

E

Identité et sociétés nomades : symboles, normes et représentations. L'identité insaisissable : les Caboclos amazoniens. Stratégies commerciales et identité peule : le teefankaagal au Sénégal. Le nomadisme pastoral en question. Etre Aborigène aujourd'hui : migrations et changements identitaires dans le Nord-Ouest de l'Australie. Des ignames au riz : dialectique du nomade et du sédentaire chez les Moken.

E. R.
ÉTUDES RURALES
REVUE PUBLIÉE PAR
LE LABORATOIRE
D'ANTHROPOLOGIE
SOCIALE

Permanence tsigane et politique de sédentarisation dans la France de l'après-guerre. Identité touarègue : de l'aristocratie à la révolution. Mobilité indienne et migration paysanne : l'expansion agricole dans le Catatumbo (Colombie).

•

Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

R

Comité de patronage

Jacques Berque
René Dumont

Mariel Jean Brunhes-Delamarre
Joseph Klatzmann

Marcel Maquet

E. R.
Revue trimestrielle
publiée par
le Laboratoire d'Anthropologie Sociale
avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique

Directeurs

Isac Chiva
Georges Duby
Gilles Sautter

Comité de rédaction

Marc Abélès
Guy Barbichon
Jean-François Baré
Philippe Braunstein
Joseph Goy
Jean Jamin
Pierre Lamaison
Gérard Lenclud
Marielle Pépin Lehalleur
Françoise Zonabend

Conseillers de la rédaction

André Bourgeot
Jean-Paul Desaive
Christian Deverre
Jean-Claude Galey
Marie-Claude Pingaud

Rédacteur en chef

Jean-François Gossiaux

Secrétariat de la rédaction

Catherine Duby assistée de Claudine Mochel

Réalisation technique

Danielle Daho

Une note à l'intention des auteurs

ainsi que les conditions de vente et d'abonnement figurent en fin de volume

Rédaction:

Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Collège de France, Centre National
de la Recherche Scientifique, École des Hautes Études en Sciences Sociales)
Collège de France, 52, rue du Cardinal Lemoine — 75005 Paris
Tél. : 44.27.17.31

ÉTUDES RURALES

N° 120

Octobre-décembre 1990



Sommaire

Identité et sociétés nomades Symboles, normes et transformations

André Bourgeot et Henri Guillaume	
Identité : parcours nomades. Faits et représentations	9
Françoise Grenand et Pierre Grenand	
L'identité insaisissable. Les Caboclos amazoniens	17
Edmond Bernus	
Le nomadisme pastoral en question	41
Anne Join-Lambert et Amadou Sada Ba	
Stratégies commerciales et identité peule. Le "teefankaagal" au Sénégal	53
Jacques Ivanoff	
Des ignames au riz. La dialectique du nomade et du sédentaire chez les Moken	71
Alain Reyniers et Patrick Williams	
Permanence tsigane et politique de sédentarisation dans la France de l'après-guerre	89
Bernard Moizo	
Être Aborigène aujourd'hui. Migrations, séden- tarisations et changements identitaires dans le Nord-Ouest de l'Australie	107
André Bourgeot	
Identité touarègue : de l'aristocratie à la révolution	129

.../...

Notes critiques

Un monde de frères : une communauté rom dans une société socialiste. A propos d'un ouvrage de Michael Stewart (Patrick Williams) 163

Nomadisme et situation minoritaire : un essai de catégorisation. A propos d'un ouvrage de Aparna Rao (P.W.) 171

Comptes rendus

Angelo Maliki Bonfiglioli, *DuDal, histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de WoDaaBe du Niger* (Anne Join-Lambert) 175

Edmond Bernus et François Pouillon, eds., *Sociétés pastorales et développement* (Laurent Barry) 177

Edmond Bernus, *Touaregs, chronique de l'Azawak* (Dominique Casajus) 179

*

Florence Pinton

Mobilité indienne et migration paysanne. L'expansion agricole dans le Catatumbo (Colombie) 181

*

Résumés/Abstracts 193

Livres reçus 199

ERRATUM

*Dans la liste des collaborateurs du présent fascicule
figure également :*

Henri Guillaume, Orstom, Paris.

Collaborateurs du présent fascicule :

Amadou Sada Ba
Laurent Barry
Edmond Bernus, Orstom, Paris
André Bourgeot, Cnrs, Paris
Dominique Casajus, Cnrs, Paris
Françoise Grenand, Cnrs, Paris
Pierre Grenand, Orstom, Paris
Jacques Ivanoff, Ecase-Cnrs, Paris
Anne Join-Lambert
Bernard Moizo, Orstom, Paris
Florène Pinton
Alain Reyniers, Université de Charleroi
Patrick Williams, Cnrs, Paris

Traductions : Noal Mellot

Cartographie : Laboratoire de Graphique, Ehess, Paris.

© École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

ISSN 0014-2182

Identité et sociétés nomades
Symboles, normes et transformations

Textes réunis par
André Bourgeot et Henri Guillaume

Identité : parcours nomades Faits et représentations*

“... l'identité se réduit moins à la postuler ou à l'affirmer qu'à la refaire, la reconstruire ; et ... toute utilisation de la notion d'identité commence par une critique de cette notion.”

C. Lévi-Strauss¹

Référents et discours identitaires

“Postuler”, “affirmer” l'identité, pour reprendre les termes de C. Lévi-Strauss, participe du discours identitaire, lequel relève de l'idéologie. En effet, la référence à une identité culturelle, ethnique, sociale ou autre renvoie à des symboles et se fonde sur des valeurs sociales et politiques, des normes et des traits culturels. Ces référents identitaires s'inscrivent dans un système normatif qui tend à induire une cohésion transcendant appartenances, différenciations et clivages sociaux². Ces

*L'élaboration de ce recueil d'articles entre dans le cadre des recherches de l'équipe “Les sociétés nomades dans l'État” qui s'est constituée au sein du Département H de l'Orstom en 1985 pour se transformer en Action spécifique programmée Cnrs-Orstom à partir de 1989. Cette équipe interdisciplinaire, qui réunit des chercheurs étudiant des sociétés nomades diversifiées (pasteurs, chasseurs-collecteurs, pêcheurs, artisans, colporteurs), a produit notamment : *Nomadisme : mobilité et flexibilité ?*, Paris, Orstom, 1986 (Bulletin de liaison n° 8). Son programme, fondé sur une approche comparative du nomadisme, vise à analyser, d'une part, les interactions entre les dynamiques internes de ces sociétés et les politiques étatiques les concernant et, d'autre part, les conditions d'inscription de ces sociétés dans des stratégies de développement.

1. *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*. Paris, Grasset, 1977 : 331.

2. Les cas représentés par certaines sociétés nomades (pasteurs et éleveurs peuls et touaregs du Sahel africain, agro/chasseurs-collecteurs caboclos d'Amazonie brésilienne, pêcheurs-collecteurs moken d'Asie du Sud-Est, artisans, colporteurs, Tsiganes d'Europe, chasseurs-collecteurs aborigènes d'Australie) serviront d'exemples aux réflexions menées dans ce volume sur l'identité. “Nomades” désigne ici des sociétés traditionnellement marquées par des processus structurels de mobilité et de flexibilité. Figuré ainsi le cas des Caboclos qui, s'ils ont développé des activités agricoles, présentent des formes d'insertion dans le milieu amazonien régies par une grande mobilité dans l'espace et une souplesse des rapports sociaux, reproduisant de façon exacerbée des processus inhérents aux modes de vie des sociétés amérindiennes.

référents sont pour les Peuls (cf. l'article de A. Join-Lambert et A. Sada Ba) un savoir pastoral spécifique et la possession du bétail ; pour les Touaregs (A. Bourgeot), et toute hiérarchie confondue, la langue, le voile, le glaive, le dromadaire et bien entendu le mode de vie pastoral (abordé par E. Bernus) ; pour les Moken (J. Ivanoff), l'échancrure du bateau et l'igname ; pour les Aborigènes (B. Moizo), la symbiose de trois éléments (sanctuaire, individu, être surnaturel) organiquement liés et incarnés par des objets rituels ; pour les Tsiganes Manouches (A. Reyniers et P. Williams), le rapport aux morts et la langue.

Dans le cas des Caboclos (F. Grenand et P. Grenand), il n'y a pas corrélation entre des référents identitaires propres et la transformation d'une société en ethnie. Cette absence s'explique par leur histoire fondée sur un syncrétisme européo-amérindien consubstantiel à un métissage à mille facettes. Ce n'est que dans un contexte contemporain, où la "culture amazonienne" apparaît comme système identitaire englobant, que sont valorisés, spécifiés et de plus en plus manipulés comme symboles, des traits culturels associés aux Caboclos : vocabulaire régional, plats typiques, danses, etc.

Ces éléments d'identification, qui permettront à un individu de se réclamer du monde peul ou d'être Moken, sont produits par les sociétés elles-mêmes et peuvent être reconnus par des sociétés de contact comme dans le cadre des rapports de domination régissant les relations entre Touaregs et agriculteurs sédentaires. Inversement, les sociétés peuvent, à certains moments de leur histoire, se réclamer de valeurs générées dans une large mesure de manière exogène, comme dans le cas des Aborigènes d'Australie auxquels l'État a imposé une politique d'indigénat et n'a accordé la citoyenneté qu'en 1967.

Les référents identitaires ressortissent intrinsèquement au couple identité-différence. L'identité est fédératrice, car ces référents qui interviennent comme repères sociaux agissent comme moyen de se reconnaître par rapport aux autres, mais elle est également discriminatoire. Discriminer et se reconnaître sont indissociables. Outre les facteurs de différenciation déjà mentionnés, peuvent figurer notamment les phénotypes dont la mise en exergue dans des situations de crise relève d'une représentation raciale de l'identité qui peut conduire à des manifestations racistes. L'Histoire, y compris l'actualité présente, offre sous tous les cieux nombre d'exemples de tels dévoiements. A l'encontre de ces phénomènes généraux et récurrents, la dissolution progressive des critères phénotypiques pour caractériser les Caboclos érige le métissage en système identitaire, quelles qu'en soient les composantes (Amérindiens, Blancs, Noirs, métis). Ce métissage donne ainsi naissance à une nouvelle entité sociale ambivalente. Celle-ci, selon les contextes, fait du Caboclo un être marginal et inculte ou au contraire glorifié par des intellectuels et des hommes politiques comme incarnant une "race

amazonienne" à laquelle eux-mêmes s'identifient afin de se démarquer fondamentalement du reste de la société nationale brésilienne.

Un exemple révélateur, voire caricatural, de la dimension discriminatoire des processus d'identification propres à chaque société est fourni par l'opposition classique et ancestrale entre nomade et sédentaire. Cette dichotomie oppose deux genres de vie qui diviseraient l'humanité en deux catégories. Or, par-delà les préjugés et clichés idéologiques affichés à l'encontre du nomade (prédateur, vagabond, etc.), chaque élément de ce couple nomade-sédentaire se définit l'un par rapport à l'autre. Cette vision occulte les complémentarités, qui n'excluent pas rapports de force et conflits, entre ces deux modes de vie ; elle masque leur imbrication et leur combinaison, leur réversibilité éventuelle, toute complexité qui défie les typologies trop rigides (E. Bernus).

Il existe ainsi une idéologie commune sur les nomades qui produit la représentation d'une "identité nomade". Mais chaque société présente en réalité une identité qui lui est spécifique et qui fluctue au gré des circonstances historiques. Les sociétés nomades offrent une large diversité dans les activités et techniques de production, le niveau de développement des forces productives, les types d'exploitation du milieu ou l'organisation sociale. Or l'invariant que constitue la mobilité ne peut conditionner une entité nomade génératrice d'identité : la mobilité ne saurait être réduite à un simple mécanisme de déplacement. Elle incorpore en effet un ensemble de techniques de production, variables d'une société à une autre, devenant elle-même une technique de production. La mobilité revêt ainsi des formes multiples qui déterminent non pas une identité, mais des identités...

Par ailleurs, n'y aurait-il pas un glissement de l'affirmation des spécificités nomades vers une systématisation de celles-ci qui conduirait à parler d'identité nomade unique, comme il y a eu autrefois les tenants d'un "mode de production nomade". A cet égard, il est intéressant de souligner la mise en évidence du fait que, pour les Tsiganes et à l'encontre des représentations séculaires des autorités politiques, le nomadisme ne détermine pas l'identité mais constitue une stratégie parmi d'autres, susceptible d'ajustements et de transformations.

Existerait-il en revanche une "idéologie nomade" comme l'avance J. Ivanoff pour les Moken ? Un tel point de vue ne manifeste-t-il pas une interprétation réductrice des phénomènes idéologiques ? Ne prend-il pas pour une idéologie l'"idéal nomade" tel qu'il est énoncé par les Moken à travers l'histoire de Gaman, mythe fondateur de leur société ? Dans cette éventualité, peut-on associer un idéal aux capacités effectives d'une société à faire et perpétuer le "choix nomade" ? Celui-ci passerait pour les Moken par l'acquisition du riz à travers l'échange, clé de voûte de la stratégie de ces pêcheurs-collecteurs pour préserver leur nomadisme.

Forgé de symboles et de valeurs, le discours identitaire est un élément idéologique qui ne relève pas uniquement de l'ordre des représentations mais s'enracine aussi dans des faits, des événements, des transformations.

"Refaire", "reconstruire" l'identité revient alors à l'appréhender comme étant simultanément une donnée et un résultat qui s'inscrivent dans une genèse. C'est dire que la manière de cerner un ensemble social ou un être singulier suppose de recourir à leur identité historique.

Identification, invariance et changement

La logique qui sous-tend l'identité consiste à affirmer le caractère unique et intangible d'une chose. Elle en révèle le principe conservatoire porteur d'une approche statique. En revanche, une approche plus dynamique des faits identitaires renvoie à une logique de l'identification.

Tous les articles rassemblés ici ont recours à des séquences historiques significatives pour cerner les processus identitaires qui résultent du jeu des interactions entre les dynamiques internes, les facteurs extérieurs. Les divers cas présentés montrent des situations de mutation, voire de crise et de déstructuration, auxquelles sont confrontées les sociétés nomades et rendent compte des formes d'adaptation de ces dernières. Ces situations de transition sont provoquées chez les Touaregs par les transformations globales des systèmes politiques et économiques dans leurs rapports avec les États (dissolution des liens de dépendance, déclin du trafic caravanier, perte du contrôle social de l'espace pastoral, développement des rapports marchands, etc.) et des modifications écologiques (variations et aléas climatiques, restriction des espaces pâturés et amenuisement des espèces végétales appétibles, etc.). Chez les Peuls du Sénégal oriental, il s'agit essentiellement de l'insertion des activités d'élevage dans les rapports commerciaux coloniaux et post-coloniaux tandis que chez les Moken ce sont l'extension des ramifications étatiques et l'essor des plantations commerciales et plus récemment du tourisme. De leur côté, les Tsiganes du Massif Central français sont aujourd'hui confrontés aux nouvelles législations de l'État en matière de stationnement et de déplacement, à l'industrialisation et la croissance urbaine. Les Aborigènes australiens, dans la région des Kimberleys, vivent depuis les années 1910 des modifications radicales de l'organisation territoriale (sédentarisation, création par l'État de stations et villages communautaires, etc.) et des activités de production (élevage), avec plus récemment les migrations vers les villes. Quant aux Caboclos, ces situations de transition se traduisent par des changements dans les activités économiques dominantes (agriculture et chasse-collecte,

exploitation du cacao et du caoutchouc, orpaillage, etc.), qui répondent aux besoins des marchés extérieurs, et par une attraction des centres urbains³.

La plupart des articles ont recours à la notion d'adaptation pour décrire ces situations de mutation. La nature des processus d'adaptation, leurs modalités de réalisation révèlent la variabilité des capacités qu'ont ces sociétés à s'ajuster aux contraintes environnementales. Ce recours à la notion d'adaptation confère en quelque sorte à celle-ci un potentiel de mesure de l'éventail et de la prégnance des possibilités dont disposent ces sociétés pour satisfaire à leurs finalités spécifiques. Ces processus revêtent des formes multiples : réorientation et diversification des activités y compris par le recours temporaire à l'agriculture, chez les Touaregs ; chez les Peuls, investissement des nouveaux réseaux commerciaux, avec insertion de la stratification sociale préexistante, dans le cadre d'une concordance relative entre la finalité commerciale propre à la société et celle de l'économie marchande ; chez les Tsiganes, modification des activités économiques dominantes et création de nouveaux réseaux sociaux visant à la recherche d'un équilibre entre la soumission aux normes de l'État et la résistance.

Les éléments constitutifs de l'identité et les niveaux d'identification connaissent eux-mêmes des transformations concomitantes à l'ensemble de ces mutations. Ainsi, chez les Tsiganes, l'adhésion grandissante au pentecôtisme contribue, dans le contexte d'éclatement des communautés et de détérioration des relations avec les *Gadjé* (non-Tsiganes), à l'instauration d'un nouveau système d'identification qui conduit à forger de nouvelles solidarités et à l'émergence d'un sentiment d'appartenance à un même "peuple". Chez les Aborigènes, la dissolution et la recomposition des groupes locaux au gré des politiques successives de l'État s'accompagnent de phénomènes de manipulation d'emprunt et de substitution d'identité ; c'est ainsi, par exemple, que des représentants siégeant aux Conseils communautaires mis en place par le ministère des Affaires aborigènes ont abandonné puis repris leurs identités d'origine.

Privilégier le mode d'investigation de l'identité à travers la logique et les processus d'identification implique la prise en compte d'une série de transformations partielles qui posent le problème de l'invariance et confère une valeur heuristique à l'analyse. Il s'agit alors de circonscrire

3. Préparé indépendamment de ce dossier, l'article de F. Pinton, "Mobilité indienne et migration paysanne. L'expansion agricole dans le Catatumbo", publié en annexe, présente à cet égard les transformations de l'organisation sociale (unité domestique, division sexuelle du travail, etc.) et des types d'exploitation du milieu (semi-nomadisme, polyculture vivrière et chasse-collecte, agriculture commerciale, etc.) qui touchent la société des indiens Bari de Colombie. Ces transformations, provoquées par l'expansion de la colonisation agricole, induisent des processus d'acculturation qui ouvrent sur de nouvelles modalités d'identification de cette société dans ses rapports avec l'extérieur.

ce qui se transforme et ce qui perdure, d'isoler les éléments irréductibles des référents identitaires. Qu'est-ce qui unit en 1992 le Touareg ministre (ou le ministre touareg...) et le Touareg gardien de villa au Nigeria ? Sur quoi repose le fait que a devient b sans pour autant disparaître ?

Les processus d'identification incorporent ainsi l'unité de l'invariance et du changement, ce qui permet, dans le champ des contraintes extérieures, la reproduction sociale qui inclut les ressorts de la reproduction identitaire. Toutefois, dans cette approche de l'identité à trois dimensions (éléments irréductibles, variables endogènes et exogènes), on ne peut privilégier l'invariance au détriment du changement et de l'Histoire. En effet, pour ce qui concerne l'identité de l'individu, ce dernier se situe à la confluence d'une hérédité sociale pensée symboliquement et d'attributs décrits en termes filiatifs, sociaux et religieux. Une des difficultés à saisir la notion d'identité réside dans le fait qu'elle se rapporte au temps, à une profondeur historique et aux variations qui la ponctuent. Dans ces conditions, et d'une manière générale, des réflexions méthodologiques et théoriques restent à approfondir pour déterminer la permanence à travers le changement, c'est-à-dire détecter ce qui relève de la réversibilité et de l'irréversibilité dans les processus sociaux.

L'identité, dont on perçoit les limites de la valeur scientifique, est pourtant, comme le souligne C. Lévi-Strauss "... une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle" (*L'identité* (cité note 1, p. 9) : 332).

Qu'advient-il alors du recours à cette notion d'identité lorsque des sociétés sont confrontées à des bouleversements sociaux et économiques qui entravent leurs capacités de reproduction ?

Idéologie identitaire et ethnicité

Aujourd'hui, à travers le monde, la plupart des sociétés nomades connaissent, dans le cadre de stratégies étatiques visant à leur intégration économique, politique et culturelle, des mouvements de déstructuration pouvant conduire à l'exode, la paupérisation et la prolétarianisation. Ainsi, certaines franges de communautés touarègues (Mali, Niger) sont plongées dans une crise généralisée entraînant un état de forclusion sociale et économique. Dans ces situations, apparaît une fissure entre la reproduction sociale qui ne peut plus être assurée et la reproduction identitaire qui se réalise par le biais de nouvelles formes et sur la base de valeurs transformées. Se développent alors des revendications qui traduisent des processus d'autonomisation et de réification des

logiques d'identification accompagnées d'une idéologie identitaire dont l'inflation occulte les causes économiques et matérielles des crises. Sous les effets conjugués des valeurs traditionnelles (conquête guerrière, aristocratie, armée, etc.) et de l'aggravation des rapports conflictuels entre certaines communautés touarègues et l'État, l'idéologie identitaire produit des formes d'ethnicisme qui impliquent l'abandon des références aux appartenances lignagères pour l'affirmation, y compris par la lutte armée, d'une ethnicité.

L'identité prend ainsi un caractère fétiche : elle n'instaure plus un rapport social avec l'étranger mais au contraire le nie. Il y a alors une rupture dans l'opposition identité/différence qui, de dialectique, devient exclusive. Cette rupture exacerbe l'identité et la transforme en objet d'enjeux et de manipulations politiques. La référence à l'identité ethnique, à sa symbolique, peut constituer un outillage idéologique que les différents groupes et forces sociales en présence peuvent utiliser de manières politiquement différentes, voire opposées.

C'est ainsi qu'en période de crises profondes, les références à l'ethnicité peuvent servir de justification idéologique "ethniste" aux politiques conservatrices tout en se parant d'un discours révolutionnaire qui devient alors une des conditions de l'affirmation de l'ethnicité. Mais, en même temps, les mouvements de cette nature ont aussi une portée émancipatrice. A la différence de l'exemple touareg, le fait identitaire caboclo présuppose deux données : le syncrétisme culturel associé au brassage phénotypique définissant un métissage et l'apparition d'une culture amazonienne. Ces deux aspects entraînent la constitution du fait identitaire caboclo qui ne peut se transformer en fait ethnique mais pourrait en revanche s'inscrire, le cas échéant, dans une idéologie "nationaliste" amazonienne. En effet, la logique du fait identitaire caboclo est fondamentalement sous-tendue par la logique d'identification à la culture amazonienne.

Mais, en définitive, la véritable question est celle des liens entre le fait identitaire et/ou le fait ethnique, les structures sociales qui les sous-tendent et les conjonctures historiques dans lesquelles ils s'inscrivent d'une manière surdéterminée.

En l'absence d'alternative politique et économique, et dans un contexte de déclin généralisé d'idéologies discréditées, on assiste actuellement à une inflation de l'idéologie identitaire associée aux résurgences des mouvements ethniques et nationalistes. Les exemples africains aussi bien qu'européens sont nombreux à l'attester.

A. Bourgeot et H. Guillaume

FRANÇOISE GRENAND ET PIERRE GRENAND

L'identité insaisissable

Les Caboclos amazoniens

Nous nous proposons ici de traiter sur un mode critique l'émergence de l'identité cabocla, élément culturel incontournable de l'Amazonie brésilienne contemporaine. Notre présente approche, fondée sur une expérience de terrain de cinq années, sort du champ classique de l'observation ethnographique pour se tourner vers un examen de la littérature brésilienne considérée comme source de documentation. En effet, comment rendre compte autrement d'un syndrome qui est au cœur de la réalité amazonienne, celui de la non-intégration sociale de la majeure partie de sa population. L'étude de communautés exsangues ou au contraire dilatées, l'analyse de systèmes de parenté éclatés, l'appréhension d'espaces domestiqués résiduels et menacés, ainsi que la description de langues moribondes nous entraîneraient inmanquablement à des conclusions partielles, nous faisant renouer avec les rêves et les angoisses des auteurs du XIXe siècle. Pourtant, ce sont ces mêmes auteurs qui nous livrent, aujourd'hui encore, une masse d'observations toujours valides et dont nous nous servirons pour tenter de comprendre comment, des quartiers et des faubourgs les plus socialement défavorisés de Manaus et de Belém jusqu'aux petits affluents les plus idylliques du Rio Negro, on peut être Caboclo.

Ce mot polysémique exprime une réalité de tous les jours, du jugement politique au rapport économique, de l'insulte à l'amour,

sans recouvrir cependant une quelconque notion de classe qui pourrait avoir comme équivalent "prolétaire" ou "travailleur". En bref, les Caboclos sont une catégorie démographiquement dominante, ravalée à un rang sociologiquement subalterne. La complexité de compréhension de l'identité cabocla réside essentiellement dans sa mobilité dans le temps et l'espace et dans la difficulté à lui assigner des limites.

Après avoir dégagé la signification du fait caboclo dans le discours des autres, nous poursuivrons par l'analyse de son émergence, analyse à la fois historique, sémantique et écologique : par l'approche historique, nous dégagerons, dans les phases importantes de la colonisation de l'Amazonie brésilienne, les étapes allant de la déstructuration du monde amérindien à la constitution inarticulée d'un monde métis. L'approche étymologique et sémantique du mot *caboclo* nous permettra ensuite de cerner les représentations et de sonder les fantasmes brésiliens, chez les intellectuels comme dans les milieux populaires, et de mieux comprendre la relation entre les charges négatives et positives d'un même mot. Enfin, grâce à une analyse étayée d'exemples comparatifs, nous montrerons que l'adaptation postulée des Caboclos à leur environnement amazonien ne vaut que tant que l'on se réfère au Brésilien moyen et non si on la compare à ce à quoi elle prétend se mesurer, la réelle adaptation des Amérindiens, celle-ci étant non seulement assurée par une fine connaissance du milieu, mais encore sous-tendue par une philosophie globalisante de leur univers.

L'intégration inachevée :
discours en marge du devenir amazonien

Le discours sur les Caboclos en tant que groupe humain apparaît au XIXe siècle, c'est-à-dire alors que ce terme est employé depuis plusieurs siècles. Le fait caboclo est alors strictement lié à la transmutation des Amérindiens par le métissage et l'acculturation, et donc à leur éventuelle place dans la formation d'une nation brésilienne qui se cherche. Il est en effet extrêmement frappant de constater, et ceci est au cœur de notre analyse, le déséquilibre idéologique constant qui mène à toujours considérer le Caboclo sous l'angle de la transformation de l'Amérindien, et jamais sous celui de la transformation de l'Européen, alors que, objectivement, il est reconnu comme étant le produit des deux.

On peut aujourd'hui affirmer que cette question du métissage au Brésil, mythifiée par les intellectuels brésiliens puis européens des années 1930 et vulgarisée par les livres scolaires dès les années 1960, continue, de nos jours, à littéralement empoisonner le discours socio-politique au Brésil. C'est d'ailleurs en raison de l'importance subjective dont peut être investi le contenu d'un mot que nous avons consacré une partie de notre étude à l'approche étymologique et

sémantique du terme caboclo. Que le lecteur, jusque-là, veuille bien considérer le Caboclo comme le produit historique d'un métissage à mille facettes.

Certes, tous les voyageurs qui ont parcouru l'Amazonie au XIX^e siècle (essentiellement des Européens) ont exprimé leur opinion sur les Indiens dits "civilisés" et sur les métis, mais c'est avec Couto de Magalhães (1875) et José Veríssimo (1878) que le débat est lancé, véritable interrogation fondée sur une évidence : les métis et les Indiens "domestiqués" forment l'essentiel de la population de l'Amazonie explorée ; ils sont dégradés physiquement, moralement et intellectuellement¹, mais force est de constater qu'ils constituent la main-d'œuvre quotidiennement employée dans la région [Lecointe 1922]. Ce constat, somme toute fort simple, est encore aujourd'hui au centre des débats sur le développement de l'Amazonie. Un autre thème, secondaire chez nos deux auteurs mais qui occupera une place primordiale au XX^e siècle, est celui de la responsabilité des colonisateurs (et non de la colonisation en soi)². Leurs interrogations les amènent à des conclusions aussi tonitruantes que vacillantes : Magalhães lance l'idée de protection des Amérindiens survivants, avec cependant le devoir, pour un État moderne comme le Brésil, de favoriser leur intégration harmonieuse. Veríssimo préconise, lui, de vivifier le Brésil par un apport accru de sang neuf, celui des Européens ; porteur d'une volonté rationalisante, il s'interrogera néanmoins sur la viabilité d'une nation puisant ses forces à l'extérieur, et conclura à la nécessité d'une grande intégration des Amérindiens et des métis.

Le boom du caoutchouc et son cortège de violences³, puis la grande crise de 1915 vont occulter ce débat jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Dans les années 1950, l'Amazonie présentera le même panorama qu'un siècle plus tôt : foule anonyme de métis sans identité apparente et à qui personne ne prête attention ; Indiens sauvages (*bravos*), obstacle au progrès, image qui alimente toute sorte de rêve ; artificielle économie de prédation ; nature sauvage, elle aussi, et pourtant envahie, meurtrie, spoliée, au nom de la conquête de la frontière, ce mythe sans cesse recommencé comme un cauchemar de paludéen.

Depuis le début du siècle, il existe une littérature ethnologique de qualité, mais à l'exception des travaux de Nimuendaju, qui replace toujours ses écrits sur les Amérindiens dans le contexte qu'il qualifie de "néo-brésilien", il s'agit essentiellement de monographies et la nature

1. Ceci évidemment en fonction d'une indianité de référence supposée belle, forte et pure.

2. Veríssimo, suivant en cela Voltaire, considère le Portugal comme la nation la plus arriérée d'Europe, ayant fait aggravant, envoyé au Brésil ses rebuts sociaux.

3. Destruction physique, puis déstructuration massive de nombreuses ethnies amérindiennes, pourvoyeuses, à leur corps défendant, d'un nouveau contingent de futurs Caboclos.

réelle des rapports entre les groupes humains de l'Amazonie reste ignorée. Il faut attendre les travaux de Lévi-Strauss [1955], ou ceux de Wagley [1953] et Galvão [1955], qui vont s'intéresser autant aux Caboclos qu'aux Amérindiens, pour entrevoir l'échec de la colonisation en Amazonie, l'existence de communautés culturellement syncrétiques, la persistance du choc avec les sociétés amérindiennes.

C. Wagley est le premier à nous offrir une étude monographique consacrée à une communauté cabocla et qui montre l'émergence d'une société simple, recomposée à partir d'apports culturels pourtant très diversifiés, dont celui, non négligeable quoique constamment éludé ailleurs, du monde portugais rural et chrétien. Ce travail présente cependant des défauts : le premier est de suggérer que la communauté étudiée constitue une unité type, masquant la diversité historique, économique et écologique des communautés caboclas, et surtout occultant la fragilité du tissu social, liée à l'extrême mobilité des individus, thème essentiel sur lequel nous reviendrons. Le second défaut est d'esquiver l'osmose qui continue d'exister entre les communautés amérindiennes acculturées et les communautés caboclas. Le troisième, enfin, est d'introduire, avec réserve il est vrai, la notion de communauté en équilibre, sorte de compromis viable entre les savoir-faire amazoniens hérités du monde amérindien et les impératifs économiques d'une société en voie de développement. Autant de thèmes qui vont alimenter les débats ultérieurs, avec en particulier celui ouvert par D. Ribeiro dans *Frontières indigènes de la civilisation* [1970], qui va étudier ce qu'il nomme l'histoire de "la transfiguration de l'Indien". Ribeiro montre, en termes autant qualitatifs que quantitatifs (ce qui est nouveau), le poids de l'antagonisme entre Amérindiens et colonisateurs dans l'histoire du Brésil et en analyse les modalités. Cependant, à la fois marxiste et nationaliste, il annonce l'inéluctabilité de l'intégration finale des Amérindiens, les Caboclos représentant une phase transitoire permettant l'émergence d'une véritable "ethnie brésilienne", selon sa propre expression, curieuse s'il en est pour un anthropologue. La conclusion à l'édition française, plus tardive (1979), apporte d'ailleurs une nuance, puisqu'elle introduit l'idée de l'irréductibilité culturelle minimale de certains groupes amérindiens, pourtant supposés en fin de parcours de l'acculturation. Gageons que l'ampleur prise par les travaux que R. Cardoso de Oliveira, un des meilleurs élèves de Ribeiro, effectua chez les Tikuna [1972] et les Terena [1976], sont à la base de cette évolution de pensée.

En effet, Cardoso de Oliveira postule que partout où il n'y a pas dispersion physique ou perte du territoire, les Amérindiens, même à la suite de chocs culturels successifs, peuvent réussir à ne pas perdre une identité minimale autour de laquelle ils restent soudés. Ils ne sont donc "caboclisés" qu'en apparence. Malheureusement, l'auteur ne s'interroge

ni sur la nature des Caboclos, dont il ne parle qu'indirectement, ni sur la place de ce fait social dans l'ensemble brésilien.

R. Cardoso de Oliveira est représentatif du courant né au Brésil au début des années 1970, qui va s'illustrer dans la défense des sociétés amérindiennes et dont il a souvent été dit qu'il était une réponse larvée à l'oppression du gouvernement militaire. Outre que ce courant, base d'un humanisme militant dans un Brésil multi-racial et multi-ethnique, va permettre la floraison d'une brillante littérature anthropologique, il analyse clairement les notions d'ethnicité, d'identité et de résistance culturelle. Par ce biais, le sort politique des communautés paysannes va resurgir dans la littérature militante et la comparaison entre la similitude des destins des Amérindiens, des Caboclos et des petits immigrants deviendra constante.

Dans les années 1980, le thème du Caboclo est devenu à la mode. Bien loin pourtant d'être appréhendée sous toutes ses facettes, et malgré son extension erronée à la totalité du petit paysannat amazonien, l'image qui prévaut est celle de la solution humaine optimale enfin trouvée pour une exploitation douce d'une Amazonie postulée comme indispensable à la survie de l'humanité. De culture insaisissable, la culture cabocla est devenue culture symbolique.

Cette tendance idéalisante est à l'honneur dans l'ouvrage dirigé par E.P. Parker [1985], première tentative d'approche de la culture cabocla comme une réalité autonome. Si ce travail a le mérite d'éclaircir la position de la culture cabocla dans l'univers amazonien, d'en montrer les origines et de mettre en évidence l'enjeu qu'elle représente dans le développement, il soutient, par le biais de la théorie des stratégies adaptatives, l'idée déjà avancée par E.F. Moran [1974] d'une adaptation optimale dans le contexte de l'Amazonie contemporaine, minimisant ainsi, et de façon considérable, les systèmes imbriqués de dépendance économique au profit d'une autonomie qui serait réussie. Par ailleurs, il postule la société cabocla comme menacée par les projets de développement, au même titre, sinon plus, que les sociétés amérindiennes, cependant qu'il esquive de façon opportune l'analyse des rapports dialectiques qu'ont entretenus et qu'entretiennent toujours les Amérindiens, les Caboclos et la société nationale.

Face à cette vision simplificatrice, l'ouvrage historique de C. de Araujo Moreira Neto [1988] rétablit pour le moins ce rapport dialectique entre les sociétés amérindiennes intactes et les communautés d'Indiens détribalisés, appelés anciennement Tapuios, démontant admirablement la complexité des situations créées par la colonisation portugaise. Pourtant, après avoir analysé la formation d'une masse d'individus culturellement au bord du vide, à la fois rejetés loin d'un monde amérindien devenu mythique et maintenus hors de la société nationale naissante, il reste silencieux sur leur devenir dans l'Amazonie du

XXe siècle, faisant simplement allusion, ici ou là, à leur fusion dans la société nationale en tant que "paysans amazoniens" (*sertanejos amazônicos*). Autrement dit, le mot caboclo lui-même, encore trop proche sémantiquement de l'Indien, semble avoir été soigneusement évité par l'auteur. Faut-il voir pointer ici, se cachant derrière une analyse historique incomplète, un certain aveuglement nationaliste ?

En définitive, l'ensemble des analyses, à l'exception de celles de Parker et Galvão, qui idéalisent la place des Caboclos dans l'Amazonie contemporaine, envisagent la "caboclisation" comme une phase transitoire de transformation de l'Amérindien. La question reste de savoir : transformation vers quoi.

Nous allons tenter à présent de passer en revue les différentes composantes de l'identité cabocla, sa mobilité spatio-temporelle, sa nature symbolique profonde et son degré d'insertion dans l'univers amazonien.

Le cadre historique d'une ablation identitaire

Quel est le processus qui, à la suite du choc entre deux mondes, put permettre l'émergence d'un troisième, marqué par d'incommensurables pertes culturelles et victime de toute une série de discriminations ? Comment est-on arrivé à cette "culture résiduelle" [Carneiro da Cunha 1986] dont les critères d'identification sont certes fluctuants mais dont l'existence, tant du dehors que du dedans, est bien perceptible ?

Deux mécanismes historiques nous semblent essentiels à démontrer. Il s'agit tout d'abord de rechercher les origines de l'hétérogénéité et de la diversité des communautés amazoniennes contemporaines, puis de comprendre la mise en place de la double articulation sociétés amérindiennes/monde caboclo, monde caboclo/société nationale.

S'inscrivant dans une perspective linéaire de l'histoire, la plupart des auteurs, tels Ribeiro ou Moreira Neto, ont totalement négligé les aspects à la fois répétitifs et synchroniques de phénomènes socio-culturels caractéristiques des sociétés latino-américaines. Alors que le schéma exploration → conquête brutale → développement économique est à peu près applicable aux États-Unis, il l'est beaucoup moins au Brésil, même s'il est utilisé à des fins idéologiques évidentes par les gouvernements contemporains. Les historiens, sociologues et économistes brésiliens ont fort bien montré que les économies prédatrices, caractérisées par ce qu'ils nomment si justement les cycles (cycle du bois du Brésil, cycle du cuir, de la canne à sucre, de l'or, du café, du caoutchouc, etc.) n'induisent jamais un véritable développement au niveau micro-régional, notion chère aux géographes brésiliens, et encore moins un développement cumulatif. Elles débouchent sur un épuisement

de la ressource recherchée, auquel s'ajoute parfois celui de l'espace naturel afférent, et engendrent toujours l'appauvrissement global des populations engagées, à l'exception d'une étroite oligarchie, bien souvent pérenne d'un cycle à l'autre. C'est alors que les nouveaux espaces conquis se recroquevillent. Pourtant, ces cycles sont de véritables modèles qui collent à la société brésilienne et sans cesse semblent resurgir. L'actuelle ruée vers l'or du Roraima est, en termes sociologiques, la parfaite reproduction de celle du Minas Gerais au XVIII^e siècle, cependant que le front d'élevage du Para est identique à celui du Goiás du début du XIX^e.

Il est habituel de considérer l'histoire des rapports entre conquérants et sociétés amérindiennes de deux points de vue : soit en fonction des étapes successives de la conquête de l'espace brésilien⁴, soit en fonction des politiques (ou des attitudes) à l'égard des populations indigènes [Hemming 1978, 1987], aboutissant peu ou prou à la même périodisation :

XVI^e siècle : conquête brutale ayant pour corollaire la destruction physique des Amérindiens, leur mise en esclavage, le métissage intertribal forcé.

XVII^e siècle et première moitié du XVIII^e : évangélisation forcée mais protectionniste.

Seconde moitié du XVIII^e siècle : assimilation planifiée de l'époque pombaline⁵.

XIX^e siècle : négation et refoulement de l'indianité.

XX^e siècle : protectionnisme officiel dans le cadre d'aires réservées.

Or, le travail de documentation effectué depuis plus de vingt ans par les mouvements indigénistes brésiliens laisse entrevoir une autre lecture de l'exploitation de l'espace par les Brésiliens et de leurs attitudes face aux Amérindiens. L'espace conquis sur des bases prédatrices est soumis à de nouvelles prédatrices conditionnées par les intérêts économiques du moment et l'émergence de technologies nouvelles. Tel rio exploité au XVIII^e siècle pour ses tortues attire aujourd'hui les collecteurs de poissons d'aquarium ; telle région où l'on saignait l'hévéa il y a quatre-vingts ans est aujourd'hui envahie par les orpailleurs. S'il y a bien eu conquête d'un espace brésilien global, à une échelle plus petite, nous assistons à un retour permanent du phénomène d'exploitation à outrance.

