikistan a connu une accélération brutale en septembre 2003, lorsque Rahmonov a décidé, pour les quinze ans de l'indépendance, de décréter 2006 « année de la civilisation aryenne ». Le décret présidentiel annonce que le but de ce jubilé est « d'étudier et de

faire connaître l'apport et le rôle des Aryens dans l'histoire de la civilisation mondiale, d'éduquer les générations dans l'esprit de la conscience nationale et de l'autodétermination, de développer les liens entre les peuples et les cultures » (*idem*, 2003 : 1). Si cet anniversaire officiel est géré au niveau des structures étatiques – le responsable du Comité d'organisation n'est autre que le Premier ministre – on ne peut toutefois que noter qu'il correspond à une tendance lourde de l'historiographie tadjike contemporaine.

### **La quête éperdue d'une identité aryenne dans la science historique tadjike**

Ce discours officiel sur la question aryenne n'est pas né soudainement dans le seul esprit du président mais poursuit – et amplifie en retour – les recherches contemporaines menées sur place. Le thème de l'origine aryenne des Tadjiks constituait déjà un classique de l'historiographie tsariste (Laruelle, 2005a), puis soviétique en la matière : le fondateur du discours historique tadjik et Premier secrétaire du Parti communiste de la république de 1946 à 1956, Bobodjan Gafurov (1909-1977), s'était longuement étendu, dans son *Histoire des Tadjiks* (1949, réédité en russe à trois reprises puis dans une nouvelle édition en 1972), sur l'importance de la question indo-européenne pour affirmer l'autochtonie des Tadjiks. Le discours contemporain ne fait donc qu'accentuer une référence ancienne déjà existante et ne constitue pas une « rupture » avec l'historiographie soviétique.

Depuis quelques années, ce thème aryen est devenu un objet de recherche bien constitué au sein de l'Académie des sciences. La décision politique des autorités de fêter, en 2001, les 2700 ans de l'Avesta a même permis de nombreuses publications consacrées au zoroastrisme et, par ce biais, à l'aryanisme. Dans ces travaux, résultant souvent de colloques, le zoroastrisme est accaparé comme un produit national tadjik et donc disputé à l'Iran. L'Avesta est considérée par la majorité des spécialistes locaux comme une source historique fiable, offrant des informations qui expliqueraient

l'ethnogenèse du peuple tadjik et décriraient « la société aryenne antique »<sup>2</sup>. Le zoroastrisme est systématiquement présenté comme une foi moderne : il a transformé l'ancien polythéisme aryen en un monothéisme, a aidé à la sédentarisation des nomades, s'est bien intégré dans une structure sociale développée et urbanisée, etc. Dans les années 1990 certains chercheurs s'étaient même convertis publiquement au zoroastrisme en le proclamant « religion nationale » des Tadjiks. Si ce mouvement, limité à de petites élites nationalistes laïques peu intéressées par la carte irano-musulmane, n'a eu aucune ampleur réelle, l'enjeu s'est aujourd'hui déplacé au sein du discours scientifique.

Les recherches en cours ont en effet pour objectif de démontrer que le berceau du zoroastrisme serait à rechercher en Asie centrale et plus spécifiquement au Tadjikistan, et non en Iran ou en Afghanistan. C'est ce que tentent de prouver plusieurs travaux en archéologie et géographie historique consacrés aux rivières et montagnes décrites dans l'Avesta, qui seraient bien celles du Tadjikistan. Ainsi, « le terme ethnique nouveau de Tadjik pour tous les Iraniens s'avère un synonyme de l'ancien mot d'Aryen »<sup>3</sup>. Plusieurs articles publiés dans les *Nouvelles de l'Académie des sciences de la république du Tadjikistan* tentent d'expliquer pourquoi seule la partie orientale du monde iranien, et non sa partie occidentale plus connue, aurait pu donner naissance à une religion si développée : c'est depuis cet espace oriental que les textes saints se seraient diffusés vers le sud, en Inde, où ils auraient alors été transformés en *vedas* (Mumidžanov, 2002). Les mythes grecs et égyptiens seraient également redevables, de manière indirecte, au monde tadjik qui les aurait inspirés : comme l'affirme Rahmonov, « la gloire et la grandeur de l'Iliade et de l'Odyssée pâlisent devant l'œuvre géniale de nos ancêtres » (Rahmonov, 1999c : 152).

Le discours historique officiel du Tadjikistan est en effet le seul, de toute l'Asie centrale, à jouer une carte revancharde assumée : la concurrence se situe principalement avec le monde

---

<sup>2</sup> Cf. *Avesta i mirovaâ civilizaciâ* (2001 : 153).

<sup>3</sup> Cf. Anonyme (1992 : 15).

turcique et tout particulièrement le puissant voisin ouzbek, mais également, dans une moindre mesure, avec l'Iran, jugé trop célèbre pour son riche passé antique, que celui-ci devrait partager, si ce n'est redonner, au Tadjikistan. Le président de la République se plaint ainsi que « notre produit historique devient souvent un objet de vol » (*ibid.* : 129) : le Khorassan, la Bactriane et la Sogdiane n'ont pas été des provinces attardées de l'Iran mais au contraire le berceau du zoroastrisme comme des peuples aryens. De nombreux chercheurs tadjiks s'intéressent alors au terme d'Ariana et le présentent comme le pays antique des Aryens, à l'existence historique prouvée et dont le territoire correspondrait à celui du Tadjikistan contemporain. Ainsi, comme le résume I. V. P'ankov, « on appelait Ariana, dans l'Antiquité, le territoire qui correspond à peu près exactement au territoire de formation, à une époque plus tardive, au début du Moyen Âge, du peuple tadjik. Ariana et la question de l'existence et de la formation d'une communauté historique aryenne est très étroitement liée à la préhistoire du peuple tadjik » (1995 : 39).

Dans les jeux autochtonistes en cours actuellement dans la région, le Tadjikistan tient à se présenter comme le seul et unique détenteur de l'héritage indo-européen de l'Asie centrale : les Iraniens s'avèrent donc des concurrents directs, bien que frères, dans l'appropriation de ce passé face aux peuples turciques, appréhendés comme des étrangers tardivement arrivés et qui ne disposeraient d'aucun droit sur la maîtrise symbolique du passé antique de la région. Les ouvrages publiés à Douchanbe ces dernières années affirment donc le haut développement politique et culturel des peuples proto-aryens, plusieurs dizaines de siècles av. J.C.<sup>4</sup> De nombreux textes se plongent dans une lecture littérale de l'Avesta et déclament l'historicité de dynasties mythiques comme les Pechdovides puis, plus tardivement, les Kaénides. Le monde tadjik serait ainsi né lors de la cristallisation d'une haute civilisation aryenne au deuxième millénaire avant notre ère. La constitution

---

<sup>4</sup> Cf. *Drevnâ civilizaciâ i eë rol' v složenii i razvitii kul'tury Central'noj Azii epohi samanidov* (1999).

réroactive de liens identitaires entre Aryens et Tadjiks permet alors à la science historique locale de s'accaparer les grands empires d'Asie mineure, les Achéménides, l'empire d'Alexandre, les Sélévides (Negmatov, 1992). L'héritage aryen offre également au Tadjikistan une référence à destination de l'Europe, puisqu'un lien intrinsèque lierait les descendants européens et leur berceau asiatique originel.

Toutefois, les textes tadjiks sur la question sont systématiquement sans référence aux recherches occidentales ayant remis en cause, au XX<sup>e</sup> siècle, l'idée d'un « berceau », celle d'une unité de culture entre peuples indo-européens et d'une unité linguistique construite sur un principe généalogique (Renfrew, 1990). Cette avancée de la réflexion sur la question indo-européenne reste inconnue en Asie centrale : les chercheurs locaux ne semblent avoir accès qu'à des textes anciens du XIX<sup>e</sup> siècle ou à certaines recherches archéologiques contemporaines ayant lieu dans leur pays. Ils s'appuient avant tout sur les classiques de l'historiographie soviétique en matière archéologique ou en linguistique indo-européenne. La méconnaissance complète des soubassements idéologiques du régime nazi, typique de la culture soviétique de la seconde guerre mondiale, semble ici porter ses fruits et explique en partie la difficulté de communication entre les interlocuteurs occidentaux, en particulier l'UNESCO, et les autorités tadjikes autour de l'organisation de « l'Année de la civilisation aryenne » en 2006.

Dans l'ensemble des publications russophones en la matière, nous n'avons en effet trouvé qu'une seule référence au mythe aryen germanique, celle de l'historien N. N. Negmatov, grande figure de la science historique tadjike de tendance ouvertement nationaliste. Dans un article paru dans le quotidien national russophone *Narodnaâ gazeta*, il mentionne Hitler et le « fascisme » allemand, les accusant d'avoir « effrontément offensé le bon nom du peuple antique, agricole et talentueux, qu'étaient les Aryens et celui de leur pays, Ariana ». Malgré cette conscience du caractère tendancieux de la référence aryenne en Occident, Negmatov défend le choix du pouvoir politique en faveur d'une identification officielle du Tadjikistan à l'aryanisme : « pourquoi priver les peuples de la

possibilité de préciser leur origine historique objective ? Nos ancêtres aryens étaient-ils coupables ? [...] Sommes-nous en droit de récuser notre héritage ethno-culturel ? [...] Le peuple tadjik est le descendant historique direct de la proto-patrie Ariana » (2004 : 4).

### **L'obsession ethniciste de la science tadjike : le retour des discours racialistes ?**

L'aryanisme tadjik en cours d'élaboration par les chercheurs et d'officialisation par le pouvoir politique s'accompagne de propos parfois radicaux concernant les spécificités anthropologiques – au sens soviétique de l'anthropologie physique – des peuples centre-asiatiques. Cette fois-ci, le concurrent-allié iranien n'est plus visé et seuls les peuples turciques sont alors l'objet de toute la rancœur tadjike. La volonté de l'Ouzbékistan indépendant de s'approprier le passé de son territoire et de le décréter rétroactivement ouzbek ou tout au moins turcique (Laruelle, 2004) est en effet appréhendée, dans les milieux intellectuels tadjiks, comme une usurpation identitaire de taille. Ainsi, l'organisation par le pouvoir ouzbek, en 2003, de « l'Année de l'Avesta », là encore sous l'égide de l'UNESCO, a été très mal perçue au Tadjikistan et considérée comme une trahison de la part des structures onusiennes. Comme l'affirme le directeur de l'Institut d'histoire, Rakhim Masov, « nous voyons à nouveau, on peut le dire franchement, un complot organisé contre l'histoire passée du peuple tadjik. Un complot dont le but final est, comme toujours, d'abaisser le grand passé du peuple et le rôle de nos ancêtres aryens dans l'histoire de la civilisation mondiale » (2001a : 21).

L'obsession aryaniste de certains milieux scientifiques tadjiks va en effet de pair avec la volonté d'une dissociation ethnique, si ce n'est raciale, entre peuples turciques et peuples indo-européens, dans le but bien évidemment d'affirmer la supériorité des seconds. Ainsi, la tradition soviétique d'anthropologie physique, particulièrement développée dans l'étude des peuples de la région, s'est aujourd'hui trouvée renforcée par sa fusion avec le discours ethniciste. Jusque dans les années 1970, les recherches en anthropologie s'attachaient à retracer les grands types physiques présents en Asie

centrale et étaient quasi systématiquement dissociées des travaux historiques et ethnologiques concentrés sur « l'ethnogenèse » des peuples éponymes. Ainsi, il n'existait pas de liens directs entre les grandes races originelles et les peuples contemporains : la doctrine soviétique en la matière insistait au contraire sur l'origine raciale commune des Tadjiks et des Ouzbeks, alors qu'ils disposaient chacun d'une « ethnogenèse » spécifique. Dans les dernières décennies du régime, les deux discours ont tendu, chez certains chercheurs locaux, à se fondre et les deux adjectifs, « racial » et « ethnique », sont aujourd'hui employés presque comme des synonymes dans les publications tadjikes, le but étant alors de se dissocier entièrement des Ouzbeks et de revaloriser la filiation aryenne et, dans son sillage, la question raciale.

Le célèbre historien N. N. Negmatov s'intéresse par exemple à la « genèse raciale » (*rasogenez*) des peuples centre-asiatiques et consacre un chapitre de son livre à rappeler que le processus de « formation raciale » des Tadjiks s'est terminé bien avant que n'arrivent les premiers peuples turciques (Negmatov, 1997 : 97-104). « Le type racial des Tadjiks est antique, local, et n'a pas subi de changements fondamentaux pendant les deux derniers millénaires, bien qu'il y ait eu un léger métissage mongoloïde sur le type européen principal » (*idem*, 1989 : 231). Si la majorité des travaux tadjiks en la matière s'appuient sur des références à l'anthropologie soviétique, certains d'entre eux tentent également de s'appropriier les recherches occidentales faites en génétique. Ils espèrent ainsi rehausser le prestige de leur approche mais également la valider par des argumentations venues d'Occident, souvent inconsciemment considérées comme irréfutables. Ainsi, l'archéologie moléculaire pourra « établir l'histoire de la formation, l'âge et les chemins de migration des différents peuples » (Nasirova, 2003 : 187)<sup>5</sup> et ce, d'autant plus que certains auteurs locaux donnent une lecture tout à fait déterministe des avancées de la génétique en affirmant que gènes, peuples et langues se développent parallèlement. Cette approche ambiguë de la génétique contribue alors à

---

<sup>5</sup> *In* Radžabov (2003).

renforcer les appréhensions déterministes de la référence à « l'ethnie » : des éléments scientifiques incontestables car biologiques permettraient de définir une fois pour toutes la place de chaque peuple dans l'histoire mondiale. L'enjeu reste toujours de démontrer, cette fois-ci non plus historiquement ou linguistiquement, mais génétiquement, que le berceau de l'Europe se trouve bien au Tadjikistan, celui-ci s'étant alors « avéré la proto-patrie non seulement des langues indo-européennes mais le berceau de la civilisation mondiale » (*ibid.* : 199)<sup>6</sup>.

Ces discours se trouvent confortés par Rakhim Masov lui-même, très engagé dans la racialisation du discours identitaire tadjik et particulièrement virulent à l'encontre de l'Ouzbékistan. Si ses livres ont fait l'objet, par certains historiens, de critiques publiques, il n'en reste pas moins, par son statut très institutionnel et sa proximité avérée avec l'appareil présidentiel, considéré comme le représentant d'une certaine rancœur officielle envers les Ouzbeks. Masov a en effet pris personnellement en charge la critique historique du découpage frontalier de 1924-1929 au détriment du Tadjikistan, permettant ainsi de diffuser, sur le plan narratif, la non-acceptation par le pouvoir et une partie des élites des frontières actuelles. Masov parle ainsi régulièrement, dans ses ouvrages, du « substrat racial-ethnique » (*rasovyyj-etničeskij*) des peuples et condamne tout métissage ou assimilation. « Les habitants d'Asie centrale se divisent en deux groupes raciaux. Le premier est caucasien (blanc) et le second mongol (jaune). La première race, caucasienne, est divisée en deux branches, l'une aryenne indo-européenne, l'autre sémite, incluant les Juifs et les Arabes d'Asie centrale. [...] La race mongole se divise en deux branches, la première est constituée des peuples altaïques (turco-tatars), la seconde des peuples spécifiquement mongols : Kirghizes, Kara-Kirghizes, Ouzbeks, Karakalpaks, Kiptchaks, Turkmènes » (Masov, 1995 : 20). Il se félicite toutefois des liens intimes entre le Tadjikistan et la Russie, aujourd'hui poursuivis malgré les désaccords de la période soviétique, et explique là aussi cette amitié de

---

<sup>6</sup> In Radžabov.

longue durée par la proximité raciale et linguistique entre les deux peuples, qu'il sous-entend aryens (*idem*, 2001b : 4).

Son objectif premier reste la négation de toute culture turcique et de tout lien entre Tadjiks et Ouzbeks. Il refuse donc la théorie de la période soviétique selon laquelle Ouzbeks et Tadjiks partagent un même fond racial car, pour lui, « il ne peut y avoir de racines communes, de communauté ethnique entre des peuples provenant de races entièrement contraires » (*idem*, 1995 : 20). Il insiste également sur l'origine tadjike de nombreuses grandes figures ouzbèkes, en particulier des communistes nationaux qui ont accepté, dans les années 1920, de déposséder le Tadjikistan de Samarcande et Boukhara : ils étaient « ethnogénétiquement des Tadjiks » (*ibid.* : 87) et doivent donc être considérés comme des traîtres à la patrie. Toute l'histoire du pays depuis l'arrivée des peuples turciques dans la zone au premier millénaire de notre ère jusqu'à la renaissance étatique de 1991 aurait été celle de la soumission, de l'humiliation et du génocide des Tadjiks par des Ouzbeks culturellement inférieurs. « La période de formation des Ouzbeks en tant qu'ethnos autonome date, en termes historiques, d'hier. En une période historique aussi courte, il n'est pas possible de créer des valeurs culturelles importantes comme celles que les Tadjiks ont créé au cours des millénaires » (*ibid.* : 29). On voit donc combien cette historiographie revancharde conjugue l'ensemble des argumentations possibles afin d'affirmer son autochtonie, et, selon sa logique, sa supériorité : le mépris du sédentaire envers le nomade serait justifié par des éléments de supériorité raciale et/ou ethnique attribuant alors aux peuples turciques une « essence » foncièrement négative et incapable de progrès. Les anciens stéréotypes occidentaux sur l'Orient se voient donc réappropriés et réactualisés dans des rapports de concurrence entre peuples de la région.

## **Conclusion**

Dans le cas tadjik contemporain, les sciences humaines restent grandement soumises aux pressions politiques, même s'il est encore

possible, à la différence par exemple de l'Ouzbékistan voisin<sup>7</sup>, d'exprimer une opinion non conforme. L'idéologie officielle étant avant tout centrée sur le fait national, et non plus sur des objectifs économiques ou politiques, l'histoire, l'archéologie et l'ethnologie se trouvent intensément mises à contribution. Nombre de chercheurs eux-mêmes estiment cet investissement nécessaire : la tradition soviétique veut en effet que les milieux intellectuels participent à l'élaboration de l'idéologie officielle, et le souvenir de la guerre civile les confirme dans leur idée que la « nation » n'est pas « achevée » et doit être « consolidée » autour de l'État et de la figure présidentielle. Compte également que chacun puisse se retrouver dans l'exaltation d'un passé qu'on espère consensuel : la marginalisation discrète de l'islam, de l'iranophonie et d'une littérature commune avec l'Iran est appréhendée comme nécessaire au raffermissement de l'identité nationale, dorénavant centrée autour de l'héritage « aryen » du pays.

Dans un pays très largement musulman dont l'histoire intellectuelle et artistique fut intrinsèquement liée à l'islam, il peut sembler paradoxal d'entendre le président de la République affirmer que Zoroastre fut « le premier prophète des Tadjiks » et espérer qu'il « sera le maître spirituel et le guide du peuple tadjik » (Rahmonov, 2003 : 28)<sup>8</sup>. La volonté politique s'affiche très ouvertement, en effet, en faveur d'un nationalisme laïcisé et sécularisé. Le zoroastrisme joue alors ici le même rôle que le tengrisme<sup>9</sup> dans les pays turciques voisins, celui d'un néo-paganisme intellectualisé pour des anciennes élites soviétiques à la recherche d'une spiritualité sans transcendance et qui conçoivent le religieux avant tout comme un élément de l'affirmation nationale.

---

<sup>7</sup> Cf. Laruelle (2005b).

<sup>8</sup> In Radžabov (*op. cit.*).

<sup>9</sup> Mode intellectuelle et religieuse des milieux nationalistes turciques consistant à présenter l'islam comme une foi étrangère à ces populations et à réhabiliter le culte animiste ancien du dieu Tengri en le présentant comme un monothéisme en avance sur son temps qui offrirait une cosmogonie parfaitement adaptée au monde contemporain.

La focalisation de nombreux travaux sur la thématique aryenne illustre la conjonction entre les recherches scientifiques sur le passé national et l'appel du pouvoir en faveur d'une idéologie de la nation. Le choix du moment aryen n'est pas une nouveauté pour la science tadjike puisqu'il était déjà présent, tout au moins en filigrane, dès l'époque soviétique. Le mythe aryen est en effet l'élément principal permettant de se dissocier des pays voisins, tous turciques, d'Asie centrale, d'insister sur l'autochtonie du peuple et de parler un langage qu'on espère commun avec l'Europe en lui rappelant cette « origine » partagée : par le biais aryen, les Tadjiks seraient plus « Européens » que les autres Centre-asiatiques. Il semble toutefois que cet aryanisme officiel, dont le jubilé de 2006 suscitera probablement une profusion de publications, ne puisse se développer sans entraîner dans son sillage de nombreux référents racistes et racistes. Bien que ne s'exprimant qu'au niveau du discours et n'ayant aucune réalité dans la pratique politique et sociale du pays, ceux-ci sont néanmoins révélateurs de l'ethnicisation en cours des discours sur la nation dans l'ensemble de l'Asie centrale post-soviétique.

