

Introduction

Citoyenneté locale, foncier, appartenance et reconnaissance dans les sociétés du Sud

Jean-Pierre JACOB et Pierre-Yves LE MEUR

Les relations de propriété et les droits sur la terre sont des questions anciennes pour les philosophes et les politiques qui se sont depuis longtemps attelés à explorer conceptuellement et à traiter pratiquement leurs liens avec la constitution de la société. Les sciences sociales se sont également penchées précocement sur ce thème à la charnière du droit, de l'économie et de la politique. À l'issue de son travail ethnographique dans les îles Trobriand, Malinowski concluait à la consubstantialité entre régime foncier et conceptions locales de la personne et de la citoyenneté (1935 : 341-381). Plus d'un demi-siècle plus tard, Chris Hann, anthropologue spécialiste de l'Europe de l'Est communiste et postcommuniste, note que les relations de propriété distribuent les biens tout autant qu'elles construisent les identités individuelles et collectives (1998 : 5). Toutefois, l'intérêt des sciences sociales pour la terre et la propriété a connu des fluctuations quant à son intensité, la question foncière ne retrouvant une place importante dans les débats que depuis une trentaine d'années, après un relatif déclin dans les années 1960 et 1970, et dans un contexte nouveau marqué par une dialectique complexe entre des tendances à la déterritorialisation et à la marchandisation du monde, la montée du souci environnemental et l'affirmation renouvelée des appartenances et des identités (voir par exemple Gudeman, 2001 : 144-163).

Tout un pan de la littérature contemporaine consacrée aux relations sociales relatives à la terre s'intéresse aux interactions entre droits fonciers, conçus (dans une acception non juridique) comme action légitime sur la terre ou la ressource, mobilisant divers mécanismes (capital

économique, contrôle de l'information, réseaux politiques, etc.) et autorités politico-juridiques en compétition pour le contrôle de l'accès et la légitimité dans les arbitrages (Ribot & Peluso, 2003 ; Sikor & Lund, 2009). Les situations d'accès sans droit ou de droit sans accès sont fréquentes (Ribot, 2009) et la légitimité des autorités à « dire le droit » ou à « faire la paix » varie selon les contextes et l'appréciation qu'en ont les acteurs impliqués (Hagberg, 1998 ; Lund, 2002). Le jeu des appartenances occupe bien sûr une place centrale dans la négociation des droits, des accès et des autorités, mais le traitement qui en est fait dans la littérature est souvent restrictif. Même sur la base d'une définition large de l'appartenance comme un bien – une ressource, voire un « capital social » – à partir duquel d'autres biens peuvent être négociés ou distribués (dont l'accès au foncier), définition que nous reprenons (cf. *infra*), les implications de la relation entre appartenance et accès aux ressources ne sont pas explorées en termes de construction politique et de bien commun, autrement dit, en termes de citoyenneté¹. Or c'est une question centrale, en particulier si l'on prend en compte le jeu des « échelles de la citoyenneté » dont l'analyse empirique, non normative, sur les liens entre État, nation et citoyenneté, permet de « mettre en lumière la diversité des "projets politiques" [et] des catégorisations alternatives potentielles » (Neveu *et al.*, 2007 : 4).

Notre propos se situe précisément à cette interface et il s'inscrit dans une réflexion collective que nous menons depuis plusieurs années. C'est en effet dans le cadre de l'unité de recherche 095 « Régulations foncières, politiques publiques, logiques d'acteurs » de l'IRD (2001-2008) qu'ont été inaugurées les discussions sur les rapports entre droits fonciers et « citoyenneté locale »². Jean-Pierre Chauveau a été un des premiers à suggérer cette piste de travail, constatant dans un des derniers textes pris en charge collectivement par l'UR qu'en Afrique de l'Ouest, l'accès à des droits fonciers était difficilement dissociable des droits d'accès à une identité ou à une citoyenneté locales (2006b : 26). Il en tirait des conclusions en demi-teinte sur le succès probable des programmes de sécurisation foncière, notant qu'on savait à peu près comment décrire les droits, certes au prix d'une « externalisation » et donc d'une rupture avec la logique coutumière « procédurale » (Chauveau, 2003), mais qu'on ne disposait pas de savoir-faire pour ce qui concernait la question de la citoyenneté locale, un statut qui « ne se décrète pas » (2006b : 26).

1. Voir toutefois Sara Berry (2009) qui explore cette piste sans aller jusqu'à problématiser la notion de citoyenneté dans la pluralité de ses manifestations.

2. En étaient membres notamment : J.-P. Chauveau, J.-P. Colin, J.-P. Jacob, E. Léonard et P.-Y. Le Meur.

En lançant cette thématique, J.-P. Chauveau faisait plus qu'avancer une notion *ad hoc*, apte à faire le pont entre les approches socio-juridiques un peu restrictives par lesquelles avait débuté ce programme de recherche et l'anthropologie sociale et politique plus générale auquel il aboutissait. Le présent ouvrage nous donne l'occasion de prolonger cette piste de travail. Il rassemble douze chapitres dont les premières versions ont été discutées lors du colloque « Les frontières de la question foncière : enchâssement social des droits et politiques publiques » organisé par l'unité mixte de recherche « Marchés, organisations, institutions et stratégies d'acteurs » (Moisa) en mai 2006, en collaboration avec les institutions d'Agropolis Montpellier et plusieurs organismes externes³. Ces contributions produites par des chercheurs travaillant sur des terrains divers (Amérique Centrale et du Sud, Asie du Sud-est, Afrique de l'Ouest, de l'Est et du Sud, Océanie...) proposent des angles variés dans l'approche de la question ; la structuration de l'ouvrage en trois parties cherche à rendre compte de ces différentes options⁴. Nous introduirons la première partie (« *Communautés d'appartenance et histoire politico-économique* ») par quelques considérations théoriques. En premier lieu, nous tenterons de définir la citoyenneté locale au regard des référentiels en matière de citoyenneté nationale. Nous avons choisi pour ce faire, parmi une pléthore d'auteurs, l'approche de R. Bellamy (2008), complétée par celle de D. Schnapper et C. Bachelier (2000), de M. Walzer (1997) et de J. Habermas (1997). En second lieu, nous tenterons d'identifier les conditions anthropologiques – notamment les rapports à l'espace et au temps – qui font de trois des quatre sociétés villageoises présentées dans cette première partie (les Tai du Viet Nam étudiés par Marie Mellac, les Popoluca du Mexique par Eric Léonard et Emilia Velázquez, les sociétés de l'Ouest burkinabè par Luigi Arnaldi di Balme) des sociétés fondées sur une idée de la citoyenneté locale, en contraste avec l'exemple betsileo (Madagascar) développé par Sandra Evers, qui en est dépourvu. Nous montrerons, dans un dernier temps, que l'ensemble des droits et des obligations liés à l'accès à la terre vue comme une ressource tangible ne constitue qu'un premier niveau dans les enjeux relatifs à la citoyenneté locale. Les désaccords entre « étrangers » et autochtones à ce sujet le montrent à l'envi ; que l'on se situe en Côte d'Ivoire ou au Mexique, la notion ne prend véritablement corps et sens que si l'on comprend que ce qui est au centre du débat moral, c'est la

3. Institutions d'Agropolis : IRD, IAMM/CIHEAM, Ensam, Inra, Cnearc, CIRAD ; organisations extérieures : Chr. Michelsen Institute (Bergen), Ceped, Gret (Paris), IIED (Londres), IUED (Genève), Université de Mayence, Plaas/University of Western Cape.

4. Afin d'alléger le texte, la référence à ces études dans cette introduction et dans les autres chapitres du livre se fera en mentionnant le nom des auteurs, en italiques, sans date.

valeur d'exploitation de la fertilité d'un terroir perçue comme une « œuvre » autochtone, en d'autres mots, la terre conçue comme un droit de propriété intellectuelle⁵.

Ce glissement analytique vers l'immatériel permet de renouveler la réflexion sur la politique de la reconnaissance qui est au cœur de plusieurs contributions réunies dans la deuxième section du livre (« *De la citoyenneté locale à la citoyenneté nationale. Les luttes pour la reconnaissance* »). Dans toutes les études de cas présentées dans cette partie – les luttes des Maasai du Kenya (*Lotte Hughes*), des Adivasis de l'Inde du Sud (*Darley José Kjosavik*) contre l'État colonial puis postcolonial, les revendications pour la restitution des terres confisquées par une mission protestante dans l'Afrique du Sud de l'apartheid (*Nancy Andrew*) ou encore les situations de mobilité étudiées par *Amanda Hammar* (migrants marginalisés dans les périphéries du Zimbabwe) et *Marion Fresia* (réfugiés mauritaniens au Sénégal) –, la reconnaissance demandée est celle d'un bien intangible et complexe qui s'est constitué autour d'une histoire collective reconstruite. Cette histoire reconstruite cherche à imposer, via un détour par les ressources du droit international et des juridictions étatiques, le droit de la communauté à vivre là où elle estime qu'elle réalise son unité avec les lieux, terre d'accueil dont elle a été chassé (*L. Hughes, A. Hammar, N. Andrew*), qui est menacée par les flux migratoires (*D. J. Kjosavik*) ou les stratégies autochtones (*M. Fresia*).

La double question de la terre et de la reconnaissance peut enfin être abordée selon une problématique en quelque sorte inverse, centrée sur la production étatique de la citoyenneté locale. Les trois articles réunis dans la troisième section (« *Production étatique et/ou nationale de la citoyenneté locale* »), examinent les phénomènes de recomposition d'anciennes communautés d'appartenance sous l'influence de politiques publiques pro-indigénistes : la Bolivie contemporaine d'Evo Moralès, *Willem Assies* ; le Pérou des années 1968-1975 du général Velasco, *David Lorenzo, Monique Nuijten et Peter de Vries*, ou élaborées dans un contexte de décolonisation (la Nouvelle Calédonie après l'accord de Nouméa, *Christine Demmer*). L'horizon nationaliste et les enjeux économiques, dans le cas kanak, aboutissent à un projet politique spécifique passant par une tentative de désenchâssement social et identitaire des relations foncières. Dans le cas examiné de Kèrèduru où des militants tentent de mettre en pratique une vision « socialiste kanak » défendue par un parti initialement d'obédience marxiste, il s'agit de constituer une tribu pour partie réinventée, destinée à faire fructifier des actifs communs

5. Pour une critique de cette position, voir Kirsch (2004 : 31-34) : « Claims to cultural property are shaped by Euro-American conceptions of culture, including the emphasis on performance ». Voir également L. Kalinoe (2004 : 56-57).

et à préparer une égalité qui ne devrait trouver son plein achèvement que dans le cadre de la citoyenneté nationale. Dans le cas bolivien (*Assies*), le post-néolibéralisme économique associé à un plurinationalisme et à un multiculturalisme promus par la Constitution aboutit à la désagrégation politique d'une bonne partie du pays et à la mise en place, au travers de l'exploitation des opportunités offertes par la loi, de gouvernements locaux indigènes (*sindicatos* ou *marcas*) gérant un territoire régional en propriété collective (les *Tierras comunitarias de origen*).

Citoyenneté locale et citoyenneté nationale

D'après R. Bellamy (2008 : 12-15 ; voir aussi Kymlicka et Norman, 1994), la citoyenneté formelle, envisagée dans le cadre national, est définie par trois facteurs :

- l'appartenance à une communauté politique,
- la reconnaissance du droit des citoyens à jouir de droits, qu'ils échangent contre des devoirs et l'acceptation du pouvoir de la communauté d'appartenance à réguler leurs comportements,
- la participation politique (ou « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes »), qui place dans les mains du peuple lui-même, au travers des formes d'expression instituées, le droit de dire les droits dont bénéficiera chacun.

La citoyenneté locale dans le cadre des sociétés étudiées, « villageoises » pour l'essentiel⁷, met en jeu deux de ces trois composantes, la question de l'appartenance et celle de la distribution des droits⁸. L'appartenance est, comme le dit M. Walzer (1997 : 58), le bien qui permet l'accès aux autres biens (l'accès à des droits, notamment en matière d'exploitation de la terre et des ressources naturelles). C'est un bien qui ne peut être réparti qu'en laissant les gens entrer dans la communauté, en les admettant à la fois physiquement et politiquement, ce que les sociétés qui nous intéressent, sans cesse menacées démographiquement, avaient parfaitement théorisé. Les fondateurs d'un établissement humain – des

7. Nous définissons les sociétés villageoises dans une acception large, comme des sociétés rurales, dont la base de subsistance est l'économie familiale, qui constituent chaque société comme une humanité (Augé, 1977 : 90) et fonctionnent sur la base d'un gouvernement partiellement autonome de leur territoire, de leur population et de leur ressources naturelles, et sont par ailleurs intégrées dans un espace politique (*polity*) englobant.

8. La citoyenneté formelle telle qu'elle s'exerce pratiquement à l'échelle des États-nations est évidemment bien plus hétérogène – « graduée » et « zonée » (Ong, 2005 ; Biolsi, 2005 : 240-241) – que ne le voudrait la théorie.

nouveaux venus qui s'autochtonisent du fait des actes de défriche – ont comme objectif dès le départ de créer une (ou plusieurs) communauté(s) d'appartenance durable(s), cette durabilité ne pouvant être atteinte que par l'intégration d'hommes nouveaux dans le projet social du collectif. La pérennisation du groupe dans ces sociétés de la frontière marquées par la mobilité et la constance des aléas (guerres, épidémies, famines...) n'est en effet jamais totalement acquise si ce dernier ne s'efforce pas de produire sa continuité en intégrant l'espace qui l'environne et l'avenir qui le prolonge. Ces hommes nouveaux recherchés par le collectif sont les enfants à naître dans le groupe et les étrangers en instance d'y être accueillis, qui occupent de ce fait la même position structurelle :

« Il y a certaines similarités entre les étrangers dans l'espace politique (les immigrants) et les descendants dans le temps (les enfants). Les gens entrent dans un pays en naissant de parents qui s'y trouvent déjà, tout autant, et plus souvent encore, qu'en franchissant la frontière » (M. Walzer, 1997 : 65-66).

L'auteur ajoute que « ces deux processus peuvent être contrôlés » (1997 : 66). Ils le sont au travers de la socialisation et, dans le cas des migrants accueillis, de leur association (en Afrique de l'Ouest) à des tuteurs autochtones, responsables devant le collectif des étrangers qui leur sont confiés (Chauveau, 2006a et b ; Le Meur 2006b ; Kea, à paraître ; *Arnaldi di Balme*) ou dans le cas du Viet Nam (*M. Mellac*), par l'offre sans contrepartie de terres à défricher, qui ne viendront rejoindre le patrimoine commun géré par le chef de village qu'au bout de quelques années. Le système « feuilleté » des droits et des autorités qui veillent à leur respect, car il en va de la survie du collectif tout entier, intègre les intérêts de ces deux catégories, par des formules différentes selon les sites d'étude. Dans le cas de l'Afrique de l'Ouest où toute la terre est appropriée rapidement (en une ou deux générations), les lignages fondateurs possèdent des prérogatives sur les ressources naturelles qui leur permettent de mettre en place des systèmes d'exploitation performants (les droits qu'ils possèdent doivent être opposables à des tiers pour que les processus de production puissent s'opérer dans la quiétude) mais qui ne doivent jamais être aussi fortes qu'elles puissent faire obstacle au devoir de faire de la place aux étrangers « utiles » et aux générations à venir. Il faut pouvoir leur garantir l'accès à des parcelles exploitables saison après saison, décade après décade. J.-P. Jacob parle à ce propos de sociétés qui envisagent la sécurité foncière à la fois comme un bien privé et comme un bien commun (2007). Dans le cas du Viet Nam, ce sont en fait les terres de réserve, gérées par le chef de village, dans un contexte d'agriculture intensive, qui vont permettre l'accueil d'étrangers et l'intégration

économique et sociale des jeunes couples issus de la communauté. Ils vont devenir, avec l'incorporation des terres qu'ils ont défrichées (et dont ils ont eu pendant cinq à dix ans la jouissance sans contrepartie) dans le patrimoine commun villageois, des citoyens locaux, titulaires de droits (à des rizières, à la prise de parole dans le cadre des assemblées) et assujettis en tant que tels à des redevances, à des corvées pour le maintien des systèmes d'irrigation collectif et pour l'entretien des fonctions de représentation locale. Le village tai, présenté de manière très détaillée par *M. Mellac*, est probablement un des systèmes les plus aboutis d'unité sociale et spatiale localisée « indissoluble » organisant l'accès au travail et aux ressources (terre et eau d'irrigation) en fonction d'une appartenance négociée et d'une contribution aux dépenses de représentation assurées par les notables. Le village est le niveau où communauté et espace rizicole demeurent, comme le dit l'auteure, « indissociables et irréductibles ». Elle parle à ce propos d'« économie morale », en référence à E. P. Thompson (1971) et J. Scott (1976), soulignant l'imbrication entre les relations économiques et politiques dans la construction des formes de la citoyenneté. Sans aboutir à une telle systématisation, le village ouest-africain peut également être présenté comme un système organisé d'accès aux ressources en fonction d'un projet social de grandeur mais aussi d'entretien des institutions politiques locales chargées des fonctions de représentation et de conservation du projet social (chef de terre, chef de village). Le chef de terre winye (Burkina Faso, voir sur le sujet, Jacob, 2007 : 170) dispose traditionnellement de champs de case et de barrages de pêche spécifiques, dont l'exploitation est attachée à son statut.

Ces sociétés, pas plus d'ailleurs que celles qui tombent sous le coup de la citoyenneté formelle, ne peuvent fixer une fois pour toutes les critères de l'appartenance – ils dépendent de leurs « capacités de charge » – ni se soumettre entièrement à des principes externes qui ne tiendraient pas compte de la conception dominante de l'appartenance dans la société⁹. Lorsque cela se passe, par exemple lorsque l'État, le marché ou les migrations « spontanées » rendent possible la présence d'acteurs non locaux qui exploitent la terre sans satisfaire aux conditions de l'appartenance, on assiste à de fortes contestations, au nom des devoirs liés à la citoyenneté locale, ou à des ruptures irrémédiables, comme dans le Viet Nam socialiste, entre les terres dont les droits de jouissance conti-

9. M. Walzer dit à ce propos : « Étant donné le caractère indéterminé des réquisits d'aide mutuelle (ce que deux étrangers se doivent l'un à l'autre, au-delà de l'acceptation du principe d'assistance), ces décisions [d'admission] ne peuvent pas dépendre de critères bien établis. C'est la raison pour laquelle les politiques d'admission des pays sont rarement critiquées, sauf en des termes qui suggèrent que les seuls critères pertinents sont ceux de la charité, et non ceux de la justice » (1997 : 65).

nent de dépendre du statut de villageois et celles des réserves, actuellement appropriées par les familles des défricheurs, ce qui bloque la dynamique par lequel la communauté organisait traditionnellement les apports nouveaux en hommes et en ressources (voir *infra*).