Il en va de même en ce qui concerne les différentes attitudes politiques marquant les rapports entre Brésiliens et Amérindiens. Le massacre des Yuma ou celui des Cintas Largas au cours des dernières décennies sont

4. Dans cette optique, l'actuelle et désastreuse opération Calha Norte, visant au strict contrôle militaire de toute la frontière septentrionale du pays, peut en être considérée comme l'ultime avatar.

5. Le marquis de Pombal (1699-1782), ministre portugais, mena au nom de son roi une politique musclée de despote éclairé. Au Brésil, il pratiqua une politique d'intervention étatique, et s'illustra en particulier par son action contre les jésuites.

dignes des atrocités des Bandeirantes du XVI^e siècle, cependant que l'actuel royaume des Salésiens chez les Tukano du haut Rio Negro est l'héritier des Républiques guaranies des jésuites du XVIII^e siècle. Quant à la toute récente politique des colonies agricoles indigènes du Président Sarney (1985-1989), on peut déjà en trouver une préfiguration dans les villages amérindiens contrôlés par un "directeur" portugais veillant au développement de leur production, les célèbres *povoações* (village de rassemblement) de Lobo d'Almada de 1790. On peut enfin citer le cas des actuels Mura, Amérindiens non reconnus en tant que tels, qui se voient journellement nier leur identité, comme on le faisait au temps de l'Empereur Don Pedro II, qui régna de 1831 à 1891.

Il faut souligner que ces diverses situations, qui ne sont ici qu'évoquées, peuvent être rencontrées simultanément dans n'importe quelle région de l'Amazonie et à n'importe quel moment de son histoire. C'est cette juxtaposition dans le temps et l'espace qui fonde le caractère insaisissable de l'identité cabocla contemporaine, en même temps que son hétérogénéité.

Autrement dit, à partir de la fin du XVII^e siècle, au fur et à mesure que les ethnies amérindiennes tombent dans le filet protectionniste des missionnaires catholiques, seule alternative à la barbarie esclavagiste portugaise qui étend progressivement son réseau jusqu'aux rivières les plus reculées, cette progression s'accompagne d'une concentration sans cesse approvisionnée d'ethnies les plus diverses linguistiquement et culturellement, engendrant ainsi une situation de *syncrétisme culturel* (ou d'acculturation interethnique), dont les traits dominants vont progressivement émerger.

Il convient avant tout d'insister sur les énormes réductions, ablations, et autres simplifications que purent représenter ces amalgames forcés de peuples différents : perte de dizaines de langues remplacées par un tupi véhiculaire, la *lingua geral* ou *nheengatu* ; disparition progressive de la vie cérémonielle et festive, des structures politiques et sociales, et surtout, disparition de cette multiplicité de gestes quotidiens qui, rites ou étiquettes, donnent leur armature, leur couleur et leur saveur à une société.

Persistèrent encore, durant la période missionnaire, l'organisation communautaire et l'ensemble des activités de subsistance, tous les autres aspects de la vie ancienne disparaissant dans une clandestinité se vidant de son sens au fil des décennies, ce qui allait conférer à la culture cabocla son caractère presque intrinsèque de honte de soi.

Les missions favorisèrent donc, à leur insu, les futures communautés caboclas auxquelles l'époque pombaline donna les véritables conditions de leur émergence : en effet, entre 1755 et 1798, la politique du ministre Pombal, nourrie de l'esprit antireligieux et rationaliste du temps, va tenter la seule assimilation des Amérindiens réellement pensée

et planifiée de l'histoire du Brésil en les considérant comme des acteurs à part entière de l'économie régionale. Le refus massif de cette politique par les Portugais créoles aura des conséquences en totale contradiction avec le projet initial : la langue véhiculaire tupi (en principe prohibée dans le projet de Pombal) se frottera au portugais et donnera naissance au parler si caractéristique des Caboclos amazoniens ; les Amérindiens pacifiés (*mansos*) et détribalisés, rendus indispensables par leur excellent niveau de savoir-faire, entreront de plain-pied dans le système de prédation qui perdure aujourd'hui dans l'univers amazonien ; enfin, cette intégration dans une économie de marché très diversifiée et couvrant une énorme aire géographique leur restituera la grande mobilité spatiale dont les missions les avait frustrés⁶ et qui caractérise encore aujourd'hui les Caboclos.

A la veille de l'Indépendance du Brésil (1820), nous postulons que l'univers caboclo est globalement en place, avec ses activités toutes issues d'un savoir-faire amérindien mais désormais profondément asservies à l'économie de marché et son indispensable mobilité liée au mode d'exploitation de l'espace, le tout néanmoins toujours assorti d'une référence, assourdissante et honteuse, à une éthique sauvage supposée porteuse de liberté.

Un événement historique va définitivement sceller les limites de l'identité cabocla : il s'agit du mouvement de la *cabanagem*, qui tenta désespérément de ne pas laisser tous les fruits de la récente indépendance du pays dans la corbeille d'une bourgeoisie et d'une noblesse créoles que le peuple ne distinguait pas des véritables colons portugais. Cette révolte aux faciès multiples, pour laquelle les Indiens pacifiés et les métis s'enthousiasmèrent, ensanglanta l'Amazonie durant vingt ans et marqua profondément l'identité cabocla jusqu'à nos jours [Di Paolo 1986]. Pour les Caboclos, la révolte de la *cabanagem* fut pleinement motivée par un rejet de leur intégration au sein d'une nation brésilienne balbutiante, ce rejet leur conférant paradoxalement une identité sociale et culturelle, alors que la logique néo-coloniale eût voulu faire d'eux une classe de prolétaires amazoniens.

Le boom du caoutchouc de la fin du XIXe siècle, en introduisant massivement en Amazonie des petits paysans misérables venus du Nordeste et essentiellement d'origine blanche, modifia sensiblement la structure du monde caboclo. Pourtant, malgré une baisse sensible du savoir relatif à une nature vue comme étrangère et hostile, générant une aggravation de techniques prédatrices utilisées sans précaution, le boom

6. Paradoxalement, cette mobilité, en rendant le contrôle sur les personnes très difficile à gérer, va permettre à une proportion importante (qui reste à déterminer) d'entre eux de grossir les rangs de populations amérindiennes demeurées libres. Ce mouvement donnera lieu à une intéressante re-tribalisation encore peu étudiée, mais dont on lit les traces dans l'aspect composite de certaines mythologies, dans quelques-uns des emprunts linguistiques présents dans les lexiques, dans la répartition de certains traits technologiques.

du caoutchouc ne semble pas avoir touché à la nature profonde du monde caboclo. Bien au contraire, on constate que les Nordestins, à quelques rares communautés près, repliées sur elles-mêmes, se "caboclisèrent" dans de nombreux domaines, sauf celui de la langue. Rapidement, ces migrants, après une phase de quasi-esclavage sur les zones d'extraction du latex, adopteront le comportement mobile des Caboclos amazoniens, s'intermariant – sauf exceptions notables – avec eux.

Approche étymologique et sémantique d'un mot controversé

Si la littérature scientifique permet d'établir une première approche historique du fait caboclo, la dimension linguistique, par l'étude même du mot caboclo, va permettre d'appréhender cette ambivalence du regard qu'une société coloniale devenue néo-coloniale peut poser de l'intérieur sur l'une de ses composantes culturelles.

Bien que plusieurs millions de personnes soient concernées par l'appellation générique de Caboclos, le mot fait partie du stock lexical problématique existant dans chaque langue : l'étymologie en est incertaine et controversée, cependant que le polysémantisme de ce terme est délicat à cerner et difficile à établir chronologiquement. Les dictionnaires et les différents essais s'accordent pour reconnaître que le terme caboclo est un brésilianisme ; mais presque tous les lexicographes, après avoir présenté plusieurs étymologies et en avoir privilégié une, se laissent entraîner par les sens du mot, aboutissant ainsi à un ordonnancement anachronique. Après un premier tri⁷, on peut distinguer deux courants : l'un est représenté par le *Novo dicionário Aurelio* [Buarque de Hollanda 1975] et le *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi* [Cunha 1982]. Ces ouvrages proposent comme étymologie, l'un le tupi *kari'boka*, "qui vient du Blanc" (*procedente do branco*), cependant que le second penche pour le tupi *kari'uoka*, "la maison de l'homme blanc". Autrement dit, ce premier courant met en avant le fait que caboclo puisse signifier "des Indiens (métissés ou non) vivant en convivialité avec les Blancs". D'autres auteurs, comme T. Sampaio [1928] ou L. da Câmara Cascudo [1974] sont d'avis de faire venir caboclo du tupi *caa'*, "forêt", et *boc*, "qui vient de" (*procedente do mato*), mettant ainsi l'accent sur le côté forestier des Caboclos.

Nous optons pour cette seconde étymologie, d'abord parce qu'elle est la plus simple et ne fait pas subir de distorsions inconsidérées aux phonèmes ; ensuite, elle ne fait pas appel à d'hypothétiques formes

7. Par exemple, nous n'avons pas retenu l'hypothèse absolument sans fondement d'une étymologie africaine.

reconstruites, ni n'oblige à passer par de nombreuses formes médianes, non attestées, ou chronologiquement mal placées dans la chaîne (ce que souligne d'ailleurs de manière fort embarrassée le très scrupuleux Da Cunha) ; enfin, dans d'autres langues tupi encore parlées aujourd'hui comme le tembé, l'urubu ou le wayãpi, *kaapor* ou *ka'apo* sont des mots qui désignent de façon générique "les habitants des grands bois", qu'ils soient hommes ou esprits.

Penchons-nous sur le contenu sémantique du mot caboclo en portugais du Brésil et l'opacité devient totale, un flou, inconscient ou entretenu, c'est selon, nimbant l'idéologie sous-jacente. Les lexicographes relèvent en général les sens suivants : (a) "Indien, indigène", (b) "Indien acculturé, métis de Blanc et d'Indienne".

L. da Câmara Cascudo insiste particulièrement sur le fait que dans son premier sens (a), caboclo fut, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, le synonyme officiel d'indigène. Da Cunha, ne pouvant escamoter le sens d'indigène, de natif, mais voulant sauvegarder une étymologie centrée selon lui sur l'homme blanc, pense que le mot désignait "des Indiens à demi-acculturés qui vivaient dans les maisons des Blancs". C'est faux, en tout cas pour les premières assertions écrites du mot en 1645, 1648 ou 1660. Bien au contraire, le terme, employé par les Indiens eux-mêmes (des Tupi côtiers), désignait alors leurs ennemis de l'intérieur des terres (dans la forêt), les Indiens Potiguara et autres Tapuia, ce dernier vocable devant d'ailleurs être repris comme synonyme parfait de *kaapor* pendant plusieurs siècles de littérature luso-brésilienne.

Le sens (b), "Indien acculturé", sous la plume du père Fernão Cardim [1980 (1584)], ou "métis de Blanc et d'Indienne" (décret royal de 1755, cf. *infra*), se répandit rapidement, le terme étant non plus employé par des Indiens mais par les Portugais puis les Brésiliens. Dans cette seconde acception, caboclo eut une foule de synonymes tels que *mameluco* [Marcgrave de Liebstad 1942 (1648)], *curiboca* ou encore *tapuio*. Chacun de ces mots eut au départ un sens très précis, à savoir *mameluco* : "métis de Blanc et d'Indien", puis "métis de Blanc et de *curiboca*" ; *curiboca* : "métis de Blanc et de Noir", puis "n'importe quel métis", quels que fussent son type et son degré, car, comme le remarque fort justement Veríssimo [1937 (1878)], de croisement en croisement, les termes subirent toute une série de changements de sens dans lesquels n'intervenaient plus que, et de manière totalement subjective, la nuance de la peau, le grain du cheveu, la courbure de la lèvre.

Ces errances de la raison du blanc au milieu d'une palette rapidement très diversifiée donnèrent par exemple comme explication du mot caboclo : le "mulâtre cuivré à cheveux lisses" de Câmara Cascudo, simple avatar significatif sur la chaîne complexe des métis de métis. Mais il est essentiel de retenir ce sens d'"Indien acculturé" (b), Indien oublié, Indien étouffé, Indien meurtri. J.M. Macedo ne s'y trompe pas lorsqu'il s'écrie

[1856] : "Blanc ! Blanc ! Ne réveille pas dans le cœur de la vieille cabocla les fureurs de la sauvage *tamoya* !" ⁸

Les significations ultérieures du mot caboclo ne seront plus que des glissements de sens presque naturels, en tout cas logiques, agissant l'un à la suite de l'autre, selon les bribes de sens considérées comme les plus pertinentes à une époque donnée. C'est ainsi que Da Cunha, reprenant son énumération, nous donne les sens suivants : (c) "homme de la brousse, de mœurs rustiques, à la peau brûlée par le soleil" – ayant perdu toute référence à l'Indien sauvage, ce sens ne garde des deux premiers que l'habitat rural et la couleur indianisante de la peau. C'est sans doute cette expression de Varela [1869, *apud* Cunha 1982 : 80] qui l'illustre le mieux : "Parfum de Cabocla et de paysanne" ; (d) "rustre opiniâtre" – cette fois-ci, on ne garde du paysan que son caractère supposé dur et fermé, trait qui lui est d'ailleurs presque universellement prêté. C'est exactement le sens de la phrase d'Alencar [1875, *apud* Cunha 1982 : 82] : "C'est un Caboclo un point c'est tout ! Entêté comme est cette sorte de gens !" ⁹ Câmara Cascudo va plus loin en affirmant que "dans le folklore brésilien, le Caboclo est le type même de l'imbécile, du crédule incapable de toute réponse juste ou de tout acte louable". Enfin le sens (e) "habitant de l'Amazonie".

Pour ce qui est de cet ultime sens de caboclo, celui qui prime actuellement, son apparition peut être située vers les années 1895. Il a d'abord été porteur d'une charge négative, fidèle en cela à son étymologie xénophobe, les premiers *kaapor* n'étant rien d'autre, rappelons-le, pour les anciens Indiens Tupi côtiers, que les barbares au sens gréco-latin du terme. Cela dit, aucun des sens passés en revue jusqu'à présent ne peut raisonnablement être connoté positivement. A ce sujet, Câmara Cascudo rappelle opportunément que le roi Don José du Portugal, par le décret du 4 avril 1755, ordonna que fût prohibé l'emploi du mot caboclo (*cabouçolo*), qui eût pu être injurieux, pour ceux de ses vassaux mariés avec des Indiennes ou leurs descendants. Infériorisé dès le départ, le Caboclo le resta. Dans les années 1930, G. Barroso (cité par le même auteur) insiste pour dire que toute la littérature, d'origine blanche, qui lui accorda un statut humiliant, n'était destinée qu'à justifier sa position subalterne et le traitement insultant qu'on lui faisait subir. Et Câmara Cascudo de conclure : le Caboclo accepta, en même temps que la sujétion physique, cette popularité péjorative officialisant l'infériorité de son statut.

Charge négative, donc, mais qui fut tout de suite contrebalancée par une charge positive. Cette ambivalence est d'ailleurs prégnante

8. "Branco ! Branco ! Não acordes no coração da velha cabocla os furores da *tamoya selvagem* !..." Les Tamoyo étaient un peuple tupi habitant la côte du Brésil et allié des Français au XVI^e siècle.

9. "E caboclo e basta. Birrento como esta casta de gente !"

dans le folklore brésilien où le Caboclo peut être d'un côté un rustaud lourd et niais, de l'autre, un paysan madré réussissant à tirer son épingle des mauvais jeux en arrondissant le dos. "On dit méfiant comme un Caboclo", note Câmara Cascudo. Rappelons que le mot au féminin, véhiculant une touche érotique non dissimulée, fut et reste une appellation affectueuse pour la femme dont un homme est amoureux. R. Cardoso de Oliveira [1976] insiste d'ailleurs bien sur le fait que dans les cas de métissage interethnique, la femme indienne (en l'occurrence, il parle de la femme terena) réussit toujours mieux que l'homme son mariage, et donc son intégration à un groupe socialement et économiquement dominant.

Cette ambivalence reste vivace de nos jours. Lorsqu'il tire vers le pôle négatif, le mot caboclo désigne l'homme des fleuves et de la forêt, l'habitant des petits bourgs et des hameaux. On le dit inculte et il a la peau cuivrée : il est donc métis de Blanc et d'Indien, quelquefois même de première génération; voire, comme jadis, Indien acculturé. Ces jugements sont d'ailleurs faciles à vérifier : un de nos informateurs pour la *lingua geral* était un très vieil homme ; il gonflait démesurément la stature de son père, simple "Portugais du Portugal" immigré qui avait donné dans le commerce itinérant sur le fleuve, mais il avait totalement occulté la frêle figure de sa mère, "Indienne de race inconnue" dont il avait perdu la seule photographie et oublié l'emplacement de la tombe. Il est d'autres exemples encore : citons les Indiens Tukano détribalisés du Rio Cuieiras qui, à tout prendre, préfèrent passer pour des Caboclos que d'avoir à expliquer une trajectoire de vie aussi triste que compliquée. Citons les communautés omagua de Téfé qui, fortement soudées quoique sans grand signe extérieur porteur de leur ethnicité, sont sans cesse obligées, face à l'appellation de Caboclos dont on les affuble, de réaffirmer une indianité qui s'effiloche... Citons enfin "ce petit Caboclo de rien"¹⁰ qui, il y a peu d'années, obscur commerçant et simple conseiller municipal, prétendait briguer, au nez de la grande bourgeoisie affairiste de Manaus, la place de maire. Il l'obtint, soutenu d'un côté par le gouverneur de l'État, populiste invétéré qui trouva là un homme de paille, et de l'autre par le peuple qui crut naïvement se reconnaître en lui.

Lorsque, au contraire, le mot caboclo revêt une valeur positive, on parle alors de "race amazonienne" (*raça amazonense*), comme aiment à la glorifier les poètes, les peintres, ou les gouverneurs. Dans ce cas, on oublie le sens de métis inculte pour flatter les origines locales d'un grand homme du moment, à la manière des journaux de Manaus ou de Belém. Les intellectuels n'échappent pas à la règle qui, une fois arrivés au terme du cursus universitaire, s'enorgueillissent d'être Caboclos, marquant par là même leur fierté d'avoir réussi malgré leurs modestes origines.

10. En vérité, les gens parlaient de "este Caboclinho de merda".

Stratégie adaptative ou stratégie de survie ?

L'insertion dans le milieu est l'un des critères les plus souvent avancés pour définir une spécificité cabocla. Il est aussi celui qui a été le plus utilisé dans le débat scientifique contemporain, puisque l'essentiel des références bibliographiques de ces trente dernières années y fait appel. Cette modernité apparente du concept est pourtant inséparable d'une littérature plus ancienne dans laquelle les auteurs ont puisé à l'envi les preuves de l'adaptation des Caboclos à leur milieu.

L'insertion des Caboclos dans le milieu amazonien est, en outre, incluse dans un ensemble théorique largement développé par les chercheurs nord-américains visant à montrer l'adaptabilité de l'homme à des situations extrêmement diverses. Il ne s'agit pas pour eux de traiter de l'adaptation physiologique ou génétique dans des conditions données, mais bien plutôt d'illustrer le concept de *behavioral adaptation* [Hardesty 1977], auquel s'est plus tard superposé celui de *adaptative strategies*.

Si le débat a porté principalement sur les sociétés amérindiennes [Hames et Vickers, eds., 1983], aisément délimitables spatialement et sociologiquement¹¹, les problèmes posés par le développement du bassin amazonien ont amené certains auteurs, en particulier E.F. Moran [1974 et 1981], à tester ces concepts chez les populations rurales non amérindiennes de la même région. Les conclusions optimistes de Moran, elles-mêmes largement présentes chez Wagley [1953], ont débouché, comme nous l'avons vu, sur les schématisations idéalisantes de l'ouvrage collectif de Parker [1985].

Bien que nous pensions, comme l'avance C. Colchester [1981] à propos des sociétés amérindiennes des basses terres, que ni le concept de comportement adaptatif conscient ni celui d'adaptation supra-culturelle ne permettent de rendre compte du développement des sociétés dans une perspective globalisante, nous porterons tout de même notre analyse critique sur le premier point de ce jeu de bascule, puisque, dans la littérature scientifique, il constitue la base du raisonnement visant à prouver l'adaptation des Caboclos amazoniens.

D. Miller [1985 : 168] parle d'adaptation "unique" et "bien harmonisée", caractérisée par "un savoir sur la faune et la flore locales, un système de pratiques et de technologies agricoles issues de sources européennes et amérindiennes et une gamme de stratégies de cueillette et de chasse conçues pour compléter les ressources agricoles". Faisant écho, sur un mode militant, à cette définition, la recommandation finale d'une rencontre organisée en 1988 par l'Institut des Études amazoniennes sur le thème des "réserves extractivistes en Amazonie" affirme que :

11. Pour ce qui est de la délimitation historique, elle est toujours beaucoup moins évidente à établir.

"Chaque *seringueiro*¹² prend soin au minimum de 300 ha de forêt, alliant la production à la conservation, garantissant de cette manière non seulement l'environnement, mais aussi le potentiel économique de la région." [Ribeiro 1990 : 253] Qu'en est-il de la véritable valeur de telles affirmations et de telles définitions ?

Le caractère "unique" du système caboclo semble bien ne pas être autre chose qu'un postulat pseudo-scientifique. Le savoir des Caboclos sur la faune et la flore locales n'a rien d'original et doit tout à la culture des Amérindiens. De plus, il ressort clairement de nos observations comparatives que ce savoir est en très fort retrait par rapport à ceux dont il est issu : il ne reste plus qu'un tissu fortement rétréci qui se confine essentiellement dans des acquis pratiques dont sont écartés les éléments "superflus" en termes de survie et "improductifs" en termes de rentabilisation immédiate ; c'en est fini de la connaissance subtile et raffinée des Amérindiens, fondée, bien sûr, sur le besoin pragmatique, mais aussi et surtout rattachée à des cultures où la sagesse se définit, entre autres choses, par l'aspiration à connaître et donc à nommer l'univers¹³. Le savoir caboclo, déjà amputé, fut, en outre, passé au filtre des préjugés européens : c'est ainsi que nous n'avons jamais rencontré de Caboclos consommant des insectes ou leurs larves, alors que l'alimentation amérindienne valorise cette précieuse source de protéines.

Quant à l'affirmation selon laquelle l'adaptation cabocla s'appuie sur un "système de pratiques et de technologies agricoles issues de sources européennes et amérindiennes", elle est tout aussi infondée. En fait, nous observons partout une triste et étroite reproduction de l'agriculture amérindienne en ce qui concerne les abattis, cependant que les cultures de décrue empruntent largement au maraîchage de l'Ancien Monde ; ce dernier système étant de surcroît limité géographiquement et largement minoritaire, il ne peut être tenu comme représentatif d'un quelconque compromis. L'influence de l'Ancien Monde n'est perceptible qu'au niveau de l'introduction de nouvelles espèces (manguiers, canne à sucre, salades, etc.), mais il ne s'agit pas d'une spécificité cabocla puisque, pour nombre d'entre elles, ces espèces importées font partie depuis longtemps des inventaires agricoles amérindiens. Le seul domaine où l'on pourrait avancer une amélioration du système caboclo par rapport à l'agriculture amérindienne serait celui des vergers polyspécifiques.

Un autre indicateur pertinent pourrait être celui des rendements

12. *Seringueiro* : 'saigneur d'hévéas', arbre fournissant le caoutchouc.

13. Nous prendrons comme exemples les Wayãpi, Amérindiens de langue tupi, habitant le bassin de l'Oyapock, et les Caboclos de Careiro, île de *várzea* proche de Manaus. Les premiers nomment 107 poissons sur un total de 110 répertoriés dans la région par une mission du Museum national d'Histoire naturelle en 1976, alors que les seconds ne donnent un nom qu'à 54 espèces sur les 164 collectées par l'équipe Orstom-Inpa entre 1984 et 1988. Autrement dit, les premiers attribuent un nom à plus de 97% des poissons qu'ils côtoient ; les seconds à 33% à peine.

en manioc, plante cultivée amérindienne considérée comme la plus caractéristique du système adaptatif caboclo [Ross 1978]. Les résultats comparatifs, portant sur un échantillonnage restreint (cinq communautés caboclas et quatre communautés amérindiennes), nous permettent d'avancer les rendements moyens suivants : 16,6 t/ha pour les Amérindiens et 13,6 t/ha pour les Caboclos¹⁴, ce qui traduit une mauvaise utilisation du milieu, évidente en deux domaines au moins. D'une part, la connaissance des sols (caractéristiques et potentialités) est très affaiblie en comparaison de celle des Amérindiens [Grenand 1980 ; Descola 1986], ce qui contrecarre le choix satisfaisant des parcelles. D'autre part, pour d'impérieuses raisons socio-économiques¹⁵, la rotation des parcelles cultivées sur brûlis est trop rapide, entraînant à plus ou moins longue échéance un appauvrissement des sols et, à terme, une baisse de rendement des plantes cultivées.

Il est difficile d'accorder davantage de crédit aux affirmations selon lesquelles il existerait "une gamme de stratégies de cueillette et de chasse conçues pour compléter les ressources agricoles" ou selon lesquelles "chaque *seringueiro* prend soin" de sa parcelle de forêt. Qu'en est-il de la chasse ? Entre 1950 et 1965, dates auxquelles le peuplement de l'Amazonie intérieure était presque uniquement caboclo ou amérindien, 8 804 637 peaux d'animaux sauvages¹⁶ furent commercialisées pour le seul État d'Amazonas [Salati et Oliveira 1987]. Si l'on tient compte de l'énorme gaspillage de protéines que ce chiffre induit pour une population dispersée et peu nombreuse, il est difficile de conclure que la chasse était pour les Caboclos une activité de subsistance complémentaire et non une activité commerciale prédatrice.

La cueillette, si elle joue bien un rôle important dans l'alimentation amazonienne, en particulier lorsqu'elle s'exerce sur les fruits du palmier açai (*Euterpe oleracea*) ou ceux du châtaignier de Para (*Bertholletia excelsa*), relève essentiellement, selon l'expression des économistes

14. Encore cette moyenne est-elle vraisemblablement biaisée vers le haut par le gros chiffre de 20 t/ha avancé par Moran et résultant d'échantillonnages effectués sur de bons sols de forêt primaire de la Transamazonienne, c'est-à-dire dans des conditions rarement observables chez les Caboclos, mais fréquentes chez les Amérindiens.

15. Elles sont de plusieurs ordres, mais on peut citer : la mauvaise appropriation des terres, exacerbée par l'absence de réforme agraire, qui entraîne le fréquent réemploi forcé de parcelles usées ; le travail salarié temporaire des hommes hors de la communauté, qui entraîne la minimisation du travail masculin, par exemple lors des travaux d'abattage, et aboutit à privilégier la coupe de parcelles mal régénérées, c'est-à-dire à raccourcir le temps de jachère ; citons enfin la part importante que peut prendre dans l'économie domestique la vente de la farine de manioc, ce qui entraîne d'une part une augmentation des surfaces cultivées et d'autre part une tendance à la monoculture du manioc ; toutes ces tendances ne font que renforcer le déséquilibre qui caractérise l'agriculture sur brûlis cabocla.

16. Si l'on tient compte du grand nombre de peaux qui furent distribuées aux différents intermédiaires avant l'enregistrement ou de celles qui échappèrent au réseau de commercialisation, ce total officiel est très certainement inférieur à la réalité.

brésiliens, de l'économie extractiviste, fondée sur le lucre de quelques-uns et l'exploitation du plus grand nombre. C'est ainsi que les soins et l'amour que les saigneurs d'hévéas apportent à l'entretien des arbres de leurs parcelles restent totalement illusoire face à l'avancée de la déforestation et que rien ne pourra faire oublier qu'ils furent, à une écrasante majorité, ceux qui contribuèrent à la réduction de la faune terrestre par la chasse intensive, ceux qui participèrent de la raréfaction des poissons de leurs rivières par des pêches traumatisantes à la dynamite, ceux enfin qui aidèrent à l'élimination ou à l'asservissement des communautés amérindiennes qu'ils se refusaient à côtoyer.

Faute de demande extérieure suffisante, on assiste, depuis ces vingt dernières années, à un relâchement de la pression extractiviste s'accompagnant d'un repli vers une économie autarcique, ce qui a permis à de nombreux observateurs, oublieux des témoignages de l'histoire, de croire que l'on était parvenu à une sorte de compromis idéal entre la vie quotidienne des Caboclos et la demande économique extérieure, de laquelle ils restent plus ou moins dépendants.

Il apparaît ainsi que l'identité cabocla ne réside pas dans son adaptation "unique" au milieu amazonien. Pourtant, d'une manière paradoxale, c'est bien le milieu qui façonne profondément le fait identitaire caboclo, jusqu'à lui imprimer cette déconcertante originalité dont nous avons suivi la construction. En effet, sans l'immensité amazonienne, la population cabocla aurait inmanquablement sombré dans une dépendance quasi féodale, telle que nous l'observons chez les paysans du Nordeste [Delaunay 1988]. Qu'en est-il aujourd'hui ? Quels aspects de la vie cabocla peut-on espérer débusquer dans les grands bois ou saisir dans les reflets de l'eau des fleuves ?

L'habitat : la population se répartit entre les sièges des *municípios*¹⁷ (dont la plupart trouvent leur origine dans les missions religieuses du XVIII^e siècle), des petits villages, des *sítios* (habitations agricoles rassemblant rarement plus de deux familles), des campements provisoires, etc. D'un type d'habitat à l'autre, la mobilité est grande et peut être plaquée strictement sur la chaîne économique (de la production à l'écoulement des produits de la forêt, de la rivière, du verger ou du champ sur brûlis). L'identité cabocla ne peut donc être assignée à un lieu précis, puisque tout point humanisé de l'espace amazonien est sien. Plus encore, le jeu de la mobilité est essentiel en termes de sécurité : un jardinier nous évoquait, en 1985, comment l'anonymat de la ville lui permettait d'échapper à la poursuite des tueurs payés par un coupeur de bois. Celui-ci avait en effet résolu, au bout de six mois de travail sur un chantier perdu au fond de la forêt, d'exterminer son équipe de bûcherons plutôt que de la payer. Un seul survivant fugitif – notre

17. Ce sont les chefs-lieux de communes le plus souvent immenses et quasi désertes.

jardinier – constituait indubitablement une menace... D'ailleurs, la ville est le creuset essentiel de cette mobilité, puisqu'elle est le lieu privilégié des échanges d'informations, des opportunités qui conduisent pêcheurs, chasseurs, collecteurs vers telle ou telle région intéressante sur le plan économique, vers telle ou telle rivière déserte et probablement tranquille. Le recensement Ibge (Annuaire statistique officiel du Brésil) indique, pour l'année 1985 en Amazonie, 45% d'inactifs au-dessus de 10 ans. Mieux que tout autre, ce chiffre, dans sa sécheresse, traduit l'immense variabilité, insaisissable officiellement, des activités du monde caboclo.

L'exploitation du milieu : un observateur extérieur, considérant une communauté ou un *sítio* à un moment donné, serait en mesure de fournir une image précise des activités économiques dominantes, des savoir-faire mis en œuvre pour les mener à bien, des pressions extérieures qui jugulent l'épanouissement des individus, enfin des forces que ces derniers mettent en place pour tenter d'y résister ou de les contourner. Mais cet instantané masquerait le caractère dominant de l'exploitation : l'interchangeabilité des individus et leur capacité à pratiquer, sur le temps long, une gamme très variée d'activités. "Il n'y a qu'un seul métier que je n'ai jamais pratiqué, c'est l'orpaillage", nous dit un jour un layonneur après une longue énumération. Un même homme peut en effet écumer les acajous des bas cours des rivières où ils sont plus faciles à flotter ; quelques mois plus tard, participer à une campagne de capture de poissons d'aquarium¹⁸, parce que le patron paie bien ; la saison suivante, s'embarquer sur un bateau de pêche pour six mois et dévaster des lacs lointains sans états d'âme, puisque c'est loin de chez lui ; on peut le retrouver l'année d'après bûcheron pour une boulangerie¹⁹ parce que ses enfants ont besoin d'aller à l'école, et enfin, quelques années scolaires plus tard, le dénicher retiré sur le *sítio* qu'une veuve lui demande d'entretenir, car la vraie vie est dans la forêt...

L'originalité des Caboclos ne réside donc pas tant dans un illusoire équilibre avec le milieu que dans le déséquilibre permanent de la société, qui fait d'eux des gens toujours aptes ou en tout cas prêts à une quelconque exploitation du milieu ; même lorsqu'on les croit spécialistes d'un type d'activité, leur souplesse native les amène à toujours le considérer comme provisoire, et donc à n'en privilégier aucun. "Je ne serai peut-être plus là à ta prochaine visite", se plaisait à nous répéter un informateur de la *lingua geral* sur un *sítio* du Rio Cuieiras, et un jour ce fut vrai. Ainsi, la grande mobilité dans l'espace et la flexibilité

18. Il peut s'agir en particulier des alevins de *aruanã* (*Osteoglossum bicirrhosum*). Durant les quelques semaines où la mère les garde dans sa bouche, ils sont particulièrement élégants et colorés, mais très vulnérables. Ils sont très prisés au Japon.

19. Presque toutes les boulangeries d'Amazonie, même celles de Manaus, cuisent leur pain au feu de bois, ce qui est la cause de la destruction massive des surfaces boisées qui entourent les zones habitées.

des Caboclos face au travail salarié font de nombre d'entre eux de bons connaisseurs de régions immenses de l'Amazonie ; mais ces connaissances restent la plupart du temps opportunistes, dans la mesure où elles ne sont pas raccordées à une philosophie d'ensemble qui leur donnerait une armature.

La vision du milieu : elle ne se contente pas d'exprimer une quelconque réalité objective. Elle traduit aussi un certain nombre de rêves qui, les renvoyant sans cesse aux deux pôles de leur univers contradictoire, leur dictent leur ligne de conduite. La possibilité de s'enfoncer, un jour ou l'autre, dans la profondeur de la forêt, toujours plus haut, "en tête des rivières" (*rio acima*) comme ils disent ; est un fantasme qu'ils cultivent avec d'autant plus de soin que beaucoup savent qu'ils ne le réaliseront jamais plus, une illusion qu'ils bercent à chaque chagrin, une utopie collective participant de cet idéal de liberté qui colore leur vie. Il est aisé d'en remonter les origines jusqu'aux sociétés amérindiennes dont leurs ancêtres sont issus, bien sûr ; mais on peut tout aussi bien se tourner vers les commanditaires qui, du XVIII^e au XX^e siècle, les lancèrent à l'aventure : de la collecte des cabosses de cacao au recueil du latex d'hévéa, du ramassage de la salsepareille²⁰ à la quête de la graisse de tortue, elle leur imprima ce rythme de vie fractionné et multiple, indéfiniment ressourcé à la chance d'une évasion dans l'immensité amazonienne. Ils y gagnèrent une liberté à chaque fois retrouvée, certes, mais apprirent aussi l'engrenage de la prédation de richesses dont ils perçoivent tout à la fois la démesure et la fragilité. C'est ainsi que, ne pouvant en définitive s'en abstraire, ils reviennent sans cesse vers la cause profonde de leur misère.

Au terme de cette analyse, on aura compris que le degré d'insertion des Caboclos amazoniens, ne pouvant être envisagé comme un équilibre fondé sur des stratégies adaptatives, doit au contraire être appréhendé comme un compromis instable, échafaudé à partir de stratégies de survie minimale, la liberté mille fois perdue restant l'enjeu véritable face à une intégration hypothétique dans la nation brésilienne.

L'avenir : une identité mythifiée

Peut-on en définitive affirmer l'existence d'une identité cabocla à partir de critères d'ethnicité ? Si l'on se réfère à la définition classique qu'en donne F. Barth [1965], selon laquelle l'ethnicité renvoie à l'idée d'un groupe se considérant lui-même comme bien différencié des autres groupes et étant reconnu comme tel par ces derniers, notre analyse offre alors indubitablement une réponse négative.

20. Liane médicinale sauvage du genre *Smilax* qui, considérée aux XVIII^e et XIX^e siècles comme la panacée contre la syphilis, était activement recherchée.

On peut aussi appréhender l'identité cabocla à la manière de C.R. Brandão [1986], comme une sorte de déviance d'une culture dominante. Dans le cas présent, il s'agirait d'une déviance face à une société brésilienne prise en tant que culture mais dont les anthropologues, et non des moindres, ne parviennent guère à cerner les traits dominants [Da Matta 1986]. Pourtant cette hypothèse semble la plus cohérente, puisqu'en dehors des récentes perspectives idéalisantes gommant les évidences historiques et économiques, c'est bien à travers une sorte de stigmatisation que les Caboclos trouvent leur place dans l'espace culturel amazonien. Tout se passe comme si, sur un long parcours de cent cinquante ans, ils avaient forgé non pas une conscience de soi, mais une conscience des autres.

Cette rhétorique faisant d'eux des exclus culturels du Brésil n'est cependant à son tour pas suffisante pour rendre compte du dynamisme du fait caboclo, bien perceptible à travers les trajectoires individuelles. Celles-ci sont fortement révélatrices des phénomènes d'intégration qui s'opèrent surtout dans le cadre du tissu urbain et relèvent alors, mais alors seulement, de la dialectique régissant les classes sociales dans les villes amazoniennes. Pourtant, et ceci nous semble original, cette intégration, loin d'entraîner une dilution, s'accompagne d'une exaltation de traits culturels de plus en plus manipulés comme symboles : vocabulaire régional fonctionnant comme un étendard, plats typiques menant jusqu'à braver les interdits nationaux²¹, danses postulées comme spécifiques, besoin effréné de la maisonnette isolée sur la plage d'un fleuve, amour immodéré pour les bains dans les ruisseaux de la forêt, etc. En clair, cette cristallisation participe d'un discours amazonien dont la raison d'être est une opposition croissante à un Sud ressenti comme colonisateur.

Par ce biais, l'identité cabocla, cessant d'être simplement populaire, se découvre "bourgeoise", et son contenu s'édulcore. Du même coup, elle s'en trouve ou va s'en trouver plus ou moins rapidement fixée, condition indispensable à son intégration dans le discours politique régional. Il serait cependant hâtif de prévoir à court terme l'émergence d'un nationalisme amazonien, d'une part parce que les structures coloniales des siècles passés perdurent, d'autre part parce que le pouvoir et dans une certaine mesure le discours restent aux mains de forces allogènes préservant leurs références culturelles (descendants de Portugais et Levantins). Pourtant, on observe incontestablement le glissement d'un fait identitaire initialement atomisé vers des formes régionales d'organisation politique allant du populisme au syndicalisme

21. La *tartarugada*, plat constitué de la grande tortue amazonienne *tartaruga* (*Podocnemis expansa*) farcie et cuite à la braise dans sa carapace, est le repas d'apparat de la grande bourgeoisie amazonienne, alors qu'il s'agit d'un animal dont la capture, la vente et la consommation sont strictement prohibées par la loi fédérale.

et puisant leurs racines dans une identité reconstituée et déjà mythifiée. Mais ceci serait l'objet d'une autre analyse, plus socio-politique qu'anthropologique.