### **RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES**

ANONYME, 1992. *Vklad iranskih narodov v razvitie mirovoj civilizacii. Istoriâ i sovremennost'* [L'apport des peuples iraniens au développement de la civilisation mondiale. Histoire et actualité]. Douchanbe, Doniš.

*AVESTA I MIROVAA CIVILIZACIA* [L'Avesta et la civilisation mondiale], 2001. Conférence des 4-5 septembre 2001 pour les 2 700 ans de l'Avesta. Douchanbe, Akademiâ nauk Respubliki Uzbekistana.

*DREVNAA CIVILIZACIA I EË ROL' V SLOZENII I RAZVITII KUL'TURY CENTRAL'NOJ AZII EPOHI SAMANIDOV* [La civilisation antique et son rôle dans la formation et le développement de l'Asie centrale à l'époque samanide], 1999. Conférence pour le 1100<sup>e</sup> anniversaire de l'État des Samanides, les 4-6 septembre 1999. Douchanbe, Meždunarodnyj naučnyj centr.

DUDOIGNON S. A., 1993. « Changements politiques et historiographiques en Asie centrale (Tadjikistan et Ouzbékistan, 1987-1993) », *CEMOTI*, 16 : 85-135.

GAFUROV B. G., 1972 [1949]. *Istoriâ tadžikskogo naroda v kratkom izloženii* [l'histoire du peuple tadjike en un court résumé]. Moscou, Politizdat, réédité en 1972.

LARUELLE M., 2004. « Continuité des élites intellectuelles, continuité des problématiques identitaires. Ethnologie et "ethnogenèse" à l'Académie des sciences d'Ouzbékistan », *Cahiers d'Asie centrale*, 13-14 : 45-76. IFEAC – Edisud.

LARUELLE M., 2005a. *Mythe aryen et rêve impérial dans la Russie du XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris, CNRS-Éditions.

LARUELLE M., 2005b. « Ethnologie, question nationale et État dans l'Ouzbékistan contemporain. Analyse de la polémique autour de l'Atlas ethnique d'Ouzbékistan », *Journal des anthropologues*, 100-101 : 329-347.

MASOV R., 1995. *Tadžiki: istoriâ s grifom « soveršenno sekretno »* [Les Tadjiks : une histoire classée « top secret »]. Douchanbe, Pajvand.

MASOV R., 2001a. « Turan – eto ne Turkestan » [Le Touran n'est pas le Turkestan] in RADŽABOV A. (dir.), *Avesta v istorii i kul'ture Central'noj Azii* [L'Avesta dans l'histoire et la culture de l'Asie centrale]. Douchanbe, Akademiâ nauk Respubliki Uzbekistana : 21.

MASOV R., 2001b. « Rol' Rossii v istoričeskikh sud'bah tadžikskogo naroda i ego nacional'no-gosudarstvennoj stroitel'stve » [Le rôle de la Russie dans le destin historique du peuple tadjik et dans sa construction nationale-étatique], *Nasledie predkov*, 5 : 8-14.

MUMIDZANOV H. H., 2002. « Avesta ob etnogeneze tadžikov » [L'Avesta dans l'ethnogenèse des Tadjiks], *Izvestiâ Akademii Nauk Respubliki Tadžikistan, seriâ filosofîâ i pravovedenie*, 1-2 : 184-191.

NEGMATOV N. N., 1989 [1977]. *Gosudarstvo samanidov (Mavarannahr i Horasan v IX-X vv.)* [L'État des Samanides (Mawarannahr et Khorassan aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)]. Douchanbe, Doniš.

NEGMATOV N. N., 1992. *Tadžiki. Istoričeskij Tadžikistan, sovremennij Tadžikistan* [Les Tadjiks. Le Tadjikistan historique, le Tadjikistan contemporain]. Gissar, s.e. : 6.

NEGMATOV N. N., 1997. *Tadžikskij fenomen: teoriâ i istoriâ* [Le phénomène tadjik : théorie et histoire]. Douchanbe, s.e.

NEGMATOV N. N., 2004. « Istoki etnogeneza i kul'turogeneza ariev ariany » [Les sources de l'ethnogenèse et de la culturogenèse des Aryens d'Ariana], *Narodnaâ gazeta*, 24 mars : 3-4.

P'ANKOV I. V., 1995. « Ariana po svidetel'stvam antičnyh avtorov » [L'Ariana d'après les témoignages des auteurs antiques], *Vostok*, 1.

RADŽABOV A. (dir.), 2003. *Zoroastrizm i ego značenie v razvitii civilizacii narodov Bližnego i Srednego Vostoka* [Le zoroastrisme et sa signification dans le développement de la civilisation des peuples du Proche et du Moyen-Orient]. Douchanbe, s.e.

RAHMONOV E. P., 1999a. « Tysâča let v odnu žizn' » [Mille ans dans une vie], *Narodnaâ gazeta*, 23 septembre : 2.

RAHMONOV E. P., 1999b. « Discours d'ouverture de la conférence pour les 1 100 ans de l'État des Samanides », *Narodnaâ gazeta*, 13 mai : 1.

RAHMONOV E. P., 1999c. *Tadžiki v zerkale istorii* [Les Tadjiks dans le miroir de l'histoire], t. 1, *Ot arijev do samanidov* [Des Aryens aux Samanides]. Londres, Flint River.

RAHMONOV E. P., 1999d. « Tadžikskâ gosudarstvennost' : ot samadinov do rubeža xxi veka » [L'étatité tadjike : des Samanides à la veille du xxi<sup>e</sup> siècle], *Narodnaâ gazeta*, 10 septembre : 1.

RAHMONOV E. P., 2003. « O gode arijskoj civilizacii » [À l'âge de la civilisation aryenne], *Narodnaâ gazeta*, 12 septembre : 1.

RENFREW C., 1990. *L'énigme indo-européenne. Archéologie et langage*. Paris, Flammarion.

ŠOZIMOV P. D., 2003. *Tadžikskâ identičnost' i gosudarstvennoe stroitel'stvo v Tadžikistane* [L'identité tadjike et la construction étatique au Tadjikistan]. Douchanbe, Irfon.

VEČERNYJ DUŠANBE, 1989. « Predmet issledovanij – etnogenez » [L'ethnogenèse comme objet de recherche], 9 février.

### Résumé

Cet article analyse les interactions existant, au Tadjikistan, entre la science historique promulguée par l'Académie des sciences et les pressions politiques des autorités en faveur de la constitution d'une idéologie justifiant l'État-nation. Cette rencontre se fait autour du thème aryen, devenu depuis quelques années l'une des références historiques et ethnologiques les plus importantes des publications académiques locales. La réhabilitation du zoroastrisme et l'affirmation du Tadjikistan comme « berceau » des peuples aryens, officialisées par le décret présidentiel qui instaure 2006 comme « Année de la civilisation aryenne », s'accompagnent de nombreux discours ethnocistes et racistes cherchant à affirmer l'autochtonie des Tadjiks au sein d'un environnement turcique méprisé.

**Mots-clefs :** Tadjikistan, Asie centrale, histoire, ethnicisme, racisme, mythe aryen.

### Summary

Human Sciences in the Face of Political Power : The Aryan Myth as Ideology of the Nation in Tajikistan

This article analyses the interactions that exist in Tajikistan between the historical science promulgated by the Academy of Sciences and the political pressure exerted by the authorities in favour of the constitution of an ideology justifying the Nation-state. The two meet around the Aryan theme which has recently become one of the most important historical and ethnological references in local academic publications. The rehabilitation of Zoroastrism and the assertion of Tajikistan as the « cradle » of the Aryan peoples, formalised by the presidential decree establishing 2006 as « Year of Aryan Civilisation », are being accompanied by numerous ethnicist and racist discourses that seek to assert the autochthony of Tajiks within a despised Turkic environment.

**Key-words:** Tajikistan, Central Asia, history, ethnicism, racialism, Aryan myth.

\* \* \*

## **RECHERCHES ET DÉBATS**



**HISTOIRES DE THUYUL**  
**Notes sur l'économie morale et politique**  
**du commerce avec le monde des esprits**  
**à Java Centre**

Romain BERTRAND  
CERI-FNSP

**Toni et T'sien Ong : les ravages de l'envie à Karangkajen**

Dans le quartier de Karangkajen, situé aux marges méridionales de la ville de Jogjakarta<sup>1</sup>, au centre de l'île de Java, la crise économique qui s'est déclenchée durant l'été 1997 a eu des effets dramatiques sur le niveau d'emploi dans certains secteurs du marché des biens d'équipement. Le concessionnaire sino-indonésien d'un garage vendant des véhicules Toyota et Mitsubishi a choisi, pour anticiper la décrue du pouvoir d'achat des classes moyennes, de licencier plusieurs de ses employés. Toni, l'un des vendeurs, faisait partie de ce premier dégraissage. Originaire de Malang, à l'est de Java, Toni a vu sa vie entière s'effondrer. Sa femme et sa fille âgée de trois ans, qui vivaient avec lui dans une chambre louée au mois dans une pension bon marché de Karangkajen, ont été contraintes de regagner Kudus (une ville du nord de l'île) pour y vivre avec sa belle-famille. Toni a préféré rester à Jogja pour y

---

<sup>1</sup> En 1996, la ville de Jogjakarta, chef-lieu de la Région spéciale de Jogjakarta, comptait 471 000 habitants. En dehors de l'agriculture, les principaux secteurs d'emploi étaient la manufacture artisanale et semi-industrielle de textiles (les *batik*), l'administration publique (près de 35% de la population active recensée) et le BTP. Données extraites de Badan Pusat Statistik (1997 : 11, 229-235).

chercher du travail. Anglophone car diplômé de la « Faculté des métiers de l'industrie touristique » d'une *business school* islamique locale, il a retrouvé six mois plus tard un emploi de guide touristique dans une petite société de la *jalan* (rue) Prawirotaman travaillant en partenariat avec les hôtels pour Occidentaux. Mais son salaire actuel (il gagne quatre fois moins que lorsqu'il était « cadre commercial », soit environ 40 euros par mois) ne lui permet pas de faire revenir à Jogja son épouse et leur unique enfant. Aussi les relations avec sa belle-famille s'enveniment-elles.

À 34 ans, sa vie lui inspire regrets et défiance<sup>2</sup>. Comme tant de migrants chassés des cités côtières du nord de Java par la contraction brusque du marché de l'emploi, Toni espère pouvoir rassembler mois après mois assez d'argent pour « installer sa famille » dans son village natal, près de Malang. Il envisage d'y ouvrir un petit garage pour faire commerce de motocyclettes usagées et d'accessoires automobiles. Il avait d'ailleurs commencé à faire bâtir une maison près de la demeure de ses parents, mais n'ayant pu payer les traites de son prêt, la construction s'est arrêtée nette à hauteur des trois premières rangées de parpaings. La maison, belle et spacieuse, devait coûter 140 millions de roupies (2 400 euro), mais Toni n'en gagne désormais que 2,4 millions par mois. Tout un avenir d'aisance et de notabilité s'est brisé à cause de la *krismon* (acronyme de la crise monétaire).

J'étais le seul des trois fils à avoir fait des études. Mon oncle disait que j'aurais pu devenir fonctionnaire. Maintenant, ma femme me méprise et je ne connais presque pas ma fille.

Dans ces conditions, on comprend aisément les sentiments de haine qui l'animent lorsqu'il évoque son ancien patron, T'sien Ong, le gérant sino-indonésien du garage Toyota. Lors d'une veillée animée en compagnie de ses amis<sup>3</sup> – tous trentenaires et tous

---

<sup>2</sup> Les confidences de Toni ont été recueillies en 2000 et portent sur des événements survenus à compter de la mi-98.

<sup>3</sup> Les témoignages recueillis dans le cadre de cette étude sur les récits de rencontres avec des *thuyul* l'ont été sous forme d'entretiens non-directifs menés en indonésien avec une trentaine d'habitants de Karangkajen au cours de deux séjours de recherche, en 2000 et 2001. Le choix des

employés dans le secteur touristique qui fait le renom de Jogjakarta – Toni pousse l'accusation à son extrême, d'abord à mots couverts, puis explicitement :

Le patron, tout ce qui l'intéressait, c'était l'argent, comme tous les Chinois. Les Chinois ne pensent qu'à l'argent. Regarde sa maison, regarde tous les enfants qu'il a ! Mais son argent, c'est grâce à nous qu'il le gagnait, grâce à nous ! Il se passait des choses étranges dans le garage. Un des panneaux publicitaires, fixé à un poteau sur le parking, ne tenait pas. Alors un des gars est monté pour resserrer le fil de fer. Et là, d'un coup, il est tombé et il s'est cassé la jambe sur un tas de ferraille ! Deux minutes avant, il était là-haut, il s'était bien attaché. C'était vraiment étrange [*aneh*]<sup>4</sup>, cet accident. Et puis, quelques jours plus tard, un autre type est monté pour fixer le panneau. Il est tombé et il s'est fracturé la colonne sur les bidons au pied du poteau. Il est mort sur le coup, le gars ! On a tous pensé que c'était pas normal, ces problèmes-là. Le lendemain, je suis parti vers 19h, j'étais pas rassuré, et là j'ai vu une chose au sommet du poteau, une lueur, et puis une grande silhouette blanche qui bougeait. J'ai regardé et là, j'ai compris que c'était un Singe Blanc [*Kethek Putih*] ! Un Singe Blanc, vraiment grand ! Je l'ai bien vu à cause de la lueur. Il était venu pour prendre la victime, pour boire son sang.

La mention explicite du Singe Blanc constitue une violente mise en accusation de T'sien Ong. Car ces créatures maléfiques, pourvues de crocs et de griffes acérés, que l'on croise dans les lieux déserts à la nuit tombée, n'interfèrent dans les affaires humaines qu'en vertu d'un « pacte » (*perjanjian*) conclu avec un individu envieux et cupide. Les termes de ce contrat (le terme *janji* a une connotation d'acte notarié autant que de promesse formelle) sont les suivants : le Singe Blanc apporte la prospérité à celui qui la réclame en échange de sacrifices réguliers ou de faveurs particulières. Le récit de Toni présente de ce point de vue certaines

---

interlocuteurs s'est fait par la voie sinueuse de relations de confiance, et souvent de complicité, nouées au cours de séjours étalés de 1997 à 2001.

<sup>4</sup> C'est ce terme javanais de *aneh* (étrange, bizarre, inquiétant) qui marque le passage, émotionnellement très perturbant, à un monde brusquement ouvert à la possibilité de la rencontre avec les créatures invisibles – c'est-à-dire à un régime d'expérience qualitativement distinct. Est dit *aneh* tout ce qui n'est pas conforme à l'expérience ordinaire, exclusivement humaine, du monde social.

spécificités par rapport aux versions les plus répandues de l'histoire du Singe Blanc. *Bu Harto*, une vieille dame qui vend des oignons et du piment de Bantul au marché central de Jogja, la rapporte de la façon suivante :

Le Singe Blanc, on ne le trouve que dans certains endroits. Il y en a beaucoup sur les pentes du Mont Kemukus<sup>5</sup>. Si on veut le voir, il faut demander l'aide d'un « homme avisé » [*orang pintar*, un praticien de l'occulte]. C'est l'envie qui pousse les gens vers le Singe Blanc. Par exemple, dans un village, il y a une femme qui veut être riche. Elle veut avoir des bijoux, une jolie voiture, une maison plus grande. Mais son mari ne gagne pas assez et elle, elle ne veut pas travailler. Alors elle demande au Singe Blanc de lui envoyer de l'argent. Et le Singe Blanc, il accepte mais il lui dit : « tu dois construire une chambre spéciale pour moi dans ta vieille maison. Même si tu construis une autre maison, tu ne dois jamais détruire cette chambre, jamais. Et la chambre doit être toujours dans l'obscurité, tu dois fermer les fenêtres, et personne ne doit jamais y entrer, surtout pas ton mari. Tu y viendras tel jour, tous les mois, pour m'y retrouver ». Alors la femme fait comme il dit, et tous les mois, le même jour, disons un vendredi, elle va dans cette chambre et le Singe Blanc s'unit à elle. Mais le mari se rend compte que ce n'est pas normal que sa femme ait autant d'argent, qu'elle s'achète des tas de choses aussi chères. Et il voit qu'elle s'absente tous les troisièmes vendredis du mois. Alors il pense qu'elle a un amant, et un jour il la suit. Là, il entend des bruits, il entre dans la chambre, il voit le Singe Blanc avec sa femme et il se met à crier. Alors le Singe Blanc, furieux, dit à la femme : « tu m'as trompé. Maintenant, tu seras plus pauvre qu'avant », et il disparaît. Alors le mari et la femme deviennent très pauvres, ils portent des loques et les voisins se moquent d'eux.

Cette histoire, telle qu'elle m'a été contée plusieurs fois (toujours par des femmes), contient une condamnation sans appel de l'arrogance et du désir de vivre au-dessus de ses moyens. La

---

<sup>5</sup> Le Mont Kemukus est situé à une trentaine de kilomètres à l'ouest de Sragen. La légende veut qu'y reposent deux amants incestueux, le Prince Samodra de Demak et sa belle-mère la *Raden Roro* Ontrowulan. De nombreux pèlerins viennent se recueillir sur leur tombe pour voir leurs vœux de bonheur marital ou de rencontre romantique exaucés. Mais dans les années 1970 et 1980, la zone toute proche du barrage de Kedung Ombo est devenue un haut-lieu de la prostitution et de l'adultère. Une cinquantaine de petits hôtels s'alignent désormais en demi-cercle autour du site sacré.

« femme de mauvaise vie », prête à passer outre les interdits moraux les plus élémentaires pour acquérir un train de vie supérieur à ses voisins, ne gagne finalement rien, sinon son désespoir et la ruine de son ménage, à commercer avec les créatures maléfiques du « monde invisible ». Cette comptine prend même de nos jours une tonalité particulière. De nombreux magazines nationaux, comme *D&R* ou *Tempo*, ont consacré des éditions spéciales à la figure suspecte de la « femme carriériste », la *wanita karier*. Au vu des réactions publiées dans le courrier des lecteurs, la *wanita karier* semble choquer profondément le lectorat populaire, au motif qu'elle fait ouvertement fi de la morale sexuelle et de sa vie de famille pour satisfaire ses ambitions personnelles. Le discours moral dominant à Java Centre, en particulier dans la région de Jogjakarta, dénie en effet à la femme le droit à un désir autonome. Une épouse doit non seulement supprimer ses propres « pulsions » (*nepsu*), mais aussi réfréner celles de son mari. Elle est, en somme, gestionnaire des désirs de sa maisonnée<sup>6</sup>. Le propos de *Bu Harto* est tout à la fois une critique de l'adultère, de la richesse « mal acquise », et une réaffirmation des principes communautaires : la solidarité intrafamiliale et entre voisins, le refus de l'excès et de l'ostentation, le caractère mauvais de l'amour du gain (*karem dunia*) et les effets délétères de la jalousie (*rasa iri*) en termes d'harmonie sociale. La convoitise et la concupiscence sont en effet rangées par la plupart des habitants de Karangajen dans la catégorie des *hawa nepsu* : les « passions mauvaises » qui, comme la colère, troublent l'esprit et empêchent l'individu d'atteindre à cet état idéal de quiétude (*ketentreman*) qui prévient les rixes létales entre voisins et entre affins.

En quoi l'histoire du Singe Blanc de Toni enrichit-elle notre analyse de la situation politique à Java ? Pour répondre à cette question, il faut tout d'abord donner le fin mot de l'histoire. L'accusation portée par Toni et par d'autres à l'encontre de T'sien Ong s'est transformée en une rumeur dévastatrice. Les gens ont

---

<sup>6</sup> Suzanne Brenner (1998 : 155 & 241-246 sur la figure de la *wanita karier*).

commencé par bouder ouvertement son garage (qui effectue également les réparations sur les modèles courants). D'après certains, il aurait même reçu des lettres anonymes (*surat kaleng*), que l'on peut imaginer xénophobes. Aussi, pour couper court au déclin de sa réputation et de son établissement, T'sien Ong a-t-il choisi de s'expliquer en démentant aussi vite que possible la rumeur. On ne m'a pas raconté de quelle manière il l'a fait (et peut-être ne l'a-t-il jamais vraiment fait : peut-être la rumeur est-elle morte d'elle-même, épuisée après avoir couru des semaines durant d'arrière-cour en arrière-cour). Il n'a d'ailleurs pas souhaité évoquer avec moi cette affaire. Mais d'après les habitants de Karangkajen, il a soudainement « cessé de faire le fier avec eux » (*dia tidak menyombong lagi*), alors qu'il était auparavant « trop arrogant » (*terlalu congkak*) et agissait de façon hautaine (*merangah*). Il est de ce fait permis de remarquer que la tragédie de T'sien Ong a trouvé une issue relativement heureuse eu égard à d'autres histoires du même type.