Une des particularités des contextes que nous étudions est qu'il y existe une pluralité des lieux d'organisation du gouvernement des hommes et/ou des ressources naturelles et donc que l'appartenance s'y opère par imbrication¹¹, reliant les unités restreintes à des groupes géographiques plus larges, les unités familiales étant incluses dans des établissements humains eux-mêmes inclus dans des rassemblements régionaux d'extension parfois assez importante. *M. Mellac* évoque le système fédéré de *muong* anciens (qui pouvait comporter jusqu'à trois niveaux hiérarchiques différents) qui assurait des fonctions de protection et garantissait au village la capacité de produire son identité particulière dans la stabilité¹². Dans un contexte plus contemporain, *Arnaldi di Balme* (pour l'Ouest Burkina) décrit la mise en place de sociétés migrantes moose fondées sur le principe du tutorat délégué, dont le but est la constitution de sociétés de voisinage (autochtones/migrants), qui restent distinctes sur le plan ethnique et de l'organisation sociale mais sont solidaires dans la recherche de grandeur régionale. L'article de *Léonard et Velázquez*, dans un contexte beaucoup moins autonome que les précédents, souligne la lutte qui opposa, à Soteapan (État de Veracruz, au sud-est du Mexique), pendant une trentaine d'années (1930-1960) les « agraristes » et les « communalistes » sur la question de savoir si l'on devait obéir aux consignes étatiques et établir des *ejidos* villageois ou profiter de l'opportunité institutionnelle ouverte par la réforme agraire pour rétablir les anciennes communautés politico-territoriales pluri-villageoises, à base ethnique, dont le souvenir se maintenait depuis le XIX^e siècle. La décision de mettre en place un système de gestion villageois des terres sera finalement imposée, nous disent les auteurs, par l'irruption d'éleveurs métis, introduisant un danger de délitement de la propriété agraire autoch-

11. Imbrication ne veut pas nécessairement dire emboîtements successifs, à la manière de poupées russes ou de tables gigognes, comme le montre par exemple P. Hochet (2006) lorsqu'il met en lumière l'importance des relations vicinales dans la gouvernance de ressources naturelles partagées entre agriculteurs et éleveurs au Mali.

12. *M. Mellac* exclut le ou les *muong* de la gestion foncière. Cependant l'appellation « chef de *muong* » ou « rizières du *muong* » qu'elle utilise pour parler des droits et des autorités foncières villageoises pour la période avant 1930 (voir son tableau 1) nous interroge. L'auteur insiste en outre sur les fonctions de protection qu'assurait le système imbriqué de *muong*. On sait que, dans les contextes africains notamment (voir sur le sujet Jacob, 2007 : 207-209), les fonctions de protection réciproque de villages alliés avaient également des implications foncières, celles d'entraîner l'obligation de considérer que les villageois ainsi alliés n'entretenaient pas de frontières foncières entre eux.

tone et contre laquelle les *comuneros* se devaient de réagir. L'explication est probablement légitime mais il ne faut pas oublier qu'en 1960, une nouvelle génération est aux commandes de la communauté¹³. Les ejidataires mettront de nouveau trente ans (1940-1970) pour accepter le parcellement des terres entre les ayants droit, donc pour accepter le dessaisissement des autorités ejidales dans l'allocation des ressources alors qu'ils ne mettront que trois ou cinq ans – après le Programme de certification des droits fonciers (Procede) de 1992 – pour accepter une privatisation pratiquement complète des droits sur les terres, en quelque sorte préparée par le parcellement¹⁴. En soixante cinq ans, la société rurale mexicaine est donc passée par plusieurs remises en cause des niveaux où était articulée la notion de sécurité foncière comme bien à la fois commun et privé (de la communauté ethnique au village puis à l'unité d'exploitation) pour aboutir à une gestion au plus proche de l'unité économique de base, sans que l'on observe parallèlement une montée de l'intégration à la nation (voir plus bas, les résistances face aux achats de terre « étrangers »). Ce mouvement « de restriction dans la définition de l'appartenance » (P. Peters, 2004 : 302) est général, que l'on se situe en Afrique de l'Ouest (voir sur le sujet Jacob, 2007) ou au Viet Nam (M. Mellac).

La citoyenneté locale ne s'oppose pas à la citoyenneté formelle sur la question de la reconnaissance des droits, malgré les efforts de certains politistes pour souligner la spécificité de la réflexion qui se mettrait en place à partir du XVIII^e siècle en Europe sur ce point. D. Schnapper et C. Bachelier (2000 : 28-29) notent par exemple que la constitution de l'État moderne est marquée par l'obligation de faire face à une contradiction essentielle : la nécessité de reconnaître la souveraineté de l'individu d'une part et l'obligation de soumettre cette souveraineté – et donc la liberté qui en découle –, de manière à assurer la reproduction sociale dans la durée, d'autre part. L'enjeu, disent les auteurs, est de construire un corps politique à partir d'individus radicalement indépendants et autonomes, de réussir à traduire leur liberté en institutions pérennes. Cette réflexion, qui renvoie à la problématique de l'action collective, nous paraît tout à fait fondamentale, bien qu'il n'y ait aucune raison de la réserver, comme les auteurs le font, au cadre politique des sociétés

13. Certaines études le rappellent (notamment celle de *Lorenzo, Nuijten et de Vries*), le corps social est produit sur une base temporelle déterminée par une fatalité biologique – les générations meurent et se remplacent – et les nouvelles classes d'âge peuvent mettre à profit ces discontinuités temporelles pour jouer un rôle de véritables médiateurs, au sens de Latour (2006, voir également Jacob, 2007 : 178), aptes à transformer, traduire, modifier les normes dont ils ont hérité.

14. Ce délai très court pouvant s'expliquer par le fait que les mentalités avaient été préparées par les propositions de parcellement acceptées en 1970.

modernes, d'en situer la genèse en 1789 ou 1793 par exemple. Elle est bien présente dans nos sociétés d'étude, la différence avec la société des Lumières se situant dans la volonté de cette dernière d'étendre à l'humanité toute entière ce modèle de relations, lorsque les sociétés villageoises le réservent aux « citoyens ethniques »¹⁵ et en excluent par exemple les captifs et les femmes (Afrique) ou les serfs (Viet Nam).

Pour partie ou dans sa totalité, le destin de toute société est de devoir combiner, dans des proportions variables, liberté et autorité et il n'existe pas de groupe viable qui n'ait été obligé de développer une pensée sur l'individu et sur sa place dans la société. Dans le contexte des sociétés villageoises, l'agrégation des intérêts individuels est obtenue à travers la liaison structurelle entre ces deux modalités de la relation entre homme et citoyen, et l'utilisation de la sujétion propre à la seconde pour satisfaire des objectifs dont la réalisation concerne l'intérêt général. La société, comme l'indiquent Schnapper et Bachelier (2000 : 29-30), a l'obligation de prendre en compte simultanément deux définitions – opposées – des rapports entre humanité et citoyenneté si elle veut aboutir à une organisation politique efficace et juste :

– d'une part, la société comme système de sanction *a posteriori* des efforts des hommes, les droits naturels précédant les droits civils, l'homme comme valeur devant le citoyen. Dans le contexte des sociétés villageoises, « le travail crée des droits »¹⁶ et constitue la justification de la possession foncière, ou de sa jouissance pendant un certain nombre d'années, avant que la logique de patrimonialisation ne reprenne le dessus, après quelques années (cas du Viet Nam) ou une génération (cas de l'Afrique de l'Ouest, voir sur le sujet Colin avec Kouamé et Soro, 2004) ;

– d'autre part, la société comme système de distribution *a priori* de droits, l'appartenance de l'individu au groupe, son statut de citoyen, de villageois (Viet Nam) ou de membre de la communauté ejidale (Mexique), déterminant ses chances de vie en tant qu'homme.

Les devoirs auxquels sont assujettis les possesseurs de terres, devoirs dont le respect est assuré par des autorités qui peuvent se situer à différents niveaux de l'organisation sociale (chef de terre, chef de village,

15. L'expression est de D. Schnapper (1994 : 86). À l'instar de l'analyse qu'elle propose de la société politique de la Grèce ancienne, on est citoyen ici parce qu'on est d'abord fils, petit-fils et arrière petit-fils de citoyen, et on discute des affaires de la cité dans une situation de face-à-face, dans le cadre d'une arène où tout le monde se connaît. Dans la cité-État sama de Kani-Gogouna, les citoyens actifs sont les chefs des quatre lignages qui fondèrent la cité, par filiation ou par rattachement. Les femmes, les Dogon, les esclaves sont exclus des pratiques de la citoyenneté qui incluent les échanges dans les assemblées, le droit de juger les membres de la cité, la présence prééminente aux manifestations religieuses (Holder, 2001 : 226-251).

16. On doit la première mise en forme de ce principe à John Locke dans son *Second traité du gouvernement civil* ([1690] 1985).

conseil d'*ejido*, chef de lignage, conseil de famille) sont avant tout des devoirs négatifs (correspondant à des droits positifs), leur imposant essentiellement de ne pas agir pour s'opposer à l'accès à la ressource des jeunes et des contemporains accueillis : ne pas vendre la terre de manière à restituer aux générations futures les conditions de production dont ils ont eux-mêmes bénéficié – justice intergénérationnelle –, ne pas s'opposer à des délégations de droits de longue durée sur les champs de brousse, tant qu'il existe des espaces non cultivés, ou à la mise en culture de terres qui ne portent pas trace d'une utilisation antérieure par d'autres membres de la communauté villageoise (Mexique)... Le cas tai est particulièrement original puisque *M. Mellac* montre que cette exigence s'inscrit physiquement dans le paysage, l'une des parties du terroir, en friche, donc non encore possédée par le travail physique, servant à l'absorption des catégories nouvelles.

Bien entendu, ceux qui sont accueillis, à l'instar des autochtones, doivent faire la preuve qu'ils sont désireux de s'insérer dans le collectif en résidant sur place, en investissant localement, en répondant aux sollicitations pour les travaux collectifs ou le maintien des fonctions de représentation sociale et d'une manière générale, en calant leurs pratiques économiques en matière de production, d'accumulation et de redistribution sur celles des autochtones. Ce dernier aspect est particulièrement intrigant et la littérature s'y attarde rarement. On tentera d'en rendre compte plus loin, lorsqu'on mettra en parallèle ces injonctions à propos des systèmes de production et de culture avec les pratiques économiques considérées comme problématiques au regard de la citoyenneté locale. Elles renvoient en effet à un autre registre, en quelque sorte supérieur et englobant celui des droits tangibles développé jusqu'ici : celui des conceptions locales de la fertilité et de l'exploitation raisonnable dont elle peut être l'objet. En fin de compte, la recommandation qui est faite aux étrangers est d'agir en respectant la hiérarchie locale et en faisant en sorte que les ressources qu'ils produisent ou auxquelles ils ont accès renvoient au collectif d'accueil et lui servent¹⁷. Leur citoyenneté « conditionnelle » (*Léonard et Velázquez*) se renforce au fur et à mesure des preuves qu'ils fournissent de leur volonté de s'intégrer. Le modèle métaphorique auquel ces conceptions font référence est, en Afrique de l'Ouest, celui des cinq doigts de la main de longueur différente mais unis dans l'activité béné-

17. Cette pression pour la conservation de la hiérarchie des rapports sociaux et donc pour une évolution « groupée » du collectif pris comme totalité alors même que les ressources offertes créent les possibilités d'une autre organisation (du fait des inégalités de dotation en facteurs de production des acteurs, quelle que soit leur extraction, ou simplement du fait de normes imposées de l'extérieur) se retrouve dans d'autres cadres d'étude. Pour un exemple, voir V. Ridde, qui s'appuie sur L. Dumont (1966), à propos de l'accès aux soins de santé primaires au Burkina Faso (2006).

fique pour tous du ramassage de la farine¹⁸ (voir V. Ridde, 2006 : 6). Là encore, la plupart des devoirs sont des devoirs négatifs, qui imposent surtout aux différents groupes de s'abstenir d'enfreindre les grands principes moraux partagés et de se lancer dans des opérations économiques trop ostensiblement déterminées par des logiques d'enrichissement personnel.

La troisième caractéristique de la citoyenneté formelle, la participation politique, est en général exclue des attributs de la citoyenneté locale. Dans les sociétés villageoises objets des études présentées ici, les droits distribués ne comprennent pas, pour reprendre la formule de J. Habermas (1997) qui en fait l'horizon vers lequel tend la démocratie moderne, celui de participer aux processus par lesquels la société se réfléchit et décide d'elle-même. Le projet de société et les principes qui le fondent sont présentés comme hors de portée du débat et de la négociation des hommes, fussent-ils aînés ou autochtones. Ils sont du côté des ancêtres et du passé, enfouis comme nous l'avons dit ailleurs avec la parole et les pratiques du fondateur, dans le tréfonds des autels communautaires (Jacob, 2007 : 239). Dans ce type de société, l'obéissance n'est pas vue comme le produit de l'intériorisation de contraintes qu'on se serait librement données. J.-P. Jacob a montré par exemple, dans le contexte de la société winye (centre-ouest Burkina Faso), que seul le chef de terre intronisé – un être considéré comme passé de son vivant du côté des héros fondateurs, voir plus bas – pouvait dans certains domaines (comme celui des rites funéraires) modifier substantiellement les droits de chacun (2007 : 215-218). En aucun cas, il ne peut décider de modifications comparables dans le cadre des ressources naturelles. Même dans le contexte « semi-autonome » du Mexique étudié par *Léonard et Velázquez*, les auteurs montrent que l'exercice du gouvernement ejidal a été le plus souvent l'affaire d'individus qui avaient dirigé les processus de création d'établissements humains et joué après 1930 les médiateurs avec l'appareil d'État pour faire admettre aux populations la formation d'*ejidos* villageois ; ce sont eux qui ont été à l'origine de la société telle qu'elle se présente aujourd'hui.

18. V. Ridde (2006 : 26) souligne l'actualité de ces conceptions, notamment dans la critique des approches coût-efficacité. Vaut-il mieux introduire une nouvelle technologie médicale qui peut sauver potentiellement 11 000 vies, lorsqu'il n'est possible de ne l'offrir qu'à la moitié de la population ou une technologie qui n'en sauve que 1 000 mais qui est accessible à tous ? Les participants à une recherche expérimentale sur ce thème ont répondu en choisissant la seconde solution (voir sur le sujet, Ubel *et al.*, 1996).

Historicité et participation politique

Dans beaucoup de sociétés, dit M. Detienne (2008 : 72-73), le passé n'est pas différent du présent car il n'est pas autre chose qu'une part essentielle de la vie du collectif qui s'y réfère constamment, le parle, l'habite, en tire des exemples ou des ressources d'autorité... Peu de sociétés, ajoute Detienne, en viennent à croire que le passé ait un intérêt en soi mais celles qui y parviennent réussissent en même temps à se penser comme même et comme autre, à jeter les bases d'une identification et d'une distinction qui posent les fondements d'une identité spécifique, civique ou nationale. L'historicité, c'est-à-dire le régime spécifique de mobilisation du passé comme catégorie en soi, séparée du présent et du futur est, selon Detienne, « comme une poussée de fièvre en direction de l'individualité, de la singularité irréductible d'une "conscience historique" soudée à l'histoire d'une nation, nécessairement appréhendée en soi, comme le passé » (2008 : 73). Trois remarques s'imposent à la suite de ces propos.

Premièrement, il est possible de considérer que c'est ce moment qui signale le passage à une conception immanente du pouvoir (le fameux « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes »), la transformation de sujets pourvus de droits en sujets politiques, participant aux processus par lesquels la société décide d'elle-même. La démocratie a été également définie par A. de Tocqueville comme une rupture dans le flux de la temporalité, l'avènement d'une autonomie collective, celle de générations qui cessent de se penser comme l'incarnation de celles qui les ont précédées. Il note, dans la foulée, qu'elle permet également l'acquisition d'une autonomie individuelle, celle du sujet par rapport au groupe : « Ainsi, non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux¹⁹, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur » (1992 [1840] : 612)²⁰.

Deuxièmement, et nous suivrons ici l'hypothèse de B. Latour, l'installation de cette asymétrie entre le passé et le futur s'accompagne d'une asymétrie entre la nature et la culture, ce qui permet le départ entre les « choses-en-soi » (la nature) et les « hommes-entre-eux » (la culture) au fondement du naturalisme moderne²¹ : « Le passé, c'était la confusion des choses et des hommes, l'avenir ce qui ne les confondra plus » (1997 : 97).

19. Sauf, pour reprendre les termes de Detienne (2008), sous la forme célébrée d'être qui ont été bons à fonder une mythologie du sol et du sang.

20. John Elster propose une définition très similaire de la démocratie comme rupture dans le flux temporel (1986 : 169).

21. Voir sur le sujet P. Descola (2005).

L'auteur ajoute : « Certes, les modernes ont toujours reconnu que, dans le passé, eux aussi avaient mélangé les objets et les sociétés, les cosmologies et les sociologies. C'est qu'ils n'étaient encore que prémodernes. De ce passé, ils ont su s'arracher par des révolutions toujours plus terrifiantes » (1997 : 179). Dans les sociétés villageoises ouest-africaines, par contraste, les hommes, les animaux, les esprits cohabitent dans un espace où ils poursuivent dans le plus parfait désordre, avec les bonheurs et les malheurs qui en résultent, « le but que le destin leur a fixé selon les dispositions qu'ils ont reçues en partage » (Descola, 2005 : 296) sauf en quelques points du territoire et du temps où peut s'organiser leur rencontre (voir *infra*).

Troisièmement, on doit remarquer que, si le passé agit de manière spéculaire, c'est le présent qui émerge en tant que catégorie structurante, domine tout et finit par « enfermer le futur », comme le dit D. Duclos (2001 : 14) pour définir la globalisation, jusqu'à rendre extrêmement difficile la réflexion sur l'intérêt des générations à venir. À aucun moment, par exemple, dans le gros livre que D. Schnapper consacre à la relation à l'autre (1998), l'idée que les citoyens d'aujourd'hui auraient des devoirs vis-à-vis des générations à naître n'est abordée. Dans le champ de la démocratie représentative, qui est en gros le champ d'étude de D. Schnapper, l'horizon cognitif de l'altérité se résume aux relations entre contemporains²².