BIBLIOGRAPHIE

- Barth, F.
1965 *Ethnic groups and boundaries : the social organization of cultural differences*. Chicago, Little Brown & Co.
- Brandão, C.R.
1986 *Identidade e etnia : construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- Buarque de Hollanda, F.A.
1975 *Novo dicionário Aurélio : novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira.
- Câmara Cascudo, L. da
1974 *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo, Ed. Melhoramentos.
- Cardim, F.
1980 (1584) *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia.
- Cardoso de Oliveira, R.
1972 *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo, Livraria Pioneira Editôra.
1976 *Do índio ao bugre*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves.
- Carneiro da Cunha, M.
1986 *Antropologia do Brasil : mito, história, etnicidade*. São Paulo, Ed. Brasiliense Edusp.
- Colchester, C.
1981 "Ecological modelling and indigenous systems of resource use : some examples from the Amazon of South Venezuela", *Antropologica* 55 : 51-72.
- Couto de Magalhães, J. Viera
1975 (1875) *O selvagem*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia.
- Cunha, A.G. da
1982 *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*. São Paulo, Ed. Melhoramentos.
- Da Matta, R.
1986 *O que faz o Brasil Brasil ?* Rio de Janeiro, Ed. Rocco.

- Delaunay, D.
1988 *La fragilité séculaire d'une paysannerie nordestine : le Ceara (Brésil)*. Éd. de l'Orstom.
- Descola, P.
1986 *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Éd. de la Msh.
- Di Paolo, P.
1986 *Cabanagem : a revolução popular da Amazônia*. Belém, Cejup.
- Galvão, E.
1955 *Santos e visagens*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Grenand, P.
1980 *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi*. Paris, Selaf.
- Hames, R.B. et W.T. Vickers, eds.
1983 *Adaptative responses of native Amazonians*. New York, Academic Press.
- Hardesty, D.L.
1977 *Ecological anthropology*. New York, John Wiley & Sons.
- Hemming, J.
1978 *Red gold : the conquest of the Brazilian Indians*. Londres, Macmillan.
1987 *Amazon frontier : the defeat of the Brazilian Indians*. Londres, Macmillan.
- Lecoite, P.
1922 *L'Amazonie brésilienne, t. I*. Paris, Challamel.
- Lévi-Strauss, C.
1955 *Tristes Tropiques*. Paris, Plon.
- Macedo, J.M.
1856 *O forasteiro*. Rio de Janeiro, B.L. Garnier.
- Marcgrave de Liebstad, J.
1942 (1648) *História natural do Brasil*. São Paulo.
- Miller, D.
1985 "Highways and gold", in Parker, ed., 1985 : 167-198.
- Moran, E.F.
1974 "The adaptative system of the Amazonian Caboclo", in C. Wagley, ed., *Man in the Amazon*, Gainesville, The University Press of Florida : 136-159.
1981 *Developing the Amazon*. Bloomington, Indiana University Press.
- Moreira Neto, C. de Araujo
1988 *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis, Vozes.

Parker, E.P., ed.

- 1985 *The Amazon Caboclo : historical and contemporary perspectives.* Williamsburg (Virg.), College of William and Mary.

Ribeiro, B.G.

- 1990 *Amazônia urgente : cinco séculos de história e ecologia.* Belo Horizonte, Editora Itatiaia.

Ribeiro, D.

- 1970 *Os Índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno.* Rio de Janeiro, Vozes (trad. fr. : *Frontières indigènes de la civilisation*, Paris, Uge, 1979).

Ross, E.B.

- 1978 "The evolution of the Amazon peasantry", *Latin America Studies* 10 (2) : 193-218.

Salati, E. et A.E. Oliveira

- 1987 "Os problemas decorrentes da ocupação do espaço amazonico", *Pensamiento ibero-americano* 12 : *Medio Ambiente : deterio e recuperacion* : 79-95.

Sampaio, T.

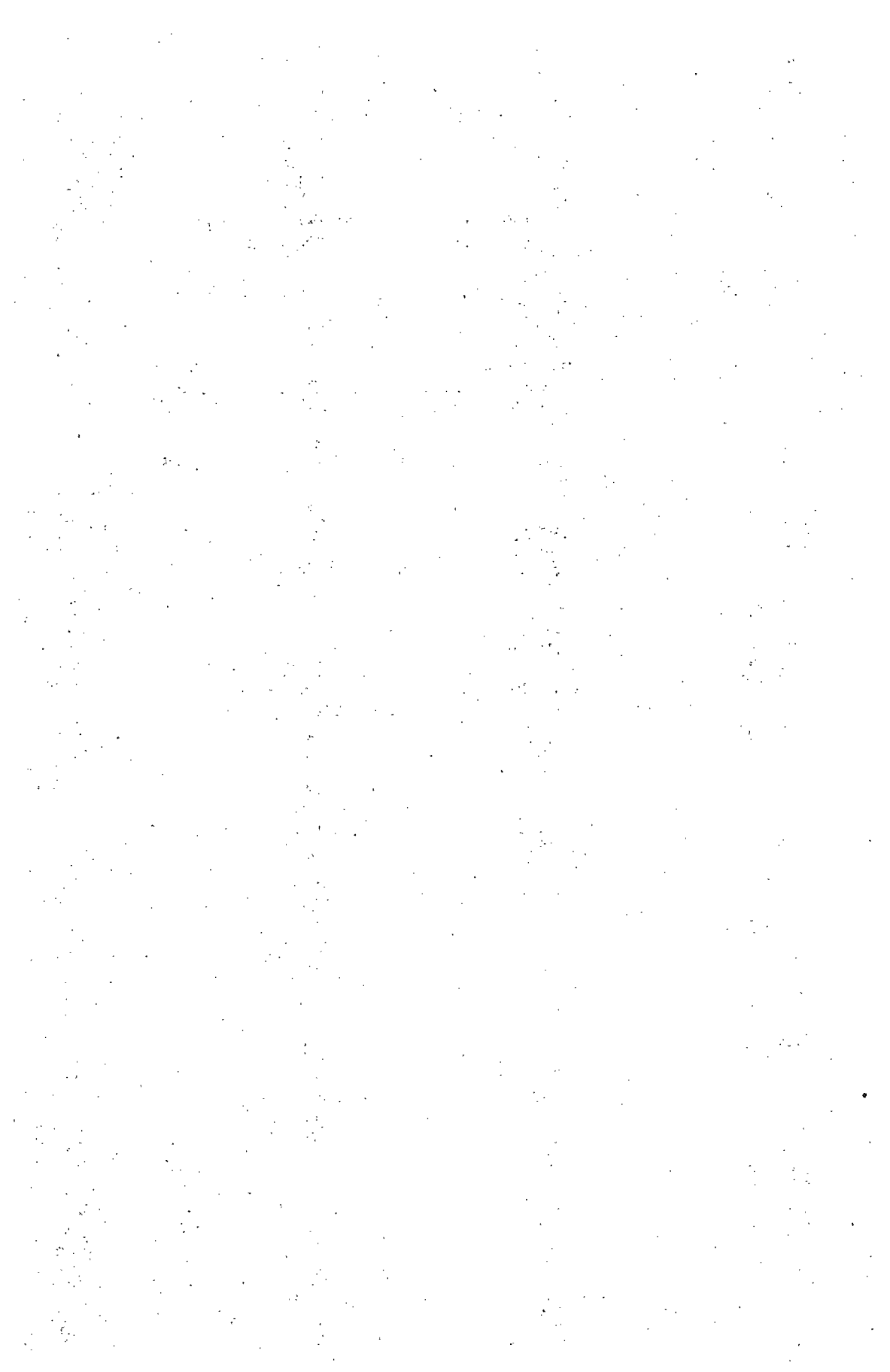
- 1928 *O tupi na geografia nacional.* Bahia.

Verfssimo, J.

- 1937 (1878) "As populações indígenas e mestiças da Amazonia", *Revista trimensal do Instituto historico* 50 : 295-390.

Wagley, C.

- 1953 *Amazon town.* New York, Macmillan.



EDMOND BERNUS

Le nomadisme pastoral en question

Le nomade a toujours posé problème car il est défini par rapport au sédentaire, paysan ou citadin. Tout nomade n'est-il pas un être en mutation, destiné un jour ou l'autre à se fixer et à quitter un état instable ? Le sédentaire pense d'ailleurs que le nomade se trouve dans une situation provisoire et qu'il va se rallier à sa condition. Cependant, le nomadisme, et en particulier le nomadisme pastoral, continue d'exister : il a traversé les siècles malgré des guerres, des bouleversements politiques, des mutations sociales, des crises climatiques. Quel fil conducteur peut expliquer une telle continuité, une telle résistance ? La politique des États concernés laissera-t-elle à ces nomades la possibilité de conserver leur identité en poursuivant, ou plutôt en adaptant, des stratégies millénaires ?

Ne faut-il pas, cependant, se demander si cette façon de poser le problème est encore pertinente ? La disparition du nomadisme ne correspondrait-elle pas à la sortie discrète d'un type d'humanité déjà vidé de sa substance ? "Il nous faut, d'abord", lit-on dans un travail consacré aux problèmes des enquêtes démographiques chez les pasteurs sahéliens, "faire face aux difficultés créées par des concepts aussi vagues que 'nomades' et 'nomadisme'. Ces termes sous-entendent l'idée d'une dichotomie de genre de vie de l'humanité en deux catégories ... Cette cassure analytique entre 'le désert et la terre ensemencée' existe dans l'esprit de celui qui fait l'analyse plutôt qu'elle ne représente une image de la réalité. Cette division a égaré les gens pendant des années, forçant les chercheurs sur le terrain à définir des traits caractéristiques pour

deux types de sociétés considérées comme distinctes, à les comparer et à les opposer l'une à l'autre comme si elles s'étaient développées de façon autonome et indépendante l'une de l'autre." [Hill et Randall 1985 : 23]

Ces points de vue opposés nous invitent à un détour, dans le temps et dans l'espace, pour mieux cerner l'identité ou la prétendue identité du nomade.

*Le nomadisme dans l'histoire :
au-delà des idées reçues et des typologies*

Les nomades qui exploitent des troupeaux tentent toujours d'en grossir les effectifs, non pas uniquement pour augmenter un capital qui dépasse leurs besoins immédiats, dans une manie pastorale qu'on leur a souvent attribuée, mais pour accompagner leur propre croît démographique et surtout pour parer à tous les dangers qui les menacent (aléas climatiques, épizooties, rezzous). On a d'ailleurs montré qu'un élevage destiné à la production du lait, tel qu'il est pratiqué couramment par les pasteurs, exige un troupeau avec une forte majorité de femelles et un taux de croissance qui permette de doubler l'effectif en quatre ans [Brown 1971 : 97-98]. Cette estimation a parfois été jugée excessive [Dahl et Hjort 1976 : 69] et, en tout état de cause, théorique car elle ne tient pas compte de nombreuses variables. Un accroissement rapide peut souvent être suivi d'une hécatombe, et les changements dans la taille et la composition des troupeaux sont fréquents. Job n'était-il pas un riche éleveur, à qui tout réussissait ? "Homme intègre et droit ... Sept fils et trois filles lui étaient nés. Il possédait sept mille moutons; trois mille chameaux, cinq cents paires de bœufs, cinq cents ânesses et une très nombreuse domesticité." [Job I, 1-3] Or, on le sait, "un rezzou de Sabéens ... un feu de Dieu tombé du ciel ... des Chaldéens formant trois bandes ... un grand vent venu d'au-delà du désert" [*ibid.*, I, 17-19] anéantirent et massacrèrent sa famille et ses troupeaux, au point qu'il resta seul, aussi nu que le jour de sa naissance. Mais son malheur n'eut qu'un temps : "Le Seigneur bénit les nouvelles années de Job plus encore que les premières. Il eut quatorze mille moutons et six mille chameaux, mille paires de bœufs et mille ânesses. Il eut aussi sept fils et trois filles." [*Ibid.*, XLII, 12] Job n'est-il pas le cas exemplaire de l'éleveur qui subit les aléas de la vie nomade dans une zone "à risques" ? Et le croît parallèle des hommes et des troupeaux, ici plus des seconds que des premiers, ne montre-t-il pas à la fois la précarité de ces biens et le mouvement sinusoïdal qui préside à leur "développement" ?

Ces propos ne visent pas à relancer un débat bien connu sur la croissance des troupeaux, mais à rappeler que ces variations obligent les

éleveurs, à des adaptations successives et parfois contradictoires. Dans le cas d'une croissance sans faille, la charge devient vite supérieure à la capacité des pâturages et il faut scinder les familles et les troupeaux. "Esaü prit ses femmes, ses fils et ses filles, toutes les personnes de sa maison, son cheptel, tout son bétail et toutes les acquisitions qu'il avait faites au pays de Canaan, puis il partit pour un pays hors de la présence de son frère. Leurs biens étaient en effet trop considérables pour qu'ils puissent habiter ensemble et le pays où ils émigraient ne pouvait subvenir à leurs besoins à cause de leurs troupeaux." [*Genèse XXXVI, 6-7*]. Ces changements, scissions ou regroupements exigent une grande souplesse, une grande aptitude à s'adapter à des situations mouvantes, si l'on veut conserver son autonomie, si l'on veut continuer à vivre de ses troupeaux.

Cette scissiparité obligée, comme en fait foi le récit de la *Genèse*, tend à prouver la prolificité des nomades, thème maintes fois développé par les historiens, Ibn Khaldoun en particulier, et plus récemment par des géographes [Weulersse 1946 ; Planhol 1968, 1979]. Reprenant les arguments d'Ibn Khaldoun sur la supériorité physique et morale des nomades par rapport aux sédentaires, grâce à leur alimentation plus saine, à l'air moins vicié qu'ils respirent et à l'exercice physique régulier qu'ils pratiquent [Planhol 1968 : 15-16], Weulersse développe le thème du fort taux de croissance des nomades : "Comme les ressources sont ici strictement mesurées et inextensibles, on doit donc aboutir au bout d'un certain temps à un excès de population. C'est cet excès que le désert rejette sur ses rives, non pas d'une façon continue, car le Bédouin n'émigre pas volontairement, mais par crises violentes. Ce sont les vaincus qui viennent chercher refuge chez les sédentaires." Et Weulersse poursuit son raisonnement : un État fort favorise la sédentarisation et le développement des cultures aux dépens des pâturages ; *a contrario*, l'anarchie produit l'effet inverse. "Tantôt s'élargissant, tantôt se contractant, le désert apparaît comme une puissante machine à fabriquer des nomades et des semi-nomades marqués par son empreinte ou frappés de sa nostalgie." [Weulersse 1946 : 64-65]. Cette croissance de la population nomade dans des zones aux ressources hydrauliques et fourragères relativement rares et toujours variables aboutit rapidement à une saturation de l'espace [Planhol 1979].

Toutefois ces auteurs donnent une image quelque peu caricaturale du nomadisme, en opposant désert et non-désert : le premier apparaît comme un cratère crachant son excès de nomades, comme sa lave un volcan en éruption. Des enquêtes récentes montrent que, à l'intérieur d'un pays (Sénégal, Niger), "la pression démographique paysanne est alimentée par un croît naturel généralement plus élevé que celui des pasteurs" [Gallais 1972 : 306] ; cette idée de prolificité, non prouvée, est sans doute liée à l'image du nomade-pillard, à celle du nuage de "sauterelles" qui détruit tout sur son passage.

Par ailleurs, la notion de désert est vague et ne précise pas que le désert est le plus souvent répulsif et qu'on le franchit plus qu'on n'y séjourne avec de grands campements et de nombreux troupeaux. Ce terme est en fait utilisé pour désigner la zone aride au sens large, en ignorant des pans de la réalité : les complémentarités entre parcours nomades et oasis, entre éleveurs et paysans, ainsi que les alternances, et dans les deux sens, entre l'état nomade et l'état sédentaire, de même que tous les cas intermédiaires qui défient les typologies trop rigides. Enfin, la plupart des auteurs oublie que le nomadisme n'est pas exclusivement pastoral : s'il concerne des hommes sans habitat fixe, il s'applique surtout à des populations qui exploitent des régions aux ressources complémentaires dans le temps et dans l'espace. C'est pourquoi, le problème du territoire des groupes nomades se pose avec autant d'acuité que celui de la taille des familles et des troupeaux, c'est-à-dire des unités de gestion pastorale.

Le nomadisme menacé

Le nomadisme pastoral exige de vastes espaces, des parcours qui ne soient pas fermés, dont les limites ne soient pas trop rigides, de manière à offrir des ressources complémentaires en fonction des saisons et des conditions climatiques, toujours imprévisibles. Lorsque les ressources diminuent, les nomades doivent trouver des solutions par éclatement du groupe, fuite ou reconversion.

L'exemple des Indiens Yana [Kroeber 1968 : 63-83], bien qu'il ne s'agisse pas de pasteurs, est, à cet égard, très révélateur : en Californie, au milieu du XIX^e siècle, deux à trois mille Yana vivaient sur un territoire de 5000 à 6000 km², grâce aux produits de la pêche, de la chasse, de la cueillette. Entre 1864 et 1872, cette population est quasiment exterminée : "En vingt-deux ans, un peuple entier était mort..." Or les diverses activités de ces Indiens exigeaient un territoire à vocations multiples au fil des saisons. Le printemps apportait le renouveau de la végétation : le trèfle tendre, puis les bulbes, lorsque le trèfle avait séché, étaient cueillis par les femmes ; les hommes pêchaient les saumons qui remontaient les rivières. Pendant la canicule de l'été, les Yana coulaient des heures tranquilles sous des huttes de paille et se baignaient plusieurs fois par jour ; si la chaleur devenait insupportable, ils gagnaient en altitude l'ombre de grands arbres et les hommes chassaient un gibier abondant dont la viande était mise à sécher en prévision de la mauvaise saison. L'automne connaissait de grands rassemblements avec des échanges sociaux, à l'occasion du ramassage et de la préparation des glands, des marrons, des pignes et des noisettes ; le retour des saumons mobilisait de nouveau les hommes. A l'occasion de l'hiver

chacun regagnait son cours d'eau et sa maison, où le matériel était réparé, les techniques enseignées, la conception yana du monde communiquée aux jeunes des deux sexes par les hommes et par les femmes.

En 1849, la ruée vers l'or commence et avec elle l'extermination physique des Yana. Pour cette nouvelle vague anglo-saxonne, l'Indien est un ennemi et non un éventuel partenaire. Jusqu'en 1880, même si les colons installés en pays yana sont rares, les Indiens sont menacés d'extinction car leurs ressources diminuent ou ne leur sont plus accessibles. Les bœufs, vaches, moutons et porcs des colons détruisent des plantes et des herbes dont les graines étaient consommées ; les cours d'eau sont pollués, les pêcheurs refoulés dans les canyons inaccessibles ; l'exploitation des gisements détruit les terres arables et nuit aux remontées des saumons ; les prairies sont ravagées par les sabots des animaux, et les forêts de grands chênes, recherchés pour leurs glands, sont souvent interdites. Assez rapidement, le territoire des Yana est amputé de secteurs indispensables à la vie : les Yana sont encerclés sans possibilité de fuite. Avec un espace vital réduit, confiné, les Yana disparaissent et Ishi, sans espoir, seul survivant, dernier témoin d'un monde détruit, va se rendre à ses exterminateurs le 29 août 1911.

Cet exemple montre jusqu'à quelle extrémité peut conduire la non-reconnaissance des nomades. L'emprise de ces derniers sur le sol est faible, même aujourd'hui : que reste-t-il après le départ d'un campement de pasteurs ? Un enclos de branchages épineux, des accumulations de déjections animales, les cendres d'un foyer, des piquets de tentes ou des poteaux d'attache de la corde collective des veaux (Peuls) ou des agneaux et des cabris, ou encore les piquets individuels où sont amarrés par la patte les chamelons qui têtent (Touaregs). Toutes ces traces s'effacent, tous les déchets biodégradables disparaissent, et les parcours des nomades semblent libres et non appropriés lorsque, provisoirement, ils ne sont pas occupés. C'est précisément ce qu'a montré l'archéologue A. Gallay [1988]. C'est aussi ce que montre l'archéologie récente des pays sahéliens.

Lorsque éleveurs et paysans cohabitent et que la population augmente, une partie des parcours pastoraux est mise en culture : c'est le cas dans bien des régions pastorales ou agro-pastorales et en particulier dans la zone sahélienne d'où sont tirés nos principaux exemples. Dans le Sahel voltaïque on estime qu'en vingt ans (1965-1974) les surfaces cultivées (champs et jachères d'un an) ont augmenté de 2,25% par an pour atteindre 12% de la surface totale ; cette progression est proche du taux estimé de l'accroissement de la population (2,5% annuels). La mise en culture de nouvelles terres a soustrait aux parcours, pendant la même période, 140 000 hectares (soit 4%). Les terres les plus fertiles sont défrichées : la colonisation des bas-fonds pour le sorgho prive les troupeaux de parcours jusqu'alors très fréquentés en saison des pluies ;

de plus, en raison de l'érosion, de la dégradation des pâturages, on estime à 20% ou 25% la diminution de la production fourragère. Les éleveurs sont ainsi dépossédés subrepticement d'une partie de leurs parcours par des paysans qui enclosent de haies ces défrichements pour les protéger de la divagation des troupeaux tout en marquant leur nouveau territoire cultivé [Toutain 1979 : 160].

Après les déficits pluviométriques records des années 1983 et 1984, le gouvernement du Niger a lancé un grand programme de cultures irriguées de saison sèche, dites de "contre-saison", dans les vallées, autour des points d'eau, pour regrouper les nomades qui avaient perdu leurs troupeaux, pour favoriser leur reconversion dans des activités agricoles et pour faciliter la distribution des vivres. Cette politique, qui se voulait non pas circonstancielle mais définitive, pour progressivement fixer les nomades, a eu pour résultat de rendre difficile l'accès des troupeaux à l'eau ainsi que l'approche des arbres fourragers rassemblés dans ces cuvettes (*Acacia nilotica*, *Acacia seyal*, *Ziziphus mauritiana* et/ou *Spina-christi*, etc.). Bien que réalisées au profit des nomades démunis, ces "contre-saisons" ont été implantées au cœur des parcours pastoraux.

Dans le canton de Tanout, au Niger, les cultures sous pluie s'étendent de plus en plus depuis une trentaine d'années, malgré des déficits pluviométriques répétés. On constate ce fait paradoxal que, si l'isohyète de 350 mm a été repoussée de 100 km plus au sud au cours de cette période sèche, la limite des cultures sous pluie a progressé d'une cinquantaine de kilomètres vers le nord. Entre 1968 et 1977, les surfaces cultivées en mil ont doublé, entraînant "la diminution des surfaces boisées, la disparition de certaines espèces végétales, la dégradation des pâturages..." [Morel et Moussa 1987 : 205-215]

Si les bas-fonds sont monopolisés par les cultures de contre-saison, si les dunes et les plateaux sont colonisés par les champs de mil, les parcours des troupeaux sont en recul dans l'espace, avec les défrichements qui n'épargnent pas plus les zones basses que les zones hautes, et en recul dans le temps, puisque les cultures irriguées de saison sèche et les cultures sous pluie se conjuguent désormais. Les troupeaux sont ainsi refoulés dans un espace qui se réduit d'année en année et qui subit une charge souvent excessive, sans délestage possible.

Au Mali, "le Delta intérieur du Niger est une plaine immense d'un seul tenant et d'une presque parfaite platitude... L'association de l'eau et de l'herbe s'étend ici avec puissance ... un paysage sans cesse transformé au rythme des saisons : tour à tour savane inondée couverte d'immenses plans d'eau, puis plaine herbeuse jaunissante, brûlée, offrant au vent des aires de sols nus" [Gallais 1984 : 18-19]. Les pâturages inondés, sur terre de décuve en saison sèche, les "bourgoutières", c'est-à-dire les dépressions dominées par une herbe vivace *Echinochloa stagnina* (*bourgou* en fulfulde), permettent d'entretenir de nombreux troupeaux,

lorsque l'herbe des parcours sahéliens se transforme en paille puis en poussière. Or, en vingt-trois ans, la superficie des rizières et de leurs jachères a augmenté de 42,5% et progresse de 1,55% annuellement ; dans ce contexte régional, toute nouvelle rizière est une bourgoutière qui disparaît. "Le développement de l'espace agricole au détriment de l'espace pastoral ... et l'occupation de plus en plus importante des pâturages par des troupeaux étrangers démontrent, s'il en est besoin, l'éviction des groupes tributaires." [Cissé 1986 : 21-32] Les paysans, mais aussi l'État qui favorise l'installation de casiers à riz grâce à des financements internationaux (Banque Mondiale), contribuent à cette élimination des éleveurs des parcours les plus riches et au rejet de leurs troupeaux hors du Delta.

Ces grignotages furtifs des parcours s'accompagnent de modifications si profondes des pratiques pastorales, qu'on peut se demander si le nomadisme pastoral est encore une réalité ou une simple façade.

Le nomadisme corrigé

Les éleveurs nomades, menacés de perdre leurs territoires, le sont parfois aussi de perdre leur capital, à savoir leurs troupeaux. "Au Mali, au Niger et au Sénégal, les fonctionnaires salariés investissent dans l'élevage d'animaux et de bétail, c'est-à-dire que les gardiens de troupeaux traditionnels exercent les fonctions de pâtres payés, au lieu d'être des pasteurs qui vivent du troupeau dont ils sont propriétaires." [Hill et Randall 1985 : 24] Après les grandes "sécheresses" de 1969-1974 et de 1983-1984, après ces vingt années de pluviométries presque toujours déficitaires, beaucoup d'éleveurs sans troupeaux ou avec des animaux en nombre insuffisant doivent devenir des bergers salariés, ce qui leur permet de vivre en milieu pastoral et, dans certains cas, de reconstituer leur troupeau.

Le Delta intérieur du Niger, déjà évoqué, en est un exemple frappant. "Les dissensions sociales et l'évolution économique connues par la région ces dernières années ont entraîné un certain nombre de mutations dont l'irruption d'autres couches de la population dans les pratiques pastorales : cultivateurs, commerçants et fonctionnaires de l'État malien se sont mis à convertir leurs surplus, leurs bénéfices et leurs épargnes en bétail. D'où un transfert partiel – ou complet selon les territoires pastoraux – du cheptel des éleveurs traditionnels (Peuls, nomades Kel Tamacheq, etc.) aux nouveaux arrivants dans la profession. Les éleveurs nomades se sont généralement mus en bergers professionnels chargés de conduire les troupeaux des autres." [Cissé 1986 : 27]

Chez les WoDaaBe du Niger, des changements de cette nature sont apparus depuis 1973. "Cela aboutit, selon les capacités de travail de

chaque unité de production, à l'émergence de trois phénomènes : l'exode saisonnier d'une partie importante de la main-d'œuvre familiale adulte (masculine et féminine) en direction des grandes villes des pays côtiers ; la sédentarisation, accompagnée toujours de l'adoption de pratiques agricoles ; le gardiennage du bétail appartenant à des non-éleveurs." [Maliki 1985 : 29-37] Les mécanismes d'entraide basés sur des prêts de bétail ne peuvent plus jouer leur rôle dans la mesure où la pénurie est générale. Dans la zone centrale du Niger, on estime que "les bêtes sous contrat de gardiennage constituent plus de 50% du total des bêtes exploitées" [Maliki 1985 : 32-33]. Cette forme nouvelle d'élevage a des incidences importantes dans les pratiques pastorales. "Dans les nouveaux troupeaux, le nombre des animaux a tendance à augmenter, beaucoup plus que dans les troupeaux destinés simplement à une production de subsistance, et cela afin de réduire les coûts de production par unité animale. D'un point de vue zootechnique, on remarquera que les bêtes sous contrat de gardiennage ont un intervalle de vêlage plus court que la moyenne." [Swift 1984 : 512-513] "Les naissances sont moins espacées et les jeunes veaux, sevrés plus précocement que les veaux des troupeaux familiaux, meurent plus facilement. D'un point de vue génétique enfin, il y a une baisse considérable dans la qualité des naissances du fait de l'abandon progressif des principales techniques de sélection et de production des taureaux géniteurs." [Maliki 1985 : 34] Ce gardiennage salarié n'est pas sans inconvénients et les paysans en sont conscients, tel ce cultivateur mangan de l'Est nigérien : "Si tu confies tes animaux à un Peul qui n'en a pas, il ne fera pas de son mieux. Il marchera seulement dans la brousse au hasard. Mais s'il met tes animaux dans son troupeau, alors tes bêtes vont en profiter, car le berger suivra le meilleur chemin de l'herbe pendant toute la journée et tes animaux ne maigriront pas." [Thébaud 1988 : 32]

En période de crise, les nomades démunis doivent pour survivre trouver des solutions : migrer vers les villes, chercher des activités annexes, agricoles ou commerciales, soit, enfin, pour ne pas abandonner une activité qui est la seule qu'ils connaissent, garder les troupeaux des autres. Beaucoup se fixent et les gouvernements tentent de les associer à une nouvelle gestion de l'espace.

Le nomadisme pastoral supprimé ?

Dans bien des États, surtout après la sécheresse des années 1969-1973, le nomadisme est jugé comme archaïque : victime de préjugés jamais disparus, il est associé à une image qui dérange et on s'efforce de le faire disparaître. Cette volonté se manifeste dans les discours officiels comme dans les articles de presse. Dans un premier temps, c'est par la

magie du verbe que l'on veut opérer cette transformation : on n'oppose plus nomades et sédentaires, mais éleveurs et agriculteurs ; le nomadisme devient transhumance ou migration pastorale.

Une des idées majeures vise à insérer cet élevage nomade dans une économie globale du Sahel par une spécialisation des différentes zones : au Niger, la zone pastorale nomade deviendrait une zone naisseuse, fournissant de jeunes animaux à une zone intermédiaire où les animaux sont "ré-élevés" avant d'être dirigés vers la zone agricole méridionale, chargée de l'emboûche dans le cadre de ranches ou dans des exploitations paysannes utilisant les sous-produits de leur agriculture. On organiserait un "range-management" conçu à l'échelle de toute la zone sahélienne, comme une chaîne conduisant les animaux des abords du Sahara aux confins de la zone soudanienne pour leur finition [Bernus 1982 : 23-29]. A l'intérieur de "Projets" les éleveurs seront groupés en associations de taille relativement modeste (100 à 200 personnes). Ces "associations d'éleveurs", formant la clef de voûte de ces Projets, devraient peu à peu constituer un maillage de l'espace pastoral, avec au niveau supérieur des Groupements possédant un Centre pastoral. Il s'agit essentiellement de rendre chaque association responsable de ses parcours et de ses points d'eau ; ces unités de gestion devront évoluer dans un cadre territorial relativement souple, et la "cure salée", nomadisation estivale traditionnelle, permettant l'exploitation saisonnière de zones complémentaires, ne sera pas entravée.

Certaines associations ont connu une existence éphémère car elles étaient nées dans le seul but de bénéficier de prêts avantageux ; le retour brutal de la sécheresse en 1983 et 1984 mit un terme à beaucoup d'autres et la spécialisation des zones d'élevage n'a pu se concrétiser. Cependant, ces idées ne furent pas abandonnées et le Débat national sur l'Élevage, tenu à Tahoua en avril 1985, a recommandé "d'organiser et de redynamiser les associations coopératives d'éleveurs", même si l'on reconnaît de nombreux échecs. Une nouvelle réunion, à Niamey, en février 1986, a proposé de relancer les associations pastorales et de les "généraliser à l'ensemble du territoire national". Il est de plus en plus question de donner un cadre territorial fixe à chaque association et de dissuader les éleveurs des "pratiques nocives d'un élevage de divagation en zone agricole". Autrement dit, l'espace pastoral risque de devenir un puzzle fait de pièces rigides ne permettant plus guère de jouer sur la complémentarité des parcours. Les nomades sont enclavés dans un maillage qui risque d'être contraignant à chaque baisse du potentiel fourrager. Laissera-t-on inexploités les pâturages présahariens qui peuvent, en saison des pluies, si les conditions sont bonnes, nourrir pendant une brève période d'innombrables troupeaux ? Ne laissera-t-on plus pénétrer les troupeaux sur les champs récoltés pour fumer les terres et brouter les chaumes ?

*

Le pasteur nomade possède-t-il encore une originalité propre ? Un ouvrage récent (Maliki Bonfiglioli 1988, cf. compte rendu *infra*, pp. 175-177) montre comment un petit groupe nomade a pu, depuis près de deux siècles, conserver son troupeau grâce à une stratégie adaptée à chaque circonstance : séparation du groupe familial, alliances nouvelles, fuite devant l'emprise de Sokoto, mobilité accrue pour échapper à la peste bovine et aux contrôles de l'administration coloniale et, de ce fait, perte de tout ancrage spatial. Pour conserver son identité, ce petit groupe a dû constamment modifier ses habitudes : se rassembler ou se disperser, adopter d'abord le bœuf porteur pour tirer l'eau des puits profonds, puis l'âne et le chameau pour des déplacements à plus longue portée... Si le nomadisme pastoral, c'est un certain rapport de l'homme avec ses troupeaux, c'est aussi et surtout la possibilité de choix : choix de ses partenaires, de ses parcours, de sa culture. Ces choix sont de plus en plus limités et les nomades, aujourd'hui, prennent des décisions qui engagent leur avenir et modifient leurs comportements sous l'emprise de contraintes. C'est dans cette absence de choix que les nomades risquent de perdre leurs valeurs et leur génie et d'oublier dans l'anonymat d'un gardiennage mercenaire les techniques pastorales qui sont le fondement de leur civilisation.

BIBLIOGRAPHIE

Bernus, E.

1981 *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*. Paris, Éd. de l'Orstom (Mémoire n° 94).

1982 "Range-Management' traditionnel et planifié. Remarques à propos des éleveurs nigériens", in *Contemporary nomadic and pastoral peoples : Africa and Latin America*. Williamsburg (Virg.), College of William and Mary : 23-30.

Brown, L.H.

1971 "The biology of pastoral man as a factor in conservation", *Biological Conservation* 3 (2) : 93-100.

Cissé, S.

1986 "Les territoires pastoraux du Delta intérieur du Niger", *Nomadic Peoples* 20 : 21-32.

Dahl, G. et A. Hjort

1976 *Having herds. Pastoral herd growth and household economy*. Stockholm, University of Stockholm.

- Gallais, J.
 1972 "Essai sur la situation actuelle des relations entre pasteurs et paysans dans le Sahel ouest-africain", in *Études de géographie tropicale offertes à Pierre Gourou*, Paris-La Haye, Mouton : 301-313.
 1984 *Hommes du Sahel*. Paris, Flammarion.
- Gallay, A.
 1988 "Vivre autour d'un feu. Analyse ethno-archéologique de campements touaregs du Hoggar", *Bulletin du Centre genevois d'Anthropologie* 1.
- Hill, A. et S. Randall
 1985 "Problèmes posés par l'étude de la démographie des pasteurs et agro-pasteurs du Sahel", in A.G. Hill, Y. Jemal et A. Thiam, eds., *Population, santé et nutrition au Sahel. Études sur le bien-être de certaines communautés de l'Afrique de l'Ouest*, Londres, School of Hygiene and Tropical Medicine : 21-42.
- Kroeber, T.
 1965 *Ishi in two worlds : a Biography of the last wild Indian in North America*. Los Angeles, University of California Press (trad. fr. : *Ishi : testament du dernier Indien sauvage de l'Amérique du Nord*, Paris, Plon, 1968).
- Maliki Bonfiglioli, A.
 1985 "Évolution de la propriété animale chez les WoDaaBe du Niger", *Journal des Africanistes* 55 (1-2) : *Le Worso. Mélanges offerts à Marguerite Dupire* : 29-37.
 1988 *Dudal. Histoire d'une famille et histoire de troupeau chez un groupe de WoDaaBe du Niger*. Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Éd. de la Msh.
- Morel, A. et A. Moussa
 1987 "L'évolution de la limite des cultures sous pluie dans le Sahel nigérien. L'exemple du canton de Tanout", in Ceget-Cnrs, eds., *Crise agricole et crise alimentaire dans les pays tropicaux. Journées de Géographie tropicale. Bordeaux, 20-22 février 1986*. Paris, Éd. du Cnrs : 205-215.
- Planhol, X. de
 1968 *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Paris, Flammarion.
 1979 "Saturation et sécurité sur l'organisation des sociétés de pasteurs nomades", in *Production pastorale et société*, Actes du colloque international sur le pastoralisme nomade, Paris, 1-3 déc. 1976, Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Éd. de la Msh : 29-42.
- Swift, J., ed.
 1984 *Pastoral development in Central Niger*, Report of the Niger range and livestock project. Niamey, Mdr-UsAid.

Thébaud, B.

1988 *Élevage et développement au Niger. Quel avenir pour les éleveurs du Sahel ?* Genève, Bureau international du Travail.

Toutain, B.

1979 "Situation de l'élevage dans le Sahel voltaïque face à l'extension de l'espace agricole", in *Maîtrise de l'espace et développement en Afrique tropicale. Logique paysanne et rationalité technique*, Actes du colloque de Ouagadougou (4-8 décembre 1978) Paris, Éd. de l'Orstom : 159-162.

Weulersse, J.

1946 *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*. Paris, Gallimard.

ANNE JOIN-LAMBERT ET AMADOU SADA BA

Stratégies commerciales et identité peule Le "teefankaagal" au Sénégal

Instaurée durant la colonisation, la commercialisation du bétail pour assurer le ravitaillement en viande des centres urbains demeure la finalité première des politiques d'élevage mises en œuvre par les États africains. Sur l'exemple du Sénégal et en nous attachant notamment au fonctionnement du marché de Tambacounda, dans l'Est du pays, nous allons voir comment les sociétés peules, qui y sont les principales pourvoyeuses de viande, ont su depuis les années 1930 s'adapter à cette intensification de la demande bouchère et comment, face aux politiques coloniales puis nationales, elles sont parvenues à contrôler un marché dont l'impulsion leur était étrangère, préservant ainsi ce qui fait l'essence de leur identité : la possession et la maîtrise du bétail¹.

L'implantation coloniale des marchés

C'est en 1904 que l'administration coloniale met en place un service zootechnique en Afrique occidentale française². Peu à peu, appliquant une politique d'*indirect rule*, elle laisse aux indigènes le soin d'organiser

1. Les informations offrant matière à cette étude ont pour l'ensemble été recueillies auprès des services zootechniques et du marché à bétail de Tambacounda au Sénégal oriental, ainsi qu'aux Archives Nationales de Dakar et aux Archives d'Outre-Mer d'Aix-en-Provence.

2. L'arrêté du 31 décembre 1904 porte création d'un Service zootechnique et des épizooties en AOF, *Journal Officiel du Sénégal*.

le circuit de distribution de la viande, à condition que les transactions aient lieu dans un espace urbain délimité, ceci afin de pouvoir contrôler le commerce du bétail, rendre plus aisé son acheminement et faciliter l'inspection de la police sanitaire. Dans chaque grande ville est créé un poste sanitaire administratif dirigé par un vétérinaire français et portant le nom de Direction régionale de l'Élevage (celle de Tambacounda sera créée en 1933). Cette institution a en charge la santé animale, priorité étant donnée à l'éradication des épizooties (peste bovine, péripneumonie), et l'amélioration du milieu naturel, notamment par une politique hydraulique consistant en la réalisation de forages et en l'aménagement de mares pérennes. Le but de telles directives est en fait d'assurer au bétail une valeur marchande plus élevée et d'en favoriser la commercialisation.