Autrement dit, l'accusation de commerce avec les créatures maléfiques a contribué ici, sinon à inverser le rapport de force entre nantis et laissés-pour-compte, du moins à ouvrir un canal de débat – fragile et provisoire, certes, mais tout de même assez efficace pour convoyer une angoisse et une menace – entre un notable et le reste de la communauté locale. Dans le sourd bruissement de commentaires indignés qui a accompagné l'accusation portée par Toni contre T'sien Ong, se sont en effet trouvées réaffirmées les exigences morales que les petites gens brandissent à l'encontre des tenants de positions d'autorité afin de les maintenir en-deça d'un niveau critique d'exactions : exigences de modestie, d'humilité, de respect des solidarités communautaires et familiales et de redistribution de l'excessive richesse au moyen de rites de commensalité, d'actes d'évergésie et d'œuvres pies (*amal jariah*). L'histoire du Singe Blanc fait écho à la peur et à la rancœur que suscite le succès individuel. En contrepoint se lit un rêve d'harmonie et de justice économique, un rêve enraciné dans un fantasme d'abolition des

inégalités sociales qui peut, le cas échéant, mener à la révolte millénariste<sup>7</sup>.

### La marchandisation du rapport au « monde invisible »

La possibilité du commerce avec le « monde invisible » (*dunia kang samar*, *dunia gaib*) a toujours suscité de nombreux problèmes, d'ordre technologique autant que théologique. Au plan technologique (au sens des savoir-faire qui permettent de « voir » le monde des esprits et d'agir à travers lui sur le monde social), mes interlocuteurs javanais tiennent pour acquis que la méthode la plus simple, pour qui souhaite s'adjoindre le concours d'un démon domestique, consiste à aller consulter un spécialiste : un « homme avisé » (*orang pintar*). Il existe en effet à Java plusieurs types de praticiens de l'occulte, soit, par ordre de malévolence croissante : le « guérisseur » (*dukun*), le « magicien » (*guru ngaji*), le « spiritua-liste » (*seorang paranormal*) et « l'envoûteur » (*tukang santer*). Chacun de ces personnages est présumé capable de maîtriser les techniques de communication avec les « esprits » (au sens générique d'entités invisibles, *makhluk halus*). Certains *dukun* n'hésitent d'ailleurs pas à se présenter comme des fournisseurs de démons au moyen d'encarts publicitaires publiés dans des revues spécialisées comme *Posmo* ou *Misteri*. Pour se procurer un *thuyul* (un petit esprit chapardeur), il suffit donc de l'acheter, pour un prix qui oscillait en 1998 entre 2 et 10 millions de roupies (soit de 40 à 180 euro). Il s'agit ici d'une forme de négociation indirecte, fortement marchandisée, avec le « monde invisible » – puisque les *orang pintar* jouent le rôle de courtiers en magies. Il existe cependant aussi de nombreux manuels de djinnologie qui expliquent dans le menu détail comment « inviter » les créatures invisibles<sup>8</sup>.

Pour comprendre la façon dont la croyance aux créatures invisibles peut devenir un outil de débat entre une communauté locale et ses notables, il est aussi nécessaire de garder présente à l'esprit la

---

<sup>7</sup> Rahardjo Suwandi (2000).

<sup>8</sup> Voir par exemple les conseils précis prodigués dans A. Hamid Zahwan (2000 : 15-18).

double acception de l'idée de commerce avec le monde des esprits. Si les relations des humains avec les démons commencent par la conclusion d'un « pacte » impliquant des obligations réciproques accomplies sur un mode rituel, elles sont toutes entières mûes par la cupidité et sont fortement marchandisées : on peut acheter ou louer un *setan*, et celui-ci n'a souvent pas d'autre fonction que de rapporter de l'argent à son propriétaire. Les histoires de *thuyul* équivalent en particulier à un discours critique sur les inégalités de fortune, qui mettent à mal l'harmonie du quartier, et sur la convoitise et l'envie – ces « passions mauvaises » qui mènent à la déchéance morale. Le Singe Blanc de Toni se range de fait dans la vaste rubrique des magies de richesse : les *pasugihan* (de la racine javanaise *sugih*, « richesse »)<sup>9</sup>. On trouve un nombre prodigieux de *pasugihan* à Java Centre : des amulettes (*jimat*), des incantations (*aji* ou *mantera*), des philtres et potions (*jamu pasugihan*) ou encore de fines aiguilles dorées (*susuk rezeki*) que les femmes se glissent sous la peau pour « avoir de la chance » en affaires. Il existe même une divinité de la fortune (dans les deux sens du terme), au corps mi-humain mi-serpent, qui prend tantôt une apparence féminine (*Ny Blorong*) et tantôt une apparence masculine (*Ki Blorong*), et qui se manifeste dans les « lieux isolés »<sup>10</sup>. Il est enfin souvent fait mention d'un personnage allégorique, *Mbak Rijeki* (Soeur Bonne Fortune), auquel les joueurs de cartes invétérés vouent un culte.

Mais le motif sacrificiel (l'exigence explicite du sang d'une victime en échange de la réussite financière) apparente plutôt l'histoire de Toni au cycle populaire des *thuyul*. Les *thuyul* sont de petits esprits chapardeurs, qui ressemblent de loin à de jeunes enfants habillés seulement d'une étoffe nouée entre les jambes. Ils

---

<sup>9</sup> Dans son *Baoesastra Jawa*, W. J. S. Poerwadarminta définit un *pasugihan* comme « tout moyen (amulette, etc.) de rendre quelqu'un riche (*sarana [djimat slp] sing ndjalari bisa soegih*) » (1939 : 570). Se mettre en quête d'un *pasugihan* se dit *golek pasugihan*. Je traduis ici *pasugihan* par « magies de richesse » au sens de « moyens magiques d'enrichissement ».

<sup>10</sup> J. Kreemer (1897, vol. 23 : 1-12). Une évocation contemporaine de la légende de *Ny Blorong* se trouve dans Imam Supardi (1955).

sont toujours chauves (d'où leur surnom populaire de « boules à zéro », *si gundul*), ont des oreilles pointues, de longues dents en lame de scie et un nez difforme avec des narines démesurément larges et longues. En Malaisie péninsulaire, il est fréquemment dit que les *thuyul* sont les manifestations spirituelles des enfants décédés en bas âge, et donc une catégorie particulière de revenants ou d'âmes errantes. À Java Centre, les *thuyul* sont plutôt considérés comme une « race » de créatures spirituelles (*sejenis makhluk halus*) ou une « variété » de démons (*macam setan*), c'est-à-dire comme une classe autonome de djinns. Mais pour *Ibu Aryanti*, une vieille dame originaire de Bandung qui a longtemps fait office d'accoucheuse (*dukun bayi*), les *thuyul* sont bien les manifestations spirituelles des bébés morts-nés : ce sont des « enfants sans nom » (litt. des « enfants pas encore nommés », *belum dinamakan*), puisqu'ils n'ont pas subi les rites d'inclusion dans la société humaine.

À Karangkajen, on dit en outre qu'un *thuyul* est si bête qu'il a « peur de son propre reflet » et qu'il peut rester fasciné des heures durant par le ballet des poissons rouges dans un bocal. Pour se prémunir de ses chapardages, il suffit dès lors d'installer un miroir ou un aquarium dans la pièce qui contient les économies en menue monnaie de la famille : figé dans une contemplation muette, le *thuyul* se fera surprendre par l'aube<sup>11</sup>. N'ayant pu remplir sa part du contrat passé avec son maître, il s'en retournera penaud vers un dur châtement (on ne nourrit pas un *thuyul* bredouille). Les *thuyul* ne sont pas nécessairement considérés comme des créatures méchantes, et rares sont les récits qui les créditent d'avoir agressé physiquement un être humain. On ne dit jamais qu'un *thuyul* « tue », mais seulement qu'il est autorisé par son propriétaire à s'emparer de l'âme d'une victime, à « manger son esprit » (*makan*

---

<sup>11</sup> La personne qui m'a fourni toutes ces précisions sur les moyens de se « prémunir » contre les *thuyul* en tirait la conclusion que c'est pour échapper à leurs chapardages que les Chinois (qui comme chacun sait ont toujours de la petite monnaie cachée partout) mettent des aquariums dans leurs maisons.

*jiwanya*), ou bien à boire son sang. Le geste meurtrier est accompli par le possesseur du *thuyul*, non par celui-ci.

D'après l'anthropologue Koentjaraningrat, si les *thuyul* sont bien « des démons (*setan*) qui peuvent rendre les gens riches », ils peuvent également « être maîtrisés et dirigés par un *dukun* (un guérisseur-shamane) afin d'expulser un esprit malveillant » du corps d'un patient rongé par la maladie<sup>12</sup>. Instruments de la cupidité haineuse d'un individu sans scrupules ou au contraire auxiliaires de guérison lors de la cure shamanique, les *thuyul* sont donc des êtres moralement neutres, les récipiendaires et les exécutants d'intentions (*niat*) et de désirs (*nepsu*) qui ne leur appartiennent pas<sup>13</sup>. Il est d'ailleurs techniquement impossible de converser avec eux. Enfants morts-nés ou démons inférieurs, ils n'ont pas appris le langage des humains. Tout au plus peut-on essayer de les dresser comme des animaux domestiques en sollicitant leurs réflexes pavloviens, selon le schéma « nourriture contre argent ». C'est pour cela qu'on utilise toujours l'expression *memelihara thuyul*, « élever un *thuyul* », pour qualifier la relation que les humains entretiennent avec eux. Dénué d'intentionnalité propre, le *thuyul* accomplira indifféremment le bien ou le mal, au gré du dessein de celui qui se l'est soumis.

Le trait le plus frappant, dans les histoires de *thuyul*, réside cependant dans la relation étroite qui les unit à l'argent. Ainsi, pour *Mas Saham*, jeune serveur dans une pension appartenant à une riche famille de bijoutiers Kalang de Kota Gede :

Les *thuyul* sont comme des biens de consommation [*komoditi*, anglicisme]. Tu peux les acheter, les faire travailler, puis les revendre. Si tu veux un *thuyul*, il faut que tu ailles voir un *orang pintar* [un magicien], ou alors un *tukang santet* [un envoûteur]. Il te dira de faire ascèse pendant, disons, trois ou sept jours. Après il t'emmènera là où vivent les *thuyul*, dans un cimetière ou un « lieu inquiétant »<sup>14</sup>. Là, tu t'assoies et tu médites jusqu'à ce que tu puisses les voir. Si tu as respecté le jeûne, si tu t'es bien concentré, tu ouvres les yeux et tu les vois qui passent autour de toi. L'*orang pintar* dépose alors une

---

<sup>12</sup> Koentjaraningrat (1994 : 340, 413).

<sup>13</sup> Cf. sur ce point à Romain Bertrand (2003).

<sup>14</sup> *Tempat angker* signifie « lieu inquiétant, étrange, dangereux », mais aussi « lieu hanté », habité par des *setan*.

coupelle avec du sang devant lui, et les *thuyul* viennent, parce qu'ils sont attirés par l'odeur du sang. À ce moment-là, tu fais ton choix : tu en prends un plus gros ou un plus petit, comme tu veux. L'*orang pintar* te le capture et t'explique comment le nourrir et t'en servir. Après, tu rentres chez toi, et le soir, tu montres au *thuyul* un billet de banque, par exemple un billet de 10 000 roupies. Le *thuyul* ne sait pas lire, alors il reconnaît seulement le dessin sur le billet, et il ne te rapportera que ce genre de billets. Chaque nuit, il ira chez tes voisins et il volera ces billets-là, et il te les rapportera. Mais en échange, il faut que tu lui offres des victimes, des gens de ta famille, surtout des enfants, ou alors des employés de ton usine, si tu es patron. Mais tu n'as pas besoin de les tuer toi-même : tu les montres au *thuyul* et il comprend qu'il peut les prendre, qu'il peut manger leur âme. Par exemple, s'il y a un accident de bus avec un très jeune conducteur, tout le monde croit que c'est un accident, mais en fait c'est le patron qui l'a sacrifié à un *thuyul*. Les gens qui « font travailler » des *thuyul*, ça ne se voit pas tout de suite. Mais au bout d'un moment, dans un quartier ou un hameau, les gens se rendent compte que ce sont toujours les mêmes billets qui disparaissent : dans ton sac il y a plusieurs billets de 50 000 roupies et un seul de 10 000, et c'est celui-là qui disparaît, et ce n'est pas normal, parce qu'un voleur normal aurait pris le tout. Alors on commence à se poser des questions, et on se dit « tiens, celui-là il ne travaille pas beaucoup et pourtant il a acheté une moto toute neuve », ou alors il porte des vêtements différents chaque semaine, des vêtements chers. Alors là, on sait qu'il y a quelque chose de bizarre [*aneh*] et on le surveille.

Pour illustrer la dernière partie de son propos, *Mas Saham* se réfère ensuite à un jeune voyou du quartier, notoirement impliqué dans le trafic de drogues dures à destination des touristes. « Celui-là, par exemple, il ne fiche rien de toute la journée, alors les gens peuvent dire qu'il a des *thuyul* pour lui ». Comme je lui fais remarquer que tout le monde est persuadé que le jeune homme en question revend du *shabu-shabu* (pilules d'amphétamines), et que la source immorale de son train de vie n'appelle pas d'explication surnaturelle particulière, *Mas Saham* me rétorque que l'un n'exclut pas l'autre et que « quand on est assez mauvais pour vendre de la drogue, on n'hésite pas à appeler des *thuyul* ». « D'ailleurs, conclut-il avec aplomb, un *thuyul*, ça coûte cher. Seuls les voyous peuvent s'en payer ici ». Il faut en effet prendre l'équivalence entre *thuyul* et *komoditi* établie par *Mas Saham* au sens littéral. Comme en témoigne un encart publicitaire publié dans la revue *Posmo*, les

*thuyul* sont vraiment un bien marchand. Ils ont une valeur fluctuante sur le marché des magies de richesse, se louent et se cèdent sous forme de baux avec dépôt de garantie :

Vous souhaitez devenir le propriétaire d'un *thuyul* ? Si vous désirez vous enrichir rapidement, que l'argent vienne tout seul à vous, acquérez dès à présent un *thuyul*, sur la base d'un contrat de trois mois, avec une clause qui vous garantit que l'argent que vous mettrez en caution vous sera intégralement restitué. Sans effets secondaires. Également disponibles toutes espèces d'esprits ainsi que divers genres de magies et de mystères. Conditions avantageuses pour célibataires et familles, sans nécessité aucune d'une chambre spéciale. Si vous êtes intéressé, contactez immédiatement *Mas Slamet*, agence de Djakarta, délégation de Cirebon. Tel. 021-918 10 XX<sup>15</sup>.

Un site Internet s'est même spécialisé dans la vente par correspondance de *thuyul*. Plusieurs variétés, joliment nommées, sont proposées. Le « *thuyul Maestro* », modèle haut de gamme facturé 14 500 \$, est « particulièrement rusé et travailleur » : il peut « distinguer un vrai billet en dollars ou en roupies d'un faux » et « opère dans un rayon de 15 à 20 km ». Le « *thuyul Professional* » peut rapporter des billets de 10, 20 et 50 000 roupies et agit dans un rayon de 10 à 15 km. Le « *thuyul Master* », quant à lui, « court très vite et est habile à disparaître » : il est actif « de 9h du soir à 4h du matin ». Le « *thuyul Defensive* », qui ne coûte que 5 725 \$ (avec une réduction exceptionnelle de 24%), n'a pour unique compétence que de « protéger votre argent contre les incursions des *thuyul* de vos voisins » : il a en effet été dressé à « avoir une peur panique de voir disparaître l'argent ». Enfin, l'option « *thuyul Enterprise* » permet de s'offrir « une équipe de 4 à 5 *thuyul* solides et acharnés (*tangguh*) » qui « ne redoutent pas les chiens, ne se laissent pas aisément décourager et [sont] très loyaux ». Les auteurs du site annoncent fièrement que les revenus qu'ils ont tirés en un an de leurs activités de « vente au détail » « dépassent très largement le PIB du pays ». Ils ont néanmoins décidé de suspendre provisoirement leurs livraisons, du fait que certains de leurs élevages (*peternakan*) de *thuyul* leur ont été dérobés ou ont été dévastés par

---

<sup>15</sup> « Anda ingin memiliki tuyul ? » [Vous souhaitez devenir propriétaire d'un *thuyul* ?], *Posmo*, 49, 29 janvier-4 février 2000 : 39.

des « foules en furie »<sup>16</sup>. L'usage de la langue et de l'iconographie du commerce international est certes ici particulièrement frappant (prix en dollars, offres promotionnelles, gamme de produits labélisés). Mais il ne s'agit que d'une variation sur le thème imaginaire ancien d'un rapport consubstantiel du *thuyul* à l'argent, qui culmine dans la transformation d'une créature surnaturelle en un bien marchand.

La fréquence des histoires de *thuyul* à Jogjakarta lors de mes séjours de recherche entre 1998 et 2001 tenait peut-être d'ailleurs à deux séries de phénomènes définissant un rapport angoissé à l'argent. L'un est structurel : c'est la prégnance d'une économie de négociations (*tawar-menawar*) propre aux marchés locaux, dans laquelle l'acheteur n'est jamais sûr à l'avance du prix auquel il pourra se procurer un bien. Car le prix des denrées alimentaires de base comme le riz et les condiments dépend directement de celui de l'essence, régulièrement augmenté tant pour satisfaire aux exigences du Fonds monétaire international et de la Banque mondiale que dans le but d'apurer les comptes désastreux de la Compagnie nationale des hydrocarbures<sup>17</sup>. Dans une économie de marchés à dominante rurale, trop de facteurs aléatoires, comme l'état des récoltes et les rumeurs de pénurie, interviennent dans la formation des prix pour que l'on puisse les anticiper correctement<sup>18</sup>.

Le second phénomène est d'ordre conjoncturel : il s'agit des flambées brusques du taux d'inflation provoquées par l'effondrement du cours international de la roupie, puis par la désorganisation des réseaux d'approvisionnement en milieu rural. Ainsi, le taux d'inflation est passé de moins de 2% en décembre 1997 à 12,7% en février 1998. En glissement annuel, il a été de

---

<sup>16</sup> Informations tirées du site [www.jualtuyul.kukuhtw.com](http://www.jualtuyul.kukuhtw.com), accédé le 10 mars 2005.

<sup>17</sup> Lorsque le prix de l'essence a augmenté de 30% en juin 2001, ainsi qu'il en était convenu avec le FMI dans une *Lettre d'Intention* (LoI), le prix du riz a augmenté dans les 24 heures de 20% et celui du piment de 60%. Voir « Prices of Basic Commodities up at Traditional Markets », *The Jakarta Post*, 20 juin 2001.

<sup>18</sup> Jennifer Alexander (1987).

6,7% en 1998 et de 57,7% en 1999<sup>19</sup>. Sans être exagérément matérialiste, ni même déterministe, il est permis de penser que l'état permanent d'incertitude quant au prix des biens de consommation courante tend, en période de grave crise économique, à stimuler le recours aux figures imaginaires de la décrue du pouvoir d'achat. L'angoisse de la perte d'argent (le vol par un *thuyul*, donc par un voisin jaloux) prend alors un relief nouveau dans les villages. Encore faut-il noter aussitôt que la croyance aux *thuyul* n'est pas un phénomène propre au monde rural : j'ai recueilli plusieurs récits de rencontre avec des *thuyul* de la bouche de jeunes cadres djakartanais et d'une collègue indonésianiste javanaise – qui se souvient d'avoir aperçu un « petit enfant noir comme la suie » courir en ricanant sur une plage de Pangandaran avant de « disparaître ». Les publicités de *dukun* vendeurs de *thuyul* ne sont pas moins nombreuses à Djakarta que dans les campagnes.

### **Qui possède des *thuyul* ? Figures de la bienséance et « argent rapide »**

La question de savoir à qui l'on impute l'usage de magies mauvaises ou le commerce avec les créatures démoniaques permet par ailleurs de dresser la carte des stéréotypes dépréciatifs qui délimitent une vision morale spécifique de la « communauté » locale. Et là encore, le rapport à l'argent joue un rôle-clef. Outre le jeune désœuvré qui verse dans le trafic de stupéfiants (la figure classique du *caïd* de quartier : le *jago*), la femme de mauvaise vie et le patron arrogant figurent souvent au nombre des accusés potentiels (sans parler de la classe politique nationale, dont beaucoup tiennent pour acquis qu'elle possède un accès privilégié au monde invisible pour le meilleur et surtout pour le pire). Le point commun entre ces types de personnages, qui ne possèdent pas en égal partage la richesse ou le pouvoir, est en fait double.

D'une part, ils sont tous, d'une certaine façon, des « nouveaux riches », c'est-à-dire des gens dont la fortune est d'origine récente

---

<sup>19</sup> Données extraites du *Courrier Financier d'Asie du Sud-Est*, 161, février 2000.

et liée à certains secteurs précis d'activité productive. Les richesses acquises grâce aux pactes démoniaques, de l'avis général, « ne durent pas ». Elles sont dites « froides », « stériles », c'est-à-dire improductives. Elles ne peuvent être comparées à la « vieille richesse » (*sugih kuna*), c'est-à-dire au pécule productif transmis de génération en génération dans les familles de marchands de Kota Gede à Jogja et de Laweyan à Solo : le *rezeki*. Un *rezeki*, par exemple sous la forme d'un héritage inattendu, « vient à quelqu'un sans effort apparent, mais on pense souvent qu'il s'agit d'une récompense pour une action charitable ou désintéressée accomplie par le passé, ou bien d'une rétribution pour un sacrifice personnel ou une pratique ascétique » (le terme *rezeki* signifiant autant la Bonne Fortune en un sens allégorique que le gain inespéré en un sens strictement matérialiste)<sup>20</sup>. D'où le fameux proverbe solonais : « on ne court pas après le *rezeki*, c'est le *rezeki* qui vous court après » (*wong ora ngoyak rezeki, rezeki sing ngoyak wong*). Autrement dit, celui qui cherche trop avidement la chance ne la trouvera pas (et inversement, toute action désintéressée sera récompensée un jour).