Dans les sociétés objets d'étude de l'anthropologie, qui n'ont pas connu ce moment réflexif et restent fondamentalement informées par le modèle du passé comme présent, il y a pourtant des différences entre les sociétés qui lui sont entièrement fidèles et les sociétés qui, en territorialisant en partie leur gouvernance (P.-Y. Le Meur, 2006c), donc en introduisant la dimension spatiale dans leur construction, trouvent les moyens d'introduire de la diversité et donc une réflexion sur l'appartenance et la distribution des droits qui doit en résulter.

Les sociétés sans citoyenneté locale

Les sociétés malgaches paraissent être particulièrement marquées par le modèle de références unilatérales au passé. Sandra Evers insiste, dans le cas de la société betsileo, sur la manière dont le diptyque tombe des ancêtres/filiation fournit le mode opératoire unique du rapport à l'espace et à l'identité. Étudiant la fondation du village de Marovato, elle montre comment celui-ci s'est créé en 1967 autour d'un groupe de familles

22. Voir également la réflexion de F. Ost : « Réduire la communauté politique au cercle des contemporains, c'est s'empêcher de penser l'espace public » (1998 : 5).

d'origine incertaine – ce sont très probablement des descendants d'esclaves – mais qui ont pu, grâce à leur accès à la possession foncière, se constituer un statut de maîtres de la terre (*tompon-tany*) en utilisant cet accès pour installer les tombeaux de leurs morts, et faire ainsi la preuve de la noblesse de leur extraction. C'est apparemment une constante dans les conceptions malgaches et D. Graeber (1996), à propos de la société merina, indique également que seule la possession de la terre permet de prouver sa noblesse, voire de la conquérir. À Marovato, la réflexion des nouveaux maîtres de la terre sur l'avenir de la cité s'est limitée à assurer, par l'accaparement foncier de la totalité des terres disponibles, le sort des générations futures au sein de leurs familles, en anticipation du croît démographique. Elle ne s'est pas accompagnée, comme ce peut être le cas ailleurs, d'une réflexion parallèle sur le statut du contemporain comme moyen éventuel d'extension de la communauté d'appartenance. En même temps que le groupe d'arrivants se partage toutes les terres disponibles, il précipite la disqualification dans la catégorie des sous-hommes (esclaves, *andevo*) de ceux qui viennent juste après. Ces derniers vont pouvoir vivre au village, mais seulement aux marges de celui-ci, à la fois symboliquement et économiquement. Leur accès à la terre est réglé au travers de la délégation de droits, notamment la location, ce qui les exclut *de facto* de la possibilité d'installer des tombeaux et donc d'atteindre le statut prisé de maître de la terre, avec la théorie de la personne qui va avec (notamment la possession d'énergie vitale, *hasina*). Faute de possession foncière, les étrangers sont relégués dans la catégorie des impurs, des esclaves, vivant à l'ouest du village, dominés économiquement et symboliquement et subissant depuis 1990 la concurrence de paysans sans terre, beaux-parents des *tompon-tany*.

Cet « oubli » des contemporains dans la construction locale de l'appartenance n'est pas imputable à notre avis à la faible profondeur historique du projet social des maîtres de la terre de Marovato ni à une simple stratégie. Nous le lions bien plutôt à une incapacité à penser la relation à la nature et à la société en dehors de l'ancestralité dont on trouve également d'autres preuves dans les cultures malgaches²³ mais en particulier celle-ci, dans le contexte betsileo : il n'y existe aucune croyance en des esprits de l'étendue, qui sont au contraire la règle dans les sociétés ouest-africaines ou dans la société tai. Leur approche de la propriété est en définitive une approche par la souillure. Les terres sont les leurs parce que les cadavres de leurs ancêtres y sont enterrés et les ont polluées²⁴.

23. Chez les Merina par exemple, d'après Bernard Moizo (communication orale).

24. Notre lecture. Voir M. Serres qui voit dans l'acte d'appropriation un acte d'origine physiologique, organique, vitale (au travers du sang, du sperme, du cadavre...) – « le sale c'est le propre » – et réfute toute explication en termes de convention ou de droit positif (2008). Cette lecture ne correspond pas forcément à celle des Betsileo qui réserve l'impureté aux *andevo*.

Les sociétés avec citoyenneté locale

Typiques des sociétés ayant opéré une certaine territorialisation de leur gouvernance, Detienne donne l'exemple des dizaines de petites cités fondées par des Grecs sur le pourtour de la Méditerranée entre le VIII^e et le V^e siècle avant notre ère. Ceux qui partent de la métropole grecque pour aller fonder ces cités n'emportent pas leurs morts avec eux, dit l'auteur. En Grèce, les morts sont « légers » et ne servent pas à enraciner les collectifs. Les petites cités, fraîchement implantées, se donnent non pas un culte aux ancêtres mais un culte de type politique : celui du fondateur, dépouillé de ses attaches familiales et héroïsé après sa mort (2008 : 66-67). Plus près de nos terrains, Gilles Holder montre que le préalable à la constitution de la cité-État sama de Kani-Gogouna (pays dogon) est la mise en place d'un lien politique au travers du culte au héros fondateur, « contre » les liens de filiation instaurés par l'ancêtre apical des sociétés lignagères. « Le héros, dit G. Holder, c'est-à-dire celui qui mène les gens là où sera fondée la cité, ou celui qui réalise la collusion de localités de types lignagers, se situe *a priori* au-delà de la parenté, de la même manière que la cité procède du contrat social, politique et religieux, et non plus seulement de la filiation (...) [le] héros ...ne crée ni la royauté, ni la cité, prise au sens d'une personne morale et juridique, mais (...) l'instaure historiquement, par opposition aux lignages qui ont quant à eux chacun un ancêtre auquel on attribue la fondation d'une concession anhistorique » (2001 : 31). Ou encore : « Contrairement à un ancêtre envers lequel on se détermine par une filiation réelle ou symbolique, chacun peut définir un lien historique avec le héros fondateur » (2004 : 60).

L'instauration de la fiction du héros fondateur permet de mettre entre parenthèses le passé de chacun comme catégorie structurante et fournit cette table rase à partir de laquelle une cité qui cherche la grandeur et fonde cet état souhaité sur le recrutement de groupes devient possible²⁵.

Dans les sociétés dans lesquelles les cultes aux ancêtres restent importants mais qui cherchent en même temps à créer un univers territorialisé, une cité fondée sur l'enrôlement de groupes variés autour d'un ou de plusieurs lignages fondateurs, comme c'est le cas les Winye du Burkina Faso, les fondateurs non plus n'emportent pas leurs morts avec eux. Les Winye reconnaissent qu'ils sont venus d'ailleurs, probablement à partir du milieu du XVII^e siècle, et qu'ils sont issus de peuplements d'origine diverse : gurunsi – nuna, sisala, puguli –, dagara, bwa, marka, peul, bobo

25. La capacité de fédération de la figure symbolique du héros paraît bien supérieure à la pratique « panafricaine » de l'assimilation des étrangers à des parents, qui constitue probablement, Kopytoff insiste sur ce point (voir 1987 : 17 et 52-53), une des formes premières de l'assimilation de l'autre au même.

jula... L'installation de leurs cités commence par la recherche des lieux de communication avec la surnature, et notamment avec le génie supérieur qui règne sur l'espace régional (*sen ñubo*). Il s'agit de repérer et de créer des havres de rencontre pacifiée entre humains et non humains, des points de l'étendue (village, orée des grands champs) dont la destination première (entre non humains) était déjà la rencontre de groupes variés : c'étaient des places de marché ou des places publiques de génies de diverses catégories²⁶. Ces lieux deviendront des autels de terre et de brousse, où tous les membres de la cité, indistinctement, pourront venir demander la pluie, la sécurité, le progrès, défaire les malheurs et l'impureté qui résultent de leurs écarts de comportement mais aussi des lieux où les chefs de lignage ou leurs représentants, selon les attributs de la citoyenneté ethnique, discuteront de la conduite à tenir pour les affaires communautaires.

Pour qu'une société se mette en place, il ne faut pas seulement organiser collectivement l'accès aux principes de la fécondité et au traitement du malheur, il faut aussi créer un système d'explication des infortunes et de répression des écarts de comportement, à la fois au village et en brousse. Le pouvoir du génie supérieur, qui s'occupe d'un domaine extrêmement vaste²⁷ et n'a guère le temps de s'arrêter aux problèmes de chaque établissement humain, cède ici la place à celui du fondateur ou plus sûrement du refondateur (les villages winye ayant connu plusieurs installations successives). À sa mort, ce dernier subit un traitement rituel – ce en quoi consistent essentiellement les rites funéraires avant l'enterrement proprement dit – qui permet de transformer les trois composantes de son âme en une entité unique, sorte d'ancêtre/génie (*noho ñubo*, lit. « grand-père/génie ») éternel, chargé d'exécuter les ordres du génie supérieur et de protéger en son nom, les membres vivants de son lignage (atteignables à l'autel des ancêtres). Cette protection peut leur être enlevée, notamment lorsque ces individus se conduisent mal. Le *noho ñubo* les privant de son soutien, ils deviennent alors comme « des bêtes sans propriétaire » et se transforment en proies faciles, à la merci d'une

26. De manière prosaïque, les Winye distinguent les génies par leurs couleurs (rouge, blanche, noire) et leurs fonctions socio-statutaires (forgerons, griots, nobles). Ils sont décrits comme des êtres purs, qui rejettent la souillure, la chaleur, le piment... Les terres de brousse, qui sont leur domaine de prédilection, ne peuvent pas être accaparées par l'enterrement d'ancêtres comme c'est le cas chez les Betsileo. Les enterrements y sont en effet interdits, sauf pour les « mauvais » morts tués par accident (noyade, accident de chasse, suicide...).

27. Les Winye en donnent une description qui est très proche de celle que rapporte E. Tengan à propos de son équivalent chez les Sisala : « Tie is a one-legged being which has a human form. When it is coming down, it cannot run fast and says "I am cripple, so do not expect me to hurry if you have some affair to settle with me". It comes down from the sky and when it comes, it is impatient to go back. This is because it has difficulty in standing on its single leg » (1991 : 39).

quelconque calamité naturelle (foudre, attaque d'animaux sauvages) ou d'une agression sorcellaire. Ils peuvent être touchés à n'importe quel moment, sur n'importe quelle portion de brousse ou de village. Se considérant comme accusé à tort d'un forfait (zoophilie, sorcellerie), un homme provoquera la confrontation avec les forces de la nature par un séjour prolongé en brousse ou la traversée d'un fleuve en crue. L'épreuve, s'il en triomphe, aura pour fonction de montrer à la société que la protection des esprits ne lui a pas fait défaut, faisant ainsi la preuve de son innocence. Il existe d'ailleurs des conceptions symétriques dans le domaine des non-humains, les animaux tués à la chasse étant considérés comme des animaux malfaisants, nuisibles ou violents, qui n'ont pu être atteints par les chasseurs que parce que leurs propriétaires, les génies de la brousse, avaient cessé de les protéger.

Aucun être humain n'est *a priori* exclu d'une possible répression. Grâce à son statut de grand ancêtre au sein de la communauté des morts du village, reconnaissable chez ses derniers par sa tenue (cache sexe en peau de mouton, linceul en laine – *kara*), le *noho űubo* peut obtenir une levée de la protection de tous les individus appartenant aux lignages résidents qui rendent un culte à un ancêtre fondateur.

Chaque fois qu'un chef de terre, descendant en ligne patrilinéaire du fondateur, accomplit un rite d'intronisation (*mā nohoma honu*, « prendre le carquois ancestral »), son âme est transformée, de son vivant, en sentinelle de la société, chargée de veiller à sa sécurité, mais tout aussi bien d'en priver tel ou tel de ses membres, le cas échéant... Cette force vient s'ajouter à celle du fondateur. Les chefs de terre non intronisés quant à eux n'agissent que « sous couvert » de la force qui émane du dernier de leurs prédécesseurs à avoir subi le rite. Non intronisés, les chefs de terre ne sont que des descendants en ligne patrilinéaire de l'ancêtre fondateur. Intronisés, ils deviennent des héros hors généalogie qui peuvent de ce fait redéfinir certains aspects du monde des hommes : on a mentionné leur capacité de modifier les droits des parents du défunt dans le cadre des rites funéraires, on pourrait également signaler leur pouvoir de fixer les mercuriales, de décider d'une ordalie collective ou de disposer seuls des objets ou des animaux sans propriétaire, trouvés en brousse (voir également sur le sujet D. Liberski, 1991 : 291-294).

Les Winye restent fidèles dans une large mesure à une conception du passé comme présent (sinon comment expliquer la présence et la prégnance des autels aux ancêtres et l'absence de participation politique) mais ils instaurent des ruptures dans cette temporalité par recours à l'autochtonie des génies ou de quasi-génies (comme l'âme du fondateur ou du chef de terre intronisé) qui rendent possibles la construction et le renouvellement périodique d'un monde fait d'une pluralité d'êtres qui ne sont pas parents. On ne peut pas véritablement parler ici d'une cassure

passé/présent mais d'une dissociation et d'une utilisation contingente de la catégorie de l'étendue (liée aux génies) pour rompre le monopole de la durée (liée aux ancêtres). L'étendue devient, selon les mots de M. Izard, « le support du moment spéculatif de la destinée humaine et de l'histoire » (1986 : 225), sans que ce moment apparaisse jamais comme un effort délibéré des hommes pour se penser comme société faite d'une diversité de positions et de statuts. Les choses se passent comme si cette diversité des positions, cette cohabitation des statuts recherchée par les hommes et qui fonde les principes de l'appartenance et des droits qui l'accompagnent était d'abord la réalisation dans le monde imparfait des hommes des idéautés fixées par les esprits et vécues par eux bien avant l'implantation des établissements humains.

Nous avons déjà souligné le fait que les Betsileo ne concevaient l'organisation du monde qu'au travers de la catégorie structurante des ancêtres. Chez eux, les esprits sont pour l'essentiel des fantômes, c'est-à-dire des morts en errance ou des ancêtres sans aucune descendance, comme les Vazimba, et il n'existe aucune croyance en des entités liées à l'étendue, qui créent les conditions pour penser l'occupation de l'espace au travers de l'association d'êtres de provenance, de statuts et de compétences variées²⁸. Chez les Tai du Viet Nam, M. Mellac signale que les nobles sont les intermédiaires des génies du sol et des génies de l'eau, « ce qui leur confère, dit-elle, le pouvoir d'organiser le partage des rizières et de l'eau » et probablement, bien plus encore, celui d'envisager l'horizon spatio-temporel à partir duquel ce partage peut être pensé.

La terre comme droit de propriété intellectuelle

Dans le contexte que nous venons d'évoquer, le rôle du chef de terre et du conseil des anciens qui l'entoure est également de s'assurer que la combinaison unique d'idées, de savoir-faire et d'efforts, qui a mené à la création et au progrès de l'établissement humain et de l'environnement humanisé qui se développe à partir de son centre (l'autel de la terre), preuve très littérale de sa « fécondité » – c'est-à-dire de sa capacité à porter des fruits et des relations – est reconnue, rappelée régulièrement, protégée de tout usage illégitime et justement compensée pour son exploitation²⁹. Les aînés ont, pour se conforter dans l'idée du caractère

28. Sandra Evers, communication personnelle.

29. Selon L. Kalinow, la propriété intellectuelle protège la création d'un bien intangible et entraîne le versement d'une compensation en cas d'exploitation dudit bien (2004 : 43).

exceptionnel du processus ayant mené à la conservation et au progrès de leur propre communauté (preuve qu'elle est bien poussée par quelque force fécondante mystérieuse) l'exemple moins heureux des dizaines de communautés avoisinantes, disparues dans les guerres, les razzias ou les épidémies.

Dans cette dynamique, comme le suggèrent M. Strathern (2009, voir également Rival, 2009 ; Strathern, 1999) et L. Kalinoe (2004) à propos des sociétés de Papouasie Nouvelle-Guinée, l'établissement humain et les terres qui l'environnent sont d'abord présentés comme des morceaux de propriété intellectuelle aux mains du ou des lignages fondateurs avant d'être une propriété matérielle qui peut éventuellement faire l'objet de transactions et d'arrangements divers. Ce que la terre est capable de produire (les animaux, les récoltes, les hommes et les relations sociales qu'ils entretiennent) est perçu comme l'expression tangible d'une qualité intangible (la « fécondité » de la terre) mise en branle par les efforts des fondateurs, avant de l'être par le travail des exploitants, qui n'en est que le révélateur. De par sa nature intangible, révélée dans le passé grâce à des savoir-faire secrets, en partie oubliés d'ailleurs, cette fécondité ne peut pas constituer un objet de participation politique. Par contre, elle constitue l'aune à laquelle les autochtones mesurent la justesse des transactions engagées avec les exploitants vivant de la richesse de leur terroir, que ces derniers soient de simples cultivateurs autochtones ou allochtones intégrés, des entreprises minières (voir pour un exemple au Mali, T. Grätz, 2004³⁰) ou encore des *agrobusinessmen*. Pour que la terre soit accessible à l'exploitant, qu'il soit en droit de la valoriser et d'en recueillir le produit, celui-ci doit faire partie de la communauté en respectant les règles. La terre appartient à l'exploitant pour autant que l'exploitant appartient à la terre (voir sur le sujet, M. Strathern, 2009 : 13, voir également Madjarian, 1991 : 59). Chaque fois que la fertilité extraite du terroir n'est pas échangée contre de « bons comportements » ou, éventuellement, contre de « justes » compensations, les désaccords peuvent surgir. Leur émergence sur des continents différents tendrait à démontrer qu'il existe une propension générale des systèmes autochtones, même lorsque la religion de terroir se perd comme au Mexique ou en Côte d'Ivoire, à penser avant tout la terre comme un droit d'accès à la fertilité.

30. Il est regrettable que l'étude d'A. Keita et *al.* (2008) consacrée à l'analyse des effets de l'exploitation aurifère sur les communautés locales au Mali n'aborde à aucun moment la question des perceptions des populations face aux ponctions sans grande contrepartie opérées par les compagnies minières sur leurs terroirs.