Dès 1830, des cargaisons de bœufs étaient sporadiquement embarquées à Gorée et acheminées vers d'autres colonies, notamment vers la Guyane, avec laquelle un accord avait été passé. En 1890, un sénateur français avait déjà eu l'ambition de monter une société d'importation de bétail sénégalais en Europe³. En 1913, une usine est créée à Lyndiane, près de Kaolack, pour le traitement frigorifique des viandes et la production de viande de conserve. Toutefois il faut attendre la fin de la Première Guerre mondiale, avec les pénuries qui l'accompagnent, pour voir le projet d'exportation réitéré à grande échelle :

L'importation en France de notre bétail colonial permettra d'élargir les bases de notre marché national et d'aider à l'atténuation d'une crise qui sévit actuellement sur un certain nombre de produits alimentaires et notamment la viande ... Elle aidera largement à la reconstitution du troupeau national ... avec l'appoint fourni par la viande de nos colonies nous pourrions fournir à nos classes laborieuses une viande de bonne qualité accessible à leur bourse en épargnant notre troupeau ... L'importation du bétail sénégalais et soudanais viendra compléter fort heureusement les arrivages d'Algérie et de Tunisie. Le mouvement commercial que nous y créerons ne pourra qu'augmenter. Le Soudan et le Sénégal, avec son élevage foubé, sont une source presque intarissable, qui se déversera vers la côte au fur et à mesure des vides que nous y ferons par nos achats ... On ne saurait trop le répéter, le Sénégal et le Soudan peuvent, avec quelques efforts, réaliser un élevage rapidement rémunérateur en fournissant au port de Dakar des bœufs pour l'exportation en Europe et pour l'approvisionnement courant des paquebots. [Pierre 1918 : 6]

Ce projet est en fait difficile à réaliser à cause des épizooties constantes de peste bovine, qui entravent l'exportation, et ce n'est qu'à partir des années 1930⁴ qu'apparaissent de véritables marchés. Après la

3. *Sénégal et Dépendances, XIII, Dossier 48*, Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence.

4. Il semble qu'il s'agisse d'une époque charnière pour l'intensification des transactions de bétail dans toute l'Afrique occidentale. A. Bonfiglioli note, lui aussi, que "c'est surtout à partir de 1936 que le commerce du bétail se développe dans tout le Soudan central" [Bonfiglioli 1988 : 122].

promulgation de l'arrêté du 30 septembre 1932, qui autorise à nouveau l'exportation, c'est sous l'impulsion de la Direction de l'Élevage qu'en 1933 a lieu la première foire à Dara, dans le Djoloff⁵. Le vétérinaire en chef du Sénégal écrit à ce propos dans son rapport annuel :

J'ai rassemblé successivement dans les principaux centres les notables peulhs, et leur ai expliqué aussi longuement qu'il a fallu l'avantage qui résulte pour eux d'une foire, où les affaires se traitent au grand jour et se règlent, au besoin sous mon contrôle, en espèces et au comptant, par rapport aux achats sporadiques, presque clandestins, opérés chez eux, à peu près à crédit, par des intermédiaires peu scrupuleux. (*Rapport annuel de l'Élevage du Sénégal, 1933*)

C'est ainsi que peu à peu des marchés au bétail (*daral*, pl. *dare*) sont implantés dans plusieurs grandes villes du Sénégal situées sur les grands axes, généralement à proximité de la voie ferrée (Louga, Dara, Mécké, Kaolack, Tambacounda), ce qui permet le drainage du bétail vers les grandes villes côtières, Saint-Louis, et surtout Dakar :

Les foires doivent réaliser trois conditions essentielles : a) l'emplacement au centre de régions riches en bétail, aux points de jonction de pistes caravanières très fréquentées et dans des localités desservies par la voie ferrée ; b) l'abreuvement des animaux assuré par d'importantes réserves d'eau ; c) la proximité relative de Dakar. (*Ibid.*)

Pour alimenter ces marchés, des routes caravanières sont créées, grâce à l'aménagement de points d'eau en des lieux considérés comme économiquement et politiquement stratégiques. Ainsi la ville de Tambacounda se trouve-t-elle sur la route dite Kayes-Thiès. A partir de 1931, un programme hydraulique de grande envergure est mis en place⁶ et il apparaît dès lors clairement que, dans l'esprit des administrateurs coloniaux, l'acheminement et la commercialisation à grande échelle du bétail impliquent la sédentarisation des pasteurs nomades :

Il est évident que les dispositions administratives et les initiatives du commerce en vue d'accroître le trafic du bétail ne produiront pas les résultats escomptés, tant qu'une modification profonde ne sera pas accomplie dans les habitudes indigènes intéressées ou plutôt trop désintéressées ... Comme moyen propre à le déterminer, il nous sera permis de suggérer avant tout, la fixation des nomades. La vie sédentaire avec ses besoins nouveaux et variés, pourrait suffire à les inciter à échanger, sur le marché, leurs richesses inutiles contre l'argent devenu indispensable pour d'autres acquisitions. Or, il n'est qu'un remède contre la transhumance, c'est la multiplication des puits. Cela revient à constater qu'au Sénégal, l'industrie pastorale, de son point de départ, le pâturage, jusqu'à son terme ultime, le marché, est entièrement sous la dépendance de la politique de l'eau à laquelle le gouverneur général donne en ce moment une si vigoureuse impulsion. (*Ibid.*)

5. En fait un marché est déjà établi à Louga depuis la guerre, mais il reste de faible importance.

6. Congrès de la production animale et des maladies du bétail, 1931.

La sédentarisation souhaitée n'est pas toujours effective, ce qui n'empêche d'ailleurs pas les pasteurs peuls de s'adapter très vite à la nouvelle forme de commercialisation de leur cheptel. Elle se fait essentiellement dans les villes où de nouvelles activités économiques sont proposées et, au sein des populations peules, intéresse tout naturellement davantage certaines catégories sociales anciennement tributaires, qui ont le plus souvent une spécialité artisanale et sont donc moins dépendantes des activités pastorales et des déplacements imposés par les cycles de transhumance. Il s'ensuit une bipartition ville/brousse qui permet de marginaliser les Peuls pratiquant l'élevage, en réduisant leur identité à celle de "pasteurs de brousse". Ainsi se cristallise une typologie ethnique qui distingue les "Peuls éleveurs", les *FulBe*, d'autres catégories sociales de culture peule, regroupées à partir de la colonisation sous le vocable de "Toucouleurs". Ce terme réunit les *TooroodBe*, catégorie sociale de statut noble supérieur plutôt versée dans les fonctions et les connaissances islamiques, et de nombreuses autres catégories tributaires, qu'elles soient serviles, artisanales ou de noblesse inférieure. Par ailleurs la catégorie artisanale des travailleurs du bois, les *LawBe*, a donné lieu à elle seule, sans que l'on comprenne exactement pourquoi, à la création d'une ethnie à part entière, dite Laobés. Le Docteur Lasnet classe, dès 1906, dans son ouvrage consacré aux *Races du Sénégal, Sénégalie, Casamance*, les Laobés dans une ethnie à part, tout en concédant qu'ils parlent peul, vivent avec les Peuls et ont des mœurs fort semblables [Lasnet 1906]. Cette classification ethnique, qui relève en fait d'une typologie statutaire, subsiste encore aujourd'hui au Sénégal⁷, bien qu'elle soit tout à fait fictive.

L'idéologie peule elle-même n'est pas totalement étrangère à cet état de fait, puisque, au sein de sa propre culture, elle isole des autres groupes une certaine catégorie de nobles (*rimBe*), qui seuls portent le nom de Peul (Pullo, *FulBe* au pluriel). L'analyse de l'organisation socio-économique des marchés au bétail fait apparaître que le système colonial s'est fort habilement servi de cette idéologie dans le processus de transformation économique, mais qu'à l'inverse, et paradoxalement, les Peuls ont su, eux aussi, parfaitement utiliser cette structure pour se maintenir.

En effet, face à ces marchés créés pour les besoins de l'économie de traite qui prévalait alors, mais offerts en gérance aux "indigènes", l'organisation sociale peule s'adapta rapidement afin de contrôler le nouveau circuit de commercialisation animale. Ce sont les catégories sociales tributaires, les plus à même de se sédentariser rapidement, qui, fortes de l'expérience pastorale que chacun peut acquérir dans la société peule et de leur rôle traditionnel d'intermédiaires, prirent le plus souvent en main la direction des marchés et en fournirent les agents : les *teefankooBe*.

7. Le recensement de la population sénégalaise effectué en 1987 était encore fondé sur cette forme de typologie ethnique.

*Le système d'élevage sénégalais :
l'exemple de Tambacounda*

Les marchés au bétail ont été créés parallèlement aux Directions de l'Élevage, dont ils dépendent. Au sein de l'actuel système national ils constituent le secteur dit "ancien", auquel se juxtaposent des institutions ayant vu le jour après l'Indépendance. Au premier rang de celles-ci, la Société d'Exploitation des ressources animales du Sénégal (Seras), organisme étatique qui gère à la fois des abattoirs et des unités de transformation et d'exploitation des peaux et phanères, symbolise, par sa fonction même, la finalité unique de la politique sénégalaise de l'élevage : le déstockage et l'abattage. Différents projets de développement forment l'autre partie du nouveau cadre institutionnel.

L'exemple de Tambacounda, au Sénégal oriental, illustre cette juxtaposition des structures anciennes et modernes. La région administrative de Tambacounda est la plus vaste (30% de la superficie totale) et la moins peuplée (9 hab./km²)⁸ du pays. Soumise à une pluviométrie qui va de 600 mm/an à 1200 mm/an, elle recouvre trois zones écologiques distinctes, sahélienne au nord, soudanienne au centre et guinéo-soudanienne à l'extrême sud. Partout sont présentes des communautés peules, notamment les FulaaBe qui se trouvent principalement dans le Niani et le Wouli et, plus au sud, les HamanaaBe, dans la zone méridionale du Bunndu.

Ces populations, qui vivent hors de la zone dite sylvo-pastorale, région spécifiquement réservée à l'élevage, sont souvent désignées comme des "Foulahs agriculteurs et éleveurs sédentaires", et ainsi privées de leur spécificité pastorale. Il s'agit en fait de pasteurs à part entière, pratiquant un élevage de grande envergure, peu différent de celui de leurs homologues du Nord.

La région de Tambacounda est aujourd'hui la première du Sénégal pour l'élevage bovin, avec 20% du cheptel national, soit approximativement 450 000 têtes⁹, et l'une de celles où les transactions de bétail sont les plus importantes (environ 20 000 têtes transitent chaque année par les marchés de Tambacounda, Bakel et Kédougou). Par ailleurs, elle offre aujourd'hui à l'élevage sénégalais les meilleures potentialités, l'exploitation pastorale des terres y étant de 10% à 60% en deçà de ce que pourrait permettre la capacité théorique de charge (Ctc) [Diop 1985].

On trouve représentés à Tambacounda deux projets de dévelop-

8. Officiellement selon le recensement de 1976 : 6 hab./km². Selon nos propres calculs 9 hab./km², si l'on soustrait les terres non habitables (forêts classées, parc national de Niokolo-Koba).

9. L'ensemble du cheptel bovin sénégalais était estimé en 1987 à 2 500 000 têtes (Service des Statistiques sénégalaises).

pement : le "Volet élevage" de la Société de Développement des fibres textiles (Sodefifex) et le Projet de Développement de l'élevage du Sénégal oriental (Pdeso). Le premier, dit "Projet sud", a pour domaine d'intervention la zone méridionale et essentiellement la race taurine ndaama des éleveurs supposés "sédentaires" qui la peuplent, alors que le second, dit "Projet nord", intéresse toute la zone septentrionale et les pasteurs de zébus pulpli.

Dotés du statut de "projets intégrés", le Volet élevage de la Sodetifex, effectif depuis seulement cinq ans, et le Pdeso, créé dès 1977, symbolisent l'évolution vers une époque nouvelle. Avec la Seras, implantée à Tambacounda au tout début des années 1970¹⁰, ils constituent un système cohérent destiné à approvisionner le marché de la viande des grandes villes sénégalaises, où la demande est de plus en plus forte¹¹, mais également tourné vers l'étranger pour ce qui concerne les phanères¹². Financés par le biais de l'État, ces organismes de développement tendent à se substituer à la "traditionnelle" Direction de l'Élevage, qu'ils dépossèdent presque totalement des compétences zootechniques, hydrauliques et médicales qui étaient les siennes depuis l'époque coloniale.

Parallèlement, le marché au bétail perd beaucoup de ses fonctions. Le Pdeso, la Sodetifex et la Seras visent en effet à intégrer dans leur dispositif le commerce du bétail, qui représente pour les autorités sénégalaises un ordre économique ancien, vestige à la fois du système colonial et du système culturel peul¹³.

L'organisation socio-économique du marché

Le terme peul qui désigne le marché au bétail (*daral*, pl. *dare*) signifie littéralement "le fait d'être debout", "le fait d'être sur le point de faire quelque chose". Par extension, il désigne, dans les localités importantes, le lieu où l'on parque les bovins destinés à être vendus. Le troupeau qu'il renferme est dans cette circonstance précise dénommé *coggal* (pl. *cogge*) terme dérivé du verbe *soggude*, "pousser un troupeau". Le bétail est pris en charge, dans l'enceinte du marché, par des agents, intermédiaires entre

10. La Seras fut instituée au Sénégal en 1962 [Ba 1986 : 225]

11. En 1986, la production nationale de viande ne couvrait que 70% des besoins du pays [Ministère du Développement rural 1986].

12. Notamment le Maroc. Entretien avec le docteur vétérinaire Senghor, directeur du Département cuirs et peaux de la Seras de Dakar (août 1988).

13. La restructuration économique du secteur de l'élevage par le biais de Projets de développement a été instituée en 1976, seize ans après la création de l'État national. Elle a été accompagnée d'un décret, promulgué le 4 octobre 1977 dans le cadre du Ve plan quadriennal (1977-1981), supprimant la vente libre du bétail, en s'attaquant plus particulièrement aux agents organisateurs des marchés, les *teefankooBe*.

les grossistes et les chevillards, qui estiment la valeur des animaux¹⁴, font monter les cours et prennent en charge les transactions. Ces courtiers sont appelés *teefankooBe* et leur activité, le *teefankaagal*.

Le terme *teefanke* (pl. *teefankooBe*) est employé aussi bien au Sénégal qu'au Mali (*teyfanke*), ou au Burkina-Faso (*tefaajo*). Il est composé de la racine *teef* et du suffixe de classe *nke* ("homme, quelqu'un", en soninké). Le radical *teef* est onomatopéique ; il évoque l'idée de se mettre à l'affût pour prendre à l'arraché quelque chose à quelqu'un. Le verbe *teefde* signifie : "chercher quelque chose pour quelqu'un", "intercéder pour quelqu'un", "apaiser quelqu'un". Il sera par exemple employé à propos d'une démarche effectuée pour inciter une femme ayant quitté le domicile conjugal à y revenir.

Teefanke est donc un terme quelque peu dépréciatif qui désigne au sens propre un intercesseur, un apaiseur de conflit, une personne rusée qui cherche quelque chose avec insistance. Il est le nom porté par les courtiers en bétail car ceux-ci, pratiquant le commerce sans disposer d'un capital financier, sont astreints à prendre en charge les affaires transactionnelles d'autrui. Cette absence de richesse leur vaut d'être également appelés *julankooBe waasBe*, littéralement "commerçants manquants".

Les intermédiaires se répartissent en deux catégories, elles-mêmes subdivisées en deux groupes. La première intervient auprès des grossistes, dits "commerçants acheteurs" (*julankooBe soodoobe*), qui détiennent les troupeaux (*cogge*) en provenance des parcs des éleveurs peuls ; ces grossistes sont généralement des individus de statut noble, souvent éleveurs eux-mêmes, mais ils peuvent être aussi d'anciens courtiers enrichis. La seconde catégorie est en rapport avec les chevillards, appelés "commerçants racheteurs" (*julankoobe soottoBe*), qui se chargent de revendre la viande aux bouchers détaillants (*tonooBe*). Les chevillards sont le plus souvent d'origine non peule, généralement des Maures, parfois des Wolofs, de condition anciennement servile ou artisanale.

Pour amener les bêtes au marché, les grossistes s'adjoignent un berger, qui porte en l'occurrence le nom de *coggoowo* ("celui qui pousse un troupeau"). C'est en général un jeune berger peul rompu à la conduite du troupeau. A l'intérieur du marché, les courtiers sont assistés, pour s'occuper du bétail, du *jarnooowo* ("celui qui fait boire"), habituellement un berger peul assez vieux ; pour chaque bête vendue, il reçoit une rétribution versée par le vendeur. Les animaux sont emmenés vers leur destination finale par un berger qui est souvent de la même origine ethnique que les chevillards.

Chacun des quatre groupes d'intermédiaires joue un rôle bien

14. Le terme qui désigne cette valeur est *coggu*, qui d'une manière plus générale signifie le prix, l'échange, et qui est dérivé de *coggal*, ce qui indique bien l'importance du bétail en milieu peul.

déterminé dans le déroulement des transactions. Prévenu par le vendeur, un premier groupe prend en charge le troupeau à l'entrée de la ville. Il l'évalue sur place et promet d'en tirer un prix donné, le contrat étant conclu par un claquement de main énergique et sonore. Le bétail est alors poussé jusque dans l'enceinte du marché, où le deuxième groupe tente de s'en emparer, en concédant un bénéfice au premier, puis le propose à son tour, à un prix plus élevé que celui qu'il s'est engagé à donner, aux deux groupes de la seconde catégorie, ceux qui sont en rapport avec les chevillards.

Ces deux derniers s'affrontent alors en faisant monter les enchères. La négociation, spectaculaire et riche en rebondissements, se déroule sous les yeux des vendeurs et des acheteurs. Les palabres vont bon train, chacun mettant en évidence ses talents de négociateur. Ainsi sont déterminés les cours de l'échange entre grossistes et chevillards. Le marché conclu, chaque groupe d'intermédiaires perçoit une commission qui peut aller de 5% à 10% environ du prix. La somme de ces commissions est généralement thésaurisée pendant une certaine période, avant de faire l'objet d'une redistribution en fonction de l'âge, la valeur professionnelle, les impératifs familiaux, les besoins ponctuels de chaque individu.

Appartenant à une profession instituée en corporation, les courtiers sont soumis à une série de règles et doivent adhérer à une forme de solidarité à laquelle ils ne peuvent déroger. Chaque marché a, à sa tête, un responsable éligible et révocable (le *mawdo daral*, "le vieux du marché"), qui veille à l'application de la loi coutumière et se porte garant de la bonne moralité et du strict respect de la déontologie.

La place du "teefankaagal" dans l'organisation sociale peule

Ce système, qui s'est mis en place sous l'influence de facteurs externes liés à l'émergence de l'économie de traite coloniale, a su tirer parti des besoins d'une population citadine croissante pour multiplier considérablement les transactions et passer d'un stade de négoce à celui d'un commerce à part entière, employant un personnel nombreux et très hiérarchisé. Néanmoins, il repose sur des structures économiques et politiques déterminées par la culture peule. Il représente une réponse fonctionnelle, s'appuyant sur des dynamiques internes traditionnelles, à des besoins nés de l'économie moderne.

Les intermédiaires, dont la profession est aujourd'hui menacée par l'État sénégalais, constituent toujours la plaque tournante de ce commerce. En grande majorité ils font partie de groupes sociaux tributaires. Au Sénégal, et notamment à Tambacounda, ils appartiennent surtout aux catégories artisanales des boisseliers (*lawBe*), des forgerons (*vaylBe*) ou des cordonniers (*sakkeeBe*); mais ils peuvent être aussi

pêcheurs (*subalBe*), catégorie de nobles inférieurs. Il ne s'agit pas là d'une caractéristique sénégalaise. Les courtiers en bétail, qui semblent exister dans tous les États d'Afrique de l'Ouest, appartiennent un peu partout à des groupes sociaux dépendants et proches des Peuls nobles. M. Dupire [1961 : 22] et P. Bonte [1973 : 167] indiquent que les "dillalis" du Niger sont la plupart du temps d'anciens esclaves peuls. Selon B. Gardi [1990], le rôle d'intermédiaire dans la vente du bétail est assumé au Mali par d'anciens courtisans (*jaawamBe*), catégorie de nobles inférieurs. Enfin, M. Agier [1979] note lui aussi l'importance des "logeurs-intermédiaires" dans les transactions togolaises.

Cela s'explique par le rôle qu'ont à jouer les intermédiaires dans l'enceinte du marché, rôle semblable à celui dévolu aux catégories artisanales dans la société globale, et exprimé par le terme *nyeényaagu*, qui désigne le comportement, la fonction, la manière d'être idéale des personnes appartenant à des catégories artisanales. En plus de la spécialité professionnelle qui les particularisent (forge, tissage, travail du bois, etc.), ces dernières ont en effet une fonction d'intermédiaires, d'intercesseurs dans la société globale. Par exemple, elles règlent souvent les conflits entre nobles, ou elles ont leur mot à dire dans la réalisation des alliances matrimoniales.

Le marché est un espace de médiation, mais également un lieu où la parole doit être maîtrisée, puisqu'on y vante les qualités des bovins pour en augmenter la valeur pécuniaire. Les courtiers sont donc à la fois des intercesseurs entre deux parties et des laudateurs de l'animal, deux fonctions traditionnellement réservées aux dépendants. Ceci ne veut pas dire qu'un noble ne peut jamais être intermédiaire. Certains jeunes bergers s'initient de la sorte à la négociation spéculative ; mais il s'agit toujours pour eux d'une période transitoire, leur permettant de se constituer un pécule.

Les vendeurs, producteurs eux-mêmes ou maquignons, sont généralement de statut noble et sont les possesseurs d'un bien. Le rapport qui les lie aux intermédiaires est à la fois politique et économique et dépasse de beaucoup le microcosme du marché, puisqu'il ressortit au clientélisme sur lequel est fondée la société peule. Ces intermédiaires permettent de faire le lien entre les éleveurs et les chevillards ou les bouchers, qui sont presque toujours d'origine étrangère, leur profession étant très dévalorisée. Ils ont pour fonction de faire sortir le plus dignement possible les vaches du système culturel peul, qui se refuse à assumer une mise à mort incompatible avec son idéologie pastorale. De bien domestique, la vache doit se transformer en bien commercial. L'animal destiné à la vente quitte le parc à bétail familial - *mbalndi*, littéralement "le lieu où l'on passe la nuit" - dans lequel il occupe une place définie par sa lignée ; les bêtes y sont en effet parquées en *cuuDi*, en "cases" (le nom est le même que pour les cases domestiques) qui réunissent les animaux

d'une même ascendance. Ces lignées ont parfois accompagné la destinée d'une famille depuis plusieurs générations. Arraché à son cadre, l'animal doit intégrer le *coggal* (littéralement "ensemble conduit rapidement"), un troupeau commercial hétéroclite, dans lequel, déraciné, il perd toute identité. Cette réification de la vache, devenue une simple marchandise dans un rapport commercial entre des populations peules d'une part et étrangères (maures ou wolofs) de l'autre, nécessite le passage par un marché et l'utilisation d'intermédiaires entretenant une relation de subordination avec les vendeurs¹⁵.

Les premiers acteurs du réseau marchand, vendeurs et courtiers, ne viennent donc pas d'ethnies différentes, selon une classification qui opposerait les Peuls pasteurs nomades aux Laobés ou aux Toucouleurs sédentaires. Ils sont issus de catégories distinctes mais relevant d'un même groupe social, et obéissent de ce fait à des relations d'interdépendance complexes.

Ceci explique sans doute le fait que, depuis 1977, le décret interdisant la profession d'intermédiaire n'ait jamais pu être appliqué et que les gros commerçants étrangers qui, durant la colonisation, s'emparèrent au Sénégal du secteur de distribution de l'arachide, par exemple, ne purent faire de même avec celui de la viande¹⁶. Ce fait a été relevé par S. Amin [1971], dans un article sur l'émergence de la bourgeoisie commerçante sénégalaise. A. Cohen [1971] fait la même constatation au Nigeria, où les Occidentaux n'ont jamais réussi à s'immiscer dans les transactions bouchères. Nous retrouvons dans le commerce du bétail un peu la même emprise "indigène" que celle décrite par J.-L. Amselle [1971] à propos du commerce de la cola.

Le savoir pastoral du "teefankaagal"

La pratique commerciale des courtiers est liée à leur statut social, à leur réseau de relations, mais aussi à leur connaissance du bétail, car leur seul capital est, dit-on, leur "bâton de pâte", qui symbolise le droit d'exercer leur profession en vertu de l'expérience et des compétences pastorales qu'ils détiennent ; ceci explique pourquoi les catégories

15. Cette confrontation d'ethnies différentes dans les transactions commerciales et le recours systématique, pour entretenir les relations, à des groupes sociaux vivant aux marges de ces communautés (en l'occurrence des groupes tributaires), est une constante de l'instauration des circuits commerciaux, déjà notée par K. Polanyi [1975].

16. Dès les années 1930, les administrateurs coloniaux, qui misent sur l'exportation, déplorent dans leurs rapports que des traitants européens, syriens ou libanais, ne fassent pas leur apparition dans les centres de foire. Un ou deux Français et un Syrien se rendent pourtant à Dara en 1933, mais, comme le note le vétérinaire en chef de la colonie, ils "semblent débordés par les Dioulas" et ne reviendront pas les années suivantes sur les différents marchés qui s'installeront peu à peu (*Rapports annuels de l'Élevage, 1933-1937*).

sociales les plus aptes à occuper cet emploi sont celles qui sont les plus proches des sociétés d'éleveurs et parmi elles les boisseliers (*lawBe*).

L'élevage peul est polyfonctionnel¹⁷ et le troupeau y est toujours appréhendé comme une entité globale devant répondre à plusieurs exigences à la fois. Tout en ayant toujours le souci de régénérer et d'accroître son bétail, l'éleveur doit pouvoir en tirer le maximum de profit. C'est ainsi qu'avec un cheptel rustique, qui ne connaît pas la spécialisation des races européennes, reproduction, production laitière et production bouchère sont simultanément prises en considération. Cela ne signifie pas que les Peuls ne rationalisent pas leurs méthodes de production et qu'ils ne font pas de dichotomie entre valeur laitière et valeur bouchère. Les sociétés peules souffrent encore aujourd'hui d'une image caricaturant leur modèle d'élevage, le réduisant à une économie d'autosubsistance, uniquement tournée vers une thésaurisation immodérée du bétail et vers la reproduction et la production laitière. Or, la vente du bétail, la valorisation des qualités bouchères des bovins et les connaissances précises qui s'y rapportent, font aujourd'hui partie intégrante de leur économie pastorale. Et c'est précisément sur ce dernier aspect que s'appuient les intermédiaires, lors de leurs transactions, pour estimer la valeur des animaux. En fait ils n'utilisent qu'une partie du savoir pastoral, celle qui concerne la beauté, l'embonpoint, la précocité et les capacités bouchères de l'animal, seules qualités requises dans un marché national exclusivement tourné vers le déstockage.

Le barème des prix est établi en fonction d'une échelle de qualité qui détermine le classement des bovins en trois catégories. L'originalité de cette classification commerciale est qu'elle correspond à la façon dont les Peuls appréhendent leur propre société d'un point de vue social et politique et qu'elle établit une identification entre l'animal et l'homme.

Classement du bétail et classement des hommes

Le système classificatoire ne sépare pas les différentes aptitudes que représentent la précocité, les capacités reproductives et les qualités bouchères d'un bovin. Il s'agit d'obtenir une bête de qualité supérieure dans les délais les plus courts pour en tirer, le plus rapidement possible, un profit conséquent. La valeur et les qualités zootechniques d'un animal constituent ce que l'on appelle son *yara*.

Ce terme polysémique est employé aussi bien pour les bovins que pour les humains. Chez les premiers il désigne la conformation, la silhouette, les compétences reproductive et productive ; chez les seconds,

17. Non seulement, comme le dit J.-P. Digard [1988 : 44], parce qu'il permet de "servir l'homme en même temps que l'animal", mais aussi dans son cadre productif puisqu'il peut remplir plusieurs fonctions parallèlement ou conjointement.

l'apparence et les compétences physique, morale ou politique. En fait, dans les deux cas, il pourrait être traduit par "personnalité", "valeur" au sens large¹⁸. D'un bœuf qui a triste mine, qui dépérit, ou d'une personne qui a maigri ou qui a perdu la face, on dira : "Il a mangé son *yara*." Ceci signifie peut-être qu'il faille chercher l'origine du terme dans le verbe *yarde* ("boire"). Il s'agirait alors d'un emploi métaphorique, faisant référence tout à la fois au lait maternel qui permet à un individu comme à un animal de s'épanouir, à la "boisson" spirituelle ou cognitive, à l'héritage politique et statutaire qu'un lignage ou une famille peut offrir à son enfant, aux boissons rituelles qu'il faut ingérer pour parvenir à ses fins et augmenter ses chances dans la vie.

Les trois termes qui définissent le classement hiérarchique des bovins s'appliquent également aux humains (cf. tableau ci-contre).

Au premier rang de ce classement, la bête dite "haute", "supérieure" (*rooroowe*, masc. *ndowroori*). Elle a généralement été élevée selon la technique dite du *jaafaagol* – du verbe *yaafaade*, "pardonner, grâcier quelqu'un, favoriser" – qui consiste à ne pas traire la vache, ou à la traire seulement au moment où le veau commence à brouter l'herbe. Bénéficiant de la totalité ou de la quasi-totalité de la production maternelle, le veau ainsi élevé – appelé *gool durwale*, "veau qu'on laisse vivre" – est précoce et bien portant. Cette technique est extrêmement valorisée en milieu pastoral peul. La pratiquer, c'est assurer une bonne rentabilité du troupeau, mais c'est également démontrer que l'on est capable de se contrôler, de résister à ses propres envies au profit d'un autre – en l'occurrence le veau –, ce qui suppose une certaine tendance à l'ascétisme, à la générosité, ou à la retenue, vertus cardinales auxquelles correspond la conduite idéale, la *pulaagu*.

La bête "supérieure" présente les caractéristiques suivantes : elle est très précoce et possède un embonpoint prononcé ; elle paraît environ une année de plus que son âge véritable ; elle est une bonne reproductrice ; si c'est une femelle elle vèlera dès sa troisième année, si c'est un mâle, il sera capable de saillir dès quatre ans. En regard de cet animal de qualité supérieure figure l'homme *dooroowo* qui surpasse les autres soit en beauté, soit par son statut socio-politique ou religieux.

18. *Yara* est également le terme utilisé pour désigner les marques corporelles (scarifications et tatouages) des lignages peuls du Sénégal oriental.

Stratification animale - stratification humaine

Conditions de croissance de l'animal	Yara animal (valeur de l'animal à l'âge adulte)	Yara humain (valeur humaine)
<p><i>Gool durwale</i> ("veau qui vit"). Veau bénéficiant de la totalité de la production laitière de sa mère car :</p> <p>a) c'est un veau dont on ne traite pas la mère, b) c'est un veau dont on ne traite la mère que tardivement, lorsqu'il devient broutard.</p>	<p><i>Rooroowe (ndowroori)</i> ("vache supérieure"). Animal précoce, aux performances bouchères et reproductives au-dessus de la moyenne.</p>	<p><i>Dooroowo</i> (homme "supérieur"). Homme surpassant les autres soit en beauté, soit par le statut socio-politique qu'il affiche.</p>
<p><i>Gool keddanteeDo</i> ("veau auquel on laisse un reste"). Veau qui bénéficie d'un allaitement suffisant car :</p> <p>a) c'est un veau auquel un bon trayeur laisse un reste de lait conséquent pour qu'il connaisse un bon développement physique, b) sa mère est une <i>yumma tirnoowo</i> ("mère qui retient"), une vache qui réserve spontanément une grande quantité de lait pour sa progéniture.</p>	<p><i>Timmunge (timmundi)</i> (vache "accomplie", "achevée"). Animal aux performances bouchères et reproductives tout à fait satisfaisantes et affichant un développement physique conforme à son âge réel.</p>	<p><i>TimmuDo</i> (homme "accompli", "achevé"). Homme ayant une stature et une conformation normales, affichant un statut ou un comportement social convenable.</p>
<p><i>Gool mo haarami</i> ("veau qui n'est pas rassasié"). Veau qui ne bénéficie pas d'un allaitement suffisant car :</p> <p>a) il est traité par un mauvais trayeur, qui le prive de lait pour satisfaire en priorité ses propres besoins, b) sa mère est une <i>dabaawe</i> (vache ne produisant pas de lait).</p>	<p><i>Tommunge (tommundi)</i> (vache "manquante"). Animal aux performances bouchères et reproductives en dessous de la moyenne, affichant un mauvais développement physique.</p>	<p><i>TorimmuDo</i> (homme "manquant"). Homme diminué physiquement, intellectuellement ou moralement, ou de basse extraction sociale.</p>
<p><i>Gool baaye</i> ("veau orphelin"). Veau dont la mère est décédée dès sa naissance ou peu de temps après.</p>		

Vient ensuite la vache dite *timmunge* (masc. *timmundi*), "accomplie, achevée", celle qui présente des performances normales, en conformité avec l'âge qu'elle a réellement. Elle a bénéficié dans sa jeunesse d'un bon trayeur, qui lui a laissé une grande quantité de lait (elle a été *gool keddanteeDo*, un "veau auquel on laisse un reste"), ou bien elle avait une mère qui lui réservait spontanément son lait (*yumma tirnoowo*, une "mère qui retient"): A cette bête aux potentialités moyennes correspond l'homme *timmuDo*, dont la stature et la conformation sont normales, le statut et le comportement social convenables.

Enfin, en dernière position, nous trouvons la vache dite *tommunge* (masc. *tommundi*), "manquante", animal aux performances au-dessous de la moyenne, qui paraît toujours plus jeune que son âge ; il peut s'agir d'une bête ayant perdu précocement sa mère et n'ayant pu, en conséquence, être allaitée suffisamment, ou bien d'une bête mal nourrie durant son enfance, soit parce qu'elle a eu affaire à un mauvais trayeur qui a sacrifié son alimentation à ses propres besoins, soit parce que sa mère était une vache qui ne produisait pas de lait. Son homologue, l'homme *tommuDo*, est soit diminué physiquement ou intellectuellement, soit de basse extraction sociale, ou encore il s'est forgé une mauvaise réputation, conditions le rendant, de toute façon, inapte à assumer certaines charges.

Une parfaite maîtrise de cette classification est à la base de l'activité des courtiers, leur permettant de tirer pleinement profit du marché. Aussi, un intermédiaire s'efforcera de vendre une vache de qualité supérieure (*rooroowe*) de deux ans, non pas en fonction des cours établis pour son âge, mais selon la valeur (*yara*) qu'elle affiche. Dans le cas d'un troupeau vendu globalement, seront toujours mises en avant les vaches "supérieures", même lorsqu'elles sont moins nombreuses que les bêtes de basse qualité.

*

Les populations peules ont su s'adapter aux conditions imposées par l'organisation coloniale, au point de s'approprier le secteur de la distribution du bétail, en y reproduisant leur propre spécificité économique et politique. Elles ont appliqué leur stratification sociale à la hiérarchie des fonctions qui caractérise un processus de commercialisation et ont imposé des cadres institutionnels, des techniques pastorales et un modèle de représentation de l'animal qui leur étaient propres. Contrairement au stéréotype en vigueur dans les services zootechniques sénégalais, nous n'avons pas affaire ici à des pasteurs réticents à vendre leur bétail et "survivant" presque uniquement grâce à un élevage laitier d'autosubsistance, mais à une culture flexible et dynamique, à des sociétés recherchant constamment la meilleure rentabilité de leur cheptel.

SOURCES

- Congrès de la production animale et des maladies du bétail*, Exposition coloniale internationale, 17-18 juin 1931, Archives d'Outre-Mer d'Aix-en-Provence.
- Rapport annuel de l'Élevage en AOF*, Archives Nationales de Dakar, pour les années 1909, 1913, 1932.
- Rapport annuel de l'Élevage au Sénégal*, Archives Nationales de Dakar, pour les années 1930, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1936, 1937.
- Sénégal et Dépendances, XIII, Dossier 48*, [Agriculture, Commerce, Industrie (1815-1895)], Archives d'Outre-Mer d'Aix-en-Provence.

BIBLIOGRAPHIE

- Agier, M.
1979 *Commerce et sociabilité, les marchands de bétail entre la Haute-Volta et Lomé*. Lomé, Éd. de l'Orstom.
- Amin, S.
1971 "La politique coloniale française à l'égard de la bourgeoisie commerçante sénégalaise (1820-1960)", in C. Meillassoux, ed., 1971 : 361-376.
- Amselle, J.-L.
1971 "Parenté et commerce chez les Kooroko", in C. Meillassoux, ed., 1971 : 253-265.
- Ba, C.
1986 *Les Peuls du Sénégal*. Dakar, Les Nouvelles éditions africaines.
- Bélot, J.-M.
1982 *Commerce, commerçants de bétail et intégration régionale : l'exemple de l'ouest du Niger*. Bordeaux, Centre d'Étude d'Afrique noire.
- Bonte, P.
1973 *L'élevage et le commerce du bétail dans l'Ader Doutchi-Majya*. Niamey, Paris (Études nigériennes 23).
- Chauveau, J.-P.
1986 "Le développement approprié, mise en valeur coloniale et autonomie locale : perspective historique sur deux exemples ouest-africains", in Équipe Autonomie et Dépendance, ed., *Histoire, histoires. Premiers jalons*, Paris, Orstom : 23-43.
- Cohen, A.
1971 "Cultural strategies in the organization of trading diasporas", in C. Meillassoux, ed., 1971 : 266-281.

Digard, J.-P.

1988 "Jalons pour une anthropologie de la domestication animale",
L'Homme 108, XXVIII (4) : 27-58.

1989 *L'homme et les animaux domestiques*. Paris, Fayard.

Diop, A.-B.

1985 *Essai de zootechnie du Sénégal*. Thèse de l'Eimsc, Dakar.

Direction de la Santé et des Productions animales

1984 *Bilan programme en élevage*. Dakar.

Dupire, M.

1961 *La place du commerce et des marchés dans l'économie des Bororo (Fulbe) nomades du Niger*. Niamey (Études nigériennes 3).

Frechou, H.

1966 *L'élevage et le commerce du bétail dans le Nord Cameroun*. Paris, Orstom (Cahiers de l'Orstom III (2)).

Gardi, B.

1990 "Extrait de *Ein Markt wie Mopti, Handwerkerkasten und traditionelle Techniken in Mali*, traduit par O. Kyburz", *Bulletin de Liaison des Études peules* 1 : 73.

Huguenin, J.

1989 *L'élevage dans les exploitations sereer des Terres-Neuves au Sénégal oriental*. Mémoire de fin d'études, Montpellier, École d'ingénieur des techniques agricoles des régions chaudes/Orstom.

Lasnet, Dr.

1906 *Les races du Sénégal, Sénégalie et Casamance*. Paris, Challamel.

Maliki Bonfiglioli, A.

1988 *DuDal : histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de WoDaaBe du Niger*. Cambridge/New York/Cambridge University Press/Paris, Éd. de la Msh.

Marchés tropicaux et méditerranéens

1982 N° 1911 : *La production animale en Afrique*.

Meillassoux, C., ed.

1971 *L'évolution du commerce africain depuis le XIXe siècle en Afrique de l'Ouest*. Londres, Oxford, Oxford University Press.

Ministère du Développement rural

1986 *Étude du secteur agricole, rapport de synthèse*. Dakar, FAO.

Pélissier, P., ed.

1980 *Atlas du Sénégal*. Paris, Éditions Jeune Afrique.

Pierre, M.