La pensée aristocratique javanaise classique fait montre d'un virulent mépris pour les activités de négoce, et tourne sans cesse en ridicule le personnage grotesque du marchand empêtré dans son souci obsessionnel du profit<sup>21</sup>. Dans le milieu *priyayi* (la noblesse de robe de Java), qui a irrigué la société de ses valeurs, la quête du profit est jugée inconvenante, car elle se situe aux antipodes de la pratique ascétique qui seule permet l'acquisition et l'exercice du pouvoir. Le souci de l'argent est ainsi considéré par les poètes de cour comme le signe d'un mode de vie « grossier » (*kasar*), et partant comme le symptôme d'un manque de civilité et d'une absence de grandeur d'âme. Mais pour les gens de Jogjakarta, il existe en fait deux types génériques d'argent. D'une part, il est un « bon argent », à caractère productif, qui est acquis par l'effort sur soi ou qui vient en récompense d'une vie de vertu, et que l'on lèguera à ses enfants sous forme d'héritage sonnante et trébuchant : le *rezeki*.

<sup>20</sup> Suzanne Brenner (*op. cit.* : 216).

<sup>21</sup> Sujanto (1997 : 148-168).

De l'autre, il y a un « mauvais argent », que l'on appelle « l'argent rapide » (*uang cepat*) ou « l'argent impur » (*uang haram*). Celui-ci est le produit d'actes immoraux comme les pactes démoniaques, le vol et la duperie. Il ne dure jamais et se paie du prix fort de l'ostracisme dans l'ici-bas. La « jeune fortune » des nouveaux riches (*sugih muda*) – estimée au moyen d'une série de signes extérieurs (la taille de leur maison, la qualité de leurs vêtements et la valeur de leur voiture) – constitue, à la différence du *rezeki*, le produit de modes illégitimes d'accumulation. Autrement dit, elle est le fruit de façons désapprouvées d'amasser de l'argent, comme le négoce de faveurs sexuelles, le trafic de drogues ou certains types d'activité spéculative (les transactions immobilières, le prêt sur gages).

Par exemple, *Mas Jaba* est convaincu que c'est au marché (*pasar*) qu'il y a le plus de *thuyul* : « il y en a vraiment partout là-bas, des centaines, des milliers peut-être ! ». Car au marché, l'argent se donne à voir, par exemple lorsqu'une vendeuse fouette une pile de *batik* (étoffes teintes à la cire) avec une liasse de petites coupures issues de sa dernière vente pour « attirer la chance ». Pourtant les accusations ne portent jamais sur les familles établies de négociants. Les « grandes familles » de commerçants n'ont pas besoin de *thuyul* : elles ont un *rezeki* d'une ampleur telle qu'il peut « durer » plusieurs générations. En revanche, un revendeur d'articles de sports originaire de Djakarta et qui avait récemment installé un étal sur la *jalan* Malioboro, au centre de Jogja, était souvent désigné à mi-mots par les vendeurs du marché couvert comme un propriétaire de *thuyul*. Nul n'appréciait sa concurrence déloyale : il revendait au détail des *t-shirts* fabriqués à Bali, affichant ainsi son mépris des productions locales (Jogja se targue, au même titre que Solo, d'être le haut-lieu de fabrication du *batik* javanais). On peut encore citer le cas connexe d'une milliardaire de Djakarta, *Ibu Djuriah*, qui fut publiquement accusée d'ensorceler les orphelins dont elle avait décidé d'assurer l'éducation :

Les détectives de la police de Djakarta Sud ont placé trois hommes en détention afin de les interroger sur le rôle qu'ils auraient joué dans la diffusion d'histoires fallacieuses à propos d'une femme

millionnaire. Le Colonel Nono Suprijono, chef du poste de police local, a déclaré dimanche que les trois hommes avaient diffamé Djuriah Dian Maimun Al Rashid, un milliardaire de 49 ans qui faisait régulièrement don d'argent aux gens pauvres du quartier. Ces individus auraient notamment affirmé auprès des habitants du sous-district de Pesangrahan qu'elle se montrait charitable afin d'accroître le pouvoir de sa « magie ». Les trois hommes (Djayadih, 62 ans, Madany, 48 ans, et Mashur, 45 ans) auraient dit aux récipiendaires de ces dons, usuellement des orphelins, qu'avec son nouveau pouvoir, Djuriah espérait que les gens l'aideraient à bâtir une mosquée et une maison à Cinere sans avoir à déboursier un centime. « Influencés par ces rumeurs sans fondements, environ 2 500 petits orphelins qu'elle avait l'habitude de nourrir ont refusé de se rendre à l'école que Djuriah a bâtie pour eux à Kampung Sawah, craignant qu'elle soit une sorcière ou quelque chose du genre. Djuriah, qui est dans le domaine des transactions immobilières, était très en colère et elle a annulé ses donations pour cette année » a déclaré l'officier Nono<sup>22</sup>.

En second lieu, les accusés potentiels ont ceci en commun que, de l'avis unanime de leurs détracteurs, ils « ne se conduisent pas comme il faut ». Autrement dit, ils enfreignent un code tacite de comportement : ils sont « hautains » (*sombong*) quand ils devraient être modestes, font un étalage outrancier de leur richesse quand il leur faudrait garder profil bas. Pire encore : ils ne s'acquittent plus de leurs devoirs sociaux, fuyant leurs familles et refusant de prendre part aux cérémonies de commensalité comme les repas rituels (*slametan*). Tout comportement étrange peut ainsi donner prise au soupçon de relations coupables avec le « monde invisible ». Diman, qui tient un *warung* de fruits de mer sur la *jalan* Parangtritis, affirme par exemple que « quelqu'un qui tient tout le temps ses mains derrière son dos, ce n'est pas normal : c'est qu'il porte un *thuyul* ». Le simple fait de n'avoir pas une attitude « ouverte », de ne pas saluer ses voisins (tenir ses mains croisées derrière son dos est le signe du refus de saluer, donc d'une attitude arrogante) peut devenir un indice du choix des arts occultes.

---

<sup>22</sup> « Three Men Detained for Slander », *The Jakarta Post*, 24 janvier 2000 : 3.

Clifford Geertz notait déjà, à la fin des années 1950, que « les gens accusés de posséder des *thuyul* rentrent facilement dans une seule et même catégorie sociale : ce sont souvent des déviants sociaux [qui] parlent fort, sont agressifs, manquent d'éducation, sont mal fagotés et ont l'habitude fort peu javanaise de dire sans détours aux gens ce qu'ils ont sur le cœur » (Geertz, 1960 : 22). Pour ce qui est de T'sien Ong, le patron sino-indonésien suspecté d'avoir noué un pacte avec un Singe Blanc, la plupart de mes interlocuteurs de Karangjajen s'accordaient pour lui imputer une série de défauts socialement rédhibitoires. Il n'habitait pas dans le quartier mais à plusieurs kilomètres au sud de la ville (le long de la *jalan* Parangtritis qui relie Jogjakarta à la côte), sa femme ne faisait pas elle-même ses courses au marché mais envoyait une domestique (*pembantu*), et il parlait « de façon grossière » (*kasar*) à ses employés (ce qui est une façon de dire qu'il ne maîtrisait pas les différents niveaux d'adresse en javanais, et de monter ainsi en épingle la question de son allochtonie). Bien sûr, c'est son statut ethnique assigné qui lui était reproché à travers tous ces faux-pas. T'sien Ong était un *orang Cina*, un « Chinois », c'est-à-dire pire que quelqu'un qui n'est pas d'ici : quelqu'un qui n'est « de nulle part », un complet « étranger » (*orang asing*). Tous les discours concernant son exubérante richesse (il avait « au moins trois voitures » selon *Mas Jaba*) se terminaient par une harangue xénophobe contre « les Chinois », « profiteurs » associés au régime de l'Ordre Nouveau. Mais dans d'autres cas, la rumeur vise ceux qui, bien que nés ici (ou à côté, c'est-à-dire quelque part à Java Centre ou Java Est, en pays dit « civilisé »), s'abstraient de l'ordre moral communautaire en faisant fi des impératifs de sociabilité. C'est ici moins le démon de l'inégalité sociale qui hante les imaginations que celui du non-conformisme. Toni m'a raconté une autre histoire qui illustre bien ce point :

J'ai entendu parler de quelqu'un qui a requis la magie d'une *Bulus Njinggung*. C'est le propriétaire d'un entrepôt, tout près d'ici [le nom reste en suspens]. Les *Bulus Njinggung*, ce sont des esprits maléfiques qui ont pris l'apparence d'une tortue d'eau douce. Si tu appelles la *Bulus Njinggung*, tu dois passer un contrat avec elle. Elle te donnera tout ce dont tu as besoin, de l'argent pour t'acheter une voiture

ou une belle maison. Mais en échange il faut la satisfaire, il faut lui donner des victimes. Chaque année, il lui faut une victime. Ça peut être quelqu'un de ta famille ou bien un de tes employés. Même, ça peut être toi, tu peux lui donner des morceaux de ton corps : un bout de pied ou un doigt chaque année, par exemple. Ces morceaux-là, ils se transforment en écailles, en peau de tortue. [Question : Comment on peut reconnaître quelqu'un qui emploie des *pasugihan* ou une *Bulus Njinggung* ?] C'est facile. Par exemple, ce jeune-là, tu sais qu'il n'a pas de travail, qu'il aime jouer de l'argent, et il vient d'une famille très pauvre. Mais il a une moto toute neuve !! Une moto ça coûte, disons 6 millions de roupies (1 000 euro). Quand on travaille normalement, on peut gagner à peu près 500 000 roupies par mois, mais lui il en dépense 600 000 par mois, il a une moto, et pourtant il ne travaille pas. C'est comme ceux qui ont tout le temps des vêtements neufs. Bien sûr, il y a ceux qui font fortune parce qu'ils sont têtus en affaires [*keras*], et ils peuvent avoir une belle maison ou aller s'acheter un magnétoscope. Ça, c'est normal. Mais il y a des situations étranges [*aneh*]. Quand on travaille normalement, on a des relations normales [*jelas*, limpides] avec sa famille et avec la société. La vie est joyeuse dans la maison, on parle tout le temps, on rit. Mais ceux qui ont des *thuyul* ou une *Bulus Njinggung*, ceux-là ils ont des maisons silencieuses, ils n'ont pas de relations avec leurs voisins, ils ne bavardent pas. Ils ne sortent pas du tout. Les gens disent : « Il est bizarre ce type-là ». Et ceux qui ont des *Bulus*, il faut qu'ils les nourrissent. Alors leur jambe devient toute blanche, parce qu'ils l'ont donnée à la tortue. Alors tu les repères facilement, parce qu'ils boîtent ou qu'ils cachent leurs mains »<sup>23</sup>.

Le propos de Toni, tout comme celui de *Bu Harto* concernant le Singe Blanc, ne se comprend pleinement que rapporté à un

---

<sup>23</sup> Ce discours recoupe les remarques de John Pemberton (1994 : 273, note 7). Pemberton note en effet que « dans le marais de Jimbun, dans le district de Klatén près de Jogjakarta, de grosses tortues marbrées de blanc font en sorte que les mortels qui concluent un contrat avec elles reçoivent des rémunérations financières. La logique de ce "contrat" repose sur un "paiement en retour" (*imbalan jasa*), ce qui veut en fait dire que l'on doit mettre son âme en gage. Au fur et à mesure que les personnes ayant bénéficié de ces pactes vieillissent, leur peau se couvre de tâches blanches. Lorsqu'ils meurent, les profiteurs de Jimbun ne gagnent pas directement le paradis mais se transforment en esprits-tortues et deviennent source de richesse pour les futurs pèlerins des marais ». Il est plus que probable que l'expression *Bulus Njinggung* qu'employait mon interlocuteur était une variation sur *bulus Jimbun*.

imaginaire social spécifique : celui du quartier ou du « village ordonné » (*desa diatur*) – une unité de vie collective, harmonieuse, close sur elle-même, imperméable au conflit ouvert et rebelle aux inégalités de fortune dès lors que celles-ci ne sont pas euphémisées au moyen de l'expression symbolique d'une solidarité naturelle entre co-résidents (*gotong-royong*)<sup>24</sup>. C'est sur ce terreau social et imaginaire, dans le cadre de quartiers et de villages qui se pensent comme des communautés solidaires mais sont en réalité ébranlés par l'essor d'idéologies consuméristes poussant les jeunes ménages à adopter des styles de vie « individualistes », que prolifèrent les histoires de magies d'enrichissement.

Il est en effet significatif que Toni utilise, pour décrire la déchéance de celui qui fait appel aux Tortues de Jimbun et stigmatiser l'étrangeté de son comportement, les mots : « sa maison est silencieuse » (*rumahnya sepi*). Car dans le langage moral du *desa diatur*, du village idéal, une maison silencieuse constitue une terrible aberration. Elle est le synonyme d'une rupture des relations communautaires (on n'y donne pas de *slametan* comme il est d'usage de le faire à chaque étape déterminante du cycle de vie) et de tarissement de la capacité reproductive du ménage (il n'y a pas de rires d'enfants). Bref, c'est le signe patent d'une mort sociale. Une maisonnée outrancièrement individualiste est en soi un scandale : la négation pure et simple des systèmes complexes d'interaction qui assurent un semblant d'harmonie en masquant les inégalités de richesse et de pouvoir les plus criantes.

L'image de la « chambre spéciale », la *kamar khusus* plongée dans l'obscurité pour accueillir les ébats adultérins d'une femme de mauvaise vie avec un Singe Blanc, prend également place dans cet ordre de métaphores. La *kamar khusus*, anomalie de l'espace domestique, traduit ou exprime une anomalie sociale, un défaut de commensalité. Dans sa confession recueillie par le magazine

---

<sup>24</sup> L'idée de l'existence d'une « culture d'entraide mutuelle » (*gotong-royong*) dans les villages est un mythe qui remonte à la période coloniale et dont l'Ordre Nouveau a beaucoup joué. Voir sur ce point John Bowen (1986).

*Posmo*, un ancien propriétaire de *thuyul* de la région de Jogja liste six critères qui permettent d'identifier avec certitude ceux qui sont en cheville avec les créatures maléfiques. Or le cinquième de ces critères (*ciri-ciri*) s'énonce ainsi : « dans la maison [d'un propriétaire de *thuyul*], il y a une pièce spéciale ou une pièce vide (*kamar khusus* atau *kamar kosong*) sans lampe, avec une fenêtre qui reste fermée le jour et ouverte la nuit »<sup>25</sup>. « Fermée le jour » : l'antithèse de la sociabilité humaine. « Ouverte la nuit » : le symptôme de l'incapacité à clore la cellule conjugale pour en préserver le potentiel productif et reproductif. La maisonnée ne trouve alors plus sa place dans les circuits d'interaction rituelle et économique avec le reste du *kampung* (quartier).

### **Des histoires qui finissent mal : les lynchages pour fait de magie de richesse**

Comme nous l'avons déjà noté, les histoires de *thuyul* et autres *setan* finissent généralement assez mal. T'sien Ong a échappé au sort affreux souvent réservé, à Java, aux gens accusés de pratiquer les *ilmu pasugihan* (les magies d'enrichissement). Un individu soupçonné d'avoir contracté un pacte avec les démons pour assouvir sa cupidité aux dépens de ses voisins aura du mal à éviter le lynchage. Par exemple, en janvier 2001, dans le petit village de Mergosono, près de Kebumen, la maison d'un vieil homme qui était « accusé d'élever des *thuyul* » par l'un de ses voisins, dont le fils était alors tombé gravement malade, a été pillée puis incendiée par une « foule devenue folle » (*massa diamuk*) d'environ 200 personnes, toutes issues des environs. L'accusé (un paysan âgé de 50 ans) et sa famille ont été copieusement « rossés » par les agresseurs. Ces derniers ont ensuite brisé en menus morceaux, puis brûlé un à un, tous les emblèmes d'opulence de la famille : « une moto Honda, trois bicyclettes, deux fauteuils d'angle, un poste de télévision, un

---

<sup>25</sup> « Kelaparan, minta tumbal manusia. Membongkar Jual Beli Tuyul di desa Surocolo, Bantul, Yogyakarta » [Affamé, il réclame un sacrifice humain. Un commerce de *thuyul* dévoilé dans le village de Surocolo, Bantul ; Jogjakarta], *Posmo*, 45, 21-26 janvier 2000 : 24.

poste de radio, un radiocassette, une armoire, les fenêtres [et] la porte ». Quinze personnes interpellées dans le cadre de cette affaire par la police locale ont avancé, pour leur défense, qu'elles souhaitaient *main hakim sendiri*, « rendre elles-mêmes la justice »<sup>26</sup>. Dans la région de Purworejo, au mois de mai suivant, c'est la maison d'un homme du nom de Sumardi qui a été « mise en pièces par un groupe de villageois ». Sumardi était soupçonné de cacher des *setan* dans un petit réduit souterrain lui servant de cave<sup>27</sup>. L'expédition avait été décidée à l'initiative de certains voisins « qui tombaient très souvent malades » (sous-entendu *trop* souvent). Sumardi était par chance absent de chez lui le jour fatidique mais les agresseurs ont jeté des pierres dans ses fenêtres, puis soumis son épouse à un violent interrogatoire<sup>28</sup>. Dans les deux cas, les victimes étaient accusées d'avoir sacrifié à leurs démons domestiques certains des enfants et adolescents du voisinage qui s'étaient soudain mis à « délirer » et à « balbutier des propos incohérents ».

Qui dit « contrat » avec un *setan* dit en effet rémunération sacrificielle, selon le principe du « paiement en retour » (*imbalan jasa*), donc maladie et mort parmi le proche entourage du propriétaire. Le véritable problème, avec les *setan*, c'est qu'il faut payer leurs services, de sa personne ou de celle d'autrui. Il suffit par exemple qu'un enrichissement brusque coïncide avec une épidémie de fortes fièvres rétives à la pharmacopée locale, et codées par les malades eux-mêmes dans le langage de la possession démoniaque ou de l'attaque en sorcellerie, pour que s'enclenche la dynamique sanguinaire de la vengeance collective. Dans la majorité des cas

---

<sup>26</sup> « Ditudah punya tuyul, seisi rumah dibakar », *Suara Merdeka* [Il est accusé de posséder un *thuyul*, sa maison est réduite en cendres], 31 janvier 2001.

<sup>27</sup> Les maisons javanaises ne disposent généralement pas d'extensions souterraines. Or il semble que la demeure de Sumardi avait bien une cave. Cette anomalie de l'espace domestique pourrait suffire à expliquer le choix de la « cible » (l'article utilise le terme *sasaran*, qui désigne une cible de tir à l'arc) par les villageois.

<sup>28</sup> « Sumardi disangka memelihara tuyul », *Kedaulatan Rakyat* [Sumardi suspecté d'élever des *thuyul*], 26 mai 2001.

mentionnés, les victimes de cette vengeance (T'sien Ong, Jani et Sumardi) avaient en commun de faire trop visiblement étalage de leur fortune – possédant qui une demeure trop richement meublée, qui une Honda rutilante. On ne peut comprendre la cérémonie improvisée de destruction de richesses, l'espèce de *potlatch* macabre qui ponctue certains lynchages, qu'en gardant à l'esprit le fait que le recours aux *setan* est un *pasugihan* : un moyen magique d'enrichissement aux dépens d'autrui. En Malaisie péninsulaire également, parmi les familles malaises d'origine javanaise, la croyance aux *thuyul* s'insère dans un discours critique sur les nouvelles formes d'enrichissement, ainsi que le prouve cette histoire recueillie au début des années 1980 par Aihwa Ong dans un village du Selangor :

Ahmad et Edah [étaient] un couple entreprenant, jamais fatigué de rechercher d'autres sources de revenus [...]. Ahmad travaillait simultanément comme agent de marketing et comme coiffeur, tandis qu'Edah cultivait des légumes pour les revendre. [...] Pour un couple qui approchait de la quarantaine, ils étaient jugés inhabituels en ce qu'ils n'avaient que deux enfants en âge d'aller à l'école. Leur accumulation rapide de richesses excitait d'autant plus l'envie que leur emploi du temps surchargé les maintenait à l'écart des actes [collectifs] de sociabilité. De fait, au lieu de prendre part à la construction d'une maison ou à la préparation d'un *slametan* (repas rituel), le couple arrivait tardivement, n'apportant, en guise de contribution, que des mets tout préparés achetés en boutique. [...] Les voisins murmuraient que leur rapport compulsif au temps était le fruit des exigences de leur *thuyul* familial, qu'ils avaient élevé afin qu'il dérobe de l'argent dans le voisinage. Renversant le rapport de forces avec ses maîtres, le *thuyul* malveillant les conduisait à travailler toujours plus, dans une quête effrénée de richesse. [Ahmad fut par la suite impliqué dans une sordide affaire d'adultère – ce qui confirma aux yeux des voisins le jugement d'immoralité qu'ils avaient de longue date porté sur lui]<sup>29</sup>.