Côte d'Ivoire

Dans leur contribution au colloque qui est à l'origine de ce livre, H. Ouattara et M. Gadou (2006), à propos de la sous-préfecture de Bonoua dans le sud-est ivoirien, cherchent à comprendre pourquoi les autochtones abouré, lors des conflits récents (2002-2003), n'ont pas traité de la même manière les deux types « d'étrangers » présents sur les terroirs locaux, d'une part les allochtones ivoiriens (notamment yacouba et attié) et d'autre part les allogènes burkinabè. Les premiers n'ont pas subi de remise en cause de leurs droits alors que les seconds ont dû supporter des attaques parfois très dures (chasse à l'homme, destruction de plantations, interdiction de récolter...). Les auteurs, dont l'article est essentiellement focalisé sur les systèmes de production et les transactions pour l'accès à la terre dans le contexte précédant la crise, montrent que cette situation s'explique par le fait que les allochtones ne pratiquent pas la culture de l'ananas dans laquelle les autochtones abouré et les allogènes burkinabè sont par contre très investis. Les Burkinabè sont très actifs dans cette production, extrêmement rentable à cette époque. Ils possèdent un avantage comparatif important pour ce faire, notamment en termes d'accès à de la main-d'œuvre. Principaux bénéficiaires, avec les autochtones, de la fertilité du territoire qu'ils ont réussi à transformer en une richesse monétaire importante, alors que les allochtones ne feraient que « se nourrir », les Burkinabè n'offriraient en retour ni comportements conventionnels de respect vis-à-vis de leurs tuteurs (ils les nargueraient et séduiraient leurs femmes) ni compensations (ils sont accusés de ne pas investir dans leur village d'accueil). C'est la raison pour laquelle, selon les auteurs, ils auraient été particulièrement menacés pendant la période étudiée.

Mexique

L'étude de *Léonard et Velázquez* sur Soteapan souligne également le ressentiment des populations autochtones popoluca, dans un contexte pourtant très différent du cas ivoirien sur le plan institutionnel et économique, face à un certain type d'exploitants « étrangers ». Les auteurs montrent notamment que de nombreuses tentatives d'invalidation de ventes de terres émergent actuellement dans les *ejidos* qu'ils étudient, les vendeurs ejidataires arguant de l'absence de conformité des pratiques économiques des acheteurs avec celles des producteurs de la communauté pour tenter de récupérer leurs parcelles. Pour les autochtones, les acheteurs réuniraient le plus souvent les caractéristiques typiques des « mauvais » étrangers, incapables de s'inscrire dans les devoirs de la

citoyenneté locale. Ils ne résideraient pas dans la communauté ou ne contribueraient pas aux charges collectives qui permettent l'entretien des biens et des institutions locales, ne favoriseraient pas les *comuneros* en facilitant leur accès à des emplois et des salaires et, surtout, s'enrichiraient indûment grâce à l'emploi de moyens de production très efficaces sur une terre obtenue finalement à faible coût. Les contestations seraient en outre souvent motivées en sous-main par les pressions pour une justice intergénérationnelle, les fils des vendeurs en âge de s'installer demandant à leurs pères de les aider à trouver de la terre à cultiver. Pour les vendeurs, le déséquilibre entre le prix auquel la terre a été acquise et la valeur qu'elle permet d'obtenir depuis son acquisition constituerait une injustice qu'ils s'efforceraient de corriger *a posteriori*, en tentant de transformer leur acte de vente en simple concession d'un droit de culture ponctuel³¹.

Ouest burkinabè

L'étude présentée par *L. Arnaldi di Balme* paraît contre-intuitive dans le contexte des analyses proposées ci-dessus puisqu'elle décrit plusieurs cas de fondations de communautés migrantes moose dans lesquelles n'apparaît pas de manière claire une volonté autochtone d'exciper de ce droit de propriété intellectuelle que représenterait la terre, pour en faire une valeur rare, qui s'échangerait contre la volonté d'intégration sociale des étrangers. Outre la faiblesse démographique autochtone, une raison fondamentale, soulignée par l'auteur, nous paraît expliquer dans deux cas sur trois³² ces relations non conflictuelles : l'instabilité des chefferies de terre locales, leur faible légitimité et la préexistence d'une compétition territoriale et démographique entre autochtones installés soit dans le même village (Béna), soit dans des villages différents (Sara et Békui) que l'arrivée des migrants va permettre de régler définitivement en faveur des accueillants. Dans un des deux cas d'ailleurs, l'alliance avec les Moose permettra l'accès du village autochtone au statut de chef-lieu de préfecture (Békui), une démarche de même nature ayant échoué dans le second cas (Béna). Dans le contexte des années 1960-70, qui est la période d'implantation des migrants, les autochtones sont à la recherche d'effec-

31. Sur les liens valeur/prix, voir Appadurai (2009). Dans un des *ejidos* étudiés (Amamaloya), les auteurs notent que, lors d'une de ces contestations de vente, l'avocat du vendeur plaida pour le non-remboursement du prix de la terre achetée, arguant que la dette avait été soldée par les profits accumulés par l'acheteur grâce à la jouissance de la parcelle durant quatre ans.

32. Le troisième exemple (Soma) est moins clair de ce point de vue, y compris sur la question de la volonté autochtone d'accepter l'autonomie administrative du village moose.

tifs pour faire grossir le groupe ou pour sécuriser des terres sur lesquelles pèsent les menaces d'investissement par d'autres autochtones. La formule du tutorat délégué, dont l'auteur montre à la suite de G. Rémy (1977a, b) qu'elle est la condition du déploiement du projet social allochtone, correspond bien à cet impératif d'occupation de l'espace avant d'être, quelques décennies plus tard, la solution de sauvegarde des valeurs et de la culture des accueillants face à des migrants extrêmement dynamiques et dont le poids démographique, économique et politique devient écrasant. N'y aurait-il alors nulle trace de la problématique de la terre comme bien non tangible dans ce texte ? Pas tout à fait. L'auteur, fin ethnographe, fait en effet une remarque importante. « Les Moose, dit-il, défrichent seulement là où les autochtones ont déjà réglé le rapport avec la brousse par l'installation d'autels et ne s'installent jamais là où il n'existe aucune trace d'installation humaine précédente ». Autrement dit, les migrants n'imaginent pas pouvoir s'établir et cultiver là où les autochtones n'ont pas déployé les savoir-faire permettant une certaine réification de l'espace et couru les premiers les risques y afférant.

De la citoyenneté locale à la citoyenneté nationale : politique des ressources et luttes pour la reconnaissance

Les sections précédentes ont mis en évidence les rôles du temps et de l'espace dans la construction de formes situées de citoyenneté, voire comme conditions de possibilité d'une citoyenneté locale. Les systèmes malgaches centrés sur le passé ne permettent aucun développement progressif de la communauté par conquête de l'espace et intégration dans la communauté des hommes responsables de cette conquête. L'espace y apparaît toujours déjà partagé et approprié et l'installation des tombeaux, même si elle a lieu après la création de l'établissement humain, ne fait que rétablir le flux légitime de l'information : du présent vers le passé. Rien dans le système symbolique ne renvoie à l'idée que la diversité des statuts pourrait être le principe constitutif de l'organisation du monde. Les hommes descendants d'ancêtres, même si ces derniers sont récents, considèrent qu'il est de leur devoir de rester entre eux et la nature ne leur renvoie pas d'autres manières de voir. Les seuls êtres que les Betsileo y rencontrent sont des fantômes et des ancêtres à la recherche d'une reconnexion avec leurs descendants. À l'inverse, les systèmes villageois ouest-africains trouvent dans l'étendue et les non-humains qui la parcourent, les principes d'installation d'un monde diversifié. Les hommes doivent tenter, par leurs actions de distribution de droits et d'instauration d'un

pouvoir (organisation de l'accès à la fertilité, de la répression des écarts de conduite, conduite de la cité) d'en imiter les formes, à partir d'un centre, d'une cité et d'un héros fondateur, qui inaugure une temporalité nouvelle.

Ce type de système connaît cependant, dans son évolution, des difficultés à gérer la pluralité de ses ancrages temporels et spatiaux, en d'autres termes son asynchronisme et son asyntopie propres (voir sur le sujet, Jacob, 2001a ; Meyer-Bisch, 2000). Avec les changements sociaux et la multiplication des référentiels qu'ils entraînent, ce qui, dans ces communautés, constituait le présent de tous n'apparaît plus, progressivement, que comme le passé de certains. Sa force probatoire s'estompe donc et d'autres histoires s'imposent avec des acteurs nouveaux qui tentent de faire coïncider le démarrage de l'ordre social avec leur avènement. Les conflits sur la synchronicité, c'est-à-dire sur la question de savoir qui sont les acteurs qui peuvent dire où commence l'histoire de tous (et quelle est, en conséquence, la communauté d'appartenance pertinente) sont des thèmes d'intérêts récurrents dans les sciences sociales africanistes, ethnographie comprise. Elles sont au principe des tensions et des argumentations dans la crise ivoirienne de 2002-2003, évoquée ci-dessus. Trois thèses au moins étaient en présence dans ce cas. Les Burkinabè (immigrants ou non) expliquaient que leur travail leur avait donné des droits et qu'ils ne toléraient pas qu'on les rejette d'un pays qui avait été construit en grande partie par leurs ascendants. Ils citaient, à l'appui de leurs dires, le port d'Abidjan, la ligne de chemin de fer Abidjan-Ouagadougou ou le pont Houphouët Boigny... Pour les autochtones ivoiriens, l'histoire devait démarrer bien avant la période coloniale et ils expliquaient que leurs prérogatives découlaient d'une présence et d'une mise en valeur du territoire ancienne, qu'ils avaient généreusement concédé certains droits sur leurs terres aux Burkinabè mais qu'ils avaient, comme on l'a vu, été très mal payés en retour. Accessoirement, ils invalidaient dans la foulée une troisième temporalité, celle que l'État houphouëtien avait imposée pendant une quarantaine d'années avec son slogan postindépendance, fondé également sur une justification par le travail (« la terre appartient à celui qui la met en valeur »), qui avait été très favorable aux installations des Burkinabè et Maliens. C'est apparemment la seconde thèse qui prévaut actuellement, avec le retour au calme. Il est en effet frappant de voir surgir, partout où des tensions avaient émergé, des propositions de pactes à signer entre les parties (autochtones, allochtones, allogènes) qui sont des véritables entreprises de codification des droits et des devoirs de la citoyenneté locale (voir sur le sujet S. Néné Bi, 2008). Au terme de ces pactes, les groupes sont invités à respecter les institutions et les lois autochtones, à se trouver – pour les allochtones et les allogènes – des tuteurs au sein de la population locale, à leur payer

une redevance annuelle, à participer aux activités économiques et sociales de leur lieu de résidence. Ces pactes précisent souvent le type de contrat agraire qui doit être préconisé et pour quelle surface. Ces documents sont validés par l'État, au travers du ministère de la Réconciliation nationale. En ce sens, les codifications actuelles de la citoyenneté locale expriment un retour officiel à la thèse de la terre comme droit de propriété intellectuelle et une subordination, conforme également aux conceptions autochtones, de l'argumentation sur le travail créateur de droits, développée à la fois par les populations migrantes et par le pouvoir houthouëtien.

On trouvera, dans les textes de la seconde partie de cet ouvrage, des argumentations comparables utilisées par les groupes dominés, les migrants dans les cas étudiés par *D. J. Kjosavik* (Inde du Sud) et *A. Hammar* (Zimbabwe), les membres de la communauté luthérienne revendiquant le retour sur ses terres étudiés par *N. Andrew* (Afrique du Sud) ou même les Maasai étudiés par *L. Hughes* (Kenya), à condition d'élargir la notion de « travail ». Dans les conceptions locales, c'est une notion ouverte qui peut inclure les souffrances passées et présentes (pour défendre son droit sur le sol) et le mérite, par exemple une attitude positive ayant abouti à une mise en valeur du territoire ou à faciliter la tâche de l'autorité... *L. Hughes* signale notamment que, dans les attentes pour que l'ex-colonisateur défende leurs droits à retourner sur leurs terres de Laikipia, les Maasai, qui sont des éleveurs et n'ont pas laissé les mêmes traces d'investissement sur leurs terres de départ qu'aurait pu le faire une société d'agriculteurs, font valoir que leurs ancêtres avaient autorisé l'explorateur Joseph Thomson à traverser leur territoire en 1883 (ouvrant ainsi la voie à la construction du chemin de fer), avaient aidé militairement les Britanniques pendant la Première et la Seconde guerres mondiales et donné du bétail pour nourrir leurs troupes. Il est probable que les distorsions actuelles de l'histoire par les activistes maasai – qui font état d'une résistance au colonialisme et de morts par milliers dans ce cadre – participent de la volonté de contribuer à alimenter ce principe du « travail » créateur de droits³³.

L'exploitation d'un territoire après l'autre, en profitant d'une position de force, pour prélever dans les différents bassins de vie une valeur qui n'est pas compensée par une participation au bien commun local est une des caractéristiques dominantes de l'économie globalisée. Comme nos exemples ivoirien et surtout mexicain le montrent (*Léonard et Velázquez*), les « étrangers » sont inquiétés lorsqu'ils paraissent être moins les membres d'une communauté d'appartenance locale que les agents de

33. Ça n'est pas tout à fait la voie empruntée par *L. Hughes* qui interprète ce révisionnisme comme un « fantasme de jeunes gens qui refusent d'admettre qu'une précédente génération de guerriers ait pu accepter les déplacements forcés ».

cette globalisation, mettant à profit, dans un intérêt qui paraît univoque, le décalage de plus en plus important entre le coût de l'accès à la terre et la valeur que permet de dégager l'exploitation de celle-ci. Ce coût dans les différents contextes reste bas, car il continue d'être fortement influencé par les valeurs de l'économie morale locale et le souci de ne pas refuser à un individu qui cherche à « se nourrir » l'accès à une parcelle. Or les « étrangers » dont il est question ne sont pas seulement des migrants ruraux issus de l'économie familiale, ce sont aussi des entrepreneurs dont la logique d'action peut prendre un tour plus ou moins territorialisé en fonction du type de secteur et de ressource qui est en jeu (voir le commentaire de Scott, 2005 à Ferguson, 2005). Ils sont souvent très bien placés pour réaliser des profits importants à partir des terres acquises, du fait de dotations favorables en facteurs de production (main-d'œuvre, capital). La question qui leur est adressée dans les contextes étudiés est à peu près la même que celle que les mouvements sociaux européens formulent à l'égard des entrepreneurs qui délocalisent leurs sites de production à cause des coûts de fonctionnement : « à quel monde appartenez-vous ? ». La territorialisation de l'exploitation capitaliste, associée à sa nature temporaire (même si ce temporaire peut durer), est par exemple forte dans le cas de l'exploitation minière ou forestière (voir Halvaksz, 2008 pour une discussion sur ce thème, à l'exemple de la mine en Papouasie Nouvelle-Guinée). Elle est au fondement d'une inquiétude des populations locales ou « riveraines » et de leur mobilisation pour sécuriser des droits et reprendre le contrôle sur des ressources qu'elles estiment leurs, ou encore pour obtenir, à partir des prémisses culturelles d'autochtonie, des compensations que l'on peut interpréter sur le registre de l'exploitation de droits de propriété intellectuelle. Lorenzo Brutti (2007) montre dans le cas des mines de Porgera en Papouasie Nouvelle-Guinée comment le mode de calcul de la compensation proposée par la firme minière, paiement au clan propriétaire foncier en fonction du niveau de pollution, fut rejeté par les populations locales oksapmin qui demandaient que les clans non riverains soient également dédommagés dans la mesure où tous partageaient le même lien rituel et cosmologique et la même appartenance au complexe mythique régional *Afek* (*Yuan ku*) centré sur la fertilité, au-delà de la seule distribution des droits fonciers « concrets » à un niveau plus restreint d'appartenance.

Nous reviendrons dans la section suivante sur les tentatives de l'État et d'autres entités – firmes multinationales, Églises – d'organiser voire de créer de la communauté et de la citoyenneté locale. Partons pour l'instant de la perspective « locale » que les exemples mentionnés ci-dessus illustrent. Plusieurs chapitres de ce livre analysent la situation de groupes dominés (réfugiés, squatters, minorité ethnique, minorité religieuse) dans leurs négociations pour la terre et, le plus souvent, pour une reconnais-

sance identitaire dans leurs États respectifs. Les textes de *Marion Fresia* (sur les réfugiés mauritaniens au Sénégal), de *Nancy Andrew* (sur une communauté luthérienne en Afrique du Sud) et d'*Amanda Hammar* (sur des immigrants nouvellement installés dans une marge zimbabwéenne) présentent les difficultés rencontrées par les groupes étudiés pour faire reconnaître leurs droits à la terre en excipant de leur qualité de citoyens d'un État, après avoir expérimenté une rupture (provoquée ou subie) avec les modes d'intégration propres à la citoyenneté locale : conflit avec la communauté de parents restés au Sénégal, dans le cas des réfugiés mauritaniens étudiés par *Fresia*, difficultés avec l'État pris, pour le cas sud-africain (*Andrew*), dans les contraintes d'une agriculture fortement capitalisée, qui compromet son programme de restitution des terres (*i.e.* qui tend à traduire la politique de restitution – d'« amende honorable » – en une procédure technique extraite de son contexte politico-historique) et pour le cas zimbabwéen (*Hammar*), dans une pratique autoritaire de distribution de ressources naturelles aux seuls « bons » citoyens (ceux qui soutiennent le régime Mugabe), dans une logique qui fait de la citoyenneté nationale un sous-produit du clientélisme politique.