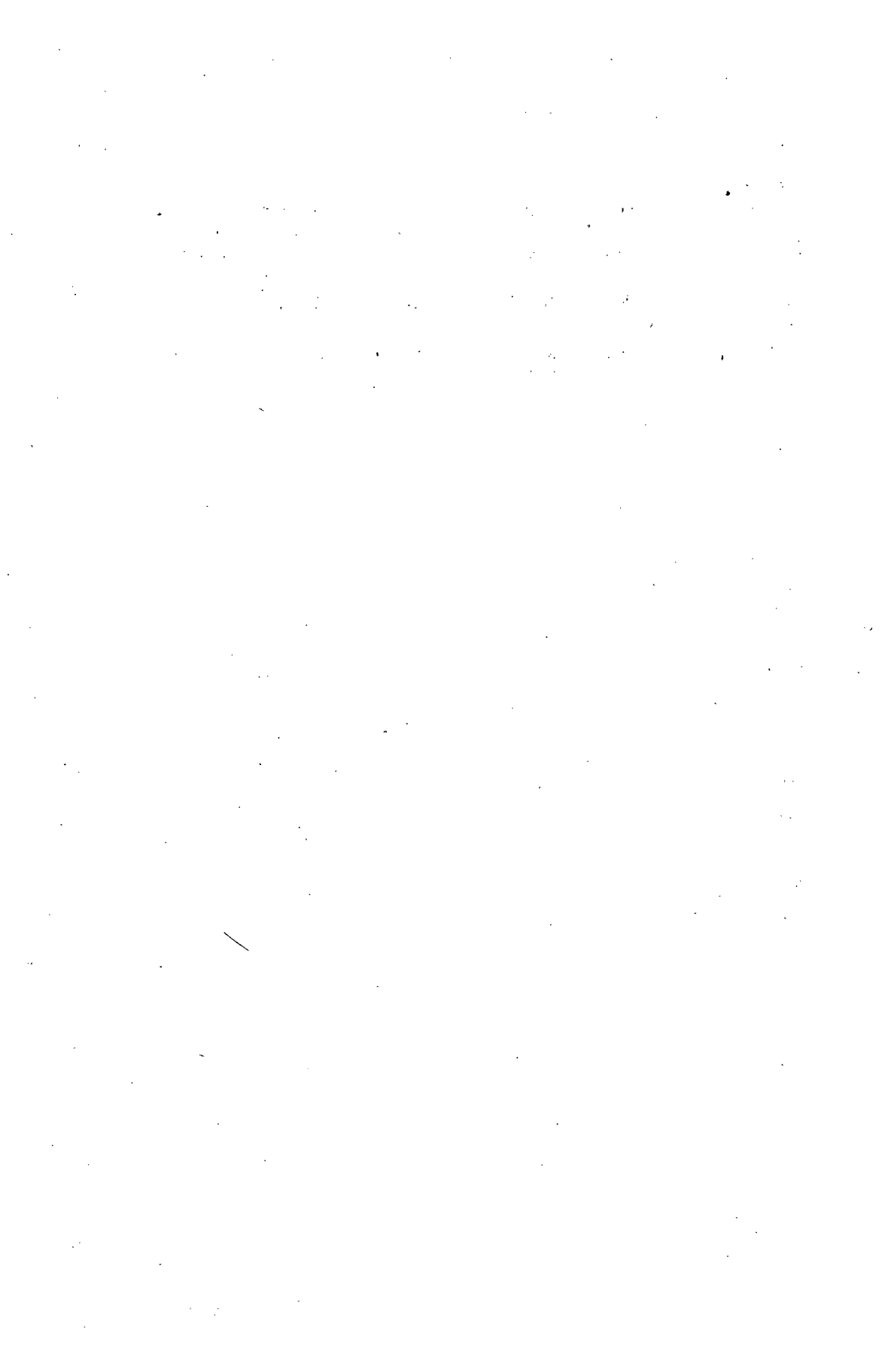
1918 *Les produits de l'élevage en AOF*. Congrès d'agriculture coloniale. Paris, Challamel.

Polanyi, K.

- 1975 "L'économie en tant que procès institutionnalisé", in K.P., *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Larousse : 239-260.

Santoir, C.

- 1971 "Exploitation et commercialisation du bétail", in *Atlas du Sénégal*.
1982. *Contribution à l'étude de l'exploitation du cheptel, région du ferlo-Sénégal*. Dakar, Orstom.



JACQUES IVANOFF

Des ignames au riz

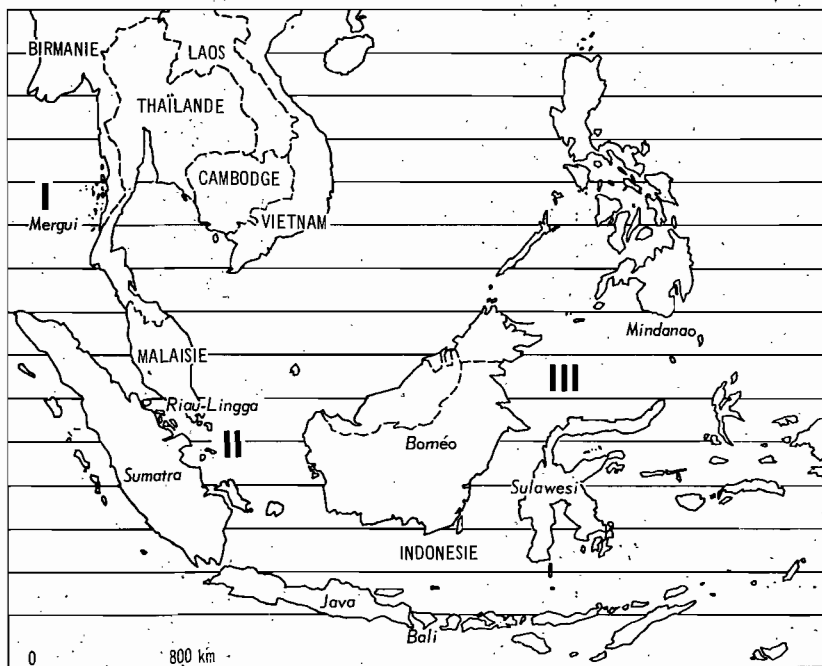
La dialectique du nomade et du sédentaire chez les Moken

Chez les Moken, à l'heure des deux repas quotidiens, les voix des femmes se font entendre : /tʃɔ n tʃɔ n/¹, appelant à table les hommes et les enfants sur le bateau où se retrouve toujours la famille. Le mot /tʃɔ n/, "riz cuit", suffit à lui seul pour désigner le repas. Les autres nourritures sont reléguées au rang de /sɔ baj/, "accompagnements". La disette s'exprimera par le terme /naɔ t/, "absence", "manque", mais plus souvent par /naɔ t tʃɔ n/, "absence de riz". Le quotidien culinaire des Moken se compose donc essentiellement de riz. Mais comment cette plante qu'ils ne cultivent pas, sauf à des fins rituelles, est-elle parvenue à prendre une place aussi centrale chez les Moken ? Comment la société a-t-elle adapté la consommation quotidienne de riz à son mode de vie, qui s'oppose à l'agriculture, à l'accumulation et à l'innovation technologique ?

Les nomades ont toujours entretenu avec les peuples qui pratiquent la riziculture des rapports soit de complémentarité (échange de biens collectés contre des biens cultivés par exemple), soit de conflit (culturel). Il en est ainsi des Moken qui vivent dans l'archipel des Mergui, et qui font partie d'un vaste ensemble culturel et géographique parfois appelé *Malaysian littoral* [Sopher 1977 : IX]. Ils forment avec les populations

1. Les transcriptions sont données en alphabet phonétique international (Api).

nomades malaises et proto-malaises des côtes ouest de la Malaisie, de la Thaïlande et de la Birmanie, ce que j'appellerai une "civilisation du littoral", qui ressortit elle-même à l'ensemble des peuples de la mer disséminés dans l'archipel insulindien²



- I Moken, Orang Sireh, Orang Laut Kappir, Urak Lawoy, Orang Lonta
- II Orang Kuala, Orang Selat (Duano, Suku, Barok, Galang...)
- III Bajau (Sama et Samal)

Fig. 1 - Répartition des nomades marins en Asie du Sud-Est.

2. Leur nombre total ne dépasse pas 30 000 individus. Ils sont disséminés sur plus de 3000 km selon un axe est/nord-ouest, des Moluques au Ténasserim et sur plus de 2000 km selon un axe nord/sud de 14° de latitude à 8° latitude nord. Ils vivent tous dans des conditions littorales différentes et sont en contact avec de nombreuses autres populations (Malais, Chinois, Birmans, Thaïs, Bugis, Madurais, Sulu, Dayak, Toraja, etc.).

La civilisation du littoral

Nomades et sédentaires

On trouve au sein de cet ensemble toutes les formes de l'exploitation du milieu, toutes les situations, du nomadisme affirmé à la sédentarité revendiquée. Les choix d'exploitation par rapport à un niveau technologique et par rapport aux données écologiques ouvrent les portes de ce que l'on pourrait nommer une idéologie nomade. Ces populations, qui pratiquaient la collecte et la pêche et pour qui l'igname, bouturée ou sauvage, avait toujours été une nourriture privilégiée, n'ont pas adopté de la même manière les techniques halieutiques et agraires³ au contact desquelles elles se sont trouvées. Des communautés ont pris le chemin de la sédentarisation, suivant un schéma assez classique : nomadisme marin, puis regroupement en villages flottants fixes d'où partaient des expéditions économiques, la conversion à l'islam accélérant le processus d'acculturation, avec la construction de maisons sur les rivages. Certaines, comme les Besisi, ont su préserver une relative mobilité tout en pratiquant une agriculture limitée ; d'autres, comme les Duano, sont devenues sédentaires en adoptant les techniques de pêche des Malais, auxquels elles se sont culturellement identifiées. En revanche, d'autres populations, comme les Moken, ont accentué leur nomadisme en développant leur technologie navale et en refusant l'agriculture et l'islam. Ainsi, toutes les populations nomades ont été d'une manière ou d'une autre en rapport avec des peuples plus développés et il est possible de construire une typologie sur la base de leurs réponses à ces contacts, suivant l'exemple fourni par la société moken elle-même. Pour celle-ci, en effet, on est soit nomade marin, soit membre d'une communauté littorale, l'un étant exclusif de l'autre en dépit des liens culturels. Le Moken se définit comme le prototype du nomade marin ; tout ce qui ne relève pas de son modèle est sur la voie de la sédentarisation : Duano, Besisi, Gens de Sireh, Urak Lawoy, etc. (voir carte 2). Pour lui le véritable nomade marin ne pêche pas, sauf au harpon ; le nomade ne cultive pas sauf quelques plantes dans des jardinets symboliques ; le nomade n'accumule pas, même si l'accumulation est techniquement possible (dans les cales, par les salaisons, par le séchage, etc.).

3. On peut citer le cas de l'essartage chez les Moklen, nomades sédentarisés sur les côtes ouest de la Thaïlande [Le Roux 1983]. Ils adoptent la riziculture mais se déplacent encore selon le calendrier agraire et conservent certaines pratiques agricoles particulières.

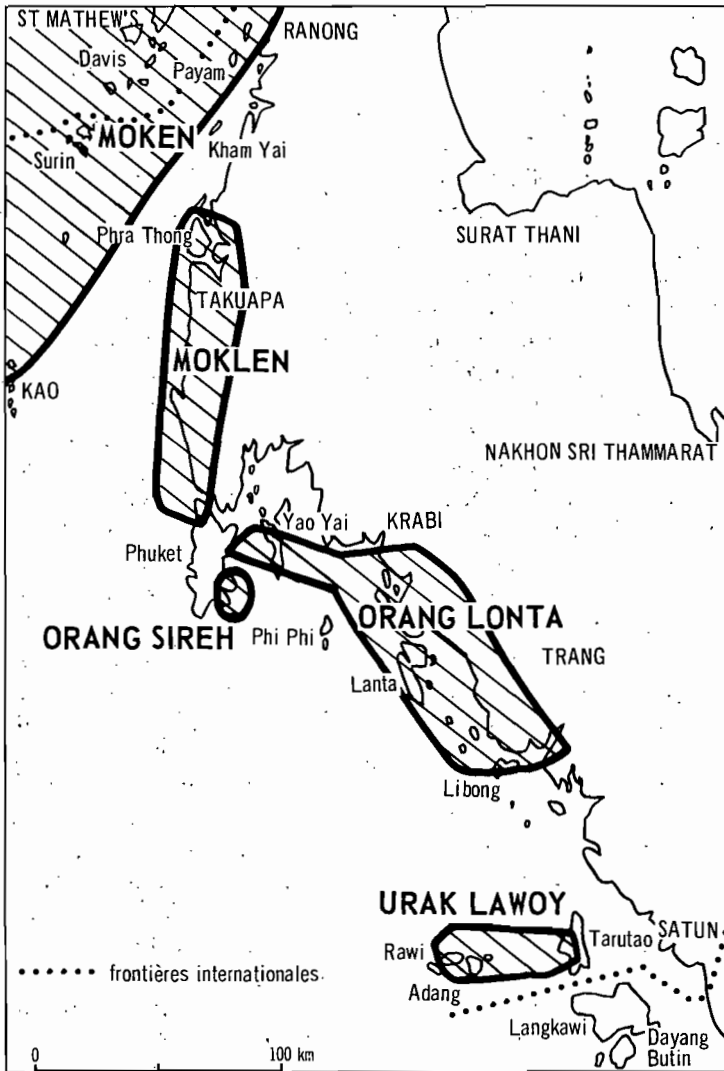


Fig. 2 - Côtes sud-ouest de la Thaïlande.

Réunion et séparation

L'archipel des Riau-Lingga et le monde austronésien occidental retiendront ici notre attention. En effet, le sud de Singapour et les côtes ouest de la Malaisie, de la Thaïlande et de la Birmanie ont été

durant de longs siècles l'habitat privilégié des communautés littorales ou marines d'origine austronésienne dont faisaient partie les Moken. Caractérisées par une forte mobilité, une dispersion organisée autour de certains épacentres et par un mode de vie associant exploitation limitée du littoral (forêt, estran) et exploitation de la mer (pêche et/ou collecte, piratage, transport, etc.), ces communautés n'ont pas toujours été bien différenciées et leur proximité géographique a souvent entraîné des confusions⁴. Il ne s'agissait en effet que d'un amalgame, rassemblé en une période historique déterminée, de groupes formés de petits pêcheurs et de collecteurs, sur lesquels se greffaient des pirates et des commerçants porteurs d'hétérogénéité culturelle. Par la suite, les communautés se différencièrent, certaines retrouvant des caractéristiques culturelles propres tandis que d'autres succombaient à la sédentarisation⁵.

Il ne semble pas que ces hommes de la mer proviennent d'une même population originelle qui se serait divisée pour d'obscures raisons. Les caractéristiques linguistiques, les particularismes sociaux, les moyens de subsistance, l'exploitation du milieu, les techniques et enfin les distances séparant ces groupes montrent l'existence de plusieurs foyers marins. Pourtant Sopher [1977 : 47] soutient le contraire : "The thesis advanced here is that all these boat people of the sea belong originally to one culture, a primitive one socially and technologically." On retrouve là l'idée fréquemment avancée d'un foyer unique, sorte de génération spontanée qui s'épandrait ensuite un peu partout. Cette thèse se base sur des caractéristiques externes comme la technologie navale, les techniques déployées pour obtenir la nourriture... Or, on ne peut suivre Sopher quand il s'appuie sur la technologie navale pour argumenter sa thèse, [*ibid.* : 38] : "The Malaysian sea-nomads are characterized by two general traits related to the technological skills which are fundamental to their way of life, namely, their boat building and navigational skill and their fishing skills." On ne peut comparer un bateau moken avec un bateau d'Urak Lawoi de l'île d'Adang, car la technologie moken est beaucoup plus complexe et avancée. A l'inverse, les techniques de pêche ne sont absolument pas développées chez les Moken alors qu'elles le sont chez les autres populations littorales.

4. Ce que reconnaît implicitement Sopher, le spécialiste du nomadisme marin en Asie du Sud-Est, en évoquant à propos des populations maritimes de l'archipel des Riau "the difficulties of classifying the sea folk in this area into distinct economic and cultural categories".

5. Les Moken et les Bajau (voir carte 1) en revanche, situés chacun à une extrémité de l'Insulinde, ont trouvé des lieux d'expansion idéaux, à la périphérie des nations acculturatrices, parmi les îles d'archipels favorisant leur tranquillité et leur épanouissement culturel. De plus, par leur grande variété d'éco-systèmes, ces archipels permettent aux collecteurs de vivre dans un environnement adapté à leurs techniques.

L'archipel des Riau-Lingga abritait donc des populations marines qui ne se différençaient ni géographiquement ni socialement [Hogan 1972 : 208], mais dont chacune était dotée de particularismes culturels antérieurs à leur regroupement. Depuis cette plaque tournante, les peuples de la mer se sont dispersés sous l'effet de différents facteurs : le commerce⁶, les guerres, la domination puis l'effondrement des royaumes locaux⁷, enfin un désenclavement mondial faisant de cet archipel un point de passage revendiqué par de nombreuses puissances coloniales et locales.

Pour les populations ayant survécu à l'acculturation, il n'était d'autre solution, si elles voulaient se diriger vers le nord ou l'ouest, que de suivre l'axe qui relie l'archipel des Riau-Lingga et l'archipel Mergui. Mais entre les Riau et l'île de Pinang (soit près de 600 km) il n'existe pas d'îles susceptibles de préserver les sociétés de contacts dangereux et de favoriser l'épanouissement d'une organisation sociale mobile. Cette distance de 600 km nous emmène aux portes d'un autre monde. Au-dessus de l'île de Pinang se dessinent les contours de l'Asie du Sud-Est continentale, territoire des gens des plaines, riziculteurs et bouddhistes, dont les littoraux découpés et les îles multiples favorisent les implantations dispersées et protégées, telles celles des Urak Lawoy d'Adang et des Moken des îles Mergui⁸.

Du mythe au quotidien

En pénétrant dans la sphère d'influence de l'Asie continentale, à la pointe sud-ouest des migrations birmanes, mônes et thaïes, les Moken se sont trouvés confrontés à l'agriculture et à la sédentarité. En effet, à leur arrivée, le littoral de l'archipel des Mergui était travaillé par des peuples de riziculteurs, tels les Môns, et certaines grandes îles sur lesquelles ils s'installèrent (Tavoy, Kisseraing par exemple) étaient cultivées par les Karen, auxquels ils purent emprunter techniques et outils (la hache notamment).

6. Les commerçants, d'abord arabes puis occidentaux, se sont toujours intéressés au détroit de la Sonde et au verrou de Malacca, qui ouvraient la route des épices et de la Chine. Ces réseaux commerciaux eurent une influence très grande sur l'organisation des sociétés locales, influençant par exemple la division du travail dans le couple (chez les Senoi de la péninsule malaise entre autres). Ils entraînaient une mobilité géographique et sociale destinée à se procurer des produits commercialisables ou à éviter des contacts déstabilisateurs.

7. Malacca avait des relations avec les peuples de la mer et parfois même les dominait, les utilisant pour se protéger ou pour obtenir certains produits demandés sur le marché mondial. En revanche, Srivijaya, une thalassocratie insulindienne, en s'effondrant libéra les hommes de la mer d'une emprise politique et d'accords tacites désormais invalidés.

8. Les Moken apparaissent dans l'archipel des Mergui au XVIII^e siècle.

Pour bien comprendre le système nomade des Moken et les choix culturels qui en découlent, nous ferons un détour par le mythe fondateur de leur société, ou plutôt par l'un de ses thèmes, l'arrivée du riz. L'extrait qui suit est tiré du mythe de Gaman, récit appartenant au cycle des trois étoiles, qui définit les structures de l'alliance⁹.

L'histoire que nous, Gens de St. Matthew, allons raconter, nous la tenons de nos ancêtres. Quelque part vivait Sibian avec son peuple. On naissait là ; on mangeait là toutes sortes de nourritures, des ignames¹⁰ surtout : on mangeait comme les Moken d'autrefois. Nous avions une grande reine, Sibian. Un jour, un marin [Gaman] débarqua. Il arrivait d'une terre lointaine et inconnue. Il apporta l'eau, le riz, les allumettes et le feu...

Gaman - ... Quelles sont vos nourritures ?

*Grand-Père*¹¹ - Nous nous nourrissons de la manière suivante, car ici il n'y a rien et mon enfant demeure sur la montagne. Elle se nourrit d'huîtres et de ce que nous lui trouvons : des poissons lorsqu'ils viennent à la surface, des ignames lorsque nous sommes à terre, des fruits¹² lorsque la bonne saison est là et des tortues¹³ lorsque nous déplaçons le bateau à la gaffe.

... Gaman partagea alors son riz décortiqué et le tendit au père de Sibian. Il lui apprit à faire un foyer à trois pierres, à prendre une casserole, à y verser le riz et enfin à le laver.

Gaman - N'ayez pas peur Grand-Père. Vous autres lavez vite le riz, faites-le cuire et montrez-le à Grand-Père. Regardez bien Grand-Père ; le riz décortiqué s'est brisé et voici le riz cuit. Dites à tous vos hommes de ne pas s'enfuir mais qu'ils reviennent chercher des poissons et des huîtres, toutes sortes d'huîtres. Qu'ils apportent tout cela ici. Alors nous aurons quelque chose pour accompagner le riz. Aujourd'hui vous découvrez une nouvelle nourriture. Que tout le monde revienne et demeure sur la même plage ! Le repas est prêt et les accompagnements sont cuits. Marins ! Courez vite chercher des assiettes et des bols sur le bateau. Nous les donnerons au père de Sibian. Mangeons ensemble ! Emplissons nos bouches avec nos mains. Alors Grand-Père ! Comment trouvez-vous le riz ? Meilleur que les ignames, non, ... que vous ne devrez plus manger... ?

Grand-Père - ... Nous ne pouvons partir car ma fille Sibian ne veut pas aller en mer où nous trouvons des huîtres. Elle ne veut rien d'autre, son riz c'est l'igname...

Gaman - ... Non, non, Grand-Père, laissons cela de côté pour le cas où il n'y aurait rien d'autre.

...

9. Le récit a été enregistré en 1982, de la bouche du dernier des grands chamanes moken, à la frontière birmano-thaïlandaise. Il dure six heures et est alternativement chanté et récité. Traduction de l'auteur.

10. /kaɔt/ : *Dioscorea hispida*, /lɔtʃe/ : *Dioscorea*, cf. *glabra*, /laaŋ/ : *Dioscorea alata*.

11. Le terme utilisé /ebab/, s'applique aussi bien aux esprits qu'aux ancêtres, et aux grands-pères dans la terminologie de parenté ; c'est également souvent le "vieux" qui dirige la flottille. C'est un terme de parenté mais il indique aussi un statut social.

12. /pakɔj/ : *Lycas rumphii*.

13. /pepɔj/ : *Eretmochelys imbricata bisca*

Tableau 1
Avant l'arrivée du riz

Population littorale	Malais
Sibian	Gaman
Collecteur	Riziculteur
Animiste	Musulman
Pouvoir féminin	Pouvoir masculin
Cru	Cuit
Reine sédentaire	Marin voyageur
Isolement	Contact
Endogamie	Exogamie
Homme chasseur	Homme cultivateur/pêcheur
Femme collecteur	Femme cultivateur/pêcheur
Autosubsistance	Échange
Migrant	Sédentaire
Littoral/mer	Terre/mer

Tableau 2
Après l'arrivée du riz

Population littorale	Moken
Sibian	Gaman
Sédentaire	Nomade
Divin	Humain
Animiste	Animiste
Cru	Cuit
Isolement	Isolement
Endogamie	Exogamie
Homme pêcheur/cultivateur	Homme plongeur
Femme cultivateur/pêcheur	Femme collecteur
Autosubsistance	Échange
Migrant	Nomade
Terre	Mer

La suite du récit fournit l'explication de l'ethnonyme et des traits caractéristiques de la technologie navale moken. Gaman épouse Sibian, mais il ne peut résister à la beauté de sa jeune belle-sœur, Ken. Il fait l'amour avec elle, transgressant l'interdit de "monter l'aîné", c'est-à-dire de prendre sa place. Furieuse, blessée, la reine prononce ses sentences. La première est l'interdiction de vivre à terre, symbolisée par /lɔmo kɛn/, l'"immersion de Ken", d'où découle l'ethnonyme *moken*. La deuxième est l'obligation de construire des bateaux avec des coques monoxydes

échancrées à la poupe et à la proue. Cette configuration, qui renvoie au corps humain dans ses fonctions d'ingestion et de déjection, symbolise l'interdiction faite aux nomades d'accumuler.

L'extrait présenté ci-dessus, sorte d'introduction du récit, marque la rupture entre deux modes de vie, chacun représenté par une plante. Sibian, reine des Moken et gardienne de la tradition, est la personnalisation de l'igname alors que Gaman est celle du riz. Les amours contradictoires de Gaman et de Sibian figurent la lutte de l'igname et du riz pour la domination de la société. La séparation qui suit leur mariage montre l'incompatibilité des deux puissances culturelles. Cependant, plutôt que d'opérer une coupure radicale entre les deux plantes, la société moken va concilier les extrêmes et axer son nomadisme sur l'acquisition par échange du riz et la collecte des ignames. Celles-ci, devenues accompagnement du riz, seront également symbole de disette.

Le contact

Le contact avec une communauté de riziculteurs musulmans entraîna une scission à l'intérieur du monde littoral, le passage d'un mode de vie à un autre (cf. tableaux 1 et 2).

L'arrivée de Gaman le Malais représente la pénétration du monde rizicole dans l'espace social moken. Les Moken ont été chassés par l'arrivée de la riziculture¹⁴, qu'ils n'ont pas adoptée. Ils étaient "des dizaines de milliers" avant leur départ pour l'archipel des Mergui, nous dit le mythe de Gaman ; pour eux était venu le moment de choisir entre l'extension territoriale et l'adoption de l'agriculture, d'une part, ou la stabilisation démographique et la collecte, d'autre part¹⁵.

Lorsque Gaman arrive, ils sont encore proches de la terre, dirigés par une reine terrestre sédentaire, mais ils possèdent déjà la base matérielle (le bateau) et la base économique (la collecte) nécessaires au nomadisme. Quant à Gaman, marin aventureux, proche du nomade, c'est le héros civilisateur, l'homme, indépendant, capable de s'adapter à une condition nouvelle. Il est l'élément qui va catalyser l'affrontement entre deux modes de vie : le bateau et la collecte, la reine et la sédentarité. En emportant le riz dans leurs pérégrinations, à la suite de l'adultère de Gaman, les

14. Les plantes cultivées s'étendent avec les hommes qui les domestiquent partout où ces plantes peuvent se développer. "Cette extension, par un phénomène général, a conduit les agriculteurs à envahir les pays des non-agriculteurs." [Haudricourt 1987 : 109] On retrouve cette situation dans le détroit de Malacca où la riziculture et l'islam ont rattrapé les peuples de la mer. Mais il s'est produit l'inverse quand les Moken sont arrivés sur les côtes du Ténasserim : des non-agriculteurs ont envahi le pays d'agriculteurs.

15. "La faiblesse numérique des Lapons ne doit pas être attribuée à la conformation de leur crâne ou à leurs aptitudes mentales, mais bien à leur ignorance de l'agriculture." [Haudricourt 1987 : 108]

Moken emportent la civilisation. Sibian et son peuple apparaissent dans le mythe comme des sédentaires sauvages. La société moken devient, avec le riz, nomade *et* civilisée. Partant avec les Moken pour l'archipel des Mergui, Gaman personnalise le riz emporté par une population qui refuse l'agriculture et la sédentarité mais non pas la consommation de plantes cultivées. Celle-ci est la concession faite aux peuples dominateurs, pour qui le riz représente la civilisation.

La mer est depuis lors inséparable de la céréale. Depuis l'arrivée de Gaman et du riz, depuis l'extension de l'islam et de la riziculture, si l'on préfère, les Moken sont devenus des nomades marins qui plongent pour collecter les monnaies d'échange permettant de se procurer cet aliment en subissant – et acceptant – la tyrannie économique de commerçants intermédiaires chinois, les *taukès*. En laissant aux autres la culture du riz, le Moken montre ses particularités, et en prend conscience¹⁶.

Islam et identité

Gaman est un musulman et un Malais, le récit ne manque pas de le signaler. Mais quelles furent véritablement les relations entre les musulmans et les Moken ? Au-delà de la peur suscitée chez ceux-ci par les marchands d'esclaves, il existe une parenté culturelle datant d'une période pré-islamique et issue d'un fonds commun austronésien. Les Malais musulmans sont dispersés en petites communautés sur les côtes sud-ouest de la Thaïlande et de la Birmanie, comme le sont les populations aquatiques de la civilisation du littoral. Il y a inter-compréhension entre les groupes malais et les hommes de la mer ; et les Moken conservent des récits épiques en langue malaise que les Malais eux-mêmes demandent parfois à entendre.

En Malaisie, de nombreuses populations littorales¹⁷ ont modifié leur mode de vie et leur économie. Devenues communautés de petits pêcheurs côtiers elles ne se différencient plus guère d'autres groupes malais socialement et économiquement défavorisés. La différence ethnique se ramène à une différence sociale. En embrassant l'islam, elles se sont coupées de leurs racines et des autres populations nomades et font maintenant partie intégrante d'une communauté de fidèles transcendant les catégories ethniques et culturelles. Etre Malais ou musulman est ici synonyme¹⁸.

16. Telle a certainement été la situation dans la péninsule malaise pour les Semang, nomades forestiers qui pratiquent toujours la chasse et la cueillette. Ce n'est pas parce qu'ils ignorent l'agriculture qu'ils ne la pratiquent pas, mais parce qu'ils savent très bien qu'elle impliquerait une perte d'identité [Benjamin 1985 ; Endicott 1979].

17. Les Duano par exemple [Pelras 1972].

18. "Une autre motivation de cet effort d'assimilation calculée" réside également

L'islam est le premier danger auquel doivent échapper les populations littorales si elles veulent survivre culturellement, par exemple en devenant nomades. Annandale [1903] l'avait déjà pressenti en divisant (selon de soi-disant catégories indigènes) les marins des côtes Sud-Ouest de la Thaïlande en nomades marins "infidèles" et nomades marins islamisés, les uns étant plus éloignés et plus mobiles que les autres. L'éloignement est donc un facteur de protection : les Bajau ne sont que très "légèrement" musulmans, les Urak Lawoi (archipel d'Adang à la frontière malayo-thaïlandaise) sont influencés par les Malais et dans une moindre mesure par l'islam, les Moken ne sont pas musulmans bien que leur littérature orale compte de longs récits épiques concernant l'islam - peut-être pour mieux s'affirmer et garder le souvenir de leur différence¹⁹. L'islam est présenté explicitement comme une cause déterminante dans le choix du nomadisme. Les Orang Laut Kappir décrits par Annandale font référence à leur habitat primitif, l'île de Langkawi, dont ils ont été chassés par les musulmans. Langkawi a été une étape importante, un second lieu de dispersion, après l'archipel des Riau-Lingga : par là sont passés les nomades marins de Trang (dont font partie les Orang Laut Kappir), les Gens de Lonta, les Gens de Sireh (que l'on trouve sur les îles de Lanta et de Phuket), les Urak Lawoi des îles d'Adang et alentours, les Moklen qui vivent sur le littoral entre Phuket et Takuapa et enfin les Moken (voir carte 2). Les Moken, à la pointe des migrations, gardent des contacts étroits avec toutes les communautés arrêtées le long de la route nomade, bien que ces dernières, plus avancées sur le chemin de la sédentarisation, les considèrent un peu de la façon dont ils sont eux-mêmes considérés par les peuples majoritaires, c'est-à-dire comme des gens inadaptés à leur environnement. En fait, les Moken ont su développer les potentialités de la civilisation du littoral

dans leur désir de ne plus se sentir considérés comme inférieurs. Et c'est dans cette perspective que se place la référence fréquente que les Duano font à l'islam, religion des Malais : se faire musulman, même en parlant d'un Chinois ou d'un Européen, ne se dit-il pas *masuk melayu* ? Les Duano insistent beaucoup, quand ils parlent d'autres groupes de 'gens de la mer', sur leur caractère païen, qui se traduit essentiellement à leurs yeux par le fait de consommer des nourritures interdites (porc, dugong), et d'avoir des chiens dans leurs bateaux." [Pelras 1972 : 145] Ces caractéristiques s'appliquent aux Moken qui ont des chiens et consomment de la nourriture interdite par le Coran (porc et tortue). On ne considère, chez les Moken comme chez les communautés nomades converties à l'islam, que les aspects extérieurs de la religion musulmane, le contenu n'étant pas suffisamment assimilé pour créer des différences insurmontables.

19. Les Besisi, parfois désignés comme Orang Laut, sont un exemple du compromis entre l'acculturation et la sauvegarde des traditions nomades. Ils sont à l'origine des chasseurs-cueilleurs de forêt (comme devaient l'être les Moken) mais, vivant près des côtes et parfois sur le littoral, ils sont entrés en contact avec des cultures malaises plus développées, pré-musulmanes et musulmanes, auxquelles ils ont emprunté certaines techniques agricoles (comme les Moken qui conservent ces techniques en cultivant des jardinets symboliques) et halieutiques.

plus qu'aucune autre communauté ; en témoignent leur langue, la plus éloignée du malais standard, leur organisation sociale, fondée sur une mobilité permanente en saison sèche et une pauvreté acceptée et même revendiquée durant la saison des pluies, leur exploitation du milieu, qui refuse les techniques de pêche susceptibles de mettre en péril leur idéologie nomade, leur technologie navale symbolique... Pour les Moken, toutes ces communautés littorales et nomades sont des Moken ; ils les incluent dans leur espace social car ils sont bien conscients du passé et de l'histoire qui les unissent. Il n'existe d'ailleurs aucun problème de communication puisque tous sont bilingues et même trilingues, le malais servant de langue véhiculaire.

Igname et pauvreté

Pour les Moken, les ignames constituent une nourriture traditionnelle et spécifique de leur mode de vie, ce qu'on peut appeler un "marqueur identitaire". Absentes de l'espace villageois, des jardinets où elles auraient pu être acclimatées, elles n'appartiennent pas tout à fait au monde naturel de la forêt, ni au monde maritime ; elles sont à la périphérie²⁰ de l'univers moken. Plus sauvages que les autres plantes (le riz, le millet et même les fruits), mais adaptables au monde cultural des hommes (il suffit de les bouturer), ne ressortissant ni au cru (on peut les manger cuites) ni au cuit (on peut aussi les manger crues), elles sont l'image des Moken-vus par Gaman : une humanité arrêtée sur le chemin de la civilisation.

"Le nomade pur est le nomade pauvre", affirme Owen Lattimore (cité par Sahlins [1976 : 50]). Le Moken, qui n'accumule pas, lui donne raison en clamant à qui veut l'entendre : /kamɔj papa/, "nous sommes pauvres", ajoutant souvent, pour appuyer son propos : /kamɔj nam kaɔt nam lə tʃe nam laaŋ /, "nous mangeons des ignames". L'igname est synonyme de pauvreté, le riz de richesse²¹. Les Moken donnent le sentiment d'une soumission à une valeur extérieure, étrangère, celle des dominateurs. Mais ce n'est qu'une apparence, car "le riz des Moken ce sont les ignames". La référence alimentaire est l'igname alors que, paradoxalement, le riz constitue l'essentiel des repas. Cet écart entre le discours et la réalité montre bien que le riz ne représente qu'un

20. Condominas [1980] déclare que les ignames sont cueillies en sous-bois comme les variétés sauvages actuelles.

21. A la différence des autres plantes, les Moken attribuent au riz une âme et un genre (il est "mère", quelque chose de vivant, dont la puissance peut croître et qui donne la vie). Les Moken ne cultivent pas le riz mais ont accepté, en même temps que sa consommation, les valeurs magiques qui lui étaient attachées. La valeur rituelle du riz est aussi forte, sinon plus, chez les Moken que chez les Malais. Le riz est une porte de communication avec l'au-delà, l'ailleurs ou le passé.

mode d'adaptation. Mais les ignames, dans la vie courante, n'ont pas perdu toute leur importance. Au contraire elles sont protégées car elles garantissent une certaine sécurité matérielle et spirituelle. On se tourne vers elles à la saison des pluies, par exemple quand la sédentarité limite les échanges et donc la possibilité d'obtenir du riz. Plutôt que de cultiver celui-ci, les Moken préfèrent revenir à la tradition, c'est-à-dire aux ignames, et ne pas succomber à l'agriculture. L'igname et le riz renvoient chacun à une catégorie sociale malaise historique. Les Moken en conservent les caractéristiques dans leur littérature orale : la première catégorie sociale s'installe à terre, sédentaire, hiérarchisée, rizicultrice, tandis que la deuxième demeure près des côtes, mobile, à tendance égalitaire, pratiquant la pêche, bouturant l'igname et devant échanger ses productions contre du riz. Ces catégories sociales, qui s'appuient chacune sur l'exploitation d'un milieu spécifique, vont développer des différences ethniques et se rapprocher ainsi du modèle moken basé sur l'échange (produits collectés contre produits cultivés) et sur la valorisation de l'igname non bouturée au détriment du riz non cultivé. Ainsi les petits pêcheurs malais du littoral d'aujourd'hui ne se différencient guère socialement des Moken, de même qu'autrefois les communautés de la civilisation du littoral n'entretenaient que des différences sociales avec leur matrice malaise.

Le péril de l'échange

Ayant adopté le riz comme nourriture principale mais ne pouvant se résoudre à le cultiver au détriment de leur mobilité, les Moken se trouvent en situation de dépendance vis-à-vis de l'autre. Cette dépendance est vécue comme un moindre mal, alors que la culture du riz est ressentie comme une aliénation.

Refuser les techniques agricoles et les modes de production des étrangers dominateurs, c'est affirmer sa spécificité. Le refus de l'agriculture est un choix nomade classique, pourrait-on dire (Hadza et Bushmen en Afrique, Negritos et Semang de la Péninsule malaise), au même titre que le refus d'adapter des techniques de pêche connues : filet, nasse, hameçon. Les Moken ne connaissent pas l'obsession de la mauvaise récolte. Ils vivent grâce à la richesse de leur territoire de nomadisme, dans un "climax" culturel et technologique décrit par Jacques Barrau [1972 : 307-308]. Pourquoi alors se seraient-ils astreints à la contraignante riziculture ? En l'acceptant, il leur eût fallu admettre une certaine forme de sédentarité.

Les taukès

En acceptant le riz des mains de Gaman, en l'instituant nourriture principale, les Moken se sont contraints à l'échange²². L'âge d'or, celui de la société d'abondance vivant en circuit fermé, s'écroule avec cette nécessité. Dès lors, comment la culture moken pourra-t-elle se reproduire ? Quelles seront les modalités de son adaptation ? Comment celle-ci satisfera-t-elle aux exigences de la structure sociale ? Reportons-nous au mythe :

Personne ne devra penser à moi, personne ne devra invoquer mon nom car je pars chercher du riz, de l'eau et des allumettes dans une autre terre. Ne vous éloignez pas trop, Père, vous autres non plus, de droite comme de gauche. (Gaman)

Gaman apporte le riz aux Moken. Passifs, mais réceptifs, ils lui abandonnent les problèmes d'approvisionnement, préservant leur société des premiers voyages. Gaman s'en va, seul, chercher les provisions de riz.

En perçant la "bulle" sociale dans laquelle évoluait le groupe, Gaman a créé un précédent que la société va tenter d'annihiler. Il a mis les Moken en danger de contamination par l'extérieur ; la société va faire corps, bloc compact et uni refermé sur lui-même, pour combler le vide laissé par certains de ses membres partis affronter le monde extérieur. Ses différentes cellules, bateaux et familles nucléaires, se ressoudent autour de leur chef. Le départ et le voyage sont niés : "Personne ne devra penser à moi." Chaque esprit doit abandonner l'idée même de séparation pour concentrer ses forces et se consacrer à l'unité, à l'identité mise en péril.

Quittons le mythe pour observer le fonctionnement de la société moderne, confrontée au problème de l'échange. Lorsque les Moken délèguent une ou deux embarcations chez les producteurs de riz, de vêtements, de tabac, etc., la flottille (une dizaine de bateaux regroupant une famille étendue) reste soudée et agit comme si les voyageurs n'existaient pas. Mais les Moken ne descendent que très rarement à terre, préférant laisser les échanges dans des mains étrangères :

La plupart des Moken ne vont jamais à terre. Ils dépendent de ceux qui vont dans les ports pour les provisions, ou bien ils obtiennent le nécessaire par l'entremise de marchands chinois ou malais qui font du colportage dans leur bateau-maison. [White 1922 : 106]

22. L'échange et le commerce eurent des conséquences importantes parmi les populations nomades du monde malais. Ainsi, pour les Semang et les Senoi, Benjamin affirme que l'introduction du commerce outre-mer a influencé les relations de parenté. De même chez les Orang Hulu, l'horticulture apparaît insuffisante, de sorte que la collecte à des fins commerciales devient une activité complémentaire. Benjamin attribue au phénomène de l'échange des effets sur la division sexuelle des tâches. Ainsi on remarque que les hommes s'enfoncent en forêt et partent sur la côte pour la collecte des monnaies d'échange, de même que les Moken plongent en mer à cette fin.