## Conclusion

Le *thuyul*, en somme, n'est autre que le démon de l'inégalité sociale. À Java, il aide à donner sens à la répartition inique de la richesse sur laquelle reposait l'Ordre Nouveau du président

---

<sup>29</sup> Aihwa Ong (1987 : 108-110).

Suharto, et que la *Reformasi* n'a pas encore réussi à rectifier. Il résume aussi les menaces qui pèsent sur les foyers du fait des dilemmes moraux entourant l'activité productive. On peut ainsi concevoir la croyance aux *thuyul*, ou du moins certains de ses usages, comme une technique de conjuration morale des dynamiques nouvelles d'enrichissement, en ce sens que les récits qui les mentionnent ont tous à voir avec des représentations subjectives de l'injustice sociale ou de l'immoralité induites par l'avidité. Que le principal sentiment associé à la quête d'un partenariat avec les créatures invisibles soit la jalousie, indique que l'on se trouve en présence d'une lecture critique des relations sociales, viciées par l'incommensurabilité des fortunes. Le principe contractuel de la rémunération sacrificielle des *setan* – le « paiement en retour » de leurs prestations sous forme de sacrifices humains – se retrouve d'ailleurs dans la plupart des histoires concernant l'usage de magies d'enrichissement, et notamment dans les récits qui mentionnent la déesse *Ny Blorong*<sup>30</sup>. Le recours instrumental aux habitants du « monde invisible » se paye toujours du prix fort, car les victimes offertes à un *setan* doivent être des « proches » de son propriétaire : son fils ou sa fille, ses voisins, ses employés. On ne saurait exprimer plus clairement le dégoût ressenti face aux ravages provoqués, au sein du village ou de la famille, par l'« argent rapide ». L'idée de « pactes » maléfiques conclus entre un individu envieux et un *setan* transcrit de la sorte une vision pessimiste de l'économie salariale contemporaine, censée favoriser de mille façons la rupture des liens communautaires.

Il faut, enfin, insister sur le danger d'une lecture purement métaphorique de la croyance aux *thuyul*. La question n'est pas tant, en l'espèce, de savoir ce en quoi les gens qui évoquent les *thuyul*

---

<sup>30</sup> Jaclin Craig note en effet que dans la région de Malang, la croyance à *Ny Blorong* implique le principe de la rémunération sacrificielle : « le chanceux récipiendaire de la richesse (dispensée par *Ny Blorong*) ne doit pas seulement lui fournir des offrandes extravagantes : il doit encore subir la perte d'un ou de plusieurs êtres chers, qui seront emportés par la maladie ou par un accident » in « How the Rich get Richer », *Inside Indonesia*, 69, janvier-mars 2002 : 2 de l'encart *Learning about Indonesia*.

« croient ». Il s'agit plutôt de procéder à une double manœuvre analytique : d'une part, expliciter la syntaxe morale des discours convoquant la figure du *thuyul* en détaillant le réseau des motifs récurrents qui tissent la trame des récits individualisés ; de l'autre, détailler tout un ensemble d'effets sociaux concrets (mise en accusation, lynchage) s'énonçant, *ex post* ou *ex ante*, dans le langage de la rencontre avec les créatures du « monde invisible »<sup>31</sup>. Il ne suffit pas de dire que les gens « croient (ou non) aux *thuyul* » – ni même de préciser les modalités de cet état de croyance (adhésion acritique, ironie, scepticisme) ou d'inventorier les images auxquelles il renvoie. Il faut encore comprendre pourquoi le présupposé de l'état de croyance devient la prime condition d'énonciation de certains jugements sur la moralité de la vie sociale – et pour cela resaisir dans sa dynamique même, lorsqu'il devient objet de dispute au travers d'une opération de dénonciation, l'usage pratique d'un motif de croyance.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALEXANDER J., 1987. *Trade, Traders and Trading in Rural Java*. Oxford, Oxford University Press.
- BADAN PUSAT STATISTIK, 1997. *Daerah Istimewa Jogjakarta dalam angka 1996* [La Région Spéciale de Jogjakarta en chiffres, 1996]. Kantor Statistik dan Bappeda Propinsi DIY, Jogjakarta : 11, 229-235.
- BAZIN J., 1991. « Les fantômes de Mme Du Deffand : exercices sur la croyance », *Critique*, 529-530 (juin-juil.) : 492-511.
- BERTRAND R., 2002. *Indonésie, la démocratie invisible. Violence, magie et politique à Java*. Paris, Khartala.
- BERTRAND R., 2003. « Un sujet en souffrance ? Récit de soi, violence et magie à Java », *Social Anthropology*, vol. 11, 3 : 285-302.
- BERTRAND R., 2005. *État colonial, noblesse et nationalisme à Java : la Tradition parfaite (17<sup>ème</sup> – 20<sup>ème</sup> siècle)*. Paris, Khartala.

---

<sup>31</sup> Jean Bazin (1991).

BOWEN J., 1986. « On the Political Construction of Tradition. *Gotong-Royong* in Indonesia », *Journal of Asian Studies*, vol. 45, 3 (mai) : 545-561.

BRENNER S., 1998. *The Domestication of Desire. Women, Wealth and Modernity in Java*. Princeton, Princeton University Press.

GEERTZ C., 1960. *The Religion of Java*. Chicago, Chicago University Press.

KOENTJARINGRAT, 1994 [1984]. *Kebudayaan Jawa* [La culture javanaise]. Djakarta, Balai Pustaka.

KREEMER J., 1897. « Blorong of de Geldgodin der Javanen » [Blorong ou la Déesse de l'Argent des Javanais], *Mededeelingen vanwege het Nederlandsch Zendeling Genootschap*, vol. 23 : 1-12.

ONG A., 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malaysia*. Albany, State University of New York Press.

PEMBERTON J., 1994. *On the Subject of « Java »*. Ithaca, Cornell University Press.

POERWADARMINTA J. S., 1939. *Baoesastra Jawa*. Batavia, De Wolters.

SUJAMTO, 1997. *Refleksi Budaya Jawa dalam Pemerintahan dan Pembangunan* [Réflexions sur le rôle de la culture javanaise en matière de gouvernement et de développement]. Semarang, Dahara Prize.

SUPARDI I., 1955. *Nyai Blorong, kawruh kasugihan* [Nyai Blorong, la science mystique de la richesse]. Surabaya, Panjekar Semangat.

SUWANDI R., 2000. *A Quest for Justice. The Millenary Aspirations of a Contemporary Javanese Wali*. Leyde, KITLV Press.

ZAHWAN A. H., 2000 [1997]. *Kontak dengan Jin Muslim* [Entrer en contact avec les djinns musulmans], Solo, C. V. Aneka, 7<sup>e</sup> éd. : 15-18. Texte traduit et commenté in Romain Bertrand (2002 : 49-50).

### Résumé

À partir d'enquêtes de terrain menées dans la ville de Jogjakarta (Java Centre) de 1997 à 2001, au plus fort de la crise politique et économique indonésienne, cet article revient sur les usages politiques concrets de

certains motifs de croyance. Les histoires de *thuyul* et de « Singe Blanc » recueillies dans le quartier de Karangkajen permettent d'entrevoir la manière dont certains acteurs sociaux mobilisent la référence au « monde invisible » pour mettre en accusation des notables arrogants et disqualifier des styles de vie jugés incompatibles avec l'ordonnement rituel de la sociabilité intra-communautaire. Les *thuyul* sont de petits esprits chapardeurs qui, sur ordre d'un propriétaire mal intentionné, dérobent de l'argent dans les maisonnées du voisinage : ce sont des créatures liées aux soucis de fortune, dont la mention permet de mettre en dispute, plus ou moins publiquement, les inégalités supposées de richesse entre habitants d'un même village ou d'un même quartier. Le « Singe Blanc » est une créature maléfique qui apporte la richesse à son commanditaire en échange du sang ou de l'esprit de victimes désignées : les récits qui l'évoquent, et qui appartiennent à des cycles populaires javanais englobants, permettent l'énonciation d'un jugement moral sur les modes « illégitimes » d'accumulation. De façon générale, l'accusation de recours aux magies (maléfiques) d'enrichissement (*pasugihan*), qui se solde fréquemment par l'ostracisation et le lynchage, provoque la mise en débat des critères de la bienséance sociale, et donc de l'appartenance à l'espace « ordonné » de la vie collective.

**Mots-clefs :** Indonésie, Java, *thuyul*, *pasugihan*, esprits, guérison chamannique, magies de richesse.

### Summary

*Thuyul* Stories: Notes on the Moral and Political Economy of Transactions with the Spirit World in Java Centre

Based upon material gathered during fieldwork in Central Java in the period 1997-2001 – at a time when Indonesia went through a disruptive political and economic crisis –, this article focuses on some practical political uses of patterns of belief. In the cases under scrutiny, individualised stories mentioning *thuyul* and the « White Monkey » are used by social actors in order to publicly stigmatise the arrogant behaviour of local notables and to reassert the relevance of idealised moral standards of social life. *Thuyul* are thieving spirits who, under the instruction and guidance of a jealous human master, steal money from neighbourhood households at night: they are linked to money matters – hence to the subjectively perceived uneven distribution of wealth – and are often considered like pure commodities. The « White Monkey » is a malevolent creature that brings wealth to the one who « makes a deal » with it in exchange for the blood or spirit of selected victims. It belongs to large-scale popular Javanese mythologies used in order to craft and spread moral

judgements about « illegitimate » modes of accumulation and « deviant » life-styles. Those accused of making use of « wealth magics » (*pasugihan*) are often lynched or ostracised. Discourses about these malevolent uses of the « invisible world » lead to small-scale public debates about sensitive political questions such as the criteria of belonging to local moral communities elusively defined by commonly agreed-upon ways of interacting with friends, family members and neighbours.

**Key-words:** Indonesia, Java, *thuyul*, *pasugihan*, spirit cults, shamanism, wealth magics.

\* \* \*

## **CHRONIQUES**



## QUI A PEUR DE L'ANTHROPOLOGIE ?

### CONSEIL NATIONAL DES UNIVERSITÉS SECTION 20

*Ce texte est approuvé unanimement par les membres du Conseil national des universités (Section anthropologie-ethnologie-préhistoire).*

L'anthropologie française est en grand danger. Le pays de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss, d'une école d'anthropologie qui, du structuralisme au marxisme, a marqué le monde entier, s'apprête à en brader son héritage en terme d'enseignement et de recherche dans l'indifférence presque générale.

La restructuration actuelle de la carte universitaire française, liée à la mise en œuvre de la réforme « LMD » (licence master doctorat) et à une certaine mise en concurrence des universités et des formations, voit fermer des filières, disparaître des spécialités. Les sciences humaines et sociales dans leur ensemble subissent les contre-coups de cette mise en place. Elles-mêmes le plus souvent minoritaires au sein des sciences sociales, anthropologie, ethnologie et préhistoire perdent encore un peu de leur visibilité en dehors du maintien de quelques grands pôles comme Lyon 2, Paris 10, Paris 5, Aix-Marseille ou EHESS.

Les enseignants chercheurs en poste aujourd'hui sont peu nombreux, 170 environ relevant de la section 20 du Conseil national des universités (anthropologie et préhistoire). Près de 40% des professeurs ont 60 ans et plus, moins de 15% des maîtres de conférences ont moins de 40 ans. Le nombre de postes mis actuellement au concours est faible (6 postes de maîtres de conférences et 5 postes de professeurs en 2005). Alors que ces

postes sont ouverts essentiellement par le départ à la retraite de leur titulaire et exceptionnellement à des créations, ils ne sont pas toujours utilisés pour le recrutement d'anthropologues. À ce rythme combien serons-nous encore dans dix ans ?

Ces dernières années ont été marquées par un débat intense en France tant sur la refonte des filières universitaires avec la réforme du « LMD » que sur l'organisation de la recherche. Ce débat n'est pas clos. Mais il a pourtant laissé des questions dans l'ombre : il a porté sur l'efficacité sociale des filières, sur le rôle et les moyens de la recherche publique. Questions essentielles. Mais il a laissé de côté l'apport de l'université et de la recherche au paysage culturel du monde, à notre capacité collective ou individuelle de penser une époque dont chacun s'accorde à reconnaître la singularité.

Car c'est bien de cela qu'il s'agit. Et c'est sur ce point que s'argumente parfois cette indifférence. Écoutons la rumeur. L'ethnologie et l'anthropologie seraient des disciplines surannées destinées à s'éteindre ou au mieux à se fondre dans les autres sciences sociales. Sociologie et ethnologie ne sont-elles pas nées d'un « grand partage » originel ? À la sociologie l'étude de la société avancée, des États-nations des métropoles, à l'ethnologie les peuples des autres continents. Ce partage de l'étude du « nous » et de l'étude des « autres » fut aussi pour l'ethnologie, et pour l'anthropologie un formidable appel à la construction d'une épistémologie de l'altérité, rigoureuse et respectueuse, une école exigeante pour apprendre à penser à la fois l'unité de l'humanité et la pluralité de ses mondes.

La globalisation ou mondialisation est à l'ordre du jour. Le monde a vu en quelques décennies successivement les États-nations devenir le mode général de gestion des affaires humaines sur tous les continents et les processus financiers, démographiques, culturels mondialisés, en marquer les limites ou en tout cas en transformer profondément la nature.

Le « grand partage » n'aurait donc plus lieu d'être : l'argument semble d'une simplicité imparable. La mondialisation culturelle ferait disparaître les terrains exotiques de l'altérité et mettrait ainsi l'ethnologie en extinction presque naturelle. Mais

outre que la mondialisation n'est pas synonyme d'uniformisation et que ces terrains de fondation gardent une part de leur actualité, il reste qu'une discipline intellectuelle, qu'une tradition de recherche, qu'une épistémologie ne se résume pas aux conditions historiques de sa naissance.

Qui dira aujourd'hui que la mondialisation nous offre une société globale apaisée et unifiée ? Qui dira aujourd'hui que la question de l'altérité ne se pose pas au contraire de façon universelle et universellement singulière quand on parle ici de « conflit de civilisation », quand le nationalisme explose, dans le bruit des armes se fait entendre, quand la laïcité déchaîne à nouveau des passions, quand des jeunes, en France, en 2005, s'en prennent violemment à d'autres jeunes à l'occasion d'un mouvement qui aurait au contraire pu les rassembler ?

Le malaise identitaire qui s'exprime de multiple façon n'est-il pas d'abord cette difficulté à penser et à symboliser l'autre auquel la mondialisation et l'urbanisation mondialisée nous confrontent aujourd'hui partout et à tout moment ? Et à le penser autrement qu'à travers les standards réducteurs (et destructeurs) d'une « ethnicité » essentialisée ou d'une « identité » irréductible et intangibles des cultures.

Si comme l'exprime le romancier américain Paul Auster dans la *Trilogie new-yorkaise*, « les mots que nous employons ne correspondent plus au monde », ils sont alors sources de malentendus, d'incompréhension et d'affrontements. La décomposition contemporaine du langage commun produit plus que de l'ignorance : elle génère intolérance, souffrance et violence. L'anthropologie a de nouveaux défis à relever, une nouvelle histoire intellectuelle à écrire. Elle a commencé à le faire, sur le terrain de la vie urbaine depuis vingt ans déjà, sur le terrain de la mondialisation de la culture, sur celui des institutions, sur celui du patrimoine ou sur celui de la santé...

La vitalité intellectuelle de la discipline s'éprouve aussi à la diversification des objets, au nombre et à la qualité des thèses soutenues chaque année. Chaque session annuelle du CNU qui voit régulièrement une centaine de jeunes chercheurs qualifiés, nous en

offre une vision cavalière particulièrement encourageante. Une nouvelle génération d'anthropologues affronte aujourd'hui les défis du contemporain.

Or ce sont aussi des défis pratiques. La question du rapport à l'autre n'a rien d'un supplément d'âme culturel et sociétal. C'est aujourd'hui le nœud de multiples situations d'activité humaine sinon de travail. À l'heure où l'échange, la médiation, la production symbolique sont au cœur d'une activité productive et créatrice de plus en plus culturelle et immatérielle, l'anthropologie est de plus en plus appelée à être une discipline appliquée et à enrichir son apport théorique de cette exigence d'implication concrète en situations.

Ceci n'est pas un vœu pieux. C'est un effort déjà engagé avec succès dans d'autres pays. C'est aussi le constat d'un travail initié au sein de l'université française par des anthropologues à l'origine de démarches professionnalisantes exemplaires dans les domaines les plus divers qui vont de la banlieue à l'informatique en passant par la santé, les métiers de l'image ou de la médiation sociale. En ayant le souci du devenir professionnel de ses étudiants bien au-delà des classiques débouchés universitaires, en ayant le souci de l'utilité sociale et contemporaine de sa posture cognitive sur le monde, l'anthropologie ne brade pas son héritage, elle le renouvelle et le prolonge. Car une telle confrontation ne peut qu'enrichir un retour réflexif et théorique toujours nécessaire sur elle-même et sur son patrimoine. Elle peut y compris redonner sens et une impulsion à ses terrains les plus « traditionnels ». Elle ne peut enfin que stimuler un recrutement universitaire pour l'instant en dessous du seuil démographique de remplacement.

Voilà pourquoi les menaces qui pèsent sur l'anthropologie dans l'université et les ambitions qu'on doit nourrir pour elle ne concernent pas que les anthropologues. Il s'agit, pour nous tous, de ne pas se priver d'un moyen ô combien actuel de penser le monde présent, plein de promesses et de dangers dans lequel nous tentons de vivre ensemble et d'agir.

\* \* \*



## ANTHROPOLOGIE VISUELLE

La coordination de la rubrique **Anthropologie visuelle** est assurée par la Société française d'anthropologie visuelle (SFAV) :

Colette Piault

5, rue des Saints-Pères – 75006 PARIS

Emel : [piault.c@club-internet.fr](mailto:piault.c@club-internet.fr) – Fax : 01 42 61 67 92

Site web : <http://perso.wanadoo.fr/sfav/>

Emel : [Thierry.Roche@Mail.dotxom.fr](mailto:Thierry.Roche@Mail.dotxom.fr)

### **Réseaux SFAV**

23-25 rue Jean-Jacques Rousseau

Emel : [reseaux.sfav@mail.com](mailto:reseaux.sfav@mail.com)



## RÉSEAUX SFAV

Colette PIAULT  
SFAV

À l'initiative de la Société française d'anthropologie visuelle, une nouvelle association (loi de 1901) nationale et indépendante est née, les Réseaux SFAV.

Son but est d'accueillir tous ceux et celles qui se sentent concernés par l'anthropologie visuelle et souhaitent contribuer à la réflexion anthropologique.

Elle se propose de coordonner et de développer toute activité liée à l'anthropologie visuelle en France, mais aussi de soutenir et d'aider, dans la mesure de ses moyens, des initiatives prises par d'autres acteurs, individuels ou collectifs, dans ce domaine.

La SFAV, association nationale, fondée en 1985, assume un rôle d'acquisition et de diffusion de films étrangers dans toute la France, et, depuis la délocalisation de son siège social en 2003 à Amiens, une activité d'animation culturelle autour de l'anthropologie et du cinéma.

Le choix du nom de « Réseaux » n'est pas dû au hasard : l'association se veut plus horizontale que verticale, le Bureau, indispensable pour répondre aux exigences administratives, souhaite favoriser la créativité et les initiatives de tous, et remplir un rôle de coordination, d'animation. Ainsi les initiateurs et responsables des différents pôles d'activité feront partie du Bureau au titre de l'activité qu'ils auront choisie de lancer et d'animer.

Ces Réseaux, au service de l'anthropologie visuelle, seront présents sur tout le territoire.

Tout à fait autonome, Réseaux SFAV travaillera en complémentarité avec la SFAV, qui l'assure de son soutien, en particulier logistique. Ainsi au moins, dans un premier temps, les Réseaux SFAV pourront utiliser le site Internet de la SFAV pour y loger leur propre site.

Réseaux SFAV propose dès maintenant une liste non exhaustive des « pôles » qui pourraient structurer les activités.

– Un pôle « Information », sous la forme d'une lettre d'information trimestrielle diffusée sur Internet et également en anglais pour une diffusion internationale, à travers les newsletters existantes (NAFA, CVA), qui rassemblera les informations venues de toutes les régions de France. Ce pôle s'occupera de la mise à jour du site Internet de Réseaux SFAV.

– Un pôle « Production » de films incluant la recherche de financements.

– Un pôle « Diffusion » de films, incluant la publication d'une collection de DVD et l'exploration de circuits de distribution.

– Un pôle « Formation » avec des ateliers de formation technique ou de discussion de travaux en cours. Ce pôle pourra aussi assurer les fonctions d'échange et prêt de matériel de tournage ou de montage.

– Un pôle « Photographie », carrefour d'échanges, organisation d'expositions.

– Un pôle « Critique » de films ou de livres (traitant de sujets liés à l'anthropologie visuelle).

– Un pôle « Publication » pour une revue papier consacrée à l'anthropologie visuelle (avec un comité de rédaction).