Dans le cadre de cette section, *Darley J. Kjosavik* et *Lotte Hugues* présentent une analyse des stratégies de minorités ethniques (respectivement les Adivasis du Kerala, Inde du Sud, et les Maasai au Kenya) pour faire reconnaître leur identité et leur souveraineté sur un territoire dans le cadre d'États hostiles aux revendications identitaires. Nous entrons ici dans le champ de la politique de la reconnaissance revisité par Charles Taylor (1994), qui a depuis donné lieu à d'importants débats philosophiques (voir en particulier Honneth, 2000 ; Ricœur, 2004 ; Thévenot 2007) et dont les origines sont à rechercher entre autres chez Hegel qui, dans ses premiers écrits à Iéna (1801-1806), a théorisé la dimension intersubjective de la reconnaissance et le rôle structurel du conflit comme « facteur éthique dans le mouvement d'ensemble de la vie sociale » (Honneth, 2000 : 28). Charles Taylor inscrit son propos dans un schéma évolutionniste, situant la naissance du souci moderne de l'identité et de la reconnaissance dans « l'effondrement des hiérarchies sociales qui avaient pour fondement l'honneur » (1994 : 43). À l'honneur s'est substituée la notion de « dignité » conçue dans un sens universaliste et égalitaire : l'égalité de tous les êtres humains. La politique de la reconnaissance égalitaire qui émerge est vue comme inséparable de l'avènement démocratique et de l'individualisation de l'identité (*ibid.* : 44-45). C'est même le nœud de l'argumentation de Taylor qui montre que sur ces prémisses morales communes se sont développées deux stratégies divergentes mais liées organiquement, qu'il nomme respectivement « politique de l'universalisme » et « politique de la différence ». Selon cette dernière, « l'exigence d'une reconnaissance égale va au-delà d'une reconnaissance

de la valeur égale de toutes les potentialités humaines et en arrive à inclure l'égalité de valeur de ce qu'elles ont effectivement fait de ce potentiel » (*ibid.* : 62). Aux « obligations opératoires » au fondement de la première, typique de la pensée libérale, s'ajoutent des « obligations positives » relatives aux fins de l'existence (*ibid.* : 78). Taylor souligne également l'importance des notions d'estime de soi et de « défaut de reconnaissance » dans le déclenchement des luttes pour la reconnaissance dont le combat anticolonial constitue un exemple paradigmatique (*ibid.* : 88-89). On pense ici aux travaux de F. Fanon (1961) et A. Memmi (1985 [1957]) sur la psychologie du rapport de domination, et à la notion de mépris comme déni de reconnaissance élaborée par Honneth (2006). En d'autres termes, le libéralisme ne serait pas aveugle aux valeurs et aux différences mais à son propre ethnocentrisme, sauf quand il se révélerait capable de s'assumer comme « engagé pour la survivance et la prospérité d'une nation, d'une culture ou d'une religion particulière (...) pourvu que les droits fondamentaux des citoyens qui ont d'autres engagements (ou pas d'engagements du tout) soient protégés ». Cet extrait du commentaire de M. Walzer (1994 : 131-132) au texte de C. Taylor s'appuie sur une distinction introduite par Taylor entre deux formes de libéralisme, cette seconde variante s'opposant à une première « aveugle aux différences ».

Taylor développe les implications de ce débat dans le contexte canadien, mais comme le remarque Englund dans sa discussion sur l'importation et les réinterprétations de ce thème dans le domaine africaniste, « the politics of recognition is not the prerogative of particular countries or regions in the contemporary world » (2004 : 3). Le cas décrit par D. J. Kjosavik donne ainsi à voir un moment de lutte pour la reconnaissance dans le contexte de l'Inde postcoloniale, celui des Adivasis, regroupement de communautés hétérogènes autour d'une revendication d'antériorité (c'est le sens du mot *adivasi*) et de retour aux terres ancestrales des *highlands* du Kerala. L'auteure mobilise pour ce faire le concept d'articulation emprunté à Stuart Hall (1996 ; voir aussi Li, 2000 : 152-153) selon deux acceptions complémentaires : l'articulation comme mise en relation non nécessaire – entre idéologie et mouvement social mais aussi entre lieu et histoire – et comme expression active d'un positionnement, énonciation d'une identité particulière, discours porteur d'une revendication de reconnaissance spécifique³⁴. La lutte pour la terre a été le medium d'une affirmation identitaire positive, face aux regards dépréciateurs des gouvernements indiens coloniaux et postcoloniaux. Un épisode clef en a été le conflit de Mathanga en 2003, pendant lequel les Adivasis ont vécu

34. L'approche néo-marxiste de l'articulation des modes de production s'est intéressée au premier sens dans une logique systémique et fonctionnaliste plutôt qu'au second.

sur des terres reprises à l'État, une sorte de république utopique ou de « communauté liminale » (Turner, 1969), offrant tous les attributs de la légitimité moderniste (scolarisation des enfants, agriculture performante, égalité entre hommes et femmes, droits fonciers individualisés...). Au fond, la question que pose *D. J Kjosavik* a trait au contenu de la reconnaissance désirée : que veut-on voir reconnu ? La réponse renvoie à une manière spécifique de gérer l'asynchronisme et l'asynoptie inhérents à toute formation sociale complexe. Les Adivasis imaginent une communauté idéale dont l'ancrage temporel n'est pas le simple retour à un âge d'or – d'avant la conquête britannique ou d'avant l'indépendance. Le regroupement qu'ils ont construit est historiquement et socialement très hétérogène – puisqu'il est tout autant marqué par une projection vers le futur que symboliseraient ces attributs de la modernité dont l'État-nation postcolonial aurait dû être le pourvoyeur : la reconnaissance entre « la mémoire et la promesse » pour reprendre les termes de Paul Ricœur (2004 : 179). Mais le rapport au temps inhérent à la question de la reconnaissance passe par une médiation territoriale, une « politique du lieu » (Moore, 1998 ; voir aussi Gupta & Ferguson, 1992 ; Englund, 2002). C'est dans l'ancrage spatial de la revendication adivasi que se manifeste la volonté de renouer avec une histoire ancienne ou « ancestrale » dont on voit qu'elle est à la fois recherche de continuité et mise à distance, reconstruction (comme autochtonie) dans le mouvement même de la lutte pour la terre et la reconnaissance. Les Adivasis disent que les migrants qui sont arrivés dans la zone peuvent refaire leur vie ailleurs, pas eux qui sont littéralement pétris de la terre sur laquelle ils vivent et qui n'imaginent pas pouvoir être enterrés loin d'elle.

La « communauté imaginée » (Anderson, 1983) par les Maasai kenyans que *Lotte Hughes* nous présente se situe un cran plus loin dans l'hétérogénéité, puisqu'elle rassemble Maasai et Anglais dans une histoire commune d'accords et d'échanges réciproques parcourant la colonisation. Du point de vue des premiers, c'est cette communauté de destin qui aurait dû obliger (au sens moral du terme) les seconds à défendre les droits de leurs alliés devant les tribunaux et face aux autres groupes politico-ethniques qui ont pris le contrôle de l'État postcolonial. Le chapitre de *Nancy Andrew* nous présente un autre cas de construction d'une communauté qui interprète son histoire dans les termes d'une communauté de destin avec l'Eglise luthérienne plutôt que sous la forme d'une relation entre propriétaires et métayers à christianiser/civiliser, point de vue de la mission – peut-être dès le début de son implantation – et de l'État sud-africain. Ici comme au Kenya et en Inde, les groupes en lutte pour la reconnaissance doivent gérer un rapport au temps fait d'une dialectique complexe entre continuité et rupture, identité et mise à distance. Malgré l'importance des enjeux matériels (rente du développe-

ment, accès à la terre, redistribution clientéliste), c'est autour de la construction d'une identité comme récit et comme propriété intellectuelle organisée dans le temps et l'espace, entre autres *via* le concept synthétique d'autochtonie, que se joue la lutte pour la reconnaissance. Cette lutte se déroule dans des arènes plurielles (locales, nationales, internationales), comme le montrent nos auteures dans des contextes différents (*Kjosavik, Hughes, Andrew* ou *Fresia*). Il s'agit non pas simplement de reconnaître au sens cognitif d'identifier/distinguer (une histoire, une ethnie) mais, dans un déplacement de la voie active vers la voie passive, d'être reconnu, dans une logique de reconnaissance mutuelle « marquée par un affranchissement croissant du concept de reconnaissance par rapport à celui de connaissance. Au stade ultime, la reconnaissance non seulement se détache de la connaissance mais lui ouvre la voie » (Ricoeur, 2004 : 43).

Cette inversion entre connaissance et reconnaissance est bien illustrée par le cas des migrants dont *Amanda Hammar* décrit les difficultés sur les marges du territoire zimbabwéen. Venus dans les années 1990 dans le district de Gokwe Nord au nord-ouest du Zimbabwe *via* des procédures qu'ils estiment légales d'attribution de terres, ils sont en butte dès la fin de cette décennie à la volonté farouche du conseil rural du district et de ses alliés « autochtones » (Tonga arrivés 30 à 40 années plus tôt à la suite d'un autre déplacement forcé) de les expulser. Le déni de reconnaissance s'appuie sur des formes de catégorisations largement déconnectées de l'enjeu cognitif de description de leur situation pour se transformer en un jugement politique de stigmatisation et d'exclusion : « hors-la-loi », « squatters », « criminels », ils ne peuvent être reconnus comme des citoyens. Le travail de catégorisation du groupe des migrants s'accompagne d'une requalification de l'espace qu'ils occupent, non plus comme terre agricole mais comme zone tampon d'une nouvelle aire protégée (l'accès à la rente environnementale est l'un des enjeux du conflit). Leur présence s'en trouve doublement délégitimée et les violences peuvent s'exercer sur les biens et les personnes, visant en quelque sorte à les extirper du paysage : ils sont chassés, battus, déplacés dans un *no man's land*. Leurs maisons et greniers sont détruits et le bétail dispersé. La communauté des victimes de l'éviction, qui ne forment pas à ce stade un groupe homogène du point de vue linguistique, religieux, politique ou même socio-économique, se constitue temporairement autour d'une expérience de violence et d'humiliation. Leur réponse passe par la mobilisation d'acteurs et d'arguments inspirés des discours internationaux sur les droits de l'homme et aussi par la mise en place d'un projet d'aide aux agriculteurs expulsés et par la confection d'une liste des bénéficiaires, liste destinée à lutter contre la stratégie de négation de la violence qu'ils ont subie. Elle aboutira à un retour précaire, fait d'incertitude juridique et

de l'obligation de repartir à zéro, qui entraînera l'écèlement de ce groupe temporairement uni dans l'épreuve. Une nouvelle expulsion/destruction aura lieu deux ans seulement après la première, pour faire place à un projet de conservation de la faune.

D'un point de vue général, on observe à partir des cas présentés dans ce livre que les argumentaires et les registres de justification mobilisés dans les luttes pour la reconnaissance sont pluriels, sans coïncider avec la pluralité des arènes où ils se déploient. Le pluralisme normatif se retrouve aux différentes échelles de débat et certains acteurs jouent ici un rôle spécifique de courtiers culturels et politiques, capables de diffuser, de traduire, de mettre en forme une revendication particulière afin de l'ancrer dans des réseaux d'alliés³⁵, à l'instar des activistes et intellectuels organiques adivasi (*Kjosavik*), des générations successives de leaders politiques maasai (*Hughes*) ou encore de la figure tragique du migrant et résistant éternel à l'État zimbabwéen décrite par *Amanda Hammar*. Ces acteurs produisent les justifications émiqes du droit de vivre là où l'on est – là où l'on naît ? – à la lumière d'argumentaires localisés, liés au travail investi, à la citoyenneté ethnique ou à la consubstantialité de la terre et des ancêtres, et de répertoires exogènes, par exemple, comme en Afrique du Sud, celui des droits de l'homme étendu de manière ambiguë, souvent contradictoire avec le registre de l'efficacité économique, à la politique postapartheid de restitution foncière (*Andrew*). Les Haapulaaren décrits par *Marion Fresia*, qui se réfugient en 1989 sur la rive gauche du fleuve Sénégal suite aux mesures d'expulsion prises par l'État mauritanien, rejettent quant à eux le registre de la citoyenneté locale qui aurait pu leur permettre de conserver leurs droits fonciers sur les terres non aménagées en fonction des règles de l'appartenance lignagère (ils reviennent dans une zone que leurs aïeux avaient quittée au début du XX^e siècle, à la suite d'un conflit de chefferie) pour jouer, au Sénégal, la carte de la citoyenneté formelle, arguant de leur statut officiel de réfugiés pour bénéficier des vivres et des financements internationaux sur les terres aménagées. S'ils n'acceptent pas l'accueil de leurs parents sénégalais c'est parce que leur retour au sein de la communauté serait immédiatement traduit comme une acceptation de la domination politique de ceux qui sont restés sur place, un désaveu de la décision de partir prise par leurs leaders au début XX^e siècle et une négation de leur histoire propre depuis cette époque. Il s'agit là probablement d'un trait panafricain car nous n'avons jamais recueilli, dans nos matériaux de terrain respectifs, d'exemples de lignages apparentés qui accepteraient de se réunir à nouveau, une fois la scission consacrée. Cette décision va entraîner des

35. Blundo & Le Meur (2009 : 29-31) ; Nauta (2009) pour une étude de cas de courtage en matière d'accès à la terre en Afrique du Sud.

mesures de rétorsion de la part des parents sénégalais qui voulaient les accueillir. Ils vont se voir dépouillés des droits afférents à leur citoyenneté locale pour être traités en « étrangers », et – argument jouant sur des normes légales nationales – accusés de déboiser des forêts classées. Les réfugiés vont de leur côté chercher à s'affranchir de la tutelle de leur parents, pour rétablir à la fois leur dignité (reconnaissance par la communauté internationale du préjudice subi) et leur honneur (éviter de tomber sous leur domination). Ils n'y réussiront qu'imparfaitement car leurs parents sénégalais sont également à la tête de la collectivité territoriale locale et peuvent même à distance leur imposer leur pouvoir. Les événements de 1989 constituent la rupture temporelle permettant une redéfinition des critères de l'appartenance et de l'accès aux ressources, les protagonistes rejouant le conflit politique qui avait déclenché le départ de certains d'entre eux vers la Mauritanie au début du XX^e siècle.

La pluralité des répertoires de justification rend les luttes pour la reconnaissance complexes, parfois difficiles à décrypter du point de vue des objectifs recherchés par leurs acteurs, qui combinent dans des proportions variables des stratégies d'accès à des ressources et rentes diverses avec un travail de construction d'une identité narrative. On est ici au-delà de l'opposition binaire entre désir de reconnaissance de la différence et volonté d'accéder à des droits égaux (Taylor, 1994) pour entrer dans la pluralité des mondes et des ordres de grandeurs explorée par Boltanski et Thévenot (1991). P. Ricœur souligne la proximité entre les concepts de reconnaissance et de justification, cette dernière étant définie « comme la stratégie par laquelle les compétiteurs font accréditer leurs places respectives dans [les] économies de la grandeur » (2004 : 320). Celles-ci renvoient à des définitions spécifiques du bien commun et de la commune humanité qui se constituent *via* des « épreuves de justification » faites de disputes, processus argumentatifs et compromis. Mais il note plus loin que « la visée de la construction d'une commune humanité, trop vite caractérisée par la solidarité, n'est nullement incompatible avec cette pluralisation des critères de grandeur » (*ibid.* : 321). Or si Boltanski et Thévenot (1991 : 107-157) insistent sur la cohérence interne des dispositifs qui organisent les différentes cités (domestique, inspirée, civique, marchande, industrielle, d'opinion), on doit souligner à la lumière des chapitres de *Kjosavik*, *Hughes* et *Andrew* que les luttes concrètes pour la reconnaissance empruntent à plusieurs registres et recomposent leurs argumentaires de manière synthétique – on l'a vu pour la notion d'autochtonie –, en fonction d'une conception elle-même hybride, *i.e.* historique et imaginée, de la communauté et de l'appartenance (voir en particulier *Lorenzo*, *Nuijten* et *de Vries*).

La production étatique et/ou nationale de la citoyenneté locale et la dialectique souveraineté territoriale/droits fonciers

La construction de la communauté et la définition de l'appartenance ne sont pas des affaires simplement locales. L'État mais aussi les agences internationales de développement ou de conservation de la nature ou encore les firmes industrielles participent à la production de formes locales de la citoyenneté (Ferguson, 2005 ; Scott, 2005 ; Hansen & Stepputat, 2006 ; Li, 2007). Pour poursuivre avec un des chapitres déjà discutés (*Hammar*), la criminalisation des migrants de Gokwe est d'abord organisée par les structures décentralisées (le conseil rural de district) avant d'être activement soutenue par l'État zimbabwéen et leur expulsion constitue un double déni de citoyenneté nationale, s'appuyant sur leur marginalisation juridique et la requalification des terres qu'ils occupent.

Les cas latino-américains étudiés par *David Lorenzo*, *Monique Nuijten* et *Peter de Vries* (Pérou) et *Willem Assies* (Bolivie) décrivent une dialectique complexe qui articule de manière variable citoyenneté locale/nationale et relations foncières et territoriales. Ces articulations entre les échelles de la citoyenneté doivent être mises en relation avec la question de la souveraineté qui touche aux droits fonciers sans s'y réduire.

D. Lorenzo, *M. Nuijten* et *P. de Vries* rappellent que les constitutions péruviennes de 1919 et 1933 ont permis aux *comunidades indigenas* d'accéder à la reconnaissance juridique via l'enregistrement de toutes leurs terres. Ces communautés s'ancrent par ailleurs dans une histoire longue et apparaissent comme des réaménagements de la communauté andine pendant la colonisation espagnole puis la période républicaine (après 1821), dépendante dans son organisation et son extension des mouvements de colonisation agraire et de spoliation foncière qui ont marqué ces périodes. Profondeur historique ne veut pas dire continuité, bien que les récits tendent plutôt à nier les ruptures et les clivages sociaux (en particulier en matière d'accès à la terre) pour souligner les « idéaux partagés d'appartenance et d'inclusion ». Plus récemment, la réforme agraire promue après le coup d'État populiste de Juan Velasco Alvarado (1968) a exproprié les grands domaines mais sans redonner une propriété foncière réelle aux communautés indigènes significativement rebaptisées communautés paysannes, l'adoption d'une qualification socioprofessionnelle revenant à nier la souveraineté et l'autonomie relatives de la communauté indigène porteuse d'un discours d'antériorité ou d'autochtonie. Dans la communauté d'Usibamba, cependant – cas exceptionnel ! – les jeunes *comuneros* vont se saisir des ressources étatiques (cadre légal, police, armée) pour imposer aux gros propriétaires de la même communauté une redistribution foncière annuelle des ressources collectives, cette

redistribution se faisant en fonction du respect des devoirs liés à la citoyenneté locale : participation aux travaux collectifs, assistance aux réunions, acceptation des charges, « bon » comportement général, envoi de ses enfants à l'école, respect de l'interdit d'adultère et pratiques marchandes réservées au marché local. L'autorité supérieure de la communauté est l'assemblée générale des *comuneros* qui décide de la redistribution des terres en fonction du degré de citoyenneté qui est conféré à chacun : citoyen actif, passif, absent, non-citoyen. Par l'instauration de ce système, les jeunes *comuneros* de 1972 tentent de résoudre un problème que la communauté connaît de manière récurrente (notamment trente ans auparavant, soit l'espace d'une génération) : celui de la justice intergénérationnelle ou plutôt de l'arbitrage entre usage de la terre comme bien commun et comme bien privé, les possesseurs de terres tendant « naturellement » à avantager leurs propres enfants dans l'accès au foncier au détriment d'une prise en considération des intérêts de l'ensemble des ayants droit de la communauté. Le problème n'est pas entièrement résolu avec la mise en place de la redistribution des terres annuelles sous le contrôle vigilant de l'assemblée générale des *comuneros* et les jeunes se plaignent toujours, d'après les auteurs, de ne pas recevoir la terre assez vite, de devoir sans cesse satisfaire à des devoirs sans obtenir de droits, tandis que les vieux regrettent de ne pas pouvoir conserver une terre dans laquelle ils ont beaucoup investi. La communauté péruvienne décrite dans ce livre par *Lorenzo, Nuijten et de Vries* nous présente un sujet lacanien clivé entre l'image idéalisée de la bonne vie communautaire et la pragmatique quotidienne des rapports de domination et d'exclusion, dans un espace d'action « semi-autonome » soumis aux jeux pluriels des régulations endogènes et de procédures gouvernementales exogènes. La communauté reste cependant un horizon irréfragable face aux programmes néolibéraux de privatisation des droits fonciers communaux des années 1990.