Le riz a enserré les nomades dans les rets commerciaux des marchands-aventuriers. Gaman n'est pas un héros civilisateur idéalisé, il n'est ni désintéressé, ni divin, ni même magnifique... Il échange ses connaissances contre des perles et autres produits collectés par les Moken. C'est un *taukè*, le premier.

En pénétrant dans l'univers du riz, les Moken sont entrés dans un système d'échange, de troc. Les *taukès* se sont engouffrés dans la brèche et, le besoin créant la fonction, ils sont devenus des intermédiaires entre le monde nomade et le monde sédentaire. Ce sont eux qui ont imposé les termes de l'échange. Les hommes, de chasseurs, sont devenus plongeurs-collecteurs à la recherche de biens échangeables : coquillages (*Turbo marmoratus* surtout), holothuries, nids d'hirondelles, etc.

Chacune des flottilles a son *taukè*. Les Moken s'en plaignent toujours, mais ils y sont totalement attachés. Etre dépendant d'un *taukè* assure une certaine protection ; un bon *taukè* doit protéger ses nomades, les aider en cas de disette. La relation qui unit les deux parties est faite de concessions réciproques. Les *taukès* avancent riz, moteur, essence et laissent les nomades collecter dans leurs aires de déplacement traditionnelles. Les Moken en échange leur sont entièrement dévoués.

Ces intermédiaires ont été longtemps présentés comme des maîtres sans scrupules que l'appât du gain poussait à exploiter le plus possible les minorités. En fait, ils participent à la sauvegarde de la discrétion²³ nomade. En attirant les *taukès* parmi eux, les Moken préservent leur société de contacts trop dangereux et trop réguliers tout en s'assurant l'approvisionnement en riz, alcool, vêtements, etc. Ainsi le double problème du contact et du stockage est-il résolu. Gaman, le premier *taukè*, est lui aussi récupéré par la société. Il stocke, distribue, assume les contacts. En absorbant, intégrant, dissolvant les éléments pathogènes, le riz et l'islam (on donne une femme à Gaman, qui devient Moken); le corps social a préservé sa vitalité et son intégrité. Tout comme Gaman, les *taukès* se sont installés chez les Moken, ils ont épousé leurs femmes, une, deux ou trois selon les cas. En encastrant les relations économiques extérieures dans les réseaux de solidarité, les Moken pallient les conséquences sociales de l'échange.

Quand les contours de l'identité s'estompent

Cependant, l'apparition du monde moderne, à travers les ramifications de l'État et des réseaux économiques, a détruit les termes de l'échange traditionnel qui garantissaient l'équilibre de la société et de son

23. Les Moken sont des gens très discrets qui fuient tous les contacts quand ils le peuvent. Ils tentent de vivre éloignés des autres et s'enfuient dès qu'approche une voile autre que celle du bateau de leur *taukè*.

identité. La société moken doit inventer une nouvelle structure sociale pour préserver sa mobilité ; transition délicate, car l'espace d'expression est réduit, quadrillé, répertorié, utilisé par les sédentaires, et les Moken n'apparaissent plus que comme des survivances du passé. L'État ne marchande pas, il impose.

Les *taukès*, qui assuraient l'équilibre du nomadisme et de la sédentarité, disparaissent au profit des réseaux mis en place par l'administration. Les parcs nationaux sont devenus les nouveaux *taukès*, ou tout au moins les Moken voudraient qu'ils se substituent aux anciens maîtres disparus. D'ailleurs "parc national" et "chef du parc national" ne sont pour les Moken qu'une seule et même entité. Mais ces organismes sont intraitables car ils n'ont pas besoin des Moken pour vivre ; les nomades doivent donc faire eux-mêmes la démarche vers eux, tout en sachant très bien que leur route est sans espoir.

L'"instabilité" des Moken en fait des travailleurs occasionnels allant au gré des circonstances. Leur mobilité n'est plus que le signe de leur inadaptation, et non plus une affirmation de l'ethnie. En Birmanie les voici devenus ouvriers, enrôlés plus ou moins de force, métamorphosés rationnellement en transporteurs, en pêcheurs emplissant de surplus les cales ("vendre", en moken) de leurs embarcations désormais menacées d'occlusion. En Thaïlande ils imitent leurs propres traditions et jouent leur propre identité, forgée de toutes pièces par les autorités pour satisfaire les clichés des touristes. N'oublions pas cependant que la souplesse de la société moken, sa capacité d'intégrer la culture des autres sans disparaître, est une force culturelle ; c'est en se faisant l'écho des phantasmes d'autrui qu'elle a survécu jusqu'à nos jours. Toujours décrite en perdition, en voie de disparition, elle est encore bien vivante, la plus vivante même parmi les populations littorales, comme l'attestent les "marqueurs identitaires" que nous avons décrits. La dynamique nomade des Moken est peut-être plus profonde encore que les réponses apportées à des situations historiques particulières.

BIBLIOGRAPHIE

Annandale, N.A.

1903 "The coastal people of Trang", *Fasciculi Malayenses* : 53-65.

Barrau, J.

1967 "De l'homme cueilleur à l'homme cultivateur : l'exemple océanien", *Cahiers d'Histoire mondiale* X (2) : 275-292.

- 1972 "Origines de l'agriculture, domestication des végétaux et milieux contrastés", in J.M.C. Thomas et L. Bernot, eds., *Langues et techniques; nature et société*, II : *Approche ethnologique, approche naturaliste*, Paris, Klincksieck : 305-310.
- 1973 "Plantes et comportements des hommes qui les cultivent", *La Pensée* : 37-46.
- 1974 "L'Asie du Sud-Est, berceau cultural", *Études rurales* 53-54-55-56 : *Agricultures et sociétés en Asie du Sud-Est* : 17-39.
- Bellwood, P.
1985 *Prehistory of the Indo-Malaysian archipelago*. Academic Press, Harcourt Brace Jovanovitch Publishers.
- Benjamin, G.
1985 "In the long term : three themes in Malayan cultural ecology", in K. Hutterer et T. Rambo, eds., *Cultural values and tropical ecology in Southeast Asia*, Ann Arbor, Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan.
- Bernatzik, H.A.
1955 *Les esprits des feuilles jaunes*. Paris, Plon.
- Coedes, G.
1962 *Les peuples de la péninsule indochinoise*. Paris, Dunod.
- Condominas, G.
1980 *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris, Flammarion.
- Crawford, J.
1971 *A descriptive dictionary of the Indian islands and adjacent countries*. Londres/Melbourne/New York, etc., Oxford University Press.
- Endicott, K.
1979 "The impact of economic modernization on the Orang Asli (Aborigène) of Northern Peninsular Malaysia", in J.C. Jakson and M. Rudner, eds., *Issues in Malaysian Development*, Singapour, Heinemann : 167-204.
- Haudricourt, A.G.
1954 "Les origines asiatiques des langues malayo-polynésiennes", *Journal de la Société des Océanistes* 10 : 180-186.
1962 "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", *L'Homme* II (1) : 40-50.
- Haudricourt, A.G. et L. Hedin
1987 (1943) *L'homme et les plantes cultivées*. Paris, A. Métaillé.
- Hogan, W.D.
1972 "Men of the sea : coastal tribes of the south Thailand's west coast", *Journal of the Siam Society* 60 : 205-235.

- Ivanoff, J.
 1985 "L'épopée de Gaman : histoire et conséquences des relations Moken/Malais et Moken/Birmans", *Asemi* XVI (1-4) : *Littératures* : 173-194.
 1987 "Mobilité et flexibilité chez les nomades : pour survivre, vivons flexibles", in *Nomadisme et flexibilité* (Bulletin de liaison de l'Orstom 8) : 25-39.
- Le Roux, P.
 1983 "Les essarteurs de la mer. Notes sur l'essartage des Moklen Kala' de Thaïlande du Sud-Ouest", *Asemi* XIV (3-4) : *Rôles et représentations de la mer* : 47-67.
- Lévi-Strauss, C.
 1968 *L'origine des manières de table*. Paris, Plon.
- Pelras, C.
 1972 "Notes sur quelques populations aquatiques de l'archipel nusantarien", *Archipel, Études interdisciplinaires sur le monde insulindien* 3 : 133-168.
- Sahlins, M.
 1976 *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard.
- Sopher, D.E.
 1977 (1965) *The sea-nomads. A study of the maritime boat people of Southeast Asia*. Singapour, National Museum.
- White, W.G.
 1922 *The sea-gypsies of Malaya. An account of the nomadic Mawken people of the Mergui archipelago, with a description of their ways of living, customs, habits, boats, occupations*. Londres, Seeley Service & Co.

ALAIN REYNIERS ET PATRICK WILLIAMS

Permanence tsigane et politique de sédentarisation dans la France de l'après-guerre

L'Europe est saisie d'émerveillement devant l'apparition des Tsiganes, à la fin du XIV^e siècle. Les cités leur ouvrent leurs portes, les pourvoient en vivres et parfois en écus. Les populations se précipitent en foule pour les voir ("Les gens s'en offrent le spectacle à toute heure du jour, et même la nuit, lorsqu'ils dorment en foule serrée"; écrit l'historien F. de Vaux de Foletier [1961 et 1970]¹) et s'abandonnent à leurs arts magiques. Les autorités dialoguent avec leurs chefs, accordant crédit aux titres dont ils se prévalent ("Le grand et renommé seigneur, le duc André de la Petite Égypte", "Noble Messire Thomas, comte de Gypte la Minor, comte de Petite Égypte en Bohême", "Michel, prince de Latinghem en Égypte") et aux récits qui justifient leur errance (ils sont pèlerins; disent-ils, pénitents condamnés à errer loin de leur terre pour avoir abjuré la foi chrétienne). Puis, au fil des ans et des retours réguliers des "bandes", populations et autorités se rendent compte que ces "merveilleux étrangers" ne sont pas, comme ils le prétendent, ceux qui passent mais ceux qui restent. Déjà des "gueux" et autres "mercelots" se mêlent aux "boesmiens" [Pechon de Ruby 1596]; le prestige de l'exotisme et de la rareté se perd. Les plaintes des paysans se multiplient. Maraude : vol de fruits et de légumes, de volailles, de lapins, de bois de chauffage et de tourbe, d'avoine, de foin et de paille, vol de linge mis

1. Les renseignements historiques que nous utilisons sont tirés de ces ouvrages.

à sécher dans les prés ; tromperies : bonne aventure, vente de philtres, escroquerie au trésor caché ; mendicité : insistante et roublarde, celle des femmes, agressive et menaçante, celle de toute la troupe avec ses hommes en armes. Des incidents ont lieu. Le premier dont les archives aient gardé mémoire se produit au bourg de la Cheppe-en-Champagne, en 1453. C'est en voulant imposer leurs prétentions à l'hospitalité que des "Égyptiens injurieux et hautains" provoquent une dispute qui dégénère. La victime sera un "Bohémien" et il est caractéristique, comme l'écrit Vaux de Foletier à qui nous empruntons ce récit, "qu'en cette affaire, les nomades ont fait peur aux villageois, mais que c'est un villageois qui est le meurtrier". La générosité des échevinages se tarit. En octobre 1421, Tournai les loge dans le marché aux draps et leur offre "douze moutons d'or", du pain et de la bière ; en 1430, ils reçoivent huit livres-tournoi, deux cents harengs, du vin, de la bière et cinquante fagots de bois ; deux rasières de blé, deux tonneaux de cervoise et quarante sols encore en 1431 mais en 1442, ils n'obtiennent rien. Les portes se ferment.

En entrant dans le XVI^e siècle, l'Europe unanime prend des mesures pour faire disparaître ces bandes. 1498, l'Archiduc leur donne huit jours pour quitter le Hainaut ; 1499, Pragmatique de Medina del Campo : il leur faut abandonner la "vie errante" ou quitter les pays sous autorité des Rois Catholiques dans les soixante jours ; 1500, Diète d'Augsbourg : ils devront avoir débarrassé les terres de l'Empire "avant la prochaine Pâques" ; 1504, Louis XII au bailli de Rouen : "[les] intrus vagabonds qui se disent ou se nomment Égyptiens doivent être chassés, détroussés et vidés hors", etc.

Lorsque ces "personnages inconnus" apparaissent dans les textes officiels de nos États, c'est pour que soit signifiée leur expulsion : on ne veut pas les connaître. L'histoire des rapports entre les Tsiganes et les États d'Occident reste marquée par ce geste inaugural. La préoccupation des autorités sera toujours de les faire disparaître : de l'horizon géographique (en les expulsant ou en les enfermant), de l'horizon social (en les assimilant ou en les exterminant). Plusieurs centaines de milliers d'entre eux ont connu l'esclavage dans les principautés roumaines de Moldavie et de Valachie jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Plusieurs centaines de milliers d'autres périrent durant la Seconde Guerre mondiale par la volonté des nazis et de leurs alliés. Des souverains "éclairés" ont voulu, en Autriche-Hongrie, en Espagne, interdire leur mode de vie, leur costume, leur langue, leurs métiers. Ni les expulsions, les traques, les meurtres, les emprisonnements, ni même le génocide n'en sont venus à bout. Voilà plus de cinq siècles qu'ils arpentent l'Europe. Ils restent perçus comme des étrangers et, surtout, des nomades. En même temps que la volonté de les chasser naissait la fascination pour les fantômes et les clichés qu'ils suscitent. L'échec que rencontre régulièrement toute entreprise d'information montre que le public préfère l'imagerie :

peuple errant épris de liberté, maîtres dans les arts divinatoires et filous dans toutes leurs entreprises, les Tsiganes séduisent et inquiètent tout à la fois.

La permanence tsigane donne lieu aux thèses les plus contradictoires : l'autre (l'État et ses citoyens : les occupants légitimes des territoires où passent les Tsiganes) a toujours décidé de leur sort, et puisque pour eux, le souvenir de leur origine indienne s'est perdu et que l'entité "Tsiganes" (le nom même que nous leur donnons n'est pas le leur) se présente comme une multiplicité de groupes qui tirent leur singularité des emprunts faits aux cultures qu'ils ont côtoyées, ils ne sont qu'aliénation ou, position extrême de Nicole Martinez [1986], simple phantasme de l'Occident. Sachant jouer des failles des législations et de l'ambivalence des attitudes, les Tsiganes, toujours en position de minoritaires, ont réussi, à travers de multiples vicissitudes historiques, à résister aux modèles qu'on voulait leur imposer et à préserver leur autonomie.

En fait, les études historiques révèlent qu'il existe entre le sort des Tsiganes et celui des non-Tsiganes d'un même territoire une solidarité bien peu compatible avec l'image qu'ils se font les uns des autres. Les politiques des autorités (plus ou moins systématiques, inspirées davantage par les préjugés que par une connaissance de la réalité) et les attitudes des populations (ambivalentes il est vrai, variables selon les lieux, les époques, selon aussi les catégories sociales, et souvent en contradiction avec les orientations des pouvoirs publics) définissent des conditions à l'intérieur desquelles les Tsiganes, faisant preuve d'un dynamisme culturel plus ou moins assuré, inventent les voies de leur perpétuation. Par-delà les différents appareils culturels qui, en tel lieu et telle époque, l'habillent, l'affirmation d'identité tsigane tient avant tout dans le maintien de cette capacité de réponse : "... être à chaque moment historique ce qu'il est juste possible d'être", écrit Henriette Asséo [1981 : 5-13].

Le but de cet article est précisément d'éclairer ce point : comment les dynamismes tsiganes, confondus avec les ressorts identitaires, se manifestent face à la contrainte d'une politique spécifique élaborée par les pouvoirs publics. Nous le ferons en nous intéressant à une séquence historique précise, la France de l'après-Deuxième Guerre mondiale, et à un domaine circonscrit, la réglementation du stationnement des nomades.

La France de l'après-guerre : "SDF" et "Aires d'accueil"

Il aura peut-être fallu la "solution finale" pour que l'Occident accepte de garder les Tsiganes en son sein. Depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, un peu partout en Europe, les politiques d'expulsion ont laissé place à des politiques d'intégration, la disparition restant cependant

l'objectif ultime puisque, sous des termes comme "adaptation", celle-ci présentée comme une promotion, c'est la conformité aux normes qui est proposée, parfois imposée. Témoigne de ce changement d'attitude (qui n'est pas, dans la population, unanime) l'apparition en France dans les années 1950 d'associations d'inspiration humaniste - l'Église catholique y joue souvent un rôle d'initiatrice -, qui se donnent pour mission à la fois d'offrir de meilleures conditions d'accueil aux Tsiganes et de mieux les faire connaître. Animées par des bénévoles pour la plupart engagés dans l'apostolat, elles se nomment par exemple "Les Amis des Gens du Voyage d'Ille-et-Vilaine", "L'Association pour l'aide matérielle et morale à la population gitane" (dans le Roussillon), "L'Association pour la promotion des populations d'origine nomade d'Alsace" (Appôna), "L'Association départementale pour l'accueil et la promotion des Tsiganes" (Adapt) à Marseille, etc.

Ces associations vont jouer auprès des pouvoirs publics un double rôle d'inspirateur et de relais. Il faudra pourtant attendre la fin des années 1960 pour que ceux-ci s'attachent à remettre en cause un cadre législatif symbolisé depuis 1912 par le carnet anthropométrique obligatoire pour tout "SDF" (sans domicile fixe)². Les mesures qui sont alors décidées concernent plus particulièrement deux domaines : le statut administratif des Gens du Voyage ; l'organisation du stationnement des caravanes. Dans les deux cas, le caractère nomade des Tsiganes semble guider le législateur.

Le statut administratif des nomades est fixé par la loi du 3 janvier 1969 qui régleme l'exercice des activités ambulantes et le régime applicable aux personnes circulant en France sans domicile ni résidence fixes. Cette loi reste fondée sur les mêmes considérations que celles qu'elle remplace : le souci de préserver l'ordre sédentaire, la présomption que les nomades constituent une classe dangereuse et qu'il est nécessaire d'identifier et de réglementer leurs activités. La nouvelle loi instaure quatre titres de circulation, répartis en fonction du type de domiciliation, fixe ou non, et du degré de régularité des ressources du détenteur. Chaque "carnet" - chaque "catégorie" - voit son détenteur soumis à des contrôles plus ou moins contraignants, contrôles dont, au fil des années, les modalités seront assouplies mais non supprimées. La loi introduit aussi la notion de commune de rattachement, unité de lieu administrative qui produit partiellement les effets d'un domicile pour ceux qui n'en jouissent pas. Incitation à la sédentarisation, pense-t-on, mais pas sans conditions : le choix d'une telle commune doit être fait au moment de la délivrance du titre de circulation mais il est soumis à l'avis du maire

2. Comportant toute une série de mesures anthropométriques d'identification de leurs titulaires (comme la hauteur de la taille, celle du buste, le diamètre bi-zigomatique, la longueur de l'oreille droite, etc.), ces carnets devaient être visés à chaque arrivée et à chaque départ d'une commune.

et à la décision du préfet, et ne peut porter sur une commune dont le nombre de SDF rattachés atteindrait le seuil de 3% de la population.

C'est également à la fin des années 1960 que l'État s'intéresse à l'accueil fait aux itinérants par les municipalités. Au niveau local, les mesures d'expulsion prévalent encore largement. La législation française offre au maire, dans le cadre de ses pouvoirs de police, la possibilité d'autoriser ou d'interdire le stationnement des "nomades" sur le territoire de sa commune. Il s'en faut de beaucoup que l'objectif des pouvoirs publics d'intégration et de promotion des Tsiganes soit partagé. La précarité des lieux offerts à la halte des nomades est telle qu'un ministre de l'Intérieur constate, dans une circulaire datée du 8 mars 1966, que "trop fréquemment les autorités municipales assignent aux nomades des emplacements nettement insalubres ou pratiquement inutilisables : terrains contigus à une décharge publique ou inondés durant une partie de l'année, ou fort éloignés de toute possibilité d'approvisionnement en eau potable".

Devant les difficultés croissantes rencontrées "sur le voyage" (interdictions totales de stationner, expulsions de plus en plus fréquentes avec recours à l'intervention des forces de l'ordre, qualité déplorable des emplacements consentis, etc.), "avoir des terrains à nous" est devenu une revendication des familles tsiganes. Il est possible de croire alors à une convergence entre les aspirations de ces familles et le dessein des pouvoirs publics - c'est en effet cette croyance qui anime les associations au moment où elles œuvrent pour la création d'"Aires d'accueil pour les Gens du Voyage". A travers l'implantation nationale de terrains institutionnalisés, l'État pense pouvoir agir sur les partenaires tsiganes et non-tsiganes. D'une part, parce que dans l'analyse à laquelle se livrent les pouvoirs publics, inspirée par celle des associations, le nomadisme apparaît comme l'obstacle majeur à la vie "normale"³ ; d'autre part, parce que l'intervention de l'État dans la politique des communes, directe par le biais de la législation ou indirecte par le biais d'organismes comme les Caisses d'allocations familiales ou le Fonds d'action sociale, associés au financement et à la gestion de ces "aires", fournit un moyen d'engager les responsables locaux dans l'entreprise humaniste d'assimilation⁴.

3. Un article non signé formule de manière particulièrement nette cette conception : "Rôle de la sédentarisation dans l'adaptation des Tsiganes", [*Études Tsiganes* 1961].

4. La loi des "48 heures" instaurant une obligation d'accueil des itinérants par les communes est une légende. L'interdiction absolue de tout stationnement sur le territoire public d'une commune est une illégalité. En fait, le décret du 11 janvier 1972 sur le stationnement des caravanes et la protection des sites, tout comme le décret du 29 mars 1984 qui introduit le précédent dans le code de l'urbanisme, stipulent que le stationnement des caravanes à usage professionnel ou servant d'habitat permanent est soumis à une durée qui varie entre 2 et 15 jours, selon les périodes de l'année. Cette latitude est fréquemment appliquée à la baisse. En vertu de ses pouvoirs de police, le maire peut prendre un arrêté municipal relatif à l'organisation du stationnement,

La circulaire interministérielle du 20 février 1968 propose de répartir les aires de stationnement pour les Gens du Voyage en deux catégories : les "terrains de passage" et les "terrains de séjour".

Les premiers seraient réservés aux nomades *stricto sensu* et permettraient d'endiguer leur flux, car "dès lors que le stationnement aura été autorisé à un emplacement officiellement désigné, il sera possible de l'interdire sur tout autre terrain communal". Les collectivités locales devraient y trouver leur compte sur les plans de l'ordre et de la tranquillité publique. Les seconds devraient permettre l'apprentissage de la vie sédentaire ; la durée du séjour, "période au cours de laquelle les nomades s'habitueront à séjourner plusieurs mois sur un même terrain et à se livrer à un travail régulier", n'y ferait l'objet d'aucune limitation. Prévus pour rassembler une population marginale en voie d'assimilation, ces "terrains" pourraient accueillir plus de soixante caravanes. Ils seraient divisés en plusieurs secteurs permettant les regroupements ethniques et socio-professionnels. Ils devraient être implantés à proximité des agglomérations, non loin d'une école, de magasins et de zones offrant des débouchés économiques aux nomades. Un centre commercial pourrait être bâti sur l'aire de stationnement s'il n'en existe pas dans l'environnement immédiat. Les bâtiments permettraient d'accueillir les consultations médicales et sociales, des activités scolaires et éducatives, les loisirs des usagers. Sur les aires dépassant une certaine capacité d'accueil, la présence d'une équipe socio-éducative ainsi que d'un personnel chargé du gardiennage et de l'entretien serait permanente.

L'État ne propose donc pas une revalorisation des conditions du nomadisme mais bien une entreprise de sédentarisation, d'autant qu'aux mesures concernant l'accueil proprement dit s'ajoute une série de réglementations et de contrôles en différents domaines, comme celui de la fréquentation scolaire et des prestations familiales (un régime particulier aux enfants de SDF est mis en place), celui des activités commerciales itinérantes, etc.⁵.

Avant d'évaluer l'impact de ces mesures spécifiques sur la vie des "nomades", il convient de les replacer dans le contexte historique et social. Ces années sont en France celles de l'industrialisation et de l'urbanisation. Parce que les Tsiganes rencontrent des populations avant des institutions, nombreux sont ceux qui, devant s'adapter aux nouvelles habitudes des *Gadjé*⁶, ont vu leur existence se modifier durant cette

mais la jurisprudence en limite en principe la portée. Toutefois, la loi du 2 mars 1982, modifiée par la loi du 22 juillet 1982 relative aux droits et libertés des communes, rend très difficile, par la procédure qu'elle instaure, la lutte contre l'illégalité de certains arrêtés.

5. Toutes ces réglementations ne concernent pas nommément les Tsiganes, ni même les SDF mais, comme l'a montré J.-P. Liégeois, elles sont "sécantes" et entravent incontestablement le libre exercice de leur mode de vie [Liégeois 1981].

6. Les *Gadjé* : les non-Tsiganes.

période. L'évolution d'une communauté manouche qu'il nous a été donné de suivre depuis le milieu des années 1960 dans une région où, sinon l'industrialisation, le mouvement des campagnes vers les villes a été particulièrement marqué, nous semble caractéristique du parcours suivi par de nombreuses familles tsiganes. En outre, pour des raisons qui tiennent à des particularités historiques locales (notamment l'absence d'action dynamique d'une association-relais des pouvoirs publics), ces familles n'ont pas été directement "saisies" par les mesures concernant le stationnement prises à la fin des années 1960. Il n'y a pas eu dans cette région, par exemple, création de grands terrains institutionnalisés, on y trouve seulement des "emplacements désignés" plutôt sommaires. Comparer l'évolution de ces familles à celle des habitués des "terrains de séjour" va nous permettre à la fois de saisir les dynamismes propres aux Tsiganes et de faire la part de l'influence des grandes évolutions historiques et des mesures politiques ponctuelles.

Les Manouches du Massif Central :

"Les vanniers sont devenus des ferrailleurs"

Notre propos porte sur des familles manouches rencontrées dans le nord du Massif Central : le Puy-de-Dôme, la Creuse et la Corrèze [Williams 1986]. Dans cette région, l'exode de la population est important et régulier de 1954 à 1975 ; il se fait alors principalement vers l'extérieur de la région et aussi, à l'intérieur, de la campagne vers les centres industriels (essentiellement Clermont-Ferrand) [Goubet et Roucolle 1984]. A partir de 1975, le mouvement vers l'extérieur est freiné mais le dépeuplement des "campagnes profondes" se poursuit, au profit des pôles urbains régionaux de petite importance (Issoire, Riom, etc.).

Au milieu des années 1960, les Manouches incarnaient assez bien les "Bohémiens" tels que l'imagerie les représente. Vivant dans des roulottes, ils allaient de villages en villages, privilégiant les haltes en pleine campagne. Les hommes élevaient et faisaient commerce de chevaux, ils cueillaient l'osier sauvage et confectionnaient des paniers que les femmes allaient vendre dans les fermes ou échanger contre une volaille, des œufs ou du lard. Les rencontres entre les familles étaient fréquentes sur les lieux de campement, les déplacements étant de peu d'amplitude, les circuits familiers et les haltes de courte durée. Une forte homogénéité culturelle caractérisait cette communauté, marquée en premier lieu par l'usage courant, à toutes les générations, de la langue manouche [Valet 1971 et 1986].

La désertification des campagnes a signifié la fin d'un certain nombre de relations économiques traditionnelles, en même temps

que la raréfaction des lieux offerts librement à l'arrêt des caravanes – paradoxalement en effet, nombre d'espaces ouverts et de prés communaux ont disparu avec le remembrement agricole. Dans les zones urbanisées, la mise en place des Plans d'occupation des sols (Pos) a souvent entraîné la récupération d'endroits auparavant librement investis par les familles nomades. D'autre part, les attelages hippomobiles ont presque totalement disparu en quelques années (entre 1965 et 1975), et ce avant tout pour des motifs qui tiennent aux solidarités familiales. Lorsqu'un fils, un frère cadet ou un gendre obtenait le permis de conduire et faisait l'acquisition d'une auto, d'une camionnette et d'un "camping", des décalages dans les rythmes du voyage et les choix des lieux de halte apparaissaient au sein des familles ; c'est d'abord pour réduire ces décalages que tous ont rapidement adopté un véhicule automobile. On a pu voir ainsi des hommes de 30 ou 40 ans ayant abandonné roulotte et chevaux sans avoir obtenu le permis de conduire, se faire remorquer par un parent plus jeune.

Si, malgré les facilités de déplacement que procurent les véhicules automobiles, les séjours en un même endroit sont devenus de plus en plus longs, c'est en raison de facteurs économiques. La "ferraille" – le ramassage et la revente des métaux – est devenue en effet l'activité principale. Or, le succès d'une telle activité tient à la régularité de la collecte et à la possibilité de stockage. D'autre part, les allocations familiales, dont le versement est subordonné à l'assiduité scolaire, constituent une source de revenus essentielle. De manière générale, l'avantage que procure le fait d'être connu de services sociaux que l'on visite régulièrement a joué un rôle d'incitation à ce qui peut apparaître comme une sédentarisation.

Aujourd'hui, les familles manouches sont installées sur des terrains aux abords de centres urbains de petite importance⁷. Soit ces terrains leur appartiennent, soit elles les occupent de fait depuis plusieurs mois ou plusieurs années. Un chef de famille qui a "posé" sa caravane sur un terrain (à plus forte raison s'il en est devenu propriétaire) le quitte rarement pour aller séjourner, avec armes et bagages, sur un autre. L'alternance même des saisons ne modifie guère ces habitudes. Cela signifie-t-il qu'il n'y a plus de déplacements ? Certainement pas, mais les déplacements individuels, à motif économique avant tout, avec la seule automobile ou le seul camion, ont supplanté les déplacements familiaux. Il est probable qu'un ferrailleur "sédentarisé" d'aujourd'hui couvre plus de distance qu'un vannier "nomade" d'il y a vingt ans, mais tous les soirs il rentre au même endroit. Les travaux agricoles saisonniers

7. Dans le Puy-de-Dôme : Issoire, Riom, Billom, Vic-le-Comte, Maringues, Thiers, etc. Dans la Creuse : Guéret, Aubusson, La Souterraine, etc. Dans la Corrèze : Ussel, Meymac, Uzerche, Egletons. Il est caractéristique que ces familles ne s'installent pas dans les rares métropoles de la région.

et les événements religieux (pèlerinages catholiques ou rassemblements pentecôtistes) sont devenus les principales occasions pour atteler la caravane et parcourir de grandes distances – mais pour des durées en général inférieures à un mois. Que ce soit pour motifs économiques ou motifs familiaux, les circuits sont de plus en plus réguliers : on visite les parents proches, on prospecte les endroits où l'on a déjà fait des affaires. Le brassage des individus qu'opéraient les déplacements fréquents, même sur de courtes distances, du "temps des chevaux", n'a plus lieu.

Sur quelques terrains, on voit des baraques ou des bâtiments préfabriqués ; ce sont en général des constructions rudimentaires qui font office de salle commune ou de lieu de réunion : aucun foyer n'en fait son habitation. La moyenne est de cinq à six caravanes par terrain (on peut compter six personnes par caravane, adultes et enfants). Le maximum observé est de douze caravanes pour un terrain privé (Meymac) et de vingt-neuf pour un terrain public, en principe "aire désignée" pour les "nomades" mais où certaines familles campent depuis plusieurs années (Issoire). Poussiéreux l'été, boueux l'hiver, un terrain de ce type est à la fois un lieu d'habitation (de nombreux enfants y circulent en permanence), un lieu de sociabilité (hommes et femmes des différents foyers passent de longs moments à bavarder dans l'espace ouvert entre les caravanes ou dans la "salle commune"), un lieu d'élevage (les animaux de basse-cour vont et viennent entre les caravanes), un lieu de stockage (on y amasse la ferraille) et de travail (on y répare les moteurs, retape les carrosseries, quelquefois on y rempaille encore les chaises et confectionne les paniers, etc.). Comme dans la halte du temps des chevaux, il est possible d'alterner sur ces terrains les moments de retrait vers une vie de couple et les moments d'ouverture vers une vie de famille élargie. La différence est qu'aujourd'hui les activités communautaires mettent en présence toujours les mêmes individus.

La complémentarité entre l'artisanat et la chine des femmes a cessé. Les activités exclusivement masculines (la ferraille, le commerce des véhicules d'occasion ainsi que, plus récemment apparus, certains travaux du bâtiment comme le ramonage et la fumisterie, le nettoyage et le ravalement des façades et murs crépis, pratiqués selon le mode de la chine, c'est-à-dire la sollicitation directe du client) sont maintenant prépondérantes. Peu de familles ont remplacé la vente au porte à porte par la vente sur les marchés, comme l'ont fait avec succès des Manouches dans d'autres régions. Certaines femmes pratiquent encore le porte à porte (petite mercerie, draps, couvertures, etc.) ; celles qui possèdent le permis de conduire emmènent en tournée leurs cousines ou belles-sœurs. Les solidarités entre parents corésidents s'intensifient alors qu'entre ceux de terrains situés dans différentes communes, elles s'efflochent. Comme les gestes de la vie quotidienne, la répartition des générations, l'habitat (les modèles de caravane), les activités, les relations avec

l'environnement, etc., sont à peu près identiques sur tous ces terrains. On a l'impression que chacun vit la même vie, mais dans son coin.

En revanche, ces nouvelles conditions de séjour entraînent la fréquentation de voisins appartenant à d'autres groupes qui, au terme d'un parcours parfois identique, parfois différent, se retrouvent vivant dans les mêmes conditions. Plutôt qu'en référence à des valeurs, des attitudes et des savoirs culturels communs, une solidarité s'instaure sur cette base, face aux *Gadjé*. Tous se savent regardés de la même façon. Le partage d'un même niveau de vie et l'exercice de mêmes activités créent des liens ; ainsi "nos" Manouches fréquentent-ils des ferrailleurs *pirde* ("des *Gadjé* qui se sont mis à vivre comme des Voyageurs") alors qu'ils ignorent des marchands-forains *sinti* (c'est-à-dire, selon les classifications savantes, des Tsiganes appartenant au même groupe qu'eux) beaucoup plus aisés. Ces contacts s'accompagnent de modifications culturelles : le français, ou plus exactement l'argot "voyageur" [Williams 1988], est la langue de ces échanges. L'adhésion au pentecôtisme qui pareillement, dans cette région comme ailleurs, fait tomber les frontières ethniques entre Tsiganes, participe de ces modifications (certaines croyances et pratiques manouches y sont présentées comme des "superstitions") en même temps qu'elle apporte le sentiment d'appartenance à un même "peuple".

Si l'on compare les choix matrimoniaux des moins de 25 ans à ceux de leurs parents et grands-parents, le mariage entre cousins germains (au sens français du terme : enfants de frères, de sœurs, de frères et de sœurs aussi bien) reste le plus fréquent, mais les mariages avec des Voyageurs non-Manouches et avec des *Gadjé* deviennent plus nombreux. Cela concerne les deux sexes. Des données recueillies en 1984 pour des familles du Puy-de-Dôme et de la Creuse indiquaient, pour 92 mariages dont le mari n'avait pas plus de 25 ans, 54 Manouches, 26 autres Tsiganes, 12 non-Tsiganes. Ces unions entraînent rarement des relations suivies entre les deux parentés ; le couple se fond dans la "société" de l'un ou l'autre conjoint.

L'impression des uns et des autres est que les rapports entre Tsiganes et *Gadjé* se sont détériorés. La seule confrontation de la démographie des familles manouches et de celle de la population globale de la région⁸ semble pouvoir expliquer cette dégradation. Les terrains achetés pour trois ou quatre caravanes se dégradent avec l'accroissement des familles ;

8. Nous n'avons pas de statistiques spécifiques et exhaustives pour les "nomades" ou Tsiganes du Massif Central. Il est possible cependant d'arriver à une approximation pertinente en considérant les chiffres donnés par le *Rapport Bideberry*, commandé par le Premier Ministre, le 30 juin 1980, qui compte les titulaires d'un carnet de circulation. Moins de 16 ans : 47% (reste de la population française 27%) ; de 16 ans à 65 ans : 51% (59%) ; plus de 65 ans : 2% (14%). Rappelons que la démographie de la région accentue la tendance au vieillissement et qu'elle est dans l'ensemble déficitaire en naissances.

les vieilles caravanes, camions et autres véhicules qui servent d'abri s'additionnent, les amas de ferraille et les tas de vieux pneus grossissent... Mais la relation entre Tsiganes et non-Tsiganes n'est pas gouvernée que par des facteurs objectifs, nous le savons. En abandonnant roulotte et cheval, les Manouches semblent, aux yeux des *Gadjé*, avoir renoncé à leur authenticité. C'en est fini d'une certaine conformité à l'image que les autres avaient d'eux. Perçue maintenant comme "déviance" ou défaillance, leur différence devient passible de correction. Les activités comme le maquignonnage ou le rempaillage, qui entraînaient une certaine insertion dans le tissu social local, ont périclité. Aujourd'hui les Manouches arrivent sur le marché du travail sans spécialisation ; cependant, ils ne deviennent pas manœuvres. Il n'y a pas de salariés parmi les membres de ces familles. Les activités agricoles saisonnières s'effectuent en partie en dehors de la région. Du petit récupérateur au grossiste, le commerce de la ferraille s'opère souvent en circuit fermé ; entre Voyageurs. Toutes les activités de récupération sont perçues comme parasites. La chine des femmes dans les immeubles ou les villas, où elles cherchent à vendre des objets, est plus mal reçue que dans les fermes, où la plupart du temps elles font du troc contre des denrées ; la plupart des *Gadjé* considèrent la chine comme une préparation au vol. Certains des "hommes du temps des chevaux" qui n'ont pu obtenir le permis de conduire ne participent pas aux nouvelles activités ; parmi eux beaucoup ont sombré dans l'alcoolisme. La présence de ces hommes oisifs toute la journée au campement est remarquée. Il existe une petite délinquance (vols d'accessoires d'automobiles, syphonage des réservoirs, etc.), dont l'effet dans l'opinion locale est désastreux. Pour beaucoup de Manouches, de plus en plus, les seuls non-Tsiganes avec qui ils ont des contacts sont les clients sollicités lors des tournées de chine et les agents spécialisés (travailleurs sociaux, gendarmes, enseignants, etc.) que la société leur délègue. Les nouvelles conditions de vie - la "sédentarisation" - ne s'accompagnent pas d'une meilleure insertion. Au contraire, l'isolement par rapport au reste de la population semble plus grand. Le pentecôtisme, qui invite à vivre cet isolement de manière positive, offre, peut-être mieux que les anciennes références, un système d'identification adapté à cette situation.