– Un pôle « Événements publics », café des ethnologues, colloques, festivals, projections, etc.

Ces propositions ne sont pas limitatives et toute autre initiative pourra trouver sa place dans les activités.

Se voulant nationale, l'association Réseaux SFAV devra imaginer et développer un moyen original et économique de communication et de liaison entre les différents points de l'hexagone (comme la vidéo conférence par exemple). Des activités

pourront voir le jour dans différentes régions, favorisant ainsi les contacts.

Le Bureau de Réseaux SFAV a besoin de recevoir des marques d'intérêt et des suggestions de la part de ses membres potentiels. Vous trouverez un formulaire d'inscription que vous pourrez remplir en ligne en allant sur le site : [www.sfav.fr](http://www.sfav.fr) et ensuite sur les pages consacrées aux Réseaux SFAV.

Nous vous invitons également à nous faire parvenir par courriel ou courrier toutes les informations concernant les événements liés à l'anthropologie visuelle (projections, festivals, séminaires, publications, etc.).

Nous espérons vous avoir communiqué le désir et l'envie de participer à cette nouvelle initiative, attendue depuis plusieurs années par de nombreux anthropologues, et vous incitons à préciser les pôles qui vous intéresseraient plus particulièrement ou à en mentionner d'autres que vous souhaiteriez créer ou voir créés.

**Pour la SFAV**

Colette Piauxt, Présidente  
Thierry Roche, Secrétaire général  
Bertrand Masquelier, Trésorier  
Jean-Claude Penrad, Secrétaire général adjoint

**Pour les Réseaux SFAV**

Lorenzo Brutti, Président  
Julien Bonhomme, Secrétaire général  
Makeda Ketcham, Trésorière  
Anne Attané, Pôle « Photographie »  
Fabienne Le Houerou, Pôle « Production »

Siège social : 23-25 rue Jean-Jacques Rousseau - 75001 Paris  
Courriel : [reseaux.sfav@mail.com](mailto:reseaux.sfav@mail.com)



## **ACTIVITÉS DE L'AFA**



## **ASSEMBLÉE GÉNÉRALE 2006 JOURNÉE D'ÉTUDE**

L'assemblée générale de l'AFA se tiendra  
le 9 juin à 18h  
Maison des sciences de l'Homme  
54 boulevard Raspail  
75006 PARIS

### **Ordre du jour :**

- rapport moral et financier
- élection des nouveaux membres du Bureau

**À cette occasion l'AFA organise**  
de 14h30 à 18h

une Journée d'étude et de réflexion professionnelle  
centrée sur le thème :

**« Information et action professionnelle en anthropologie »**

Le rendez-vous annuel de l'Association française des anthropologues, autour de son assemblée générale, sera pensé cette année à partir d'une volonté de créer un espace de débat. Celui-ci sera construit, dans un souci d'information et d'action professionnelle, autour de la présentation de pistes de réflexion relatives à la question de l'avenir de l'anthropologie en France. Il s'agira de confronter des regards de professionnels et des regards d'étudiants et de doctorants afin de poser d'une part le problème de la visibilité de la discipline et d'autre part la question de l'insertion professionnelle des étudiants en ethnologie et en anthropologie.

La discussion s'appuiera en premier lieu sur le travail entamé par les membres du bureau de l'association sur ce sujet : état des lieux des anthropologues institutionnels dans les universités et dans les organismes de recherche, annuaire des enseignants-chercheurs qualifiés en anthropologie et ayant obtenu un poste à l'université sur un poste relevant de la 20<sup>e</sup> section du Conseil national des universités (ethnologie, anthropologie, préhistoire), de la section 19 (sociologie), voir d'autres moins connues (staps, médecine...), repérage des offres de formations universitaires ouvertes explicitement aux anthropologues ou sur validation de dossier de candidature en parcours de licence, master et doctorat ou en diplôme universitaire.

Des témoignages et des récits d'expériences professionnelles d'anthropologues débutants ou confirmés seront confrontés lors d'un forum qui permettra de juger concrètement des situations rencontrées (statuts, disciplines de rattachement, conditions de travail, métiers, contrats, réseaux, etc.).

À la suite de l'assemblée générale, un moment festif et convivial donnera l'occasion aux membres de l'AFA et aux personnes intéressées par ses actions et ses projets de se retrouver en vue de renforcer la place de l'anthropologie et des anthropologues dans la société française contemporaine.

**Contacts :**

Annie Benveniste : [benvenis@ccr.jussieu.fr](mailto:benvenis@ccr.jussieu.fr)

Laurent Sébastien Fournier : [laurent.fournier@univ-nantes.fr](mailto:laurent.fournier@univ-nantes.fr)

Béatrice Maurines : [beatrice.maurines@univ-lyon2.fr](mailto:beatrice.maurines@univ-lyon2.fr)

\* \* \*

## **Séminaire de l'Association française des anthropologues Année 2005-2006**

### **« ACTUALITÉS DE L'ANTHROPOLOGIE »**

Inauguré en janvier 2002, le séminaire « Actualités de l'anthropologie » de l'AFA a mené, durant les précédentes années, une réflexion théorique et épistémologique sur la globalisation, les transformations sociales qu'elle engendre, ses effets sur la pratique de terrain de l'ethnologue et sur sa position. Sans délaisser cette réflexion qui doit être poursuivie dans l'idée du renforcement d'une anthropologie actuelle (au sens de Balandier), ce séminaire sera plus délibérément axé sur des situations présentes de conflit ou de cristallisation d'antagonismes, qui s'expriment ici ou ailleurs.

Chaque séance tentera de présenter certains aspects des crises contemporaines et des dynamiques sociales, institutionnelles et politiques sous-jacentes, sans prétention à l'exhaustivité. L'AFA prend le parti de croiser des points de vue divers, des analyses développées depuis des terrains différents, voire des champs disciplinaires variés.

Dans cet objectif, les séances seront engagées par de brefs exposés d'une vingtaine de minutes de plusieurs intervenants, de manière à multiplier les angles d'analyse tout en laissant la place la plus large possible aux échanges et aux discussions. La parole est ouverte à tous ceux qui le souhaitent pour compléter ces exposés et/ou les discuter. Chaque séance pourra déboucher sur l'organisation d'autres manifestations dont le contenu et la forme seront à définir, pour poursuivre les discussions ou en approfondir certains points.

L'AFA souhaite privilégier, à l'occasion de chaque séance, un travail d'élaboration collective de la réflexion sur les rapports entre

les réalités sociales, la production de normes et la construction des connaissances scientifiques.

Ouvert à tous, ce séminaire peut aussi être organisé à la demande par tout ethnologue qui accepte la formule retenue par ses responsables : des séances à plusieurs voix avec des interventions courtes laissant au débat collectif un champ large.

Le séminaire aura lieu à la Maison des sciences de l'Homme,  
54 bd Raspail, 75006 Paris, aux dates suivantes :

- 15 décembre 2005 : 17h30 – 20h30, salle 214
- 12 janvier 2006 : 17h00 – 20h00, salle 015
- 16 février 2006 : 17h00 – 20h00, salle 015
- 30 mars 2006 : 17h00 – 20h00, salle 214
- 20 avril 2006 : 17h00 – 20h00, salle 214
- 4 mai 2006 : 17h00 – 20h00, salle 214
- 1<sup>er</sup> juin 2006 : 17h00 – 20h00, salle 214

Responsables :

Laurent Bazin, chargé de recherche au CNRS-CLERSÉ  
[lbazin@msh-paris.fr](mailto:lbazin@msh-paris.fr)

Annie Benveniste, maître de conférence à l'université Paris8  
[benvenis@ccr.jussieu.fr](mailto:benvenis@ccr.jussieu.fr)

Monique Selim, directrice de recherche à l'IRD  
[monique.selim@bondy.ird.fr](mailto:monique.selim@bondy.ird.fr)

\* \* \*

**JOURNÉE D'ÉTUDE DE L'AFA  
12 MAI 2005**

**SENS ET FONCTION DES PEURS COLLECTIVES**

**INTERVENANTS :** Michèle Cros, Olivier Douville, Maurice Duval, Léonore Le Caisne, Philippe Milburn, Louis Moreau de Bellaing, Laurent Mucchielli, Elvire Van Staëvel.

Au cours de la Journée de l'AFA une table ronde a précédé l'assemblée générale annuelle de l'association.

La Journée portait sur le sens des peurs collectives et leurs fonctions sociale et politique. Le sentiment de peur, en effet, largement diffusé par les médias peut être interprété comme un outil de contrôle d'une part grandissante de la population qui y consent partiellement au nom de la sécurité. La Journée s'est ouverte sur une introduction de Maurice Duval qui en a défini l'orientation générale : il s'agissait de travailler sur la représentation de la peur et non sur la peur elle-même. La plupart des exposés ont interrogé, dans différents terrains mais aussi dans différents champs disciplinaires, la question du collectif. Ils ont analysé comment se décline la rhétorique de la peur dans la mobilisation de ces collectifs. La classification des dissidences religieuses en sectes, de certaines affections psychiques en modes d'expression culturelle minoritaire, l'usage politique de la pandémie du sida ou des pollutions chimiques ont permis d'exemplifier cette rhétorique de la peur.

Les autres exposés ont développé, à partir d'approches variées, les formes de réponse qui sont apportées à une demande sociale de sécurisation : construction de la dangerosité en prison, de boucs émissaires et, à la lumière de la théorie de Michel Foucault, des nouvelles figures du contrôle social.



# **LE JOURNAL**



## APPELS À CONTRIBUTION

**N° 106-107 Des normes à boire et à manger.**

### **Production, transformation et consommation des normes alimentaires**

Dans ce numéro, il s'agira de traiter de la problématique des normes alimentaires dans les sociétés et les pays les plus divers. Plusieurs exemples ethnographiques permettront d'analyser les modalités de la production, de la transformation et de la consommation des normes alimentaires, d'une part, et les relations entre les normes, les représentations et les pratiques alimentaires, d'autre part.

Les thèmes suivants seront abordés de façon spécifique ou transversale.

#### *– Production institutionnelle des normes alimentaires*

On s'interrogera sur les éléments déclencheurs de la production de la norme (les peurs, les risques sanitaires, les réflexes identitaires, les rumeurs, etc.) et sur les acteurs institutionnels (États, institutions internationales, ONG, etc.) qui interviennent dans le processus. Il s'agit de comprendre comment se mettent en place les mécanismes de production des normes (médias, législation, etc.)

#### *– Production des normes alimentaires par les acteurs non-institutionnels*

Les acteurs institutionnels n'étant pas les seuls à produire des normes, quels sont les autres acteurs qui interviennent dans leur production ? En quoi la nature de ces normes est-elle différente de celle produite par les acteurs institutionnels ? Il s'agit de cerner la place de l'industrie agroalimentaire, des médias, de la grande distribution et du marketing dans la production de ces normes et d'analyser la plus-value (monétaire et/ou symbolique) que la norme rajoute à la valeur des aliments. Par ailleurs, on s'interrogera sur la façon dont les normes alimentaires se construisent à partir de modèles de référence (recettes, plats, repas, etc.) On observera enfin en quoi les migrations génèrent l'établissement de normes

alimentaires différentes et comment ces normes se combinent avec les normes pré-existantes.

– *Consommation des normes alimentaires*

Il s'agit d'identifier les perceptions que les mangeurs/buveurs se font des normes alimentaires. La mise en place de normes alimentaires implique-t-elle des bouleversements dans les façons de se nourrir (alimentation rapide, alimentation de rue, grignotage, etc.) ? Les règles de commensalité s'en trouvent-elles modifiées ? Quels sont les processus de transmission et d'apprentissage de ces normes ? Quelles sont les conséquences de la mise en place des normes alimentaires sur la façon dont elles se transmettent ? On analysera également les conséquences de l'émergence de ces normes sur les valeurs symboliques et identitaires associées à l'alimentation, tout comme la place des classes d'âge, du genre, de l'identité... dans les mécanismes de consommation des normes. En retour, on se demandera dans quelle mesure les demandes et les besoins (d'être rassuré, d'authenticité, etc.) des mangeurs/buveurs ne sont pas à l'origine de la production de certaines normes.

– *Éthique de la pratique ou ce que mangent et boivent les anthropologues sur le terrain*

Dans la mesure où, sur le terrain, la plupart des anthropologues tentent de respecter la règle de l'« observation participante », celle-ci voudrait qu'ils se plient aux usages et habitudes alimentaires de leurs hôtes. Mais qu'en est-il vraiment ? Il s'agit non seulement de savoir ce que mangent les ethnologues chez les ethnologisés, mais également de comprendre comment les premiers combinent la nécessité éthique de s'intégrer le plus possible à la société des seconds, tout en amoindrissant les effets incontournables du dégoût et/ou de l'interdit. Au-delà, c'est la question du rapport entre la règle (éthique et méthodologique) et les pratiques alimentaires chez les anthropologues qui est posée.

L'ensemble des thèmes abordés dans ce numéro permettront de fournir des éléments de réponse sur les interactions complexes et changeantes entre les acteurs institutionnels, non-institutionnels et les mangeurs/buveurs autour des normes alimentaires.

Coordination : Charles-Édouard de Suremain, Philippe Chaudat.

Contacts :

Charles-Édouard de Suremain : [suremain@ird.fr](mailto:suremain@ird.fr)

Philippe Chaudat : [Philippe.chaudat@voila.fr](mailto:Philippe.chaudat@voila.fr)

\* \*

### **De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie**

Autrefois objets d'une anthropologie produite et diffusée en Europe et aux États-Unis, les sociétés issues de la colonisation et/ou en situation de subordination (politique, économique, intellectuelle, etc.) revendiquent désormais leur légitimité et leur capacité à énoncer un discours savant sur elles-mêmes – voire sur les autres. En Amérique latine notamment, l'anthropologie s'est institutionnalisée dans le monde universitaire (et, au-delà, dans l'ensemble de la société), s'ancrant dans la tradition européenne, en particulier française (que l'on songe au rôle de Paul Rivet, Roger Bastide ou Claude Lévi-Strauss par exemple) et nord-américaine (Lewis Morgan, Melville Herskovits, Oscar Lewis), tout en donnant naissance à des formes originales de production de la connaissance (importance du marxisme, engagement politique des chercheurs, proximité des mouvements indiens, etc.).

Si le degré de dépendance intellectuelle par rapport au(x) pôle(s) scientifique(s) dominant(s) a toujours constitué un enjeu central de ces anthropologies, celui-ci est de plus en plus interrogé, dans un mouvement qui ne vise pas seulement à autonomiser les savoirs dits « périphériques », « subalternes » ou du « Sud » – autant de catégories sur lesquelles il s'agira de mener une analyse critique – de la tutelle de la science « métropolitaine », « hégémonique », du « Nord » mais constitue une véritable mise en question de l'anthropologie. Ainsi, on assiste aujourd'hui à l'émergence d'anthropologies latino-américaines qui visent à proposer un récit scientifique différent, certaines développant un discours original issu d'une relecture critique de l'histoire, d'autres, à travers l'étude de la globalisation et des identités hybrides, s'exprimant par la

production transdisciplinaire et internationale de nouveaux concepts comme ceux de « colonialité du pouvoir », « transmodernité », « savoirs coloniaux et postcoloniaux », et de champs académiques émergents comme les « *estudios culturales* » qui rompent les anciennes configurations institutionnelles. De fait, ces anthropologies interrogent les fondements mêmes de notre discipline, posés comme universellement partagés et s'appuyant sur une relation de domination. Aussi bien, plutôt que de reproduire une logique d'altérisation – non plus de nos objets mais de l'anthropologie –, nous proposons ici un numéro du *Journal des anthropologues* à plusieurs voix, une réflexion multilocalisée sur les représentations et les pratiques de l'anthropologie dans le monde.

L'Amérique latine, du fait de sa tradition anthropologique déjà ancienne mais aussi en raison de la force des débats actuels portant sur l'exercice et les fondements de l'anthropologie, constituera le point d'ancrage de cette analyse ; néanmoins, l'un des objectifs de ce numéro sera également de confronter le cas latino-américain aux réflexions venues d'autres régions du monde (Afrique et Asie principalement) mais aussi à la réception de ces nouveaux discours en France.

Ce numéro s'articulera autour de quelques grandes questions :

– Assiste-t-on à l'émergence de nouvelles façons de faire et dire l'anthropologie/les anthropologies ? Celles-ci ne s'inscrivent-elles pas dans une conception alternative plus ancienne de l'anthropologie ? Ces discours apparaissent-ils de la même façon d'un pays à l'autre ou renvoient-ils aux cadres nationaux dans lesquels se développe la discipline : place de l'anthropologie à l'université, niveau de légitimité de la pratique scientifique, degré d'autonomie du champ académique, etc. ?

– Peut-on parler de déplacement d'une hégémonie intellectuelle de l'Europe vers les États-Unis, au moment où l'influence de ces derniers se fait de plus en plus sentir tant au niveau des références théoriques (*cultural, gender, racial studies*) que des ressources économiques (programmes de bourses doctorales, rôle des fondations dans le financement de la recherche, etc.) ? Quelles en

sont les réinterprétations et adaptations locales ? Quelles sont les formes nationales de développement et institutionnalisation d'anthropologies différenciées ?

– Quels sont les canaux de la circulation internationale des concepts anthropologiques ? Quelles sont les conditions sociales qui les favorisent ou les ralentissent ? Quel est le rôle joué par ces « intellectuels en diaspora » venus du Sud : passeurs, intermédiaires, copieurs ? Peut-on parler de nouveaux réseaux de connaissance Sud-Sud ?

– Comment ces nouveaux discours sur l'anthropologie contribuent-ils à rendre visibles les implicites et les *a priori* nationaux pensés comme universaux ? Doit-on les appréhender comme des adaptations internes à la discipline anthropologique ou comme de véritables ruptures ? Quelles sont les limites de la dénonciation du caractère ethnocentré du discours et de la pratique scientifiques, de la contextualisation des sciences sociales, de la localisation des savoirs ?

Coordination : Elisabeth Cunin, Valeria Hernandez, Mauricio Pardo.

Les articles complets (30 000 signes) sont à envoyer **avant le 15 avril 2006**.

Contacts :

Elisabeth Cunin, [cunin@bondy.ird.fr](mailto:cunin@bondy.ird.fr)

Valeria Hernandez, [hernande@bondy.ird.fr](mailto:hernande@bondy.ird.fr)

Mauricio Pardo, [mauripardo@yahoo.es](mailto:mauripardo@yahoo.es)

\* \*

### **Anthropologie des usages sociaux et culturels du corps**

Le sens commun tend à naturaliser la représentation du corps, tant le corps paraît imposer l'évidence de sa réalité physique. Mais les choses se compliquent dès qu'on examine la manière dont il est concrètement défini, utilisé, étudié et transformé. Le corps résiste à l'analyse et il apparaît souvent comme un impensé des théories sociales qui tendent à l'abandonner du côté de la nature et de la biologie, ou au contraire du côté des représentations symboliques et

de l'imaginaire. Si le corps résiste à l'analyse, c'est que son appréhension dans sa matérialité pose de sérieux problèmes épistémologiques.

Si le corps n'a pas d'existence canonique en sociologie et ne constitue pas, comme en ethnologie, une catégorie d'enregistrement des données, il a pourtant suscité ces dernières années un regain d'intérêt dans les sciences sociales. Un ensemble foisonnant et, à bien des égards hétérogène, d'intérêts et de recherches à la croisée du travail et des loisirs, de la santé et de la médecine, du sport et des pratiques physiques, de l'esthétique et des arts, etc., a pris le corps pour cible. Cependant, la tendance générale consiste encore trop fréquemment à se servir du corps pour parler d'autre chose ou à l'envisager comme une métaphore. Les anthropologues privilégient souvent des enjeux symboliques généraux ; ou bien l'étude du corps ouvre sur celle des systèmes de pensée, des ontologies ou des cosmogonies indigènes. Dans tous ces travaux, le corps est traité en référence à des représentations autant qu'à des pratiques. Il se trouve ainsi morcelé, conduit vers d'autres dimensions et d'autres domaines, partout et nulle part à la fois. Polysémique, poussé vers l'abstraction ou naturalisé, il est trop rarement envisagé par les sciences sociales dans sa matérialité et dans sa réalité concrète.

Des contributions sont attendues autour de la question du traitement concret du corps, en vue de clarifier les enjeux sociaux de l'anthropologie du corps, ou plutôt d'une anthropologie des usages sociaux et culturels du corps. Envisager la construction sociale et culturelle du corps rompt avec la perspective ontologique – qui pose le corps comme expression naturelle de la personne – et permet précisément d'envisager le corps et sa définition même comme un enjeu dans les rapports sociaux. Par ailleurs, parler de la matérialité du corps et la considérer dans ses aspects les plus concrets autorisent à sortir du traitement métaphorique et symbolique du corps. Cette dernière tendance prend appui sur la séparation du corps et de l'esprit, dont on sait qu'elle s'est historiquement construite dans la pensée occidentale à partir d'un discrédit du premier et d'une valorisation du second.