La situation bolivienne étudiée par *Willem Assies* donne à voir un cas de figure différent, puisque la reconnaissance de la pluralité culturelle et en particulier des identités indigènes y fait son chemin à partir des années 1970, jusqu'à la révision constitutionnelle de 1995 qui rompt avec la politique assimilationniste issue de la révolution de 1952. Si cette orientation multi-culturaliste n'est pas une exception dans le contexte latino-américain des années 1990 et 2000, elle prendra, en particulier avec l'élection d'Evo Morales en 2005, un tournant « post-néolibéral » en direction d'une véritable refondation de la nation bolivienne. Les mouvements syndicaux paysans et indigènes ont « réarticulé » (avec de fortes différences entre les basses terres amazoniennes et l'altiplano andin) leur positionnement et leur demande de reconnaissance depuis les années 1970 – comme classe exploitée et « nation opprimée ». Ils ont réussi à mettre à

profit dans les années 1990 les marges de manœuvre offertes par les changements légaux opérés initialement dans la foulée de la démocratisation et de l'ajustement structurel des années 1980 et de la décentralisation (loi de participation populaire) de 1994. Le mouvement syndical, paysan et indigène n'a pas seulement su exploiter ces espaces d'action, il a su faire bouger le cadre légal lui-même, comme en témoigne le caractère hybride et hétérodoxe, post-néolibéral, de la loi agraire de 1996. Et l'imbrication entre les enjeux de territoire et de reconnaissance se manifeste très explicitement dans la « Marche pour les territoires et la dignité » de 1990. Le caractère alternatif de la reconnaissance revendiquée tient entre autres à son articulation avec un enjeu de souveraineté territoriale qui utilise comme levier le cadre législatif national, tout en cherchant à l'infléchir. On passe du multiculturalisme néolibéral qui apparaît comme le pendant culturel de l'individualisme marchand (Hale, 2002 ; Dagnino, 2003) à un multiculturalisme post-néolibéral qui mêle les registres de l'autochtonie à ceux de la lutte des classes et de la question sociale. Un élément clé de ce changement de registre réside dans le conflit d'interprétation des *Tierras comunitarias de origen* (TCO) dont la dénomination avait été soigneusement calibrée dans le cadre de la révision constitutionnelle de 1994-95 afin d'éviter toute référence à un territoire et donc toute velléité de revendication de souveraineté. Comprises au sens strict comme une forme de propriété par le législateur, les TCO seront malgré tout réinterprétées comme territoire et base de souveraineté par les organisations indigènes qui, pour constituer un gouvernement local en accord avec ce territoire, exploiteront la possibilité nouvelle, offerte par la loi, de création de districts municipaux indigènes, une initiative visant à regrouper des populations par ailleurs divisées entre différentes municipalités. Comme W. Assies le montre en prenant pour exemple Raqayampa, la communauté marche maintenant « sur ses deux pieds » parce qu'elle a su mobiliser les ressources de la législation agraire et de la loi de participation populaire et lutter avec succès contre la « disjonction entre l'organisation territoriale étatique et l'organisation territoriale indigène » – facteur de « *disempowerment by boundaries* » (Booth, Clisby et Widmark, 1997) – qui « sape clairement la capacité de gestion et la gouvernabilité des TCO [et] tend à fragmenter l'organisation sociale qui est à la base de leur reconnaissance ».

La lutte pour la reconnaissance et la citoyenneté locale se joue ici au cœur de l'État, même si elle emprunte aussi les canaux souterrains de la mobilisation locale. Elle se noue autour d'un conflit d'interprétation qui touche en particulier la notion de multiculturalisme. Contre les « confluences perverses », parfois décelées entre démocratisation politique et néolibéralisme (Dagnino, 2003) – mais ne s'agit-il pas plutôt d'affinités électives (Michéa, 2008) ? –, à la base d'une version libérale et

sélective du multiculturalisme (Hale, 2002), se font jour des revendications qui lient les thèmes de la dignité, de la souveraineté et de l'identité à la base de la refondation d'un État voulu comme plurinational et post-néolibéral sur un « modèle d'autonomie territoriale à plusieurs niveaux ». Dans d'autres contextes, la lutte pour la reconnaissance d'une différence territorialisée se fait « contre » un projet étatique libéral d'« union sociale d'unions sociales » selon le mot de Rawls, repris par Walzer (1994 : 134), à l'endroit des États-Unis. Cette lutte a pu aboutir dans ce pays à la reconnaissance d'une souveraineté territoriale limitée, comme le montre par exemple Kate Berry (2006), ou à des formes hybrides et non territorialisées dont Biolsi (2005) analyse la variété. Ces formes de reconnaissance, que l'on retrouve dans d'autres colonies de peuplement, sont accordées en contrepartie d'une certaine lisibilité, par et pour l'État, des groupes et des frontières ainsi validées (Jorgensen 2007). Or cette procédure de visibilité (Le Meur 2008) ne va pas sans reconfiguration de l'entité reconnue. C'est ce que montre Burton (2007) à partir de l'exemple des Meriam, populations des îles Murray du détroit de Torres, dont les revendications ont nourri l'affaire Mabo *versus* Queensland à la base du *Native title act* de 1993 qui pour la première fois reconnaît la possibilité d'une propriété foncière fondée sur l'autochtonie en Australie (Merle, 1998). Ces traités postcoloniaux sanctionnent un combat autochtone pour une citoyenneté nationale non assimilatrice, qui ne rime pas avec la négation des droits et identités aborigènes. C'est ce que montre Carole Blackburn (2009) dans son récit du combat des Nisga'a de Colombie Britannique pour une « citoyenneté indigène », que l'universitaire aborigène John Borrows qualifie de « citoyenneté foncière » (*landed citizenship*), mettant ainsi l'accent sur le lien à la terre qui l'organise (1999 : 80 ; cité dans Blackburn, 2009 : 70). Le traité signé en 1998 avec le gouvernement provincial de Colombie Britannique et fédéral canadien est, à l'instar du *Native title act* australien, le premier à reconnaître des droits fonciers aux peuples aborigènes de la province en vertu de leur antériorité (Blackburn, 2009 : 67-70). Mais il forme également la base pour une reconnaissance de la souveraineté (*self-government*) du groupe (Biolsi 2005) avec la qualification de « citoyens de la nation nisga'a » (*ibid.* : 69-70) qui s'appuie sur les théories occidentales de la citoyenneté – appartenance à une communauté, reconnaissance de droits et d'obligations, participation politique (cf. *supra*) – dans le mouvement même d'affirmation du lien à la terre, de l'antériorité, mais aussi de la matrilinearité comme critère de définition (*ibid.* : 72-74). Il ne s'agit pas d'une opération de discrimination positive – *affirmative action* – à caractère temporaire, visant à corriger une inégalité touchant une population déjà existante, mais bien d'une politique de la différence inscrite dans le temps, une politique de la « survivance » culturelle, comme dans le cas québécois qui sert de

support à la démonstration de C. Taylor : « Les politiques tournées vers la survivance cherchent activement à créer des membres pour cette communauté, par exemple en leur assurant que les générations futures continueront à s'identifier comme francophones » (1994 : 81).

La réalité de la reconnaissance dépend bien sûr du contexte historique. Les innovations juridiques et réglementations internationales des dernières décennies³⁶ n'ont pas forcément plus d'effectivité que les traités (cf. *Hughes*) de l'époque coloniale et n'entravent guère les possibilités de spoliations dans le cadre d'États autoritaires. Ces dernières, à l'instar du cas zimbabwéen décrit par A. Hammar dans un contexte de « post-colonie de peuplement », renvoient à une politique de déni de citoyenneté, dont l'indigénat a constitué la mise en forme politico-juridique dans l'empire colonial français (Merle 2004). Ce déni est flagrant à l'endroit des premiers occupants submergés par les colonisations de peuplement, que l'on soit dans des sociétés du Nord ou du Sud : en Amérique du Nord, en Amérique latine, en Afrique australe et orientale (Kenya), ou encore dans le Pacifique (Australie, Nouvelle-Zélande, Nouvelle-Calédonie). La lutte pour la reconnaissance peut alors prendre la forme initiale d'une lutte pour l'existence, et non pas simplement pour la survivance culturelle : la « vie nue » opposée à la « forme-de-vie » ou « vie politique » pour reprendre les termes de Giorgio Agamben (2002 : 13-23 ; 1998).

Christine Demmer part d'une situation de cet ordre. La Nouvelle-Calédonie s'est construite comme colonie de peuplement et modèle d'apartheid spatial, social et racial. Les populations autochtones furent cantonnées dans des réserves foncières souvent très enclavées, interdites de déplacements et réduites au statut d'indigène, avec l'arrière-pensée, nourrie d'évolutionnisme, qu'elles allaient inéluctablement disparaître. Ce ne fut pas le cas et la réserve comme expression spatiale d'un déni de citoyenneté et de souveraineté s'est peu à peu transformée en un « entre-soi » social et culturel qui à partir des années 1950 fut utilisée comme base arrière de la revendication kanak³⁷. Le tournant indépendantiste des

36. Parmi lesquelles, citées par nos auteurs (voir notamment *Assies*, *Kjosavik* et *Hughes*) la convention n° 169 de l'Organisation internationale du travail ; la directive n° 4.20 de la Banque mondiale ; la déclaration de l'année internationale des peuples autochtones en 1993 ; la décennie 1995-2005 des peuples autochtones, l'adoption lors de l'Assemblée générale des Nations unies de 2007 de la déclaration préalable des droits des peuples autochtones ; la première Conférence des Nations unies contre le racisme à Durban en septembre 2001... Sur le sujet, voir la revue de S.E. Merry (2006).

37. Elie Poigoune, président de la Ligue des droits de l'homme de Nouvelle-Calédonie et militant indépendantiste kanak, parlait récemment, lors d'un atelier organisé dans le cadre de la Fête de la citoyenneté, le 24 septembre 2009 à Nouméa, de « citoyenneté de survie et de résistance » pour qualifier la sujétion kanak à la domination coloniale dans le cadre du code de l'indigénat (1887-1946).

années 1970 s'est actualisé dans une décolonisation dont la négociation s'est amorcée récemment, depuis l'accord de Nouméa de 1998 (Faugère et Merle, 2010), et dont le résultat est incertain. Si la question foncière – la récupération des terres spoliées – est un axe fédérateur de la lutte politique kanak, elle a initialement été interprétée différemment par les partis indépendantistes (les deux principaux sont l'Union calédonienne/UC et le Parti de libération kanak/Palika), les différences de conception de la propriété engendrant des différences dans les projets de société et les formes de citoyenneté dans les années 1980. L'UC défendait une réforme foncière qui s'appuyait sur les hiérarchies claniques et faisait passer l'appartenance à la future nation Kanaky par un lien à la terre spécifique et une citoyenneté qui se définissait d'abord « collectivement et localement ». À ce modèle centré sur la médiation foncière et clanique qui présente des ressemblances avec les *nested identities* promues par la colonisation britannique en Afrique (Mamdani, 1996) faisait face celui du Palika qui cherchait à s'affranchir des hiérarchies claniques pour réinventer un lien à la terre « dépersonnalisé », pensé d'emblée comme national, et relativement détaché des formes de la propriété³⁸. C. Demmer précise que « dans le contexte très utopique des années 1980, la vision palika de la nation et de la citoyenneté demeure toutefois différente de la vision occidentale, dans la mesure où l'échelle locale intermédiaire de la chefferie – et de la tribu – apparaît comme le maillon indispensable de la chaîne menant à l'appartenance à Kanaky (*via* le chef) ». L'étude de cas de la chefferie de Kèrèduru montre en outre la manière dont le projet de souveraineté s'articule à un projet d'indépendance économique qui passe également par le désenclavement de la question foncière des hiérarchies claniques. Il s'agissait – et ici les analogies avec l'expérience de Mathanga décrite par D. J. Kjosavik sont à noter – de construire une économie combinant des éléments vivriers et marchands (et non pas d'un repli autarcique traditionaliste ni d'une utopie socialiste) tout en reconstruisant une histoire locale unifiée et simplifiée, « destinée à occulter les distinctions statutaires claniques ».

Comparé aux exemples latino-américains, le cas néo-calédonien est en quelque sorte liminal au sens où il s'agit d'un projet politique, d'une utopie. La réflexion des indépendantistes kanak est en même temps très aboutie, ouvrant sur une théorie originale de la souveraineté qui cherche à combiner les principes moraux et les répertoires de justifications typiques d'un ordre sociopolitique d'origine précoloniale avec la gestion équitable d'une coexistence apaisée avec les différentes strates de peuplement

38. L'UC et le Palika ont beaucoup évolué en matière de conceptions foncières dans les années 1990 et les divergences se sont brouillées au niveau national pour laisser la place à d'importantes variations locales.

issues de l'entreprise coloniale (colons d'origine européenne, libres ou « pénaux », engagés indonésiens et indochinois, travailleurs wallisiens et polynésiens, etc.). Cette théorie, que l'on peut discerner en filigrane dans l'accord de Nouméa, est construite autour du principe de l'accueil, principe organisateur des hiérarchies et de l'ordre sociopolitique kanak (Bensa 1992), mais qui fut dévoyé par la colonisation (Monnerie 2003 : 217). Elle postule la nécessité de la reconnaissance des Kanak comme peuple autochtone de Nouvelle-Calédonie pour ouvrir la possibilité d'un accueil des autres communautés comme « étrangers » dotés d'un statut politique (voir Chauveau *et al.*, 2004, Le Meur, 2009a, sur ce point) dans le cadre d'une nation – Kanaky – en construction³⁹. Cette double reconnaissance (la reconnaissance des autochtones par les étrangers permettant celle de ceux-ci par ceux-là) s'inscrit à la fois dans le cadre de la souveraineté nationale et dans le cadre d'une souveraineté locale fondée sur un principe d'antériorité – déterminant un corps électoral restreint mais ne se réduisant pas à la population autochtone –, offrant aux étrangers une citoyenneté sans participation politique⁴⁰. Cette dialectique sous-tend les relations qui se nouent entre communautés locales et firmes multinationales. Celles-ci ne règlent pas définitivement leurs droits à exploiter les ressources minières en passant simplement des accords au niveau national. Elles doivent également négocier leur entrée avec les communautés locales coutumières détentrices des gisements, où les relations sont interprétées dans l'idiome de l'accueil et fondent une logique rentière localisée, le bon comportement de la firme, sa volonté d'intégration, s'exprimant par une compensation pour l'exploitation d'un territoire conçu, nous l'avons dit plus haut, selon le registre des droits de propriété intellectuelle (voir par exemple le cas, évoqué *supra*, dans Brutti, 2007 ; également Biersack, 1999 ; Filer, 2004 ; Kirsch, 2008).

On le voit, la production étatique de la citoyenneté locale ne suit pas la seule logique descendante théoriquement à l'œuvre dans de nombreux projets de l'État subsumés sous la catégorie de « villagisation » (Scott, 1998 : chapitre 7 ; von Oppen, 1999 ; 2002). Nous ne voulons pas parler ici du regroupement de populations dispersées (ou du moins considérées comme telles), opérés par certains États africains coloniaux et postcolo-

39. L'espace de souveraineté kanak est analogue à l'« espace national indigène » qu'évoque T. Biolsi (2005 : 247-250) parmi les différentes formes d'espace politique indigène qu'il identifie dans le cas des USA. C'est aussi cet espace « générique », englobant et supra-tribal, que revendiquent, sur un autre mode, les tenants « d'un cadastre coutumier » étendu à l'ensemble du territoire de la Nouvelle-Calédonie (Le Meur, 2010b).

40. Pour être plus précis, la restriction du corps électoral s'applique pour les scrutins dont l'enjeu est « constitutionnel » pour la Nouvelle-Calédonie (provinciales, référendum d'autodétermination), pas pour les élections locales (municipales) et nationales (présidentielles) pour lesquels les principes de résidence et de citoyenneté française priment.

niaux (Tanzanie par exemple) dans des localités conçues comme des nœuds de réseaux d'infrastructures (routes, écoles, dispensaires, gendarmerie ; églises dans sa variante coloniale missionnaire⁴¹). Nous voulons évoquer une autre forme de villagisation, qui verra le jour à partir des années 1980. Il s'agit cette fois, sous couvert de programmes de gestion des terroirs et des ressources naturelles (Painter *et al.*, 1994 ; Batterbury, 1998 ; Jacob, 2001b ; Bassett *et al.*, 2007 ; Colin *et al.*, 2009), d'une reconstruction centripète de la localité, qui superpose les unités résidentielles, administratives et sociopolitiques à partir d'une définition des frontières du « terroir » qu'elles exploitent. La question de la citoyenneté locale est un point aveugle de ces programmes qui pourtant, sous couvert de gestion participative des ressources naturelles, promeuvent des plans de gestion locale qui redéfinissent les frontières de l'inclusion et de l'exclusion politique sur la base de critères combinant dans des proportions variables les registres de la localité, de l'ethnie et de l'autochtonie (Le Meur, 2006a et b ; Jacob, 2007). L'articulation avec les processus ultérieurs de décentralisation politique se pose également dans la mesure où cette dernière propose la reconstruction centripète d'une autre communauté morale, cette fois-ci à une échelle pluri-villageoise.