Terrains de stationnement : un bilan

L'État ne s'est pas montré aussi autoritaire en matière de stationnement qu'à propos du statut administratif des SDF ; il a procédé par des directives non coercitives et les autorités locales, soutenues par leurs électeurs, ont rechigné le plus souvent à organiser l'accueil des nomades. En vingt ans, seule une soixantaine de terrains de stationnement ont

été aménagés en respectant les normes avancées par les circulaires. Ils comptent chacun entre une trentaine et une centaine d'emplacements. La plupart d'entre eux sont situés dans les départements de l'Ouest (le premier terrain a été ouvert à Laval en 1968). Quelques aires sont implantées dans la banlieue parisienne et dans quelques agglomérations très fréquentées par les itinérants comme Lille, Dijon, Grenoble ou Avignon. Plus de deux cents autres terrains sommairement équipés sont dispersés sur le territoire national ; la durée du stationnement y est parfois moindre que sur la voie publique et les ordures n'y sont pas toujours ramassées. Malgré les invitations des circulaires, de nombreuses "aires d'accueil pour Gens du Voyage" sont situées en dehors des centres urbains, à proximité d'un dépôt, d'une usine d'incinération des ordures, d'un centre de décantation des eaux usées, voire près d'un chenil. Le voisinage d'une industrie polluante, d'une voie ferrée ou d'une autoroute est chose courante. Des terrains aménagés et mis à la disposition des nomades ont par la suite été repris pour être lotis (Épinal, Toulouse) et le bulldozer réduit progressivement la superficie consacrée au stationnement (Pont-de-Bruay, Arras, Metz). Certaines aires sont si mal conçues que seule la moitié du nombre prévu de caravanes peut y être installée (Lille), ou bien ce sont les intempéries qui en rendent la superficie variable selon les saisons (Saint-Dié dans les Vosges, Redon dans l'Ille-et-Vilaine et Flers dans l'Orne, où la déclivité est si forte que seule une partie du terrain peut être utilisée à la mauvaise saison). Des municipalités ouvrent leur terrain pour nomades sur une parcelle de leur patrimoine située dans une commune voisine (Lille). Certaines dressent une palissade de terre (Compiègne) ou un mur de béton (Argenton, Bordeaux, Toulouse) le long du "centre d'accueil" qu'elles ont aménagé. Des terrains ont été fermés pour réparation et n'ont jamais été rouverts (Angoulême, Marseille). Enfin, on constate, un peu partout, que les promesses d'ouverture d'un lieu d'accueil pour les nomades, au fil des années, ne sont jamais tenues.

Les effets économiques et sociaux produits par le stationnement sur les occupants des terrains institutionnalisés ont fait l'objet d'un grand nombre de mémoires, d'études, de rapports de recherche⁹, bien plus, si l'on excepte la scolarisation, que ce qui a pu être produit sur les autres aspects de l'existence des Tsiganes dans la société française. Ces documents permettent de préciser les transformations que le stationnement sur les aires aménagées a entraînées dans les habitudes et le mode de vie des usagers.

Tout d'abord, là où elle était rendue possible, la halte s'est notablement prolongée, passant d'une durée de quelques jours, voire quelques heures, à plusieurs mois, voire une dizaine d'années consécutives. La

9. Cf. Aulne 1983 ; Bourdin, ed., 1984 ; Corbin 1981 ; Girault 1982 ; Gourain 1976 ; Musset et Zirotti 1981 ; Reyniers 1985.

disparition d'endroits ouverts à la libre halte qui accompagne la création d'une aire d'accueil ne saurait à elle seule expliquer ce phénomène. L'installation sur un tel terrain permet de mieux répondre aux nouvelles habitudes culturelles de consommation des *Gadjé*. Des formes inédites de chine sont apparues : expositions et démonstrations artisanales, offres de service par le biais de petites annonces dans des organes de presse spécialisés, etc. Avec son automobile, un chineur (parfois les deux conjoints, chacun de son côté) peut parcourir de vastes zones avec l'esprit tranquille : la famille restée à la caravane ne risque pas l'expulsion et souvent la scolarisation des enfants est entièrement prise en charge par l'équipe socio-éducative de l'aire d'accueil. Aussi le terrain institutionnalisé convient-il particulièrement à ceux, nombreux, qui ont remplacé le porte à porte par la vente sur les marchés ou qui mettent en place des stratégies afin de s'assurer une clientèle dans une même zone et pour une période déterminée (solicitation d'une clientèle par cartes publicitaires, avec numéro de téléphone, déposées dans les boîtes aux lettres). Des familles qui n'ont commencé à fréquenter les terrains institutionnalisés qu'avec réticence ont peu à peu intégré ce type de séjour dans leur pratique du voyage, notamment pour la sécurité et le confort (on est sûr au moins de trouver l'eau et l'électricité sur place) qu'ils offrent durant la période d'hiver, pour les facilités qu'ils procurent à qui se lance dans une exploitation systématique d'un territoire, par exemple à la saison des foires et des gros marchés.

En second lieu, la concentration d'une population très diversifiée, durant ces longues périodes, a entraîné une relative recomposition des unités familiales, plutôt en fonction de critères socio-économiques qu'à partir des groupements ethniques antérieurs (Manouches, Yénishes, Sinti, Rom, Voyageurs, etc.).

Enfin, la possibilité d'obtenir, sur place et en permanence, divers services a précipité les usagers dans une course aux avantages sociaux qui s'est traduite aussi bien par l'accaparement des intervenants sociaux au profit de quelques familles que par une expression beaucoup plus agressive de toutes les frustrations. Des travaux comme ceux de Bizeul [1989] montrent qu'en ce lieu clos et artificiel, la confrontation entre Tsiganes et non-Tsiganes agents de l'institution est marquée par l'exaspération. L'accord attendu entre le dessein des pouvoirs publics et les aspirations des nomades ne se réalise pas. S'il est cependant des exemples de collaborations fructueuses (il en est aussi d'affrontements violents), le plus souvent, à la volonté d'action des équipes socio-éducatives, les usagers des terrains répondent par l'esquive, la dérobade. Les agents sociaux ont parfois le sentiment d'être le jouet de ceux qu'ils devaient "éduquer". Il n'est pas exagéré de parler dans certains cas d'une véritable appropriation du terrain officiel par tel ou tel groupe familial. Dans d'autres, c'est une catégorie professionnelle qui

réalise cette appropriation (ici les marchands-forains, là les ferrailleurs, etc.), parfois un groupe religieux (les pentecôtistes)... De manière générale, les "terrains" ont été réinvestis par ceux à qui ils devaient apprendre à devenir des sédentaires, obligeant leurs promoteurs et gestionnaires à des adaptations structurelles successives et obligeant le législateur à faire passer dans les textes les leçons de l'expérience accumulée : les pouvoirs publics peu à peu en viennent à prendre en compte les habitudes des "nomades".

Ainsi, la circulaire interministérielle du 16 mai 1978 précise qu'il est préférable de limiter la capacité des terrains d'accueil à une quinzaine de caravanes. Une autre circulaire, datée du 10 juillet 1980, propose une capacité maximale d'une vingtaine de caravanes. Elle évoque la possibilité d'insérer le "terrain" dans un ensemble départemental planifié qui tienne compte des besoins de halte décelés par une enquête préalable. Parmi les textes plus récents, la circulaire du 7 février 1985 insiste sur la concertation avec les "nomades" et leurs représentants : les terrains devront être adaptés aux modes de vie et aux activités de cette population. Il s'agit d'un renversement par rapport à la conception initiale.

Les terrains institutionnalisés n'ont-ils fait alors que cristalliser, entre Tsiganes et non-Tsiganes, des rapports de conflit ailleurs potentiels ou diffus, et qu'accélérer, chez les Tsiganes, des processus de transformation qui de toute façon étaient appelés à voir le jour ? C'est la question que l'on est amené à se poser lorsqu'on constate que les mêmes évolutions se produisent parmi la population des terrains et parmi des Tsiganes peu touchés par cet aspect de la politique de l'État.

Cette identité d'évolution confirme un fait d'évidence - sur lequel il ne nous semble cependant pas inutile de revenir -, à savoir que les Tsiganes n'échappent pas aux grands mouvements qui transforment la société au sein de laquelle ils vivent. Mais leur destin n'est pas pour autant totalement déterminé par ces évolutions : il arrive que les adaptations soient aussi des résistances. Les contraintes imposées par la société globale n'empêchent pas la recherche de voies autonomes d'épanouissement.

Adaptations ? Les familles du Voyage inaugurent, en même temps que de nouvelles activités, de nouveaux modes de séjour. Ces nouvelles habitudes ne sont pas sans effet sur leur organisation interne, elles s'accompagnent par exemple de changements dans les choix matrimoniaux.

Résistances ? Les nouvelles activités sont exercées sur le mode traditionnel de la chine, qui fait de chaque individu le maître de l'organisation de son travail. L'allongement, parfois considérable (jusqu'à une quasi-sédentarisation), des temps de halte n'a pas entraîné, comme l'espéraient les pouvoirs publics, une entrée massive et sans retour dans le salariat. A l'égard des incitations à l'intégration, les familles

ont adopté une attitude sélective selon qu'il leur était possible ou non d'utiliser les institutions en accord avec leurs propres intérêts ou objectifs, ainsi ont-elles souvent adhéré à des programmes d'action sociale (l'encadrement de la maternité, la surveillance sanitaire des enfants, etc.), alors qu'en général elles sont restées réticentes à l'égard de la scolarisation et encore plus des tentatives de formation professionnelle [*Études tsiganes* 1984, 3 et 4].

Les aires de stationnement qui devaient être l'instrument de la sédentarisation, donc de l'assimilation, sont devenues une articulation dans l'organisation des circuits économiques, un point d'appui pour l'affirmation d'autonomie. La soumission à la norme que semble constituer l'acquisition d'un terrain privé s'accompagne du maintien d'habitudes culturelles non conformes : la caravane reste l'habitat de prédilection. La persistance d'une démographie extrêmement dynamique, en contraste avec celle de la population globale, peut être vue comme une manifestation d'indépendance.

Innovation ? L'adhésion massive au messianisme pentecôtiste¹⁰, qu'il n'est peut-être pas faux de considérer comme une acculturation, renforce le décalage avec la société dominante et invite à vivre l'isolement de manière positive.

La réponse des Tsiganes aux forces (anonymes quand elles tiennent aux grandes évolutions sociales, spécifiques quand elles ressortent d'une politique volontaire à leur égard) qui visent à les réduire ne consiste pas en une action unanime et concertée qu'un discours de revendication identitaire pourrait soutenir, mais en des solutions plus ou moins imparfaites, plus ou moins bien tenues, trouvées jour après jour, dans des conditions plus ou moins contraignantes. Le processus qui voit les éléments de la diversité tsigane s'ouvrir les uns aux autres et se transformer dans ces échanges est bien celui de la perpétuation tsigane [Williams 1981 et 1984]. La totalité tsigane n'existe que dans cette recomposition permanente où circulent individus, savoir-faire économiques et techniques et traits culturels. Certes une telle perpétuation ne s'effectue pas sans dommages – ainsi, pour les Manouches du Massif Central, la fin d'un style de vie et la disparition d'une génération d'hommes dans l'alcoolisme –, mais à travers ces soubresauts mêmes, la distance à l'égard des normes dominantes est maintenue. L'effet le plus probant de l'action que les pouvoirs publics ont menée en France ces trente dernières années est peut-être seulement, en accélérant ce processus, de l'avoir rendu plus visible.

10. *Le XXe siècle fédéraliste*, revue éditée par la Fédération protestante de France, comptait, en juin 1985, 30 000 Tsiganes "baptisés" et évaluait à 60 000 le nombre de "fidèles" suivant plus ou moins régulièrement les cérémonies pentecôtistes. Rappelons que le chiffre le plus souvent avancé pour la population tsigane actuelle de la France est d'environ 200 000.

Bien sûr, les responsables politiques (et les animateurs des associations tout autant) se sont trompés en croyant qu'en sédentarisant les "nomades", on assimilerait les Tsiganes. Mais leur erreur n'a pas tant été d'avoir pris un cliché pour une réalité (les Tsiganes "nomades"), ou d'avoir fondé leur action sur une conception erronée de ce "nomadisme" (celui-ci s'opposant dans cette conception à la sédentarité comme la marginalité à la norme), que d'avoir pensé que l'identité tsigane était liée à un unique et immuable référent. Le nomadisme pour les Tsiganes n'est pas l'identité (une substance qu'il faudrait, sous peine de se perdre, garder à tout prix) mais une stratégie parmi d'autres (c'est-à-dire un mode de relation avec l'environnement, susceptible d'ajustements et de transformations). Certains des ancêtres des familles manouches que nous avons suivies depuis trois générations dans le Massif Central avaient vécu, avant leur arrivée dans cette région, une période de sédentarité en Alsace-Lorraine. Nombreux parmi eux étaient ceux qui, au milieu du siècle dernier, possédaient une propriété privée avec maison en dur dans quelques villages tels Wingen, Rupertsweiler, Vilsberg et Siewiller. Ils n'en étaient pas moins Manouches dans un environnement qui les considérait comme tels [Reyniers 1990].

L'attitude de certains gestionnaires de terrains ou responsables d'associations qui, aujourd'hui, limitent sciemment la durée de séjour sur des aires de stationnement, ou cherchent à convaincre les responsables politiques de n'organiser qu'un réseau de terrains de transit, sous prétexte qu'un "vrai" Tsigane est un "nomade", participe de la même conception erronée. Il faut reconnaître qu'en cette fin du XXe siècle, la France ressemble étrangement - sur ce plan - au royaume du XVe siècle. Bien qu'ils soient présents dans une localité parfois depuis bien plus longtemps que le maire et certains de ses administrés, les "nomades" doivent bouger, puisque telle est leur destinée. Il n'y aurait là qu'une péripétie supplémentaire d'un malentendu multi-séculaire si le législateur n'avait pas, une fois de plus, traduit cette représentation erronée en contraintes juridiques. A l'initiative de quelques maires-parlementaires, celle-ci s'apparentant à un véritable coup de force, la loi du 31 mai 1990 sur le logement des plus démunis lie le sort de toute une population diversifiée, répartie de façon très hétérogène sur le territoire du pays, à un article 28 qui oblige indistinctement toutes les communes de plus de 5000 habitants à prévoir les conditions de passage et de séjour des Gens du Voyage par la seule réservation de terrains spécifiques. Moyennant quoi, les maires pourront interdire le stationnement sur tout le reste du territoire communal.

BIBLIOGRAPHIE

- Asséo, H.
 1981 "L'histoire", in J.-P. Liégeois, ed., *Les populations tsiganes en France*, Paris, Ministère de l'Éducation nationale : 5-13.
 1989 "Pour une histoire des peuples-résistances", in P. Williams, ed., *Tsiganes : identité, évolution*, Paris, Syros : 121-128.
- Association sarthoise d'entraide aux Gens du Voyage
 1981 *Les Gens du Voyage dans la Sarthe*. Le Mans.
- Aulne :
 1983 *Nomades et gens du voyage dans les Yvelines*. Rapport au Conseil général des Yvelines. Paris.
- Bizeul, D.
 1989 *Les nomades dans la société française*. Paris, L'Harmattan.
- Bourdin, A., ed.
 1984 *Tsiganes, terrains de stationnement et politiques sociales ; deux études de cas*. Tours, Université François Rabelais (Ausa).
- Corbin, M.
 1981 *Les Tsiganes et l'organisation de quelques terrains de stationnement*. Mémoire de l'École d'éducateurs spécialisés d'Angers.
- Études tsiganes*
 1961 "Rôle de la sédentarisation dans l'adaptation des Tsiganes" (non signé), 1 : 1-30.
 1984 N° 3 : *Action sociale et Tsiganes*.
 1984 N° 4 : *La scolarisation des enfants tsiganes*.
- Girault, M.
 1982 *L'espace des Gens du Voyage en France*. Mémoire de maîtrise de l'UER d'urbanisme. Paris, Université Paris-VIII.
- Goubet, M. et J.-L. Roucolle
 1984 *Population et société française 1945-1984*. Paris, Sirey.
- Gourain, M.
 1976 *La population nomade dans l'agglomération de Nantes*. Mémoire de stage, Direction du personnel et des écoles de la police du Centre de Nantes.
- Liégeois, J.-P.
 1981 "L'environnement", in J.-P. L., ed., *Les populations tsiganes en France*, Paris, Ministère de l'Éducation nationale : 45-56.
- Martinez, N.
 1986 *Les Tsiganes*. Paris, Puf (Que sais-je ?).
- Musset, D. et J.-P. Zirotti
 1981 *Le stationnement des voyageurs (forains et tsiganes) dans le département des Alpes-Maritimes*. Nice, Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles de l'Université de Nice, Association des amis des Gens de la route.

Pechon de Ruby

- 1596 *La vie généreuse des mercelots, gueuz et boesmiens, contenant leur façon de vivre, subtilités et gergon*. Lyon.

Reyniers, A.

- 1985 *Le stationnement des populations nomades en France*. Paris, Centre de recherches tsiganes.
- 1990 "Les Sinti dans les Vosges du Nord au début du XIXe siècle", *Études tsiganes* 2 : 38-57.

Valet, J.

- 1971-1986 *Vocabulaire des Manouches d'Auvergne*. Clermont-Ferrand, multigr.

Vaux de Foletier, F. de

- 1961 "Les Tsiganes dans l'Ancienne France", *Connaissance du Monde*. Paris, Société d'Édition géographique et touristique.
- 1970 *Mille ans d'histoire des Tsiganes*. Paris, Fayard.

Williams, P.

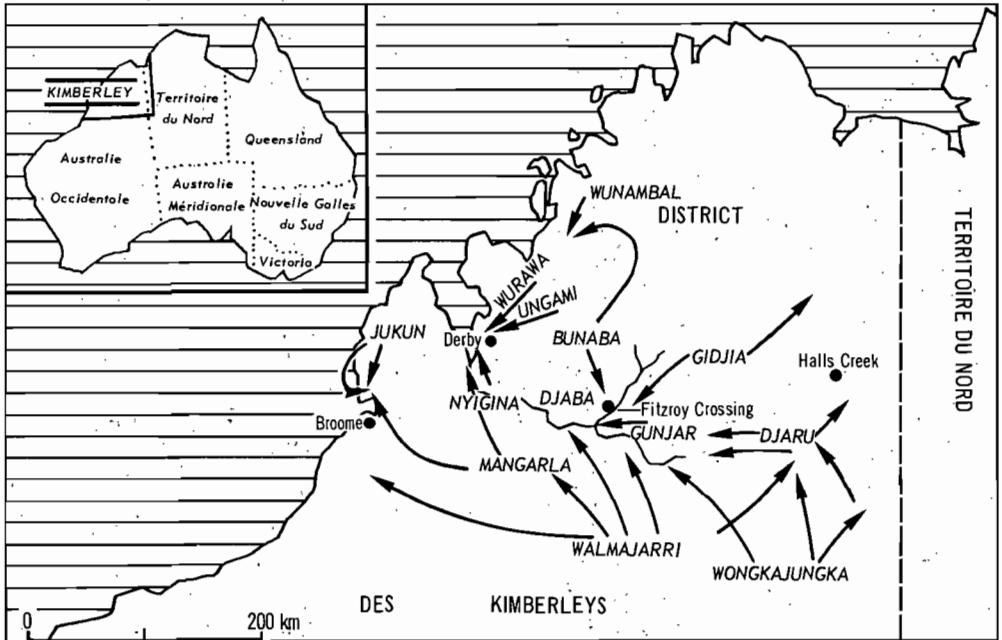
- 1981 "La société", in J.-P. Liégeois, ed., *Les populations tsiganes en France*. Paris, Ministère de l'Éducation nationale : 27-44.
- 1984 *Mariage tsigane*. Paris, L'Harmattan-Selaf.
- 1986 "Il racconto del Manuš, del Pirdo e del Porcospino", *Lactio Drom* 1 : 13-22.
- 1988 "Langue tsigane : le jeu romanes", in G. Vermès, ed., *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*. Paris, L'Harmattan : 381-413.
- 1991 "Le miracle et la nécessité. A propos du pentecôtisme chez les Tsiganes", *Archives de Sciences sociales des Religions* 73 : 81-95.

BERNARD MOIZO

Être Aborigène aujourd'hui Migrations, sédentarisation et changements identitaires dans le Nord-Ouest de l'Australie

En juillet 1990, soit seulement deux ans après que l'Australie blanche ait célébré son bicentenaire, Michael Mansell, le représentant des Aborigènes de Tasmanie, déclare que la nation aborigène doit faire sécession vis-à-vis de l'État australien. Il ajoute que les Aborigènes doivent désormais refuser tout financement fédéral au profit de royalties versées par les compagnies minières pour l'exploitation des gisements situés sur leur territoire, dont les Aborigènes assumeront seuls la gestion. Il exige, enfin, la création d'un passeport aborigène pour tous ceux qui s'identifient comme tel et qui ne reconnaissent pas la suprématie de l'"envahisseur blanc". Mansell est un des descendants des femmes aborigènes de Tasmanie qui furent contraintes par des marins européens de quitter leurs territoires tribaux pour vivre sur des îles situées entre la Tasmanie et la côte sud de l'État du Victoria. Cependant, l'apparence de Mansell ne correspond guère à l'image que l'on a des Aborigènes : il est blond aux yeux bleus. Si son ascendance n'est pas directement remise en cause, son physique ne lui permet pas d'être identifié immédiatement comme Aborigène et donc, a fortiori, de parler au nom des Aborigènes, ce que ses détracteurs, des deux bords, ne manquent pas d'utiliser contre lui.

A plus de 7000 kilomètres de là, à Fitzroy Crossing dans le Nord-Ouest de l'Australie occidentale, Charly ne boit plus depuis plusieurs années, mais il se rend chaque soir au pub afin d'éviter que



Le district des Kimberleys.
Principaux mouvements de populations aborigènes consécutifs à la colonisation.

les jeunes gens de son village, qui, eux, boivent, ne soient impliqués dans une rixe ou ne se fassent arrêter par les policiers locaux. Pour Charly la question de savoir s'il est ou non Aborigène ne se pose pas. Charly est un descendant direct d'une petite minorité de Bunaba ayant survécu aux premières décennies qui suivirent l'installation des colons dans les Kimberleys, celles qui furent sans doute les plus meurtrières de l'histoire des relations Blancs/Aborigènes dans cette région. Il est né dans une station d'élevage implantée sur le territoire du groupe local auquel appartenait son père et, tout comme lui, Charly a travaillé presque toute sa vie dans cette station. Finalement, lui et sa famille ont dû quitter la station et, depuis, ils vivent dans la petite bourgade de Fitzroy Crossing.

Fitzroy Crossing a été créée en 1879 près du seul gué permettant le passage du bétail sur plus de 100 kilomètres de rivière. Cette position privilégiée a favorisé dans un premier temps le développement du bourg (dépôt de nourriture pour les stations, outillage, poste, police). Celui-ci s'est par la suite agrandi pour répondre aux besoins des populations aborigènes de la région (hôpital, mission, bureaux locaux

des administrations en charge des Aborigènes, école). Charly et les siens se sont installés tout d'abord dans la réserve de la mission, qui a été remplacée par un village communautaire, Junjuwa, construit à l'initiative de l'administration australienne. Depuis, la vie de Charly est rythmée par les chèques bimensuels des prestations sociales qu'il perçoit, comme la plupart de ceux qui vivent à Junjuwa.

Mansell et Charly pourraient représenter les extrêmes de ce que sont devenus aujourd'hui ces nomades, victimes de l'histoire de l'Australie blanche. Entre ces extrêmes, près de 230 000 individus vivent dans des conditions et des environnements socio-culturels différents mais ont en commun d'appartenir à la minorité la plus défavorisée de l'Australie. Les statistiques gouvernementales confirment cette situation de population quart-mondiste ; elles font état de taux de mortalité infantile bien plus élevés que ceux du reste de la population australienne, le taux de chômage étant, quant à lui, six fois supérieur à celui que l'on constate chez les Blancs, et celui d'alphabétisation dix fois inférieur [Australian Bureau of Statistics 1988]. D'autre part, si l'on est Aborigène, on a une espérance de vie de dix à quinze ans inférieure à la moyenne nationale, ainsi qu'une probabilité d'emprisonnement quatre fois supérieure, ceci pour un groupe ethnique qui ne représente que 1,3% de la population totale de l'Australie. Bien qu'ils constituent la catégorie sociale la plus défavorisée, les Aborigènes ont vu leur nombre augmenter de plus de 20% entre 1981 et 1986, accroissement bien supérieur à celui de n'importe quelle démographie galopante et qui va à l'encontre des statistiques qui viennent d'être présentées. L'une des raisons en est la nouvelle attitude de nombreux métis qui, désormais, assument et revendiquent leur identité aborigène, que beaucoup d'entre eux rejetaient jusque-là.

A travers l'historique des politiques fédérales élaborées en fonction d'une vision globale, et externe, de l'entité aborigène, il apparaît que les Aborigènes eux-mêmes, en rupture avec leur environnement socio-culturel traditionnel et coupés de leurs territoires d'origine, s'appuyèrent sur cette vision formulée par d'autres, et y trouvèrent les bases d'une identité nouvelle.

Les politiques gouvernementales

Les différentes définitions de l'identité aborigène¹ énoncées par le gouvernement ont d'abord été libellées en termes raciaux, excluant les métis des milieux urbains. Face à cela, les métis ont cherché les bases d'une véritable unité dans un mouvement qu'ils souhaitaient étendre à l'ensemble de la population aborigène, mouvement qui, à mon sens,

1. Pour une version plus détaillée des définitions successives de l'identité aborigène, cf. Moizo 1987.

a trop vite été présenté comme pan-aborigène [Jones et Hill-Burnett 1982 : 229-232]. Cependant, dans la mesure où ils ont fait entrer dans la définition de leur identité imposée du dehors des éléments propres à celle perçue de l'intérieur (conscience ethnique, reconnaissance de l'appartenance à un groupe par les autres membres de ce groupe), les leaders aborigènes des années 1970 ont enclenché une dynamique qui a partiellement réussi dans un premier temps : formation des Conseils de la Terre, politique des droits fonciers, restitution pour certains groupes des terres traditionnelles. Mais, parce qu'ils ont été intégrés dans une structure contrôlée et financée par l'État, ces leaders ont été contraints de s'engager dans des politiques qui de fait reproduisaient le statu quo des politiques précédentes [Weaver 1984 : 208]. On peut cependant dire qu'en Australie l'État a joué un rôle déterminant dans la formation des identités aborigènes contemporaines.

Parmi les groupes aborigènes qui survécurent à l'installation des Blancs, certains ont été forcés de chercher de nouveaux territoires, d'autres furent déplacés, d'autres encore ont été attirés par les nouvelles conditions de vie des régions où des missions, des stations d'élevage, des mines ou encore des bourgades avaient été établies². Ces Aborigènes furent regroupés en unités résidentielles bien plus importantes que celles qu'ils avaient connues jusque-là. Le village communautaire de Junjuwa, établi à Fitzroy Crossing en 1975, correspond à une situation de ce type. Junjuwa est ce qu'on appelle une "communauté aborigène" sans que toutefois cette notion ait jamais été définie. A mon sens, le terme communauté, dans la mesure où il désigne un groupe social dont les membres ont décidé de vivre en commun, est inadéquat pour qualifier Junjuwa, où ceux qui y vivent n'ont en commun que le fait d'y avoir été forcés. Je préfère l'appellation "village communautaire" et ce pour deux raisons : tout d'abord, elle rend compte de la situation anachronique des Aborigènes, pour qui la notion de village ne signifie rien ; en second lieu, elle montre le potentiel d'adaptation des Aborigènes de Junjuwa, qui ont formulé les bases d'une identité communautaire à partir de cette unité artificielle.

Les Kimberleys à l'époque pré-coloniale

Le rapport de l'expédition effectuée en 1879 dans la région des Kimberleys, à la demande du gouverneur de Perth, fut si enthousiaste sur les possibilités offertes pour l'élevage dans cette lointaine région du Nord-Ouest que, dès 1881, les premières stations furent implantées à

2. Les Aborigènes furent principalement attirés par la facilité d'obtention de certaines denrées apportées par les Blancs - thé, farine, sucre, sel, tabac - introuvables ou difficiles à obtenir dans le bush ; cf. à ce sujet, Read et Japaljarri 1978.

proximité de Derby. A cette époque, de nombreux groupes aborigènes vivaient dans les Kimberleys (cf. carte). Au-delà de leurs différences, ils partageaient le même mode de vie semi-nomade des chasseurs-collecteurs. Chacun de ces groupes tribaux parlait sa propre langue et se subdivisait en sous-groupes, plus ou moins nombreux, de taille variable selon les ressources naturelles. Ces sous-groupes, ou groupes locaux (parfois appelés bandes ou "hordes" dans l'ethnographie consacrée aux Aborigènes), étaient associés chacun à une portion spécifique du territoire tribal qu'on peut appeler terroir³. Un groupe local ne limitait pas ses déplacements et ses activités économiques à son seul terroir mais il y séjournait plus longtemps que les autres groupes locaux de la même tribu. L'ensemble de ces terroirs constituait un territoire plus vaste, aux limites plus floues, associé, lui, à une unité linguistique : le territoire tribal. Les groupes locaux de différentes unités linguistiques entretenaient des contacts et des échanges de tous ordres, d'autant plus nombreux qu'ils étaient établis à la périphérie des territoires tribaux. Les groupes locaux d'un même langage se rassemblaient, plus ou moins régulièrement, pour des activités rituelles nécessitant la présence de nombreux individus, ou lorsque l'abondance d'une espèce animale ou végétale le permettait. Ces rassemblements étaient saisonniers, occasionnels et strictement limités dans le temps, sans pour autant constituer une pratique systématique.

Les premières données ethnographiques disponibles sur la région tendent à montrer que l'unité de référence était le groupe local. Chaque groupe local portait le même nom que son terroir [Dixon 1976 : 210], qui regroupait un certain nombre de sites sacrés ou sanctuaires, associés à des êtres surnaturels qui vivaient dans le Temps du Rêve, passé mythique des Aborigènes. Dans ces sanctuaires se trouvaient les "sites conceptionnels" de la plupart des membres de ce groupe. Très schématiquement, le Temps du Rêve est pour les Aborigènes la période durant laquelle tout a été créé : le relief, les espèces animales, végétales et humaines, les territoires, les tribus, les terroirs, les groupes locaux, les cérémonies, les rituels. Les êtres surnaturels responsables de la création étaient des êtres hybrides (mi-humains, mi-animaux ou mi-végétaux), vivant de chasse et de cueillette comme les Aborigènes. Ces êtres ne connaissaient pas la mort mais revenaient à la vie périodiquement. Un jour, pourtant, ils ont tous disparu de la surface de la terre, qu'ils se soient pétrifiés ou qu'ils soient entrés dans le sol, laissant alors sur place des particules de leurs pouvoirs. Ce sont ces lieux qui sont devenus les sanctuaires. Quand une femme passait à proximité de ces sanctuaires, elle était "fécondée" par

3. Les notions de territoire et de terroir, ainsi que celles de tribu, bande et groupe local sont trop complexes pour être traitées dans le détail dans cet article, mais on peut renvoyer le lecteur à certaines références pour plus de précisions [Hiatt 1962 ; Peterson, ed., 1976 ; Stanner 1965].

les particules spirituelles de l'être surnaturel qui y reposait et l'enfant qui naissait de cette "fécondation" était en quelque sorte une réincarnation partielle de cet être surnaturel. Durant toute sa vie, cet enfant avait des liens privilégiés avec l'être surnaturel et le sanctuaire d'une part, et avec les autres "réincarnations partielles" de ce même être surnaturel, d'autre part. Ces liens d'ordre spirituel étaient symbolisés par des objets rituels, individuellement identifiés (un objet pour un être surnaturel et un humain) mais qui appartenaient au groupe. L'identité traditionnelle aborigène se fondait sur la symbiose entre ces éléments : un sanctuaire, des individus, des êtres surnaturels et des objets rituels symbolisant le lien entre les trois.

Chaque groupe local avait à sa disposition un certain nombre de campements, situés en principe à proximité d'un point d'eau et qu'il fréquentait à différentes périodes de l'année. Les femmes et les enfants du groupe avaient la charge des activités de cueillette (graminées, fruits, tubercules, œufs) ainsi que celle de la chasse au petit gibier (lézards, petits marsupiaux, oiseaux), ou encore se consacraient à la pêche des poissons de petite taille, des crustacés et coquillages d'eau douce. Les hommes, eux, s'acquittaient de la chasse au gros gibier : kangourous, émeus, outardes, varans, crocodiles, soit individuellement, soit collectivement et selon des techniques appropriées à chaque espèce. Cette division sexuelle du travail n'était pas en fait strictement respectée dans tous les cas [Testart 1986 : 9-15]. Malgré leur connaissance de certaines techniques de conservation des aliments (fumage, séchage), les Aborigènes consommaient immédiatement tous les produits de la chasse et de la cueillette, et parfois sur les lieux mêmes de la prise. Les activités féminines fournissaient la majeure partie du régime alimentaire (jusqu'à 80% en saison sèche) [Hiatt 1974]. Du fait des déplacements fréquents, les biens matériels étaient réduits au strict minimum : armes de chasse, outils de cueillette, récipients à eau. La technologie aborigène, longtemps considérée comme très primitive, est en fait remarquablement adaptée aux conditions de la vie nomade et à l'utilisation optimale de chaque objet usuel. Une intime connaissance de la faune et de la flore permettait aux Aborigènes de rentabiliser de la meilleure façon possible toutes les activités destinées à produire leur nourriture, et seul ce qui était nécessaire au groupe était cueilli, détéré, tué ou pêché⁴.

Parmi l'ensemble des populations aborigènes des Kimberleys, il est possible de distinguer trois "blocs culturels" (peuples des rivières, peuples du désert, peuples côtiers), chacun regroupant un certain nombre de groupes tribaux. Chaque bloc culturel constituait un ensemble relativement cohérent de groupes tribaux culturellement proches, linguistiquement apparentés, et partageant une organisation

4. Sur la vie des Aborigènes avant la colonisation et sur leur mode de production, cf. Berndt et Berndt 1964 ; Gould 1967 ; Roth 1901 ; Testart 1982.

sociale et des systèmes de parenté d'un même type. Au nord de la vallée de la Fitzroy vivaient les Bunaba, les Djaba, les Gunjan, les Nyigina, les Gidjia, et les Wurawa, dont les membres s'identifiaient eux-mêmes aux gens des rivières. Au sud, étaient établis des groupes linguistiques appartenant à un ensemble plus large, celui des peuples du désert regroupant les Mangarla, les Djaru, les Walmajarri et les Wongkajungka. Enfin, à l'ouest, on trouvait les peuples côtiers qui, selon qu'ils étaient au nord ou au sud de l'embouchure de la Fitzroy, présentaient des analogies soit avec les gens des rivières, soit avec ceux du désert, tout en conservant des traits culturels qui leur étaient propres (cf. carte).

La colonisation des Kimberleys se fit selon un mouvement en tenaille : les colons arrivèrent presque simultanément par l'ouest et par l'est. Ceux de l'ouest étaient tous originaires de Perth et pratiquaient l'élevage des ovins ; ceux de l'est venaient de l'État du Victoria, qu'ils avaient quitté poussés par la crise de l'élevage bovin, et avaient été contraints de traverser la quasi-totalité du continent avec leurs familles et leurs troupeaux à la recherche d'espaces à coloniser. L'installation des Blancs eut très vite des conséquences tragiques pour les Aborigènes, en particulier à cause du contrôle des points d'eau⁵, et si à l'ouest un grand nombre d'entre eux furent exterminés, notamment parmi les peuples côtiers et ceux de la basse Fitzroy, la colonisation fut encore plus brutale et dramatique pour les populations aborigènes des Kimberleys de l'Est⁶. Les tentatives de résistance furent presque inexistantes tant à l'est qu'à l'ouest, et rapidement les survivants réalisèrent que leur seule chance résidait dans une sédentarisation, qu'ils pensaient provisoire, sous forme de campements établis à proximité des fermes des stations d'élevage [Merlan 1978].

Une sédentarisation relative

Les campements aborigènes assuraient aux stations d'élevage une protection contre les raids d'autres Aborigènes visant le bétail et les vivres. Avant l'existence de ces campements, les représailles étaient

5. La plupart des premiers contacts entre Blancs et Aborigènes se firent sans réels heurts et ce sur l'ensemble du continent. C'est uniquement quand les colons monopolisèrent les points d'eau, indispensables pour leur survie et celle du bétail, que les premiers affrontements eurent lieu car, d'une part ces points d'eau avaient une signification religieuse importante et, d'autre part, aucun groupe ne pouvait s'en approprier l'accès exclusif.

6. Les représailles sur les populations aborigènes pour les vols de victuailles et de bétail cessèrent vers 1907-1908 dans les Kimberleys de l'Ouest, mais les dernières officiellement recensées datent de 1936 dans les Kimberleys de l'Est : cette année-là, plus de cinquante Aborigènes d'un même groupe tribal ont été tués par la police et les colons, qui ont ensuite brûlé les cadavres pour tenter de faire disparaître les traces de leur crime [Bolton 1981].

des expéditions longues et périlleuses. Le propriétaire rassemblait des hommes qui, avec l'aide de la police, poursuivaient les présumés coupables pendant des jours, voire des semaines. La plupart du temps les coupables étaient ramenés à Derby ou Broome pour y être incarcérés, mais la justice "immédiate", à savoir coupables abattus, campements brûlés, femmes et enfants emmenés de force sur la station où avait été commise l'offense, permettait aux colons d'assouvir leur vengeance et de "ne point perdre de temps" [Marshall, ed., 1988 : 68-72]. Les Aborigènes sédentarisés dans les campements devinrent des otages sur qui il était facile de se venger en cas d'attaque (mise au cachot, flagellation ou même exécution sommaire). Il est à noter que la croissance du nombre des campements aborigènes sur les stations des Kimberleys s'accompagna d'une réduction des raids. Par ailleurs, ces campements offraient une réserve de main-d'œuvre, tant masculine que féminine, gratuite et toujours disponible. La force de travail que constituait la main-d'œuvre aborigène fut vitale pour le développement de l'industrie de l'élevage dans le Nord de l'Australie⁷.

On peut estimer que la plupart des Aborigènes de la basse et moyenne Fitzroy étaient sédentarisés dès 1905-1910 dans des stations situées au nord et le long de la rivière. La sédentarisation des groupes vivant dans les Kimberleys de l'Est ainsi qu'au sud de la Fitzroy ne s'est faite que progressivement⁸. S'il est vrai que certains groupes locaux ou même tribaux, rarement en contact jusque-là, furent amenés à cohabiter sur quelques stations d'élevage, dans la majorité des cas, la colonisation n'a pas entraîné de modification dans la répartition des blocs culturels. Les peuples côtiers se sédentarisèrent dans les stations les plus proches de la côte (Looma, Leopold Downs). Les populations des rivières s'installèrent dans les stations le long de la moyenne vallée de la Fitzroy ou immédiatement au nord et au sud de celle-ci (Mount Barnett, Tableland, Brooking Springs, Nookanbah, Fossil Downs) et les peuples du désert furent regroupés dans les stations des Kimberleys de l'Est ainsi que dans celles localisées le plus au sud (Margaret River, Moola Bulla, Gogo, Christmas Creek, Cherrabun).

Les stations situées sur la Fitzroy et au nord de la région étaient pour la plupart de petites entreprises familiales créées par les colons, alors que celles du sud, plus vastes, appartenaient à des consortiums d'éleveurs qui y appointaient des gérants. Dans les stations du nord, la population aborigène était limitée à quelques groupes locaux originaires de terroirs situés dans les limites de la propriété ; le propriétaire et sa famille

7. De nombreux ouvrages et documents sont à présent disponibles sur cette période de l'histoire de l'Australie longtemps restée obscure. On peut consulter Berndt et Berndt [1987] pour une excellente description des conditions de vie dans les stations.

8. Les premières migrations des groupes en provenance du désert débutèrent vers 1920, et se prolongèrent jusqu'en 1960.

entretenaient de bonnes relations avec les Aborigènes⁹. A l'opposé, les stations du sud avaient une population aborigène importante, constituée de plusieurs groupes locaux, voire tribaux, de migrants. Les relations Aborigènes/Blancs étaient dictées par la rentabilité de la main-d'œuvre. Ainsi, et même si des bouleversements irréversibles avaient fait irruption dans la vie des Aborigènes, certaines spécificités culturelles se sont maintenues après la sédentarisation : les gens des rivières vivaient en groupes restreints et sur des territoires de petite taille ; les peuples du désert étaient regroupés en unités résidentielles plus conséquentes mais la taille des territoires leur laissait la possibilité de se diviser en petits groupes, si nécessaire. Cette possibilité demeura effective parce que la répartition des groupes locaux et unités linguistiques avait dans l'ensemble été préservée.