Une approche empirique de terrain et une posture réflexive critique sont sollicitées pour renouveler l'étude du corps et des enjeux sociaux qu'il cristallise et condense. Il s'agit d'étudier concrètement les processus de formation et de légitimation de styles et de performances corporelles, tout autant que de montrer le corps aux prises avec les normes et les hiérarchies du social, jouant à la fois comme instance d'identification et de reconnaissance et comme instance de classement et de distinction. Les articles proposés pourront concerner des domaines aussi variés que la santé, la maladie, la sexualité, l'hygiène, l'alimentation, les rituels, les gestes ou les pratiques physiques et sportives... Ils devront toutefois être basés sur le traitement de matériaux ethnographiques précis et contribuer à une analyse des modes de socialisation du corps dans l'espace social.

Coordination : Sébastien Fournier, Gilles Raveneau.

Les propositions d'articles (résumés) sont à envoyer **avant le 15 juin 2006**, et les articles complets (30 000 signes) **avant le 15 octobre 2006**.

Contacts :

[laurent.fournier@univ-nantes.fr](mailto:laurent.fournier@univ-nantes.fr)

[gilles.raveneau@mae.u-paris10.fr](mailto:gilles.raveneau@mae.u-paris10.fr)

\* \*

### **Anthropologues sous contrat : pratiques et produits**

Les restrictions de la recherche publique en matière de postes et de financements, les directives nationales et européennes privilégiant les activités d'experts des chercheurs ainsi qu'une demande constante, adressée à l'anthropologie, par des organismes privés (entreprises, ONG, laboratoires pharmaceutiques...) et publics (ministères, conseils régionaux, mairies, musées...) ont contribué à faire du travail contractuel une modalité fréquente de l'exercice professionnel des ethnologues.

Que la contractualisation soit ponctuelle – le temps de trouver un poste ou de répondre à un appel d’offre – ou chronique, les figures de l’anthropologue sous contrat sont diverses : employé, consultant ou expert, enseignant-chercheur du public ou professionnel indépendant, ethnologue qui vend sa recherche pour la financer ou bien se voit imposer son objet par son employeur...

Partant des expériences concrètes des intervenants, l’objectif de cette journée d’étude est de réfléchir et de débattre sur les modalités de la pratique contractuelle en anthropologie et de la nature de ses productions : comment construit-on un objet et un terrain sous contrat ? Avec quelle marge de manœuvre, d’autonomie intellectuelle et quel degré d’implication ? Comment concilier les objectifs des commanditaires et le contrat moral qui lie l’ethnologue avec ses informateurs ? Quelle profession défend-on lorsque les principes de la discipline sont confrontés aux contraintes des bailleurs de fonds ? Comment le contrat de recherche conditionne-t-il la production scientifique de l’ethnologue ? Quel droit d’usage et de contrôle sur son usage possède-t-il ? Quelle est la place de cette anthropologie contractuelle dans la discipline ? Peut-on vivre sous contrat ?

Au-delà des modalités spécifiques de la recherche sous contrat, il s’agit d’interroger les demandes finalisées adressées à l’ethnologue et l’instrumentalisation de sa production dans ce qu’elles révèlent du statut – réel ou imaginaire – de l’anthropologie dans la société et de son positionnement en tant que discipline. Comment la profession se représente-t-elle l’efficacité de son savoir dans le devenir des sociétés ?

Si aujourd’hui l’anthropologie n’est plus la science de l’administration coloniale, le rôle souvent assigné à l’anthropologue sous contrat comme conseiller et agent de la gouvernance (en entreprise, dans le cadre de contrats publics, d’institutions multilatérales et/ou de développement...) montre cependant que l’héritage n’a pas totalement disparu. Son intérêt pour le local, son statut présumé de spécialiste de la culture et de la vérité première de l’homme sont souvent mobilisés aux dépens d’une analyse privilégiant la dimension politique, conflictuelle et insérée dans le global, de l’objet qu’on lui donne à étudier.

Coordination : Pascale Absi, Guillaume Huet, Dominique Lebleux.

Les propositions d'articles (résumés) sont à envoyer avant le **15 mai 2005**, et les articles complets (30 000 signes) avant le **15 octobre 2005**.

Contacts :

Pascale Absi : [pascale.absi@bondy.ird.fr](mailto:pascale.absi@bondy.ird.fr)

Guillaume Huet : [huet9@yahoo.com](mailto:huet9@yahoo.com)

Dominique Lebleux : [Dominique.Lebleux@chess.fr](mailto:Dominique.Lebleux@chess.fr)

\* \* \*



## AVIS AUX AUTEURS

Pour nous permettre une mise au point et une mise en page rapides et satisfaisantes de vos contributions, la rédaction du *Journal des anthropologues* vous saurait gré d'observer les consignes suivantes pour l'envoi de vos articles :

- entre 25 000 et 35 000 signes correspondant à 15-17 pages imprimées ;
- en double interligne, caractères taille 12 ;
- les marges suffisantes pour permettre les corrections (environ 3 cm de chaque côté de la feuille) ;
- les termes vernaculaires en *italique* ;
- les notes en bas de pages ;
- les références bibliographiques citées dans le corps du texte (auteur, date) doivent être rassemblées à la fin du texte ;
- un résumé (10 lignes) et 5 à 8 mots-clefs en français et en anglais ;
- des illustrations s'il y a lieu : cartes, graphiques, dessins, etc. (en noir et blanc) 2-3 maximum prêts à cliquer.

Faire parvenir votre texte en indiquant impérativement vos coordonnées personnelles et professionnelles ainsi que votre institut de rattachement :

- par courrier électronique en format RTF (lbazin@msh-paris.fr) ;

### Modèles de bibliographie :

Commencer chaque référence à la marge de gauche.

BAFFIE J., 1989. « Highlanders are portrayed in Thai Penny horribles », in Mc KINNON J. & VIENNE B. (eds), *Hill Tribes Today*. Bangkok, White Lotus-ORSTOM.

JOSEPH J., 1984. *Le passant considérable*. Paris, Méridiens.

SANSOT P., 1993. « L'imaginaire : la capacité d'outrepasser le sensible », *Sociétés*, 42 : 12.



## NUMÉROS PARUS

1 à 11	Numéros sans dossier ..... (épuisés)
12-13/1983	Ethnologie de la France ..... (épuisé)
14	XI <sup>e</sup> Congrès International des Sciences Anthropologique et Ethnologique ..... (épuisé)
15/1984	Le rite annuel ..... (épuisé)
16-17	Audio-visuel ..... (épuisé)
18	Les publications ..... (épuisé)
19/1985	Le rite annuel ..... (épuisé)
20	Recherche et /ou développement ..... (épuisé)
21-22	Sociétés pluriculturelles (tome 1) ..... (épuisé)
23-24/1986	Les enseignements ..... (épuisé)
25	Vers des sociétés pluriculturelles (tome 2) ..... (épuisé)
26-27/1987	Quelques finalités pour la recherche anthropologique ..... (épuisé)
28	Mélanges..... (épuisé)
29-30	L'ethnologue et son terrain. 1 - Les aînés..... (épuisé)
31/1988	L'ethnologue et son terrain. 2 - Les cadets..... (épuisé)
32-33	Chercheurs et informateurs (tome 1) ..... (épuisé)
34	Chercheurs et informateurs (tome 2) ..... (épuisé)
35/1989	Ethnologie sous contrat ..... (épuisé)
36	La recherche sous conditions..... (épuisé)
37-38	La valorisation de la recherche ..... (épuisé)
39/1990	Anthropologues, anthropologie et musées..... (épuisé)
40-41	A propos de l'écologie : pistes croisées? ..... (épuisé)
42/1991	Quelles formations à l'anthropologie ?..... (épuisé)
43-44	Ethnologie de l'entreprise..... (épuisé)
45	Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues ..... (épuisé)
46/1992	Recherches scientifiques en partenariat .....9,15 €
47-48	Anthropologie visuelle ..... (épuisé)
49	Au-delà des périphériques ..... (épuisé)

50-51/1993	Ethique professionnelle et expérience de terrain (épuisé)	
52	Situations incertaines .....	(épuisé)
53-54-55	L'ethnologue dans les hiérarchies sociales .....	(épuisé)
56/1994	Anthropologie et politique de la recherche .....	(épuisé)
57-58	L'anthropologie face à la langue.....	(épuisé)
59/1995	Les territoires de l'altérité .....	(épuisé)
60	Anthropologie de la santé et de la maladie .....	(épuisé)
61-62	L'imaginaire de la ville.....	14,48 €
63/1996	Enjeux du religieux .....	10,67 €
64-65	Anthropologie et psychanalyse .....	(épuisé)
66-67	Anthropologie, entreprise, entrepreneurs.....	(épuisé)
68-69/1997	Femmes et sida.....	(épuisé)
70	Anthropologie et cognition .....	(épuisé)
71	Mélanges.....	10,67 €
72-73/1998	Nationaux, Etrangers ? Logiques d'État et enjeux quotidiens .....	14,48 €
74	Anthropologie des choix alimentaires.....	11,43 €
75	Statut de l'écrit et de l'écriture en anthropologie .....	11,43 €
76/1999	Situations de violence .....	11,43 €
77-78	Nouvelles configurations économiques et hiérarchiques .....	(épuisé)
79	Tour de Babel et tours d'ivoire. Des anthropologues et des médias .....	11,43 €
80-81/2000	Questions d'optiques. Aperçus sur les relations entre la photographie et les sciences sociales .....	21,34 €
82-83	Anthropologie des sexualités .....	(épuisé)
84/2001	Anthropologie et économie .....	16,77 €
85-86	Sens – Action.....	21,34 €
87	Parcours de l'ethnologie dans le monde post-soviétique.....	17,00 €
88-89/2002	Médecine et biologie : chimères et productions du social.....	21,50 €
90-91	Monnaies : pluralités – contradictions.....	21,50 €

92-93/2003	Actualité politique dans l'étude des sociétés contemporaines.....	21,50 €
94-95	Les ONG : médiations politiques et globalisation .....	21,50 €
96-97/2004	Globalisation. Tome I : effets de marché et migrations.....	21,50 €
98-99/2004	Globalisation. Tome II : consommations du religieux .....	21,50 €
100-101/2005	Éducation, religion, État.....	21,50 €
102-103	Hommage à Gérard Althabe.....	21,50 €
104-105/2006	Anthropologie et histoire face aux légitimations politiques.....	21,50 €

### Numéros à paraître

Des normes à boire et à manger. Production, transformation et consommation des normes alimentaires.

De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie.

Anthropologie des usages sociaux et culturels du corps.

Anthropologie sous contrat : pratiques et produits.

### Commande de numéros :

Toute commande est à adresser par courrier à l'AFA (MSH – 54 bd Raspail – 75006 Paris – France) accompagnée du règlement à l'ordre de l'Association française des anthropologues.

Ajouter au prix du numéro une somme forfaitaire correspondant aux frais d'envoi, soit :

– pour un numéro simple : **2,50 euro**

– pour un numéro double : **3,50 euro**

\*\*\*



## BULLETIN D'ADHÉSION 2006

Adresser à : AFA

Maison des sciences de l'homme  
54, bd Raspail  
75270 Paris cedex 06  
FRANCE

Nom : .....

Prénom : .....

Adresse professionnelle : .....

.....

Tél : .....Fax : .....

Emel : .....

Adresse personnelle : .....

.....

Tél : .....Fax : .....

Emel : .....

(cocher l'adresse où vous désirez recevoir le courrier)

Institut de rattachement : .....

.....

Discipline : .....

Désire adhérer, renouveler (1) son adhésion à  
l'Association française des anthropologues.

### Cotisations

Particuliers : 46 €

Etudiants : 28 €

Institutions : 76 €

Ci-joint : chèque bancaire/postal de.....

A.....le

Signature :

L'adhésion donne droit à 4 numéros du *Journal des anthropologues*.

- 
1. Barrer la mention inutile.

175-176  
juillet/décembre  
2005

# L' H O M M E

Revue française d'anthropologie

## VÉRITÉS DE LA FICTION

**François Flahault & Nathalie Heinich** Argument

**Jean-Marie Schaeffer** Quelles vérités pour quelles fictions ?

**François Flahault** Récits de fiction et représentations partagées

**Nathalie Heinich** Les limites de la fiction

**Sabine Chalvon-Demersay** Le deuxième souffle des adaptations

**Yan Thomas** Les artifices de la vérité

**Serge Tisseron** La réalité de l'expérience de fiction

**Jean-Paul Colleyn** Fiction et fictions en anthropologie

**Jean Jamin** Fictions haut régime

**Frédéric Keck** Fiction, folie, fétichisme

**Vincent Debaene** Ethnographie /fiction

**Paul Veyne** Entretien



## REPRÉSENTATIONS, CROYANCES, FICTIONS

Daniel Fabre, Jean-Claude Muller, Laurent Barry, Christine Laurière,

Christophe Perrey, Jean-Pierre Albert, Boris Wiseman

### À propos

Patrick Williams, Daniel Fabre, Emmanuel Désveaux

### Hommages à Edmond Ortigues

Jacqueline Rabain, Vincent Descombes



REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE PAR  
LES ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES  
HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES  
SOCIALES

DIFFUSION Éditions du Seuil  
VENTE au numéro en librairie  
34 euros

RÉDACTION Laboratoire  
d'anthropologie sociale,  
52 rue du Cardinal-Lemoine  
75005 Paris

Tél. (33) 01 44 27 17 30  
Fax (33) 01 44 27 17 66  
L.Homme@ehess.fr

## MUSIQUES "POPULAIRES"

### Catégorisations et usages sociaux

édité par Sara Le Menestrel



Revue internationale d'anthropologie  
et de sciences humaines

Directeur : Pierre Petit

#### Abonnement

2 numéros/an  
(2 numéros simples ou 1 numéro double) :

**30 euros**

#### Frais de port :

Europe - 5 euros  
Autres pays - 10 euros

#### Revue *Civilisations*

Institut de Sociologie de l'ULB - CP 124  
Avenue Jeanne, 44

B - 1050 Bruxelles

tél. 02 650 34 42 - fax 02 650 35 21

e-mail : [civilisations@ulb.ac.be](mailto:civilisations@ulb.ac.be)  
<http://www.ulb.ac.be/ls/reviv.html>

Fortisbanque : 001-2740231-57  
BIC GEBABEBB/IBAN BE09 0012 7402 3157

Sara LE MENESTREL

Introduction

Nicolas PUIG

*Sha'abi*, « populaire » : usages et significations d'une notion ambiguë dans le monde de la musique en Egypte

Kali ARGYRIADIS

Les *Batá* deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine

Christophe APPRILL

Le tango, une « musique à danser » à l'épreuve de la reconstruction du bal

Elisabeth CUNIN

De Kinshasa à Cartagena, en passant par Paris : itinéraires d'une « musique noire », la *champeta*

Sara LE MENESTREL

*French music, Cajun, Creole, Zydeco* : ligne de couleur et hiérarchies sociales dans la musique franco-louisianaise

Anne DECORET-AHIHA

L'exotique, l'ethnique et l'authentique : regards et discours sur les danses d'ailleurs

#### Varia :

Xavier LUFFEN

« Nos ancêtres les Arabes... » *Généalogies d'Afrique musulmane*

#### Notes de lecture :

Paul SCHOR

*L'histoire sociale de la musique populaire américaine, un renouvellement des perspectives*



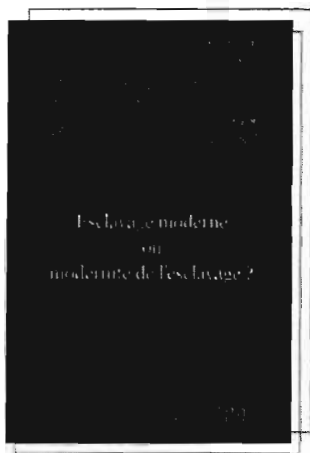
# Esclavage moderne ou modernité de l'esclavage ?

*Cahiers d'études africaines*, numéro 179-180

L'esclavage et la traite des êtres humains, sous diverses formes, ne sont pas un vestige du passé. D'anciennes pratiques de travail contraint comme, en Afrique, l'esclavage au sens archaïque du terme, ou en Asie du Sud, la servitude pour dette se pérennisent ou bien se métamorphosent pour s'adapter aux temps actuels. Simultanément, des pratiques d'assujettissement inédites émergent un peu partout dans le sillage de la mondialisation, y compris en France, comme le montre la « délocalisation sur place » de la dette en remboursement du « droit de passage » parmi des migrants extra-communautaires.

Alors que la référence au droit de propriété (l'esclave comme bien-meuble) est un thème commun à tous les débats sur la nature de l'esclavage et des « pratiques analogues à l'esclavage », on constate aujourd'hui que la notion de propriété renvoie largement à des configurations historiquement disparues (l'esclavage colonial aux Amériques) ou devenues rares (les sociétés sahéliennes africaines). Dans ces dernières, fondées sur une stratification entre libres et non-libres, des hiérarchies traditionnelles résistent et entrent en contradiction avec les principes d'égalité et d'éligibilité ou avec les options juridiques officiellement proclamées par l'État au nom de l'égalité entre les citoyens.

La référence datée au droit de propriété peut occulter d'autres visages de l'oppression – dont une part serait apparue en contournement des abolitions de l'esclavage – liés au contrôle total auquel une personne est assujettie de la part d'un autre être humain (comme dans la « traite des femmes », l'« esclavage des enfants » ou l'« esclavage domestique »). En réalité, quand telle pratique est rendue impossible, surgissent d'autres formes sournoises d'appropriation du travail. Dès lors, l'invention de la notion d'« esclavage moderne » est-elle seulement l'appropriation opportuniste ou médiatique d'une catégorie anachronique ? Réflète-t-elle finalement l'incapacité de penser la perpétuation de la sujétion au cœur de la société globalisée sinon comme métaphore de l'inacceptable ?



Parution : décembre 2005

Revue *Cahiers d'études africaines*

Numéro 179-180

581 pages | Index

ISBN 2-7132-2049-1 | 31 €

Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

131, boulevard Saint-Michel - 75005 Paris

Tél. : 01 53 10 53 55 - Fax : 01 44 07 08 89 - Courriel : [editions@ehess.fr](mailto:editions@ehess.fr) - [www.ehess.fr/editions](http://www.ehess.fr/editions)

Communication/Relations presse : Agnès Belbezet - Tél. : 01 53 10 53 63 - Courriel : [belbezet@ehess.fr](mailto:belbezet@ehess.fr)

Points de vente

En librairie : diffusion/distribution CID - Tél. : 01 53 10 53 95 - Fax : 01 40 51 02 80 - [cid@msh-paris.fr](mailto:cid@msh-paris.fr)

Aux Éditions de l'EHESS : vente par correspondance et vente sur place (du lundi au vendredi : 9h30-12h/14h-17h)

Tél. facturation : 01 53 10 53 56

## Sommaire

---

- K. GYSSELS – Sartre postcolonial ?  
Relire *Orphée noir* plus d'un demi-siècle après
- R. BOTTZ – Les habits neufs de l'esclavage :  
métamorphoses de l'oppression au travail

### Des abolitions à l'idéologie de l'humanitaire

- S. MIERS – Le nouveau visage de l'esclavage  
au XX<sup>e</sup> siècle
- M. DOTTRIDGE – Types of Forced Labour  
and Slavery-like Abuse Occuring in Africa Today:  
A Preliminary Classification
- C. ARDITI – Les « enfants bouviers » du sud du Tchad,  
nouveaux esclaves ou apprentis éleveurs ?
- M. DESHUSSES – Du confiage à l'esclavage.  
« Petites bonnes » ivoiriennes en France
- A. BULLARD – From Colonization to Globalization :  
The Vicissitudes of Slavery in Mauritania

### Entre servitude et liberté : un presque rien

- F. BOYER – L'esclavage chez les Touaregs de Bankilarié  
au miroir des migrations circulaires
- A. GIUFFRIDA – Métamorphoses des relations  
de dépendance chez les Kel Antessar du cercle  
de Goundam
- M. KLEIN – The Concept of Honour and the  
Persistence of Servility in the Western Soudan
- I. SAÏBOU – Paroles d'esclaves au Nord-Cameroun

### Congédier la mort sociale et se construire une identité

- L. N. RAZAFINDRALAMBO – Inégalité, exclusion,  
représentations sur les Hautes Terres centrales  
de Madagascar

S. BLANCHY – Esclavage et commensalité à Ngazidja,  
Comores

I. MRAD DALI – De l'esclavage à la servitude.  
Le cas des Noirs de Tunisie.

E. A. MCDUGALL – Living the Legacy of Slavery :  
Between Discourse and Reality

O. LESERVOISIER – « Nous voulons notre part ! »  
Les ambivalences du mouvement d'émancipation  
des *Saafaalste Hormankooſte* de Djéol (Mauritanie)

### La sujétion au cœur de la globalisation

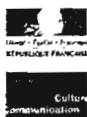
- A. MORICE – « Comme des esclaves », ou les avatars de  
l'esclavage métaphorique
- F. VITI – Travailler pour rien. L'apprentissage  
en Côte-d'Ivoire urbaine (Abidjan, Toumodi)
- Y. MOULIER BOUTANG – Formes de travail non libre.  
« Accumulation primitive : préhistoire ou histoire  
continué du capitalisme ? »
- N. MOUJOU & D. POURLETTE – « Traite » de femmes  
migrantes, domesticité et prostitution. À propos  
de migrations interne et externe

### La réinvention de l'esclavage ou l'oubli de l'histoire

- E. F. PARVA – Travail contraint et esclavage :  
utilisation et définitions aux différentes époques
- F. VERGES – Les troubles de la mémoire.  
Traite négrière, esclavage et écriture de l'histoire

### Chronique bibliographique Index annuel

# terrain



**MSH**  
EDITIONS

Sous-direction Archéologie,  
Ethnologie, Inventaire et  
Système d'information  
182, rue Saint-Honoré  
75033 Paris Cedex 01  
Tél. : 33 (0)1 40 15 85 27  
Fax : 33 (0)1 40 15 77 00  
christine.langlois@culture.fr  
http://terrain.revucs.org

DIRECTRICE DE LA PUBLICATION  
*Isabelle Balsamo*  
CONSEIL DE RÉDACTION  
*Christian Bromberger, Monique  
Judy-Ballini, Nicolas Journet, Gérard  
Lanclud, Véronique Nahoum-Grappe,  
Claudine Vassas, Claudie Voisenat*  
RÉDACTRICE EN CHEF  
*Christine Langlois*

N° 2 : Anthropologie industrielle  
N° 4 : Famille et parenté  
N° 11 : Mélanges  
N° 12 : Du congélateur au déménagement  
N° 13 : Boire  
N° 15 : Paraître en public  
N° 16 : Savoir-Faire  
N° 18 : Le corps en morceaux  
N° 19 : Le feu  
N° 20 : La mort  
N° 21 : Liens de pouvoir ou le clientélisme  
revisités  
N° 22 : Les émotions  
N° 23 : Les usages de l'argent  
N° 24 : La fabrication des saints  
N° 25 : Des sports  
N° 26 : Rêver  
N° 27 : L'amour  
N° 28 : Miroirs du colonialisme  
N° 29 : Vivre le temps  
N° 30 : Le regard  
N° 31 : Un corps pur  
N° 32 : Le beau  
N° 33 : Authentique ?  
N° 34 : Les animaux pensent-ils ?  
N° 35 : Danser  
N° 36 : Rester liés  
N° 37 : Musique et émotion  
N° 38 : Qu'est-ce qu'un événement ?  
N° 39 : Travailler à l'usine  
N° 40 : Enfant et apprentissage  
N° 41 : Poésie et politique  
N° 42 : Homme/femme  
N° 43 : Peurs et menaces  
N° 44 : Imitation et anthropologie  
Tables Terrain 1983-2001 (9,15 €)



*Terrain* paraît semestriellement. Son ambition est de mieux faire connaître les études ethnologiques du domaine français et européen, notamment celles réalisées avec le concours de la sous-direction Archéologie, Ethnologie, Inventaire et Système d'information.