On retrouve ces préoccupations à une échelle bien plus large dans le Programme de développement social mené par la Banque mondiale (1998-2003) dans des dizaines de milliers de villages de l'archipel indonésien, et qui ne visait à rien moins qu'à la reconstruction de l'État « par le bas ». Tania Li (2007 : 230-269) décrit ce projet qui cherche à réformer les pratiques de gouvernement en s'appuyant sur une communauté ré-imaginée et reconstruite selon un schéma hybride combinant des figures du néolibéralisme économique (compétition, responsabilité) et de la société civile (participation, *empowerment*)⁴². Au-delà de tendances qu'on retrouve dans d'autres programmes de développement et d'interventions publiques, en particulier la traduction de problèmes politiques en solutions techniques, ce qui frappe dans l'exemple analysé par T. Li, c'est l'ampleur de l'action et de son « matériau de base » : la société indonésienne dans son ensemble et, non pas comme d'habitude, un quelconque groupe-cible (« les pauvres », « les femmes entrepreneurs » ou « les sans terre »...). Ce programme, au travers de ses différents volets, cherche à refonder dans un même temps

41. Dans ce cadre, l'accès des corps et des âmes aux bienfaits de la modernité rime avec un processus de subjectivation marqué par la domination de la composante répressive ou disciplinaire avec une occultation de la « politique » – comme conflit sur l'existence d'une scène commune à tous – derrière la « police » – comme distribution des places et des fonctions (J. Rancière, 1995 : 51-52 ; voir aussi Žižek, 2007 : 35-26).

42. La distinction entre « marché » et « société civile » est bien sûr idéologique au sens d'historiquement située et un concept comme celui d'*empowerment* a suivi un parcours sinueux qui l'a conduit du monde de l'entreprise à celui du développement participatif.

l'État, la société et la citoyenneté *via* la communauté. Cette refondation est inspirée par les thèmes paradoxaux du populisme et du misérabilisme qui imprègnent l'ensemble des discours du développement (Olivier de Sardan, 1990). La communauté apparaît à la fois comme un espace naturel d'auto-gouvernement et comme une entité qui doit être améliorée, aidée, ou plutôt « révélée à elle-même » par l'intervention publique qui perçoit sa nature idéale derrière une forme d'existence corrompue (par les élites, la politique, la mauvaise gouvernance, etc.). Le projet de gouvernement par la communauté est ancien, il remonte au XIX^e siècle en Europe et en Amérique du Nord (Rose, 1999 : 172), il imprègne la politique coloniale (Li, 2007 : 233) et refait surface ces dernières années avec la notion de société civile, sorte d'archétype ou de « méta-communauté » (cf. Comaroff & Comaroff, 1999 ; Lewis, 2009). Il ne s'agit plus simplement, comme Nikolas Rose le souligne (1999 : 167-173), d'imposer le contrôle de l'État sur une arène socio-spatiale reculée (village, bidonville, etc.) mais d'inventer des formes de gouvernementalité *via* une communauté imaginée et recomposée, « devenue technique » et « manipulable »⁴³.

« Conduct is retrieved from a social order of determination into a new ethical perception of the individualized and autonomized actor, each of whom has unique, localized and specific ties to his or her particular family and to a particular community » (Rose, 1999 : 176-177).

Il n'est pas surprenant dans ce contexte d'observer des convergences entre ce type d'approche et celle qui sous-tend les discours et pratiques sur la citoyenneté d'entreprise (*corporate citizenship*) dont le texte de Goddard (2005) nous offre un exemple rédigé dans une belle langue de bois (voir Ferguson, 2005 ; Ong, 2005). Le discours moral des droits et des obligations réécrit dans le répertoire de l'autonomie et de la responsabilité individuelle participe d'un travail de délimitation (*boundary work*) (Li, 2007 : 262-264) qui, entre autres, explique par exemple pourquoi les concepteurs du programme, dont Tania Li montre par ailleurs les compétences, évacuent l'économie politique de leur dessein – « too difficult, the experts claim, to render technical or redesign » (*ibid.* : 230). On peut ainsi identifier de manière schématique un déplacement dans ce travail de délimitation qui, en passant par la villagisation foncière/territorialisée portée

43. « The community of the third sector, the third space, the third way of governing is not primarily a geographical space, a social space, a sociological space or a space of services, although it may attach itself to any or all such spatializations. It is a moral field binding persons into durable relations. It is a space of emotional relationships through which individual identities are constructed through their bonds to micro-cultures of values and meanings » (Rose, 1999 : 172).

par les politiques de gestion des terroirs, va de la villagisation coloniale et postindépendance de regroupement de la population et des infrastructures, à une villagisation libérale, centrée sur une communauté morale réinventée (mais aussi, le plus souvent, sur une propriété foncière individuelle), qui fait écho, avec des moyens (expertise et technologie de gouvernement) et dans des contextes (globalisation néolibérale) nouveaux, au développement communautaire colonial de l'entre-deux-guerres. Ces transformations renvoient aussi à des évolutions dans les conceptions de la citoyenneté. Son travail de construction, enfermé sous la colonisation dans le cadre de l'opposition entre sujet et citoyen (Mamdani, 1996), est porteur d'enjeux de gouvernementalisation (par différentes techniques statistiques, économiques et policières) mais aussi de mise en ordre disciplinaire *via* la figure d'un citoyen à la fois individuel (autonome et responsable) et communautaire (Rose, 1999) ou culturel (Ong, 1996).

Conclusion

L'association étroite entre la personne, la citoyenneté et le lien à la terre que Malinowski découvrait à l'issue de son exploration de la société trobriandaise est sous-tendue par la question de l'appartenance, dont on voit mieux à présent que les modalités se négocient à l'intersection des pratiques gouvernementales, des mécanismes de régulation communautaire et des processus de subjectivation (cf. Agrawal, 2005). Les litiges sur les conditions et les formes de l'appartenance jouent un rôle clef dans la construction de la citoyenneté (Rancière, 2000 cité dans Neveu, 2004 : 5), à quelque niveau qu'on conçoive celle-ci. On est dans tous les cas face à la question de la reconnaissance de regroupements sociaux dont les contours et les liens internes, tout comme le rapport à la terre, à l'espace et au temps, sont l'objet de négociations et de réaménagements. Or cette reconnaissance, au-delà du débat sur les politiques de la différence et de l'égalité, renvoie à la question de son contenu : que veut-on faire reconnaître lorsque l'on se constitue comme Adivasi, Maasai, réfugié haalpular, Popoloca ou encore comme migrant économique ou expulsé, mais citoyen de son propre pays ? Le contenu de la reconnaissance est tout autant affaire de récit que de droits sur des ressources matérielles et immatérielles. Cette mise en intrigue assemble de manière souvent disparate, on le voit bien avec le chapitre de *D. Kjosavik*, différents éléments renvoyant au temps et à l'espace, à des manières spécifiques de poser des ruptures, des continuités et des frontières (Ricoeur, 2000). Le récit comme mode spécifique d'assemblage du social pour reprendre les mots de Bruno

Latour (2006) est donc l'objet de la propriété du groupe tout autant qu'il le constitue dans ses visées de justice immédiate et intergénérationnelle comme dans ses hiérarchies et ses inégalités internes. C'est en ce sens que la terre comme la citoyenneté relèvent de la propriété intellectuelle.

Par ailleurs, les thèmes de la reconnaissance et de l'appartenance – qui se coulent souvent dans les termes de la reconnaissance d'appartenances plurielles – s'inscrivent dans des jeux à la croisée de l'économique, du droit et de la politique pour poser *in fine* la question de la constitution de la société (voir Gudeman, 2001). Les populations de Modimolle étudiées par N. Andrew nous fournissent un exemple intéressant de l'ampleur que doit prendre cette reconnaissance si les groupes qui mobilisent cette dimension veulent pouvoir en bénéficier véritablement. Elle nous présente en effet les questions qui conditionnent leur retour sur les terres dont elles ont été spoliées, selon les termes de l'alternative suivante : sont-elles des descendants de populations libres, propriétaires fonciers, ayant sciemment consenti à aliéner une partie de leur autonomie et de leurs avoirs pour construire une communauté d'appartenance autour de « leur » église ou des descendants d'esclaves, ayant suivi les pionniers dans leur colonisation du territoire, simples métayers ou ouvriers agricoles d'une mission qui les aurait essentiellement perçus comme des contractuels mais aussi des âmes à sauver et discipliner ? La réponse finale, tardive, donnée par les tribunaux, qu'elles sont bien quelque chose qui a à voir avec la première argumentation et qu'elles peuvent donc revenir sur les terres dont elles ont été chassées ne lève pas les obstacles à leur insertion dans le cadre économique modernisateur et les conditionnalités de l'État sud-africain. N. Andrew rapporte en effet qu'à peine sont-elles entrées en possession de leur bien qu'elles sont confrontées à de graves difficultés financières qui limitent la portée des restitutions foncières, dans une logique, si elle était poussée à son terme, de « droit sans accès » (Ribot & Peluso, 2003). À côté de l'hégémonie idéologique et économique du modèle de l'agriculture commerciale, on peut aussi faire l'hypothèse de réticences de la communauté de Modimolle à se détacher des caractéristiques physiques et symboliques des ressources qu'elles viennent à peine de récupérer pour exploiter leur valeur en tant que capital actif dans le cadre des *business plans* imposés⁴⁴. Les habitants de Modimolle se voient accorder des droits sur les ressources mais dans le cadre de contraintes libérales qui ne leur permettent plus de définir les

44. Comme l'a montré R. Steppacher (2003, 2007), le régime de propriété moderne, par la séparation qu'il institue entre la personne et la terre (Abramson, 2000), permet trois opérations clés : la vente, la location et le crédit. Pour l'auteur, c'est la relation de crédit qui permet le mode d'expansion privilégié de l'économie marchande, car la possibilité pour le propriétaire d'hypothéquer son bien en échange de l'accès à des liquidités a plusieurs conséquences importantes. Tout d'abord, une fois le crédit obtenu, le débiteur

relations au monde qu'elles souhaitent établir à partir de ces droits⁴⁵. A *contrario*, on voit bien dans le texte d'*Assies* que si la Bolivie s'achemine vers un État multiculturel et pluriethnique avec constitution de gouvernements locaux indigènes gérant des territoires en propriété collective c'est que la loi de réforme agraire reconnaît pleinement l'existence d'une économie familiale et communautaire, au lieu de la traiter comme un sous-secteur clandestin, à peine tolérable, destiné à se fondre d'urgence dans une économie agraire marchande. Ce sont les propriétés à « fonctions sociales », distinguées des propriétés à « fonctions socio-économiques » qui elles-mêmes sont comptables de leurs résultats, puisqu'elles peuvent être expropriées et redistribuées aux communautés indigènes et paysannes en cas d'échec. Autrement dit, la loi fait du cadre de l'économie familiale (qui possède ses pratiques et ses représentations propres) un secteur pourvu d'une finalité positive, ayant au moins une égalité de valeur « en tant que réalisation du potentiel humain » (Taylor, 1994 : 61) avec l'économie de marché. Elle fait de ce cadre un bien commun, propriété de ceux qui participent à cette économie, définissant ainsi une économie politique alternative – post-néolibérale ? – du multiculturalisme et de la reconnaissance. Les exemples du Mexique et de la Côte d'Ivoire développés dans ces pages, celui des Adivasis en Inde du Sud dans leurs luttes avec les planteurs puis les migrants sans terres, celui des déplacés zimbabwéens en conflit avec les intérêts du tourisme de vision ou celui des Tai vietnamiens (avec la coupure actuelle entre les rizières défrichées par les exploitants et les rizières collectives) montrent tous que la tension essentielle tourne autour de la question de savoir si les acteurs locaux – et si c'est le cas lesquels ? – peuvent continuer de définir de manière autonome leurs rapports économiques, en lien avec des droits garantis par les arrangements constitutionnels ou conventionnels des appareils juridiques nationaux et internationaux. Sans reconnaissance de la valeur de ces rapports économiques, l'économie marchande peut poursuivre son travail de synchronisation et ses pratiques de déterritorialisation des relations d'échange avec toutes les apparences de la légitimité politique : pourquoi en effet refuserait-on la terre à celui pour lequel elle possède la plus grande utilité ?

doit impérativement rembourser la somme prêtée et payer l'intérêt au créancier. Pour ce faire, il doit produire plus que ce qu'il a emprunté, dans un intervalle de temps donné. La relation de crédit induit donc une pression pour l'accroissement des activités productives. Par ailleurs, le débiteur doit rembourser son crédit sous forme monétaire, ce qui rend l'entrée sur le marché obligatoire : la production doit être vendue, les intrants achetés et les relations de travail monétarisées.

45. Voir Carol Rose : « My right to this thing or that isn't about controlling the « thing » so much as it is about my relationship with you, and with everybody else in the world » (1994 : 28).

Bibliographie

- ABRAMSON, A. 2000, « Mythical Lands and Legal Boundaries: Wondering about Landscape and other Tracts », in : Abramson, A. & D. Theodossopoulos (eds.), *Land, Law and Environment. Mythical Land, Legal Boundaries*, London, Pluto Press : 1-30.
- AGAMBEN, G. 1998 [éd. italienne 1995], *Sovereign Power and Bare Life*, Stanford : Stanford University Press.
- 2002 [éd. italienne 1993], *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris : Rivages poche.
- AGRAWAL, A. 2005, *Environmentality. Technologies of Government and the Making of Subjects*, Durham : Duke University Press.
- ANDERSON, B. 1983, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London : Verso.
- APPADURAI, A. 2009, « Les marchandises et les politiques de la valeur, Sociétés politiques comparées », *Revue Européenne d'Analyse des Sociétés Politiques* 11 ; [http : //www.fasopo.org](http://www.fasopo.org)
- AUGÉ, M. 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion.
- BASSETT, T., BLANC-PAMARD, C. & J. BOUTRAIS 2007, « Constructing Locality: The Terroir Approach in West Africa », *Africa* 77 (1) : 104-129.
- BATTERBURY, S. 1998, « Local environmental management, land degradation and the gestion des terroirs approach in West Africa: policies and pitfalls », *Journal of International Development* 10 (7) : 871-98.
- BELLAMY, R. 2008, *Citizenship. A Very Short Introduction*, Oxford : Oxford University Press.
- BENSA, A. 1992, « Terre kanak : enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui. Esquisse d'un modèle comparatif », *Etudes rurales* 127-128 : 107-131.
- BERRY, K. 2006, *Scaling Sovereignty: Conflicts over Sovereign Immunity and Water Rights Policies for Native American Tribes*, colloque international « La gestion concertée des ressources naturelles et de l'environnement, du local au mondial », C3ED-GRET-IRD, Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines, 26-28 juin 2006.
- BERRY, S. 2009, « Property, Authority and Citizenship: Land Claims, Politics and the Dynamics of Social Division in West Africa », *Development and Change* 40 (1) : 23-45.
- BIERSACK, A. 1999, « The Mount Kare python and his gold: Totemism and ecology in the Papua New Guinea Highlands », *American Anthropologist* 101 : 68-87.
- BIOLSI, T. 2005, « Imagined geographies: Sovereignty, indigenous space, and American Indian struggle », *American Ethnologist* 32 (2) : 239-259.

- BLACKBURN, C. 2009, « Differentiating indigenous citizenship: Seeking multiplicity in rights, identity, and sovereignty in Canada », *American Ethnologist* 36 (1) : 66-78.
- BLUNDO, G. & P.-Y. LE MEUR 2009, « An Anthropology of Everyday Governance: Collective Service delivery and Subject Making », in : Blundo, G. & P.-Y. Le Meur (eds.), *The Governance of Daily Life in Africa. Ethnographic Explorations of Public and Collective Services*, Leiden, Brill : 1-37.
- BOLTANSKI, L. & L. THÉVENOT 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris : Gallimard.
- BOOTH, D., CLISBY, S. & C. WIDMARK 1997, *Popular Participation; Democratizing the State in Rural Bolivia*, Stockholm : SIDA.
- BORROWS, J. 1999, « "Landed" Citizenship: Narratives of Aboriginal Political Participation », in : Cairns, A., Courtney, J.C., MacKinnon, P., Michelmann, H.J. & D.E. Smith (eds.), *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*, Montreal, McGill-Queen's University : 72-86.
- PRESS.BRUTTI, L. 2007, « From fertility rituals to mining companies: Eco-cultural issues and land rights in Oksapmin », *Journal de la Société des Océanistes* 125 (2) : 249-255.
- BURTON, J. 2007, « Determinacy of Groups and the "Owned Commons" in Papua New Guinea and Torres Strait », in : Weiner, James F. & Katie Glaskin (eds.), *Customary Land Tenure and Registration in Australia and Papua New Guinea: Anthropological Perspectives*, Canberra, The Australian National University, ANU E Press : 175-198.
- CHAUVEAU, J.-P. 2003, *Plans Fonciers Ruraux : conditions de pertinence des systèmes d'identification et d'enregistrement des droits coutumiers*, Programme Zones Arides, Dossier n° 122, Londres : IIED.
- 2006a, « How does an institution evolve? Land, politics, intra-household relations and the institution of the "tutorat" amongst autochthons and migrant farmers in the Gban region of Côte d'Ivoire », in : Kuba, R. & C. Lentz (eds.), *Land and the Politics of Belonging in West Africa*, Leiden, Brill : 213-240.
- 2006b, « Les transferts coutumiers de droits entre autochtones et "étrangers" », in J.-P. Chauveau, J.-Ph. Colin, J.-P. Jacob, Ph. Lavigne Delville, P.-Y. Le Meur, *Modes d'accès à la terre, marchés fonciers, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest*, Résultats du projet de recherche CLAIMS, Londres, IIED : 16-29.
- CHAUVEAU, J.-P., JACOB, J.-P. & P.-Y. LE MEUR 2004, « L'organisation de la mobilité dans les sociétés rurales du Sud », *Autrepart* 30 : 3-23.
- COLIN, J.-Ph. avec G. KOUAMÉ et D. SORO 2004, « Lorsque le Far East n'était pas le Far West. La dynamique de l'appropriation foncière dans un ancien « no man's land » de basse Côte d'Ivoire », *Autrepart*, 30 : 45-49.