Le dossier thématique est assorti de la rubrique « Repères », qui accueille des articles hors thème et d'autres traitant de la valorisation de la recherche, ainsi que des « Infos » sur l'actualité de l'ethnologie de l'Europe.

Revue semestrielle.  
Format 210x270 mm,  
184 pages.  
Vente au numéro : prix 16 €  
(+ 4 € de frais de port)  
à adresser au :  
CID, 131, bd Saint-Michel,  
75005 Paris.  
Tél. : 33 (0)1 53 10 53 95  
Fax : 33 (0)1 40 51 02 80  
Les abonnements sont  
adressés à :  
Abo Services-Revue Terrain  
5-7, rue Marcellin-Berthelot  
92762 Antony Cedex  
30 € pour 2 n° sur 1 an,  
60 € pour 4 n° sur 2 ans.  
Paiement à l'ordre de :  
MSH et revue *Terrain*

## sommaire

TERRAIN 45 / SEPTEMBRE 2005

## L'ARGENT EN FAMILLE

### L'argent en famille

■ Nicolas Journet

### Intimité et économie

■ Vivlana Zelizer

### Quand intérêts et sentiments se mêlent

Correspondances familiales aux XVIII<sup>e</sup>  
et XIX<sup>e</sup> siècles

■ Tiphaine Barthelemy

### « Tout ce qui est à moi est à toi ? »

Mise en commun des revenus et transferts  
d'argent dans le couple

■ Delphine Roy

### Dire la dette à travers l'argent ou la taire à travers le don

Les allocataires du RMI et l'aide monétaire

■ Evelyne Ribert

### Comment rester liés ?

Les comptes des familles recomposées

■ Agnès Martial

### « C'est quand même mon père ! »

La solidarité entre père divorcé,  
famille paternelle et enfants adultes

■ Sylvie Cadolle

### « Les enfants ne se paient pas »

Famille et argent à Naples aujourd'hui

■ Patrick Ténoudji

### Faire ses partages

Patrimoine professionnel et groupe de descendance

■ Sybille Gollac

### Héritage oblige

Une vieille dame sans enfants à Barcelone

■ Florence Weber

## REPÈRES

### Le triomphe des croyances

Catholiques et spirités autour de la tombe  
d'Allan Kardec

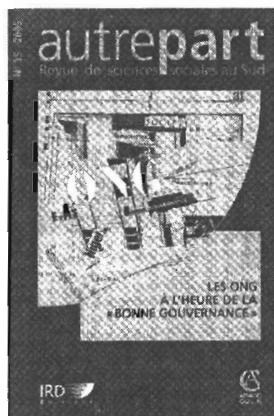
■ Emma Gobin

### Mourir et renaître en Grèce :

quand les femmes cuisinent les *kolliva*

■ Katerina Seraïdari

## INFOS



# LES ONG A L'HEURE DE LA "BONNE GOUVERNANCE"

Editrice scientifique :  
Laëtitia Atlani-Duault

Numéro 35 - 03/2005

La gouvernance. *A priori*, c'est un mot fourre-tout. Mais en balayer l'existence d'un revers de la main, sous prétexte qu'il ne renverrait qu'à une simplification politique de la réalité n'est d'aucune aide, si l'on veut tenter de dépasser les stéréotypes en cours et d'apporter quelques éléments de réflexion aux soucis des observateurs et des professionnels de la lutte contre la pauvreté au Sud. Ce mot, désormais incontournable, légitime des interventions puissantes en termes de changement social dans les pays du Sud. De quels sens est-il porteur dans la lutte contre la pauvreté ? Pourquoi les ONG locales sont-elles convoquées dans cet appel à un nouveau mode de gouvernement dans les pays du Sud ? Voilà le thème de ce numéro.

**Laëtitia Atlani-Duault** : Les ONG à l'heure de la « bonne gouvernance »

**Elisabeth Dorier-Apprill et Cécilia Meynet** : Les ONG : acteurs d'une « gestion disputée » des services de base dans les villes africaines ?

**Aurélié Quentin** : ONG et politiques publiques d'habitat urbain : réflexions à partir de l'Equateur et du Venezuela

**Angela Santamaria et Xavier Zunigo** : « Bonne gouvernance » contre « auto-gouvernance » ? Conflits, alliances et résistances autour d'un programme européen de développement rural en Colombie

**Sophie Caratini** : Le « projet Alizés-Électrique » ou les paradoxes du rapport de développement

**Fabienne Martin** : Le partage des responsabilités : les ONG, l'État et l'OMS face à la lèpre en Inde

**Bernard Hours** : Les ONG au service de la gouvernance globale : le cas de l'Ouzbékistan

**Marc-Antoine Pérouse de Montclos** : Mauvaise gouvernance et ONG : l'exception nigériane

**Jeanne Planche et Philippe Lavigne Delville** : L'Union européenne et les sociétés civiles du Sud : du discours politique aux actions de coopération

**Raphaël Canet et René Audet** : La société civile à l'Organisation mondiale du commerce : vers une gouvernance plus équitable ?

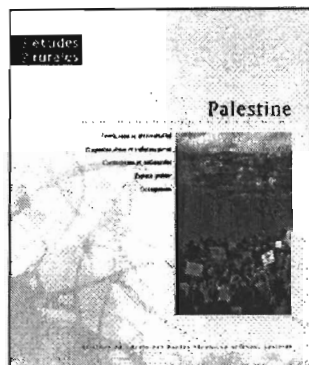
## Rédaction :

Centre IRD d'Ile-de-France - Revue Autrepart - 32, avenue Henri Varagnat - 93143 Bondy Cedex  
Site internet : <http://www.autrepart.ird.fr> Courriel : [autrepart@ird.fr](mailto:autrepart@ird.fr)

## Abonnement (4 numéros par an) et vente au numéro :

Editions Armand Colin - 11-15, rue Pierre Rigaud - 94207 Ivry-sur-Seine cedex  
Site internet : <http://www.editions-sedes.com> Courriel : [abonnement@editions-sedes.com](mailto:abonnement@editions-sedes.com)  
Prix de l'abonnement : France : 57 Euros Etranger : 67 Euros  
Prix au numéro : France 19 Euros

## Palestine

**Rédaction**

Laboratoire d'anthropologie sociale  
52, rue du Cardinal-Lemoine  
75005 Paris  
Tél. : 01 44 27 17 43/44  
etudes.rurales@ehess.fr

**Abonnements**

EHESS – Service abonnements  
5-7, rue Marcelin-Berthelot  
92762 Antony cedex  
Tél. : 01 55 59 52 53  
Fax : 01 55 59 52 50  
info@aboservices.com

*Institutions*

France : 68 € ttc  
Union européenne : 79 € ttc  
Autres pays : 80 € ttc

*Particuliers*

France / UE : 45 € ttc  
Autres pays : 46 € ttc

**Vente au numéro**

CID – 131, boulevard Saint-Michel  
75005 Paris  
Tél. : 01 53 10 53 95  
Fax : 01 40 51 02 80  
cid@msh-paris.fr  
Numéro double 32 €

**Bernard Botiveau et Édouard Conte** – Introduction

**Roger Heacock** – Saisir l'initiative, retrouver sa voix.  
L'intifâda d'al-Aqsâ ou la révolte des marginalisés

**Christine Pirinoli** – Effacer la Palestine pour construire Israël. Transformation du paysage et enracinement des identités nationales

**Aude Signoles** – Gestion des espaces et contrôle politique. Israël au coeur du processus décisionnel local (1993-2000)

**Claudie Barrat** – Le mur. Analyse d'une décision de la Cour internationale de justice

**Édouard Conte** – L'autre mur. Mariages bannis et citoyennetés fragmentées en Israël-Palestine

**Nahda Shehada** – Les paradoxes du mariage précoce à Gaza

**Daniel Meier** – Alliances et exclusions au Liban. Les mariages libano-palestiniens

**Majdi al-Malki** – Entraide sociale et clientélisme en Palestine

**May Maalouf Monneau** – Pouvoir local et droit à la résidence. L'exemple de la Maison de l'Orient à Jérusalem

**Caroline Abu-Sada** – Urgence et développement. L'action des ONG pendant la seconde *intifâda*

**Vincent Romani** – Quelques réflexions à propos des processus coercitifs dans les Territoires occupés

**Bernard Botiveau** – Des accords d'Oslo à la seconde *intifâda* : l'espace public palestinien en question

*Chronique*

**Gérard Chouquer** – Une année d'exception pour l'archéogéographie

*Appel à contributions – Livres reçus – Index annuel 2004*

# ANTHROPOLOGIE et SOCIÉTÉS



**La revue francophone d'anthropologie  
en Amérique du Nord**

Anthropologie et Sociétés  
Département d'anthropologie  
Université Laval  
Sainte-Foy (Québec) G1K 7P4  
Canada

Tél.: (418) 658-3027  
(418) 656-3700  
Télééc.: (418) 656-3284

[www.ant.ulaval.ca/anthropologieetsocietes/  
index.html](http://www.ant.ulaval.ca/anthropologieetsocietes/index.html)

**Rédactrice**  
Francine Saillant  
[Anthropologie.et.Societes@ant.ulaval.ca](mailto:Anthropologie.et.Societes@ant.ulaval.ca)

**Comité de rédaction**  
Serge Genest  
Jean-Guy Goulet  
Martin Hébert  
Frédéric Laugrand  
M.-Nathalie LeBlanc  
Joseph-J. Lévy  
Deirdre Meintel  
Jean-C. Muller  
Sylvie Poirier  
Bob White

**Adjointe à la rédaction**  
Pauline Curien  
[Pauline.Curien@ant.ulaval.ca](mailto:Pauline.Curien@ant.ulaval.ca)

**Secrétaire**  
Jeanne Benoist  
[Jeanne.Benoist@ant.ulaval.ca](mailto:Jeanne.Benoist@ant.ulaval.ca)

## Anciens numéros disponibles

- 28-3 Ethnographie - fictions?
- 28-2 Musées et Premières nations
- 28-1 La (dé)politisation de la culture?
- 27-3 Déshumanisation/réhumanisation
- 27-2 Cultures et médicaments
- 27-1 Le religieux en mouvement
- 26-2,3 Mémoires du Nord
- 26-1 Politiques jeux d'espaces
- 25-3 Politique, réflexivité, psychanalyse
- 25-2 Tourisme et sociétés locales en Asie orientale
- 25-1 Économie politique féministe
- 24-3 Nouvelles parentés en Occident
- 24-2 Anthropologie, relativisme éthique et santé
- 24-1 Terrains d'avenir
- 23-3 L'ethnolinguistique
- 23-2 Soins, corps, altérité
- 23-1 Rites et pouvoirs
- 22-3 Culture et modernité au Japon
- 22-2 Médiations chamaniques
- 22-1 Afrique revisitée
- 21-2,3 Comparaisons régionales
- 21-1 Confluences
- 20-3 La nature culturelle
- 20-2 Algérie aux marges du religieux

## ABONNEMENT

	Canada	Autres
Régulier	50 \$ CAN	75 \$ CAN
Étudiant	25 \$ CAN	50 \$ CAN
Organisme	100 \$ CAN	135 \$ CAN

Taxes incluses au Canada  
TVQ: R 119 278 950 — TPS: 1008 154 143 TV 0003

## Forêts tropicales

vol. 29-1, 2005

Rebecca Hardin (dir.)

Présentation. À travers la forêt, vers une nouvelle anthropologie environnementale  
*Rebecca Hardin*

Communautés, gouvernement intime et sujets de l'environnement au Kumaon, Inde  
*Arun Agrawal*

Exploitation forestière, développement durable et stratégies de pouvoir dans une forêt tropicale camerounaise  
*Antoine Lassagne*

Impact de la décentralisation sur la gestion des ressources forestières en Indonésie. Études de cas à Kalimantan-Est  
*Patricia Levang, Nicoias Buysé, Soadoun Sitorus et Edmond Dounias*

ONG internationales environnementalistes et politiques forestières tropicales. L'exemple de Greenpeace en Amazonie  
*Denis Chartier*

Une révolution à sa mesure. Diversité des pratiques environnementales communautaires à Cuba  
*Sabrina Doyon*

## Hors-thème

Décès d'enfant, désordre familial et mésaventures de l'oncle. La ré-invention des pouvoirs des aînés sociaux dans le Congo contemporain  
*Jean-Aimé Dibakana*

Les noms de personnes au Burundi. Un support du lien social  
*Léandre Simbananiye*

## Conférence

Itinéraires en anthropologie politique  
*Marc Abéliès*

## Essai bibliographique

Le sens de l'équivoque. Les usages de la psychanalyse en anthropologie  
*Samuel Lézé*

## Prochains numéros

Le mythe aujourd'hui  
Imaginaires politiques de la paix

**CATÉGORISATION  
ET CLASSIFICATION,  
ENJEUX DE POUVOIR**

Coordination : **Marco MARTINIELLO**  
et **Patrick SIMON**

**RE  
Mi**

**Revue Européenne des  
Migrations Internationales**

**Marco Martiniello et Patrick Simon : Les enjeux de la catégorisation,  
Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les  
sociétés post-migratoires**

**Alec G. Hargreaves : Ethnic Categorizations in Literature**

**Dirk Jacobs et Andrea Réa : Construction et importation des classements ethniques.  
Allochtones et immigrés aux Pays-Bas et en Belgique**

**Michèle Lamont et Christopher A. Bail : Sur les frontières de la reconnaissance.  
Les catégories internes et externes de l'identité collective**

**Nacira Guénif-Soulaimas : En un combat douteux. Concurrence pour  
la conformation sexuée des Français d'ascendance migrante et coloniale**

**Ann Morning : Multiracial Classification on the United States Census. Myth,  
Reality and Future Impact**

**Stéfano Allievi : How the Immigrant has become Muslim.  
Public debates on Islam in Europe**

**Volume 21 - N°2 - 2005**

**ASSOCIATION POUR L'ÉTUDE DES MIGRATIONS INTERNATIONALES (AEMI)  
MSHS - 99 Avenue du Recteur Pineau - 86000 POITIERS  
remi@mshs.univ-poitiers.fr  
<http://www.mshs.univ-poitiers.fr/migrinter/remi/remi.htm>  
ISSN 0765-0752 - ISBN 2-911627-40-7**

# SOCIO- ANTHROPOLOGIE

Revue interdisciplinaire de sciences sociales

VILLE MONDE



## SOCIO-ANTHROPOLOGIE

N° 16

1<sup>er</sup> sem. 2005

VILLE MONDE

**Alain BERTHO**

Penser la « ville monde »

**Christophe SOHN**

De l'urbanité post-apartheid à Windhoek (Namibie)

**Alexandra HACHE**

Barcelone : Projets Urbains globaux et revendications territoriales

**Claire BÉNIT**

La suburb, l'enclosure et l'État :  
Logiques sécuritaires et dynamiques politiques  
dans les quartiers aisés de Johannesburg

**Nathalie PUEX**

Le monde selon Juanito ou la cosmologie du monde  
selon les habitants d'une Villa Miseria

**Laurence KUNDID**

Le programme *Bolsa Escola* à Belo Horizonte

**Stephan ANFRIE**

De la « ville rouge » à la « ville monde »

\*\*\*\*\*

**Anna DIMITROVA**

Le « jeu » entre le local et le global :  
dualité et dialectique de la globalisation

**Marie GOYON**

La relation ethnographique : une affaire de genres

JOUVE  
11, bd de Sébastopol, 75001 Paris  
Imprimé sur presse rotative numérique  
N° 391945B - Dépôt Légal : Février 2006

*Imprimé en France*

ISSN N° 1156-0428

## SOMMAIRE

### ANTHROPOLOGIE ET HISTOIRE FACE AUX LÉGITIMATIONS POLITIQUES

- Paradoxes des légitimations :  
entre constance et inconstance ..... M. P. BALLARIN, A. FOREST, M. SELIM
- Légitimations locales dans la construction de la nation mexicaine. Réforme  
agraire et communautés indiennes de l'isthme de Tehuantepec..... A. MICHEL
- La politique, le droit et les *favelas* de Rio de Janeiro :  
un bref regard historique..... R. SOARES GONÇALVES
- Légitimations quotidiennes de l'État dans le Vietnam néocommuniste .....M. SELIM
- À qui appartient la paix ? Résolution du conflit, compétitions  
et recompositions identitaires en Casamance (Sénégal)..... S. AWENENGO
- Genèse et transformation d'une institution politique coloniale.  
Les *Yovofia* chez les Akposso, Bèdrè et Ekpèbè du Togo ..... K. O. BASSA
- Le *fitampoha* de 2004 dans la région Nord  
du Menabe, à l'ouest de Madagascar ..... S. CHAZAN-GILLIG, D. HAIDARALY
- Le processus traditionnel de légitimation  
du pouvoir royal dans les pays de bouddhisme theravāda ..... A. FOREST
- Culte des ancêtres royaux et légitimation du pouvoir  
dans la région de Majunka (nord-ouest de Madagascar)..... M. P. BALLARIN
- Quête du présent dans le passé  
par un groupe de culture tibétaine au Sikkim..... M. VANDENHELSEN
- Le discours régionaliste en Provence (France).  
Un mode paradoxal de légitimation du politique..... L. S. FOURNIER
- Une montagne en jeux :  
figures identitaires créoles et patrimoine à l'île Maurice. .... S. CARMIGNANI
- Fonder le territoire :  
État postcolonial et enjeux de mémoire à Madagascar ..... D. GALIBERT
- L'entreprise entre idéal et utopie :  
la fermeture d'une institution publique ..... M. REBEYROLLE
- Native American Studies* :  
évangélisme contemporain et enjeux de l'altérité ..... S. MALINVAUD
- L'ethnologie face à son histoire sous les régimes totalitaires ..... L. GARROS
- Des sciences humaines face au pouvoir politique.  
Le mythe arien comme idéologie de la nation au Tadjikistan..... M. LARUELLE

### RECHERCHES ET DÉBATS

- Histoires de *thuyul*. Heurs et malheurs  
du commerce avec le monde des esprits à Java Centre ..... R. BERTRAND

### CHRONIQUES

- Qui a peur de l'anthropologie ? ..... CNU – Section 20

### ANTHROPOLOGIE VISUELLE

- Réseaux SFAV..... C. PIAULT

### ACTIVITÉS DE L'AFA

- Assemblée générale 2006 – Journée d'étude.  
Séminaire « Actualité de l'anthropologie » (2005-2006).  
Compte rendu de la Journée d'étude de l'AFA (12 mai 2005)  
« Sens et fonction des peurs collectives ».

Prix : 21,50 €