- COLIN, J.-Ph., LE MEUR, P.-Y. & E. LÉONARD, 2009, « Identifier le droit et dicter le droit », in : Colin, J.-P., Le Meur, P.-Y. & E. Léonard (dir.), *Les politiques d'enregistrement des droits fonciers. Du cadre légal aux pratiques locales*, Paris, Karthala.
- COMAROFF, J. & J. COMAROFF (eds.) 1999, *Civil Society and the Political Imagination in Africa. Critical Perspectives*, Chicago & London : The University of Chicago Press.
- DAGNINO, E. 2003, « Citizenship in Latin America: An Introduction », *Latin American Perspective* 30 (2) : 3-17.
- DESCOLA, Ph. 2005, *Par delà nature et culture*, Paris : Gallimard.
- DETENNE, M. 2008, *Où est le mystère de l'identité nationale ?*, Paris : Editions du Panama.
- DUCLOS, D. 2001, « La globalisation va-t-elle unifier le monde ? », *Le Monde Diplomatique*, août : 14-15.
- DUMONT, L. 1966, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes et ses implications*, Paris : Gallimard.
- ELSTER, J. 1986, *Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*, Paris : Editions de Minuit.
- ENGLUND, H. 2002, « Ethnography after globalism: Migration and emplacement in Malawi », *American Ethnologist* 29 (2) : 261-286.
— 2004, « Introduction: recognizing identities, imagining alternatives », in : Englund, H. & F. Nyamnjoh (eds.), *Rights and the politics of recognition in Africa*, London, Zed Books : 1-27.
- FANON, F. 1961, *Les damnés de la terre*, Paris : La Découverte.
- FAUGÈRE, E. & I. MERLE (dir.) 2010, *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun ?* Paris : Karthala.
- FERGUSON, J. 2005, « Seeing Like an Oil Company: Space, Security, and Global Capital in Neoliberal Africa », *American Anthropologist* 107 (3) : 377-382.
- FILER, C. 2004, « The knowledge of indigenous desire. Disintegrating conservation and development in Papua New Guinea », in : Bicker, Alan, Sillitoe, Paul & Johan Pottier (eds.), *Development and Local Knowledge. New approaches to issues in natural resource management, conservation and agriculture*, London, Routledge : 64-92.
- GODDARD, T. 2005, « Corporate citizenship: Creating social capacity in developing countries », *Development in Practice* 15 (3/4) : 433-438.
- GRAEBER, D. 1996, *The disastrous Ordeal of 1987: Memory and Violence in Rural Madagascar*, PhD thesis, University of Chicago.
- GRÄTZ, T. 2004, « Les frontières de l'orpaillage en Afrique Occidentale », *Autrepart* 30 : 135-150.
- GUDEMAN, S. 2001, *The Anthropology of Economy. Community, Market, and Culture*, London : Blackwell Publishing.

- GUPTA, A. & J. FERGUSON 1992, « Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference », *Cultural Anthropology* 7 (1) : 6-23.
- HABERMAS, J. 1997, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris : Gallimard.
- HAGBERG, S. 1998, *Between Peace and Justice. Dispute settlement between Karaboro Agriculturalists and Fulbe agro-pastoralists in Burkina Faso*, Uppsala Studies in Cultural Anthropology 25.
- HALE, C. R. 2002, « Does Multiculturalism Menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala », *Journal of Latin American Studies* 34 (3) : 485-524.
- HALL, S. 1996, « On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall », edited by L. Grossberg, in : Morley, D. & Kuan-Hsing Chen (eds.) *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London, Routledge : 131-150.
- HALVAKSZ, J. A. 2008, « Whose closure? Appearances, temporality, and mineral extraction in Papua New Guinea », *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 14 : 21-37.
- HANN, C. 1998, « Introduction : The Embeddedness of Property », in : Hann, Chris (ed.) *Property Relations. Renewing the Anthropological Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press : 1-47.
- HANSEN, T. B. & F. STEPPUTAT 2006, « Sovereignty Revisited », *Annual Review of Anthropology* 35 : 295-315.
- HOCHET, P. 2006, « Migrations, agro-élevage et développement parmi les Minyanka du sud-est du Mali. La construction de "l'étranger utile" », *Cahiers d'études africaines* 183 : 615-631.
- HOLDER, G. 2001, « Poussière, Ô Poussière ! ». *La cité-État sama du pays dogon (Mali)*, Paris : Institut d'Ethnologie.
- 2004, « La cité comme statut politique. Places publiques, pratiques d'assemblée et citoyenneté au Mali », *Journal des Africanistes* 74 (11/2) : 56-95.
- HONNETH, A. 2000 [éd. allemande 1992], *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Editions du Cerf.
- 2006, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris : La Découverte.
- IZARD, M. 1986, « L'étendue, la durée », *L'Homme* 26 (97) : 225-237.
- JACOB, J.-P. 2001a, « Introduction à la thématique des rapports entre corruption et sociétés anciennes. Les particularités du tiers inclus », in : A. Sanou, P. Bouda, P. Ki-Zerbo & J-P Jacob (études réalisées par), *Morale et corruption dans des sociétés anciennes du Burkina*, Ouagadougou, REN-LAC : 8-24.
- 2001b, « Systèmes locaux de gestion des ressources naturelles et approches développementalistes : le cas du Gwendégou (centre-ouest Burkina Faso) », *Autrepart*, 19 : 133-153.

- 2007, *Terres privées, terres communes. Gouvernement de la nature et des hommes en pays winye (Burkina Faso)*, Paris : IRD Editions.
- JORGENSEN, J. 2007, « Clan-Finding, Clan-Making and the Politics of Identity in Papua New Guinea Mining Project », in : Weiner, James F. & Katie Glaskin (eds.), *Customary Land Tenure and Registration in Australia and Papua New Guinea: Anthropological Perspectives*, Canberra, The Australian National University, ANU E Press : 57-72.
- KALINOE, L. 2004, « Legal Options for the Regulation of Intellectual and Cultural Property in Papua New Guinea », in : Hirsch, E. & M. Strathern (eds.), *Transactions and Creations. Property Debates and the Stimulus of Melanesia*, New York, Berghahn Books : 40-59.
- KEA, P. à paraître, *Land, Labour and Entrustment: West African Female Farmers and the Politics of Difference*, Leiden : Brill.
- KEITA, A. et al. 2008, *Communautés locales et « manne aurifère » : les oubliés de la législation minière malienne*, Londres : IIED.
- KIRSCH, S. 2004, « Property Limits: Debates on the Body, Nature and Culture », in : Hirsch, E. & M. Strathern (eds.), *Transactions and Creations. Property Debates and the Stimulus of Melanesia*, New York, Berghahn Books : 21-39.
- 2008, « Social Relations and the Green Critique of Capitalism in Melanesia », *American Anthropologist* 110 (3) : 288-298.
- KOPYTOFF, I. 1987, « The Internal Frontier: the Making of African Political Culture », in : Kopytoff, I. (ed.), *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington, Indiana University Press : 3-84
- KYMLICKA, W. & W. NORMAN 1994, « Return of the Citizen: A survey of recent work on citizenship theory », *Ethics* 104 (2) : 352-381.
- LATOURE, B. 1997, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte.
- 2006, *Changer la société, refaire de la sociologie*, Paris : La Découverte.
- LE MEUR, P.-Y. 2006a, « Governing Land, Translating Rights. The Rural Land Plan in Benin », in : Mosse, D. and D. Lewis (eds.), *Development Brokers and Translators. Ethnography of Aid and Agencies*, Bloomsfield, Kumarian Press: 75-99.
- 2006b, « State Making and the Politics of the Frontier in Central Benin », *Development and Change* 37 (4) : 871-900.
- 2006c, « Gouvernance foncière : acteurs, arènes, gouvernementalité », in : J-P. Chauveau, J-Ph. Colin, J-P. Jacob, Ph. Lavigne Delville, P-Y. Le Meur, *Modes d'accès à la terre, marchés fonciers, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest*, Résultats du projet de recherche CLAIMS, Londres, IIED : 42-53.
- 2008. « Communautés imaginées et politique des ressources naturelles », in : Méral, P., Castellonet, C. & R. Lapeyre (dir.), *La gestion*

- concertée des ressources naturelles. L'épreuve du temps*, Paris, Karthala : 289-301.
- 2009a, « Mobilité, autochtonie et citoyenneté. Terrains africains et propositions océanistes », in : Salaün, M., Gagné, N. & M. Thibault (éd.), *L'autochtonie en question : regards croisés France/Québec*, Québec, Presses de l'Université de Laval : 379-400.
- 2010b, « Réflexions sur un oxymore. Le débat du "cadastre coutumier" en Nouvelle-Calédonie », in : Faugère Elsa & Isabelle Merle (dir.), *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun ?* Paris, Karthala : 101-126.
- LEWIS, D. 2009, « International development and the "perpetual present": Anthropological approaches to the re-historicization of policy », *European Journal of Development Research* 21 (1) : 32-46.
- LI, T. M. 2000, « Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot », *Comparative Studies in Society and History* 42 (1) : 149-179.
- 2007, *The Will to Improve. Governmentality, Development, and the Practice of Politics*, Durham and London : Duke University Press.
- LIBERSKI, D. 1991, *Les Dieux du territoire. Unité et morcellement de l'espace en pays kasena (Burkina Faso)*, thèse de doctorat, Paris : EPHE, V^e section.
- LOCKE, J. 1985 [1690], *Deuxième traité du gouvernement civil ; Constitutions fondamentales de la Caroline*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- LUND, C. 2002, « Negotiating Property Institutions: On the Symbiosis of Property and Authority in Africa », in : Juul, K. and C. Lund (eds.), *Negotiating Property in Africa*, Portsmouth, Heinemann : 11-43.
- MADJARIAN, G. 1991, *L'invention de la propriété : de la terre sacrée à la société marchande*, Paris : L'Harmattan.
- MALINOWSKI, B. 1935, *Coral Gardens and their Magics. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, Londres : Georges Allen & Unwin Ltd.
- MAMDANI, M. 2004, *Citoyen et sujet. L'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif*, traduit de l'anglais, Paris : Karthala.
- MEMMI, A. 1985, [1^{re} édition 1957], *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*, Paris : Gallimard.
- MERLE, I. 1998, « Le Mabo Case. L'Australie face à son passé colonial », *Annales HSS*, mars-avril 1998 (2) : 209-229.
- 2004, « De la "légalisation" de la violence en contexte colonial : le régime de l'indigénat en question », *Politix* 17 (66) : 137-162.
- MERRY, S. E. 2006, « Anthropology and International Law », *Annual Review of Anthropology* 35 : 99-116.
- MEYER-BISCH, P. 2000, « La corruption des ordres et des acteurs du politique : la lutte contre le gris », *Nouveaux Cahiers de l'IUED* 9 : 64-86.

- MICHÉA, J.-C. 2008. *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Paris : Flammarion.
- MONNERIE, D. 2003, « Résistance au colonialisme, culture, coutume et politique (Arama et région Hoot ma Whaap). Pratiques et représentations historiques et contemporaines », *Journal de la Société des Océanistes* 117 (2) : 213-231.
- MOORE, D. S. 1998, « Subaltern Struggles and the Politics of Place: Remapping Resistance in Zimbabwe's Eastern Highlands », *Cultural Anthropology* 13 (3) : 344-381.
- NAUTA, W. 2009, « The Politics of Transferring and Managing Land in the "New" South Africa », in : Blundo, G. & P.-Y. Le Meur (eds.), *The Governance of Daily Life in Africa. Ethnographic Explorations of Public and Collective Services*, Leiden, Brill : 241-277.
- NÉNÉ BI, S. 2009, « La formation d'un droit foncier négocié dans le Sud forestier ivoirien », *Cahiers d'anthropologie du droit* 2007-2008 : 347-374.
- NEVEU, C. 2004, « Les enjeux d'une approche anthropologique de la citoyenneté », *Revue européenne des migrations internationales* 20 (3) : 89-101.
- NEVEU, C., DAGNINO, E., COLL, K. & J. CLARKE 2007, *Comparing Scales of Citizenship Between Legal and Social Representations*, rapport final, PIEA, Paris : Fondation Maison des Sciences de l'Homme & Columbia University Institute for Scholars in Paris (Reid Hall).
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. 1990, « Populisme développementiste et populisme en sciences sociales : idéologie, action, connaissance », *Cahiers d'études africaines* XXX (4) : 475-492.
- ONG, A. 1996, « Cultural Citizenship as Subject-Making. Immigrants negotiate racial and cultural boundaries in the United States », *Current Anthropology* 37 (5) : 737-762.
- 2005, « (Re)Articulations of Citizenship », *Political Science and Politics* 38 (4) : 697-699.
- OPPEN, A. von 1999, « Die Territorialisierung des Dorfes (Nordwest-Zambia, seit ca. 1945) », in : Kössler, R., Neubert, D. & A. von Oppen (eds.), *Gemeinschaften in einer entgrenzten Welt*, Berlin, Das Arabische Buch : 35-54.
- 2002, « Jenseits von ujamaa: Zur Soziologie der Dekommunalisierung », in : Brandstetter, A.-M. & D. Neubert (eds.), *Postkoloniale Transformationen in Afrika. Zur Neubestimmung der Soziologie der Dekolonisation*, Hamburg, Lit Verlag : 93-111.
- OST, F. 1998, *Un héritage sans testament. Patrimoine et générations futures*, conférence à l'Unesco, 18/09, Paris ; <http://www.foundation-futuregenerations.org/index2.php?section=page&ID=115>.
- OUATTARA, K. H. & M. D. GADOU 2006, *Culture de l'ananas et rapports autour de la terre : une étude de cas dans le sud-est ivoirien*, colloque

- « Les frontières de la question foncière : enchâssement social des droits et politiques publiques », 18-19 Mai, Montpellier, France.
- PAINTER, T., SUMBERG, J. & T. PRICE 1994, « Your Terroir is my "Action Space": Implications of Differentiation, Mobility and Diversification for the Approche Terroir in Sahelian West Africa », *Africa* 64 (4) : 447-464.
- PETERS, P. 2004, « Inequality and Social Conflict Over Land in Africa », *Journal of Agrarian Change* 4 (3) : 269-314
- RANCIÈRE, J. 1995, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris : Galilée.
- 2000, « Citoyenneté, culture et politique », in : Elbaz, M. & D. Helly (dir.) *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Paris, L'Harmattan, Presses Universitaires de Laval : 55-68.
- REMY, G. 1977a, *Enquête sur les mouvements de populations à partir du pays Moose (Haute Volta) : rapport de synthèse. Première partie : les migrations moose. Une société bousculée par son destin*, Paris : Orstom.
- 1977b, *Enquête sur les mouvements de populations à partir du pays Moose (Haute Volta) : rapport de synthèse. Deuxième partie : les migrations vers les « terres neuves ». La faim de mil*, Paris : Orstom.
- RIBOT, J. 2009, « Authority over Forests: Empowerment and Subordination in Senegal's Democratic Decentralization », *Development and Change* 40 (1): 105-129.
- RIBOT, J. & N. PELUSO 2003, « A Theory of Access », *Rural Sociology* 68 (2) : 153-181.
- RICŒUR, P. 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil.
- 2004, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris : Gallimard.
- RIDDE, V. 2006, *La question de l'équité dans l'accès aux soins de santé au Burkina Faso. Le point de vue de quelques infirmiers et membres de comité de santé*, Etude Recit n° 12, Ouagadougou : Laboratoire Citoyennetés, 38 p. <http://www.labo-citoyennetes.org/etudes-recit.html?start=10>
- RIVAL, L. 2009, « Response to Marilyn Strathern "Land: Intangible or Tangible Property?" », in : Chesters, T. (ed.), *Land Rights. The Oxford Amnesty Lectures 2005*, Oxford, Oxford University Press : 39-46.
- ROSE, C. 1994, *Property and Persuasion: essays on the history, theory and rhetoric of ownership*, Boulder : Westview Press.
- ROSE, N. 1999, *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge : Cambridge University Press.
- SCHNAPPER, D. 1994, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris : Gallimard.
- 1998, *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris : Gallimard.
- SCHNAPPER, D., avec C. BACHELIER 2000, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Paris : Gallimard.

- SCOTT, J. 1976, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven : Yale University Press.
- 1998, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven : Yale University Press.
- 2005, « Afterword to "Moral Economies, State Spaces, and Categorical Violence" », *American Anthropologist* 107 (3) : 395-402.
- SERRES, M. 2008, *Le mal propre. Polluer pour s'approprier ?*, Paris : Le Pommier.
- SIKOR, T. & C. LUND 2009, « Access to Property: A Question of Power and Authority », *Development and Change* 40 (1) : 1-22.
- STEPPACHER, R. 2003, « La petite différence et ses grandes conséquences : possession et propriété », *Nouveaux Cahiers de l'IUED* 14 : 181-190.
- 2007, « Property, Mineral Resources and "Sustainable Development" », in : Steiger, O. (ed.), *Property Economics. Property Rights, Creditor's Money and the Foundations of the Economy*, Marburg, Metropolis : 323-354.
- STRATHERN, M. 1999, *Property, Substance & Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*, London : The Athlone Press.
- 2009, « Land: Intangible or Tangible Property? », in : Chesters, T. (ed.), *Land Rights. The Oxford Amnesty Lectures 2005*, Oxford, Oxford University Press : 13-38.
- TAYLOR, C. 1994, [éd. américaine 1992], « La politique de reconnaissance », in : Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Flammarion : 41-99.
- TENGAN, E. 1991, *The Land as Being and Cosmos. The Institution of the Earth Cult among the Sisala of Northern Ghana*, Frankfurt : Peter Lang.
- THÉVENOT, L. 2007, « Reconnaissances avec Paul Ricoeur et Axel Honneth », in : Delacroix, C., Dosse, F. & P. Garcia (dir.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris, La Découverte : 127-143.
- THOMPSON, E. P. 1971, « The moral economy of the English crowd in the eighteenth century », *Past & Present* 50 : 76-136.
- TOCQUEVILLE (de), A. 1992 (1840), *De la démocratie en Amérique*, Paris : Gallimard.
- TURNER, V. 1969, *The Ritual Process*, Ithaca : Cornell University Press.
- UBEL, P. A., DEKAY, M. L., BARON, J. & D. A. ASCH 1996, « Cost-effectiveness analysis in a setting of budget constraints—is it equitable? », *New England Journal of Medicine* 334 (18) : 1174-1177.
- WALZER, M. 1994 [éd. américaine 1992], « Commentaire », in : Gutmann, A. (ed.) *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Flammarion : 131-136.
- 1997, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris : Le Seuil.
- ŽIŽEK, S. 2007, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris : Climats.

Jacob J.P., Le Meur Pierre-Yves (2010)

Introduction : citoyenneté locale, foncier,
appartenance et reconnaissance dans les sociétés du
Sud

In : Jacob J.P. (ed.), Le Meur Pierre-Yves (ed.). *Politique
de la terre et de l'appartenance : droits fonciers et
citoyenneté locale dans les sociétés du Sud*

Paris : Karthala, p. 5-57. (Hommes et Sociétés)

ISBN 978-2-8111-0312-5