Sur le territoire d'une propriété, il y avait en général un campement principal situé à proximité du corps de ferme et plusieurs campements secondaires. Dans le premier vivaient presque exclusivement les femmes, les enfants et les vieillards ; les seconds étaient occupés par les hommes actifs, qui se consacraient aux diverses tâches qui leur étaient réservées (entretien des points d'eau et des éoliennes, castration et marquage du bétail, réfection des clôtures). Les femmes étaient pour la plupart employées à des tâches domestiques (entretien de la ferme, préparation des repas pour les employés blancs, blanchissage, entretien de la basse-cour et du jardin potager) ; les enfants et les vieillards se voyaient confier de menus travaux (corvées d'eau et de bois, confection de cordages, nettoyage des selles, préparation des poteaux pour les clôtures). Les hommes restaient absents de longues semaines et, à leur retour au camp principal, ils ne pouvaient visiter leur épouse qu'avec l'accord du propriétaire de la station ; en cas de refus ils devaient rester à l'écart du camp.

Dans tous les cas, les conditions de vie et de travail étaient extrêmement dures, l'hygiène et l'assistance médicale inexistantes : les maladies et les accidents dont furent victimes les Aborigènes sédentarisés finirent de décimer certains groupes locaux et, parmi les individus qui survécurent, nombreux sont restés infirmes à vie¹⁰. Les rations alimentaires distribuées étaient si maigres que la poursuite des activités économiques traditionnelles, en plus des travaux menés dans la station, était indispensable à leur survie. De plus, dans les Kimberleys la saison des pluies rend la région inaccessible et quasiment impraticable, ce qui entraînait une période d'inactivité totale dans l'industrie de l'élevage.

9. Les enfants des colons étaient souvent élevés dans le campement aborigène. Les petits Aborigènes assistaient à la classe faite par l'épouse du propriétaire et ce dernier travaillait aux côtés des employés aborigènes.

10. Pour une description sans complaisance de la vie dans les stations d'élevage, cf. McGrath 1987 ; Marshall, ed., 1988 ; Rosser 1985.

Durant cette saison, les propriétaires et les gérants des stations ne pouvaient subvenir aux besoins alimentaires des populations aborigènes, qui devaient quitter les stations pendant plusieurs mois¹¹. C'était alors pour les Aborigènes le retour à la vie d'avant l'arrivée des Blancs : les groupes tribaux et locaux retournaient sur leur terroir d'origine pour y vivre jusqu'à la prochaine saison sèche. Ceux qui refusaient de revenir se mettaient hors-la-loi et la police les ramenait de force à la station à laquelle ils "appartenaient"¹². Le maintien des activités économiques traditionnelles, la possibilité de changer de campements et de quitter les stations périodiquement donnèrent à cette sédentarisation un caractère temporaire, en particulier pour les groupes sédentarisés sur ou à proximité de leurs territoires et terroirs traditionnels.

La saison des pluies a toujours été centrale dans la vie cérémonielle des Aborigènes des Kimberleys. Elle voyait, en particulier, se dérouler les rituels qui rassemblaient plusieurs groupes locaux et même tribaux¹³ et faisaient se rencontrer les groupes migrants du désert et ceux des rivières. Ces activités rituelles ainsi que les rites de mariage, de naissance, la création de récits mythiques et la prolongation des territoires associés aux êtres surnaturels¹⁴, permirent l'élargissement de la notion d'identité, jusque-là restreinte au groupe local, à l'ensemble de la population établie sur une station [Kolig 1974]. A Fitzroy Crossing, il ne reste aujourd'hui qu'une minorité d'Aborigènes ayant vécu avant la sédentarisation dans les stations ; ils expriment leur appartenance à un groupe en utilisant le nom de leur groupe local et celui du terroir. Pour les autres, l'appartenance à un groupe est formulée par référence à la station où l'individu est né ou à celle où il a vécu le plus longtemps, puis par référence à l'unité linguistique à laquelle il se rattache et, enfin, par le nom du groupe local. Voici deux exemples :

Well, I am a proper Ngaranjadu man, this place belong to us Ngaranjadu people, we call it Ngaranjadu, it's our proper place, me and my mob we all bin born this way, our mum, him bin dead now all them lot poor fellas,

11. Les Aborigènes recevaient en général des rations alimentaires qui leur permettaient de subsister une quinzaine de jours.

12. Quand des Aborigènes se sédentarisèrent dans une station d'élevage, le propriétaire enregistrait les nouveaux venus, payait un droit par individu, ce qui en faisait des pupilles de la Nation sous sa responsabilité via le Department of Natives' Affairs, suite à quoi ils ne pouvaient quitter la station de leur propre chef sans enfreindre la loi.

13. Il s'agit surtout des rituels de circoncision au cours desquels les mariages des novices, avec des jeunes femmes d'autres groupes, sont arrangés entre les familles des circoncisés (receveurs d'épouses) et celles des circonciseurs (donneurs d'épouses).

14. Pour les Aborigènes, les êtres surnaturels laissèrent des traces de leur présence dans le paysage du terroir de chaque groupe local. Quand les Aborigènes furent déplacés suite à la colonisation, ils "réinterprétèrent" les nouveaux paysages en fonction des êtres surnaturels propres à leurs groupes locaux. Les espaces entre les terroirs traditionnels et les nouveaux sont vécus comme le résultat d'un voyage sous terre des êtres surnaturels, qui donc n'y laissèrent pas de trace.

them bin dreamin of us all Ngaranjadu children next to that place, well this is it now, we are bush fella, not cattle people, but proper Ngaranjadu people. (Kuruba)

I'm a Cherrabun woman, I was born next to the homestead and my parents bin workin that place already long time. I now him properly that Cherrabun country, I grew up there with all them lot Walmajarri and Wongkajungka people, myself I am a proper Walmajarri I belong to that language, but our country him finish, proper long way, nobody now only them dingo dog him bin livin that way, my real mob from my old people country we call'im Kurlku, it's the name for the people and the name for that place, it's my mob too, but I am really a Cherrabun woman.¹⁵ (Daisy)

Mais si tous ceux qui, durant de longues années, partagèrent les mêmes conditions de vie, travaillèrent et grandirent ensemble sur une même station ont le sentiment d'appartenir à un groupe, généralement appelé du nom de la station, ils ne remettent pas en cause leur appartenance à des unités plus larges ou plus restreintes, selon les circonstances¹⁶. Ce phénomène d'élargissement des identités traditionnelles a contribué au développement d'identités régionales [Shaw, ed., 1986] qui, ensuite, ont été rendues caduques quand les Aborigènes se sont trouvés contraints de vivre dans des villages à la périphérie des centres urbains.

Des stations vers les centres urbains

La situation telle que nous venons de la décrire ne changea guère pendant plusieurs décennies. Le camp de transit créé par le gouvernement de l'État à Fitzroy Crossing, pour répondre à la pression démographique croissante de groupes nomades du désert, constitua la seule innovation. Ce camp fut ensuite transféré dans une mission qui venait de s'établir à Fitzroy Crossing. Il s'agit de la United Aboriginal Mission (Uam), branche dissidente de l'Aboriginal Inland Mission (Aim), dont le siège est à Melbourne (Victoria). L'Uam est une secte fondamentaliste d'inspiration protestante qui profita de l'absence de concurrence pour s'implanter en force dans les Kimberleys¹⁷. Très

15. Kuruba et Daisy vivaient à Junjuwa lors de mon séjour dans les Kimberleys ; je me suis efforcé de rendre leur anglais compréhensible pour le lecteur tout en gardant des formules caractéristiques du Kriol English, langue de communication entre les différentes unités linguistiques des Kimberleys.

16. Le discours identitaire est avant tout circonstanciel ; selon les cas le groupe de référence (celui auquel on s'identifie) est l'unité linguistique, la population d'une station, le groupe local, un groupe cérémoniel ou même quelques individus qui boivent ou chassent ensemble. Le fait d'appartenir à l'un ne remet nullement en cause l'appartenance à un ou plusieurs autres, à condition que les catégories ne soient pas mutuellement exclusives (deux groupes locaux différents par exemple).

17. La plupart des autres missions implantées en Australie occidentale

rapidement une population d'environ cinquante individus s'installa à la mission pour y vivre en permanence. Il s'agissait exclusivement de Wongkajungka et de Walmajarri appartenant à quatre groupes locaux qui constituaient une des dernières vagues migratoires en provenance du désert, les Bunaba et autres peuples de rivières demeurant pour la plupart dans les stations établies sur leurs territoires tribaux.

Le camp offrait de multiples avantages par rapport à la vie dans les stations d'élevage. En premier lieu, les conditions de vie y étaient bien meilleures (vastes barraquements, sanitaires, eau courante) ; en second lieu, les missionnaires donnèrent aux leaders aborigènes un rôle dans la gestion des affaires courantes du camp. Enfin, et surtout, une école permettait aux enfants et à ceux des adultes qui le désiraient de recevoir les bases d'une éducation en anglais¹⁸.

Depuis son établissement et jusqu'à la fin des années 1960, la mission attira uniquement des gens du désert. Les nouveaux venus pouvaient ainsi s'installer sur un nouveau territoire, alors que d'autres migrants, déjà résidents dans la région, renforçaient des liens de tous ordres avec les gens des rivières, tout en conservant une identité distincte¹⁹. Les Aborigènes installés à la mission influencèrent ceux qui demeuraient dans les stations, notamment dans le domaine religieux ; ils avaient en effet conservé une vie cérémonielle très active, qui engendra un regain de rituels traditionnels dont la plupart avaient disparu à mesure que la sédentarisation avait pris un caractère définitif [Akerman 1979 : 234-236].

En 1967, à la suite d'un référendum national, les Aborigènes obtinrent la citoyenneté. Même si leur situation n'évolua guère dans l'ensemble, ils reçurent certains droits fondamentaux dont ils étaient privés jusque-là, notamment le paiement de prestations sociales, la libre consommation de l'alcool et l'égalité des salaires. La loi sur l'égalité des salaires dans l'industrie de l'élevage fut adoptée en 1968. Durant les deux années qui suivirent son application, près de 90% de la population aborigène qui vivait encore sur les stations furent contraints de quitter celles-ci et de migrer, cette fois, vers les villes²⁰. Aucune des infrastructures des quatre privilégièrent de nouveaux établissements en Nouvelle-Guinée et dans les îles avoisinantes aux dépens de nouvelles implantations dans les Kimberleys, ce dont profita l'Uam [Marks 1960].

18. C'est à partir de 1967 que l'école devint obligatoire pour les enfants aborigènes. Dans la région, la plupart durent se rendre à Fitzroy Crossing, où se trouvait la seule école, même si leurs parents résidaient dans une station lointaine. Beaucoup de familles refusèrent cette séparation, ce qui constitua un facteur supplémentaire d'exode vers les centres urbains.

19. Un des moyens de perpétuer les identités distinctes était de transporter dans les nouveaux terroirs les objets rituels des groupes locaux. Mais la présence de ces objets sacrés dans le territoire d'un autre groupe représentait une menace tant pour ce dernier que pour les propriétaires des objets, c'est pourquoi des compromis durent être mis en place (échanges d'objets et de rites secrets) qui modifièrent les identités des groupes locaux.

20. Bien que le gouvernement fit des distinctions entre les différentes catégories

centres urbains des Kimberleys n'était suffisante pour faire face à un tel afflux. La population aborigène de la mission établie à Fitzroy Crossing tripla en quelques mois. Aux problèmes sanitaires et alimentaires posés par la surpopulation s'ajoutèrent des problèmes sociaux causés par la cohabitation de groupes qui jusque-là vivaient séparés, ainsi que par la consommation croissante d'alcool. Pour faire face à cette situation, le gouvernement proposa de mettre en place des villages communautaires, qui devaient d'une part privilégier ceux qui avaient un droit traditionnel sur les secteurs où seraient établis les villages, d'autre part permettre aux résidents des villages de prendre en charge leurs propres affaires et de développer, dans les communautés, des entreprises avec l'appui du gouvernement. Cette initiative, louable et significative d'une prise de conscience de la part des dirigeants des problèmes aborigènes, fut, dans le cas de Fitzroy, difficile à mettre en place et sa réalisation bouleversa les groupes formés à la suite de la première phase de sédentarisation.

De la réserve à Junjuwa

Si le camp de la mission pouvait, de l'extérieur, présenter une certaine cohérence, les missionnaires pour leur part y distinguaient trois groupes : les Walmajarri, les Bunaba et les Wongkajungka, avec pour chacun un leader (il s'agissait en fait des trois unités linguistiques les plus représentées). Les Aborigènes, quant à eux, identifiaient huit campements (un pour chaque groupe linguistique représenté) et reconnaissaient encore plus de leaders. Cette différence d'appréciation fut notée dans un rapport [Kolig 1975] établi à la demande conjointe de la Commission de l'État à l'Habitat (State Housing Commission, Shc), et du ministère fédéral des Affaires sanitaires et sociales (Department for Public Welfare, Pwd), les deux organismes en charge de Junjuwa²¹. Ce rapport était avant tout destiné à recenser les groupes aborigènes de la ville²², mais l'auteur insistait, à juste titre, sur les spécificités de la population aborigène de Fitzroy Crossing (origines diverses, migrations et sédentarisations successives, instabilité des groupes sociaux), ainsi que sur les risques potentiels, s'il n'en était pas tenu compte lors de l'établissement du village. En fait, tant pour des raisons pratiques que

d'employés aborigènes, les propriétaires ne pouvaient pas les rémunérer tous, et ceux restés sans emploi furent chassés des stations. Parallèlement, les prestations sociales, parfois plus conséquentes que les salaires, constituèrent à elles seules un facteur de dépeuplement des stations.

21. Le Shc avait en charge la construction, le Pwd les populations aborigènes contraintes de quitter les stations.

22. La mission ne constituait pas la seule implantation aborigène à Fitzroy Crossing. Il y avait un camp établi sur l'ancien camp de transit, un autre à la sortie de la ville, un troisième près du pub et un dernier près du poste de police [Kolig 1975].

politiques, c'est précisément ce qui se produisit. D'une part, il fallait au plus vite que le gouvernement montre son souci de prendre en considération la question aborigène, d'autre part, il était moins coûteux de construire un seul village pour l'ensemble des groupes, et, si tous les Aborigènes y étaient rassemblés, il serait plus facile de les contrôler. Dès le départ, les autorités avaient conçu le projet comme une unité administrative cohérente, située à proximité du centre urbain et des différents bureaux locaux en charge des Aborigènes. C'est donc en ignorant les divisions internes et les circonstances qui avaient amené les Aborigènes à se sédentariser à Fitzroy Crossing que ce projet se matérialisa.

Du côté des Aborigènes, le projet fut bien accueilli. Consultés dès le début, ils prirent part à la réalisation du village, et même avec un certain enthousiasme²³. Les conditions de vie étaient telles dans la réserve de la mission que toute solution de remplacement était la bienvenue. Par ailleurs, les Bunaba, seul groupe tribal originaire de l'endroit et qui jusque-là vivaient disséminés en groupes locaux dans les stations d'élevage établies sur leur ancien territoire, s'étaient retrouvés en infériorité numérique quand ils avaient rejoint la réserve de la mission. La position privilégiée des peuples du désert auprès des missionnaires fut perçue par les Bunaba comme une atteinte à leurs droits traditionnels : ils ont toujours décrit la réserve de la mission comme un campement aborigène sous contrôle des Walmajarri et, comme la mission était établie en territoire Bunaba, cette situation était pour eux inconcevable. Les Bunaba virent dans Junjuwa une reconnaissance par les autorités gouvernementales de leurs droits traditionnels ainsi qu'une possibilité de réaffirmer ces droits et leur autorité sur les autres groupes linguistiques qui y résideraient.

Afin d'être en droit de recevoir un financement gouvernemental et d'avoir accès aux programmes de formation et d'aide destinés aux communautés aborigènes, le village devait être officiellement déclaré communauté aborigène, posséder une constitution (document officiel établissant les objectifs, règles et droits de l'association), établir une liste des membres, nommer un Conseil d'administration se réunissant une fois par mois et une assemblée générale se réunissant une fois par an, conformément à une loi sur les associations proche de la loi française de 1901. L'élaboration de la constitution fut confiée à un responsable local du Pwd qui, en accord avec le ministère de tutelle, agit largement en faveur des Bunaba. A cette époque le ministère des Affaires aborigènes (Department of Aboriginal Affairs,

23. Les Aborigènes furent consultés sur le lieu d'implantation du village, sur la taille des maisons, et ils choisirent le nom de la communauté. Pour bon nombre d'entre eux, ce projet était leur projet, le village étant perçu comme une compensation pour les territoires envahis par les colons et une rétribution pour les années passées à travailler gratuitement dans les stations.

Daa) privilégiait les Aborigènes qui avaient été sédentarisés sur leurs territoires ancestraux par rapport à ceux qui avaient été déplacés. Ainsi, une place prépondérante fut accordée aux Bunaba dans le conseil communautaire (50% du conseil devant être bunaba, conseil en charge d'établir un responsable communautaire).

Le village fut terminé en 1975 et les cinquante-six maisons construites se révélèrent à la fois inadaptées au mode de vie aborigène et insuffisantes en nombre (les soixante-douze maisons prévues n'ont pu toutes être construites, faute de crédits). De plus, l'attribution des maisons se fit en priorité aux Bunaba, aux dépens des autres groupes linguistiques.

Le village comptait environ 350 individus la première année, et les Aborigènes y appliquèrent une organisation interne semblable à celle du camp de la mission. Pour l'administration, Junjuwa était composé de trois unités tribales constituant trois quartiers, alors que les habitants distinguaient des subdivisions internes. Les limites entre les groupes étaient marquées par une maison abritant soit un couple d'origine linguistique mixte, soit des personnes originaires d'une unité linguistique mais possédant une autre identité linguistique pour une raison quelconque²⁴. Ces maisons jouaient le rôle de zone de transition, et leurs occupants avaient souvent la fonction de médiateurs lorsque des conflits éclataient entre les habitants de deux quartiers.

Ces manipulations, emprunts et substitutions d'identité sont fréquents et résultent en partie du brassage des populations. A Junjuwa, par exemple, pour réunir les membres du conseil, les Bunaba, en nombre insuffisant, firent appel à des leaders d'autres groupes qui, soit étaient mariés avec une Bunaba, soit avaient été "élevés" en territoire bunaba (ce qui signifiait initiation et participation à des rituels spécifiquement bunaba) et qui, pour les Blancs, étaient identifiés comme Bunaba, ceci afin de satisfaire aux contraintes administratives. La réalité des campements à l'intérieur de Junjuwa était bien différente de celle de principe énoncée dans la constitution du village communautaire : par exemple, l'autorité réelle était exercée par les leaders cérémoniels et ceux des groupes locaux, et non par les conseillers figurant sur le procès verbal entériné par les autorités fédérales.

Junjuwa attira de plus en plus d'Aborigènes²⁵. L'article de la constitution relatif au droit de résider était particulièrement flou et permettait toutes les interprétations, pourvu que les candidats puissent établir des liens avec des membres du village. Les conflits devinrent de plus en plus difficiles à contrôler dès que la population augmenta. La plupart d'entre eux résultaient de la consommation

24. Une des principales raisons est l'adoption d'enfants, orphelins ou non, qui reçoivent l'identité linguistique de leurs parents adoptifs.

25. La population de Junjuwa atteignait 600 habitants en 1980-1981 et dépassait les 650 résidents en 1984 (recensements B. Moizo).

d'alcool, des violences verbales et physiques qui en découlait, ainsi que de l'établissement de nouveaux groupes (autorité des leaders contestée, conflits d'ordre rituel). Sur ce point, le contrôle des jeunes générations par les leaders d'âge mûr a été considérablement entamé par le déclin des activités rituelles, et par le versement individuel des prestations sociales.

Communauté villageoise et discours identitaire

Malgré tous les aspects négatifs de la vie à Junjuwa, les résidents y développèrent un sentiment d'appartenance explicité dans un discours identitaire²⁶, formulé et utilisé essentiellement par les conseillers et les leaders des groupes locaux pour créer et/ou renforcer la notion de groupe au niveau de la communauté²⁷. Ce phénomène n'est pas particulier à Junjuwa ; on le retrouve dans de nombreuses structures de ce type dans le Nord de l'Australie, ainsi que dans les ghettos urbains des villes du Sud du continent [Sansom 1981]. Les individus qui formulaient ce discours identitaire se plaçaient à l'origine de la construction du village. Ainsi, ces leaders "administratifs" valorisaient-ils par le discours une situation au sein de laquelle ils avaient un pouvoir (la communauté), tout en se posant en éléments moteurs d'une dynamique qui pourtant leur échappait totalement (colonisation, sédentarisation forcées, programmes gouvernementaux), le tout étant explicité selon une logique qui se voulait avant tout traditionnelle puisque c'était à ce niveau que leur autorité avait ses racines. Ce discours était utilisé dans les occasions publiques (réunions du conseil, contacts avec les représentants gouvernementaux, relations avec les autres communautés) ; il était combiné avec une volonté affirmée de préserver l'unité communautaire à tout prix, tant à l'intérieur de Junjuwa qu'à l'extérieur.

À l'extérieur, lors de réunions des communautés aborigènes de la vallée ou du Conseil de la Terre des Kimberleys, toutes les interventions des représentants de Junjuwa étaient faites au nom de la communauté, qui était présentée comme un ensemble de plusieurs groupes linguistiques créé à l'initiative de ses résidents. Cette cohésion était publiquement explicitée lors des déplacements effectués en dehors des Kimberleys, où ceux qui représentaient Junjuwa se regroupaient pour ne former qu'un seul campement, même si certains d'entre eux auraient pu se joindre à d'autres campements sur la base d'autres appartenances.

26. J'entends par discours identitaire la façon dont les individus formulent publiquement leur appartenance à un groupe et les critères utilisés pour se démarquer des autres groupes (nous/les autres).

27. Les antagonismes entre les villages avaient le plus souvent pour origine les relations avec le Conseil de la Terre des Kimberleys, les compétitions au niveau des activités rituelles, ou encore des conflits anciens entre groupes locaux établis dans des villages différents.

A l'intérieur de la communauté, certains conflits pouvaient mettre en péril la cohésion de Junjuwa, et donc rendre nécessaire le recours au discours identitaire sur la notion de groupe. Les conflits, engendrés par l'abus d'alcool, souvent partis de rien (l'emploi du mauvais terme d'adresse à l'égard d'un allié est un cas typique), pouvaient rapidement entraîner toute la communauté et la stabilité de Junjuwa s'en trouver menacée. En cas de blessures corporelles, ou de mort, les règles de compensation dans les sociétés aborigènes sont telles que les leaders d'une communauté ont tout intérêt à faire du mieux qu'ils peuvent pour qu'une telle éventualité ne se présente pas. C'était au responsable communautaire de rétablir l'ordre. Pour ce faire il s'appuyait sur ses conseillers et sur les leaders traditionnels. J'ai souvent assisté à de telles querelles et dans tous les cas le retour au calme fut obtenu grâce au même discours, et dans les mêmes termes : l'unité de la communauté, l'harmonie entre les groupes, le rôle des conseillers et des leaders dans l'origine de la communauté, les alliances et la consanguinité au sein du village qui doivent rapprocher les individus. Même si les querelles et/ou conflits n'étaient jamais totalement enterrés, la cohésion du groupe semblait prendre le dessus et une volonté de limiter les possibles dissensions à l'intérieur de Junjuwa suffisait dans la plupart des cas à limiter le développement des conflits. Cependant, ceux-ci n'étaient pas toujours contrôlables, et en cas de débordement, la seule possibilité pour un individu ou pour un groupe était alors de quitter Junjuwa. Or, cette solution ne fut pas toujours possible car Junjuwa resta pendant longtemps la seule structure d'accueil pour les Aborigènes à Fitzroy.

Quand certains groupes, identifiés comme des unités à part entière lorsqu'ils vivaient dans la réserve de la mission, mais contraints de cohabiter avec d'autres à Junjuwa, se virent offrir par le ministère des Affaires aborigènes la possibilité de créer leurs propres villages, des scissions franches virent le jour entre Bunabà, Walmajarri et Wongkajungka, et le discours identitaire communautaire ne suffit plus à ramener l'ordre parmi ceux qui vivaient à Junjuwa. Ainsi, en 1985, près de cent Walmajarri, la plupart originaires de territoires traditionnels mitoyens et venant de deux stations d'élevage voisines (Cherrabun et Gogo), quittèrent Junjuwa pour s'installer dans un nouveau village construit à l'autre bout de la ville²⁸.

A partir de cette époque, les conflits entre les groupes linguistiques devinrent de plus en plus fréquents. La crise économique frappant l'industrie de l'élevage ayant amené de nombreux propriétaires à vendre leurs stations, un changement de politique intervint au niveau fédéral : l'idée maîtresse en était de permettre aux Aborigènes qui avaient été

28. Ce village a été établi à l'initiative du Pwd pour y loger un groupe de Walmajarri, en provenance d'une même station, qui s'était installé à cet endroit initialement, mais qui avait été contraint de s'établir à Junjuwa.

sédentarisés loin de leurs territoires tribaux d'y retourner quand cela était possible, les propriétés à vendre représentant ces opportunités. La réelle nouveauté de cette politique était de faciliter l'établissement des groupes sociaux formés à la suite de la sédentarisation mais proches par leur taille des groupes locaux traditionnels, et non plus de construire de grands villages communautaires dans les centres urbains ; un retour au bush en quelque sorte. La plupart des stations à vendre étaient situées à la limite du désert; elles étaient trop vastes, mal pourvues en points d'eau ; elles avaient été mal entretenues par les gérants successifs et surpeuplées en bétail pendant trop longtemps en vue de les rentabiliser à tout prix. En revanche, aucune de celles situées sur les territoires des gens des rivières, et plus particulièrement sur celui des Bunaba, ne fut mise en vente²⁹. Ceux-ci ne purent donc guère profiter de ces nouvelles possibilités d'implantation.

Les Bunaba de Junjuwa, pour compenser leur infériorité numérique, firent bloc face aux populations du désert. Ils avaient eu tendance, au fil des décennies, à "gommer" les différences qui avaient pu exister dans le passé entre les groupes locaux, jusqu'à les rendre imperceptibles. Ceci n'empêchait d'ailleurs pas les conflits internes. A l'opposé, les différences entre les groupes locaux avaient été maintenues parmi les populations du désert, qui devinrent les principaux bénéficiaires de ces changements politiques. Il est intéressant de noter que ceux des conseillers qui pendant un temps avaient été présentés comme Bunaba, reprirent leur identité d'origine tant sur leur initiative que par suite de rejet des Bunaba.

Durant les années 1985 et 1986, le discours identitaire communautaire public évolua, principalement sous la pression des jeunes générations, c'est-à-dire de ceux qui, pour la plupart nés loin de leur territoire d'origine, n'avaient connu que brièvement la vie sur les stations et avaient grandi à la mission et à Junjuwa ; la génération du chômage en quelque sorte³⁰. Leur discours mettait au premier plan les appartenances linguistiques et non plus la communauté, ou plus exactement combinait les deux éléments. Le discours identitaire sur les "Gens de Junjuwa" (*Junjuwa people*) se dédoubla en deux discours distincts : les "Bunaba de Junjuwa" et les "Walmajarri de Junjuwa". Dans le premier, il s'agissait de mettre en avant les droits traditionnels des Bunaba et d'affirmer leur présence sur le lieu de Junjuwa depuis les temps pré-coloniaux. Le second insistait sur l'élément externe représenté par les migrants ainsi que sur le caractère transitoire de leur présence, puisqu'ils avaient maintenant la possibilité de s'établir ailleurs. Les Bunaba n'ayant pas cette possibilité,

29. La plupart de ces stations sont viables à moindres frais : elles sont de petite taille, ont en général un accès direct à la rivière, et supportent un cheptel réduit et de bonne souche.

30. Il y a dans cette initiative une similitude avec celle prise par les métis des milieux urbains au début des années 1970.

il leur fallait donc exclure de Junjuwa, au moins dans le discours, ceux qui traditionnellement n'avaient pas lieu de s'y trouver. De surcroît, de nombreux Bunaba ne pouvaient cacher leur sentiment d'avoir été trahis, et à plusieurs titres : par les Blancs des stations tout d'abord, que les Bunaba disaient avoir "aidés" tout autant que les Walmajarri, or ils ne recevaient pas en retour la même rétribution pour leur labeur passé ; par les représentants du gouvernement qui privilégiaient le retour aux territoires ancestraux des peuples du désert et semblaient ignorer les vœux similaires exprimés par les Bunaba ; enfin, par les peuples du désert eux-mêmes, qui avaient été "accueillis" sur les terres bunaba et qui, maintenant, abandonnaient Junjuwa, le symbole de la "fusion" gens du désert/gens des rivières, pour emmener des enfants bunaba et, plus grave, des rites des rivières dans des territoires où jamais un Bunaba ne s'était aventuré.

La mise en place d'un nouveau programme (Community Employment Development Projects, Cedp), destiné à développer des emplois à Junjuwa, fut une compensation partielle aux frustrations des Bunaba. Ce programme devait mettre fin à l'ère des prestations sociales : dans les Kimberleys de l'Ouest, il fut testé dans les villages communautaires urbains les plus anciens, qui connaissaient tous des problèmes sociaux et économiques graves. La communauté recevait une somme égale à l'ensemble des allocations de chômage versées à ses membres, et devait la redistribuer en rémunération d'emplois dont la nature et les conditions avaient été décidées par le conseil. Afin qu'une communauté puisse créer des emplois, des prêts spécifiques ainsi que des attributions de véhicules et d'outillage furent prévus. En fait, à cause de contraintes administratives inhérentes à ce programme, son application renforça les clivages intracommunautaires, ainsi que les antagonismes entre les communautés, regroupées arbitrairement sur un même programme pour l'utilisation du matériel et l'accès aux prêts [Moizo 1990]. Une des conséquences immédiates fut l'éclatement des communautés où le Cedp avait été implanté, la plupart des jeunes préférant le chômage dans les villes à l'emploi dans ces conditions³¹. Le discours identitaire, quant à lui, ne survécut pas à ce nouveau bouleversement.

L'exemple de Junjuwa montre le dynamisme des populations aborigènes pour s'adapter à des situations nouvelles en les "intérieurisant" dans une logique traditionnelle au moyen du discours identitaire. Dans le passé, les processus d'adaptation ont été relativement rapides, même si paradoxalement les changements étaient de forte ampleur, car les identités traditionnelles d'alors permettaient de faire face à ces changements en les récupérant. Aujourd'hui, alors que les

31. Les anciens avaient repris le contrôle des communautés par le biais de ce programme, contrôle qui leur échappait totalement tant que les prestations sociales étaient versées individuellement.

changements sont moindres, mais se succèdent plus rapidement, les identités traditionnelles s'estompent et on peut craindre que les jeunes générations aborigènes se retrouvent plus que jamais dans des ghettos économiques et socio-culturels d'où il leur sera difficile de sortir faute d'un discours identitaire mobilisateur.

BIBLIOGRAPHIE

- Akerman, K.
 1979 "The renaissance of aboriginal law in the Kimberleys", in R.M. Berndt et C.H. Berndt, eds., *Aborigines of the West*. Perth, University of Western Australia Press : 234-242.
- Australian Bureau of Statistics
 1988 *Census 1986*. Canberra, Government Printing Service.
- Berndt, R.M. et C.H. Berndt
 1964 *The world of the first Australians*. Sydney, Ure Smith.
 1987 *End of an era*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Bolton, G.C.
 1981 "Black and White after 1897", in C.T. Stannage, ed., *A new history of Western Australia*. Perth, University of Western Australia Press : 124-178.
- Dixon, R.M.
 1976 "Tribes, languages and other boundaries in Northeast Queensland", in N. Peterson, ed., 1976 : 207-238.
- Gould, R.A.
 1967 "Notes on hunting, butchering and sharing games among Ngatatjara and their neighbours in the West Australian desert", *The Kroeber Anthropological Society Papers* 36 : 41-66.
- Hiatt, B.
 1974 "Woman the gatherer", in F. Gale, ed., *Woman's role in aboriginal society*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies : 8-21.
- Hiatt, L.R.
 1962 "Local organization among the Australian Aborigines", *Oceania* 32 (4) : 267-286.
- Jones, D.J. et J. Hill-Burnett
 1982 "The political context of ethnogenesis : an Australian example", in M.C. Howard, ed., *Aboriginal power in Australian society*. St. Lucia, University of Queensland Press : 214-246.

- Kolig, E.
 1974 "Tradition and emancipation : an Australian aboriginal version of 'nativism'", *Supplement to Newsletter, Aboriginal Affair Planning Authority* 1 (6) : 1-42.
 1975 *A report of the aboriginal population of Fitzroy Crossing*. Perth, State Housing Commission of Western Australia, multigr.
- Langton, M.
 1978 "Self-determination as oppression", in H.C. Coombs, *Australian's policy towards Aborigines, 1967-1977*, Londres, Australian Right Group Publication.
- McGrath, A.
 1987 *Born in the cattle*. Sydney, Allen and Unwin.
- Marks, S.R.
 1960 "Mission policy in Western Australia, 1846-1959", *University Studies in Western Australian History* III (4) : 60-106.
- Marshall, P., ed.
 1988 *Raparapa Kularr Martuwarra*. Broome, Magabala Books.
- Merlan, F.
 1978 "Making the people quiet' in the pastoral North : reminiscences of Elsey station", *Aboriginal History* II (1) : 70-106.
- Moizo, B.R.
 1987 "Identité du dehors, identité du dedans. Les Aborigènes des Kimberleys", in P. Geschière et B. Schlemmer, eds., *Terrains et Perspectives*, Leyde, Éd. de l'Orstom/Asc : 315-332.
 1990 "Implementation of the community development employment scheme in Fitzroy Crossing : a preliminary report", *Australian Aboriginal Studies* 1 : 36-40.
- Peterson, N., ed.
 1976 *Tribes and boundaries in Australia*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Read, P. et E.J. Japaljarri
 1978 "The price of tobacco : the journey of the Warlmarla to Wave Hill, 1928", *Aboriginal History* II (2) : 140-148.
- Rosser, B.
 1985 *Dreamtime nightmares*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Roth, W.E.
 1901 "Food : its search, capture and preparation", *North Queensland Ethnography* 3 : 116-129.
- Sansom, B.
 1981 "Processural modelling and aggregate groupings in Northern Australia", in L. Holy et M. Stuchlick, eds., *The structure of folk models*, New York, Londres, Academic Press : 257-280.

Shaw, B., ed.

- 1986 *Countrymen*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.

Stanner, W.E.

- 1965 "Aboriginal territorial organization : estate, range, domain and regime", *Oceania* 36 (1) : 1-26.

Testart, A.

- 1982 "The significance of food storage among hunters and gatherers : residence patterns. Population densities and social inequalities", *Current Anthropology* 23 (5) : 523-537.
- 1986 *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. Paris, Éd. de l'Ehess.

Weaver, S.M.

- 1984 "Struggles of the Nation-State to define aboriginal ethnicity : Canada and Australia", in G.L. Gold, ed., *Minorities and mother country imagery*, Newfoundland, Memorial University : 182-210.

ANDRÉ BOURGEOT

**Identité touarègue :
de l'aristocratie à la révolution**

"Identité et crise d'identité sont devenues dans l'usage courant, et même scientifique, des termes qui circonscrivent des choses si générales et apparemment si évidentes qu'il paraît plutôt ridicule d'en exiger une définition."

E. Erickson,
Adolescence et crise. La quête de l'identité.

L'identité touarègue a généralement été abordée de manière ontologique, dans des écrits¹ qui reprennent et expriment les valeurs produites et véhiculées par les couches sociales dominantes de la société touarègue elle-même. Ces valeurs sont devenues propriété de l'ensemble des individus des différents groupements politiques (*ettebel*, pl. *ettebelân*) : aristocrates guerriers, tributaires, affranchis, artisans et esclaves. Ces groupes indépendants les uns des autres ont souvent été, de manière atomisée, en état de conflit armé, l'enjeu étant la suprématie militaro-politique sur des hommes : en contrôlant des hommes, ils contrôlaient des territoires aujourd'hui partagés entre cinq États-nations (Algérie, Libye, Niger, Mali, Burkina-Faso).

In saisissable directement, l'identité touarègue peut être appréhendée à travers des processus où altérité et entité entrent en interaction,

1. Cf. Bernus 1987 ; Casajus 1987 ; Claudot-Hawad 1987b.

créant la dynamique des phénomènes identitaires. Cet article² se propose de mettre à jour les fondements idéologiques et politiques de l'identité touarègue³, ses invariants et ses mutations sur une profondeur historique d'une quarantaine d'années, et de faire la part des déterminations particulières qui contribuent à la pérenniser et/ou la transformer. La caractérisation des invariants se fondera sur des symboles identitaires reconnus à la fois par l'ensemble de la société qui les a produits et par les sociétés extérieures. "Faux passeport", vraie carte d'identité?... Des éléments de réponse seront apportés par l'analyse des symboles et des liens entre leur structure, leur efficience idéologique et leur traduction politique. Nous verrons enfin comment, à travers les alternatives qui se présentent avec les transformations sociales et politiques, peuvent apparaître les racines d'une conscience ethnique correspondant à l'état des sociétés touarègues actuelles, dans leurs rapports avec les États-nations qui les administrent - États confrontés à de fortes revendications démocratiques portées par des mouvements populaires dont les Touaregs peuvent être aussi partie prenante.

Les identités touarègues, construites ou en construction, seront analysées à travers trois types de représentation qui, forgés dans des circonstances historiques différentes, se combinent ou se spécifient à l'époque actuelle. Le premier d'entre eux correspond à l'identité "normative", telle que la société l'a produite et telle qu'elle est représentée à l'extérieur. Le deuxième est lié aux mutations politiques et économiques récentes, qui génèrent des revendications identitaires en décalage, voire en rupture, avec la société dite traditionnelle. Le dernier concerne le cas particulier des *ishumar* (sg. *ashamor*), les "chômeurs", et à leur suite celui des "combattants" partisans de la lutte armée (Mouvement populaire de l'Azawad du Mali septentrional).

Identité et normes sociales

Que veut dire être Touareg dans une société autrefois très hiérarchisée où se superposaient endogamie parentale et endogamie sociale [Bourgeot 1989a], et où la relation du maître et de l'esclave a laissé un héritage encore efficient et recouvrant de surcroît des différences phénotypiques ? Dans l'ensemble du monde touareg, l'identité se manifeste à travers cinq grands traits qui se combinent, se spécifient selon les fluctuations historiques : la langue, le voile de tête, le glaive, le dromadaire et le

2. Cet article a été rédigé au mois de juillet 1991 : Un certain nombre d'événements sont intervenus depuis, sans remettre en cause l'analyse développée ici.

3. Il s'agira ici de présenter des processus qui concourent à cerner la notion d'identité touarègue, conçue comme pertinente pour l'ensemble du monde touareg. Cette approche globale se fonde sur la description des invariants identitaires touaregs communs à tous les groupes.

pastoralisme nomade⁴. Cette imagerie identitaire, produite par la société elle-même, a été reprise à l'extérieur (à l'époque coloniale et encore de nos jours) et érigée en imagerie mythique, support de fantasmes exotiques. Ces traits renvoient aux rapports sociaux et au vocabulaire politique – et à leurs interactions – ainsi qu'à l'existence d'une société armée.

La langue

L'appellation "Touareg" est d'origine arabe [Bourgeot 1972]. L'ethnonyme des populations ainsi désignées est, selon les variantes locales, Kel Temacheq, Kel Tamajeq, Kel Tamahaq, c'est-à-dire "ceux qui parlent la langue tamacheq". Celle-ci appartient à l'ensemble linguistique berbère.

Tamacheq est un terme polysémique qui désigne à la fois une femme noble et la langue touarègue. Il est dérivé de *mujegh*, verbe neutre qui signifie " ... 'être touarègue noble' (d'une des tribus dont les membres s'appellent *amajer*, c'est-à-dire d'une des tribus nobles de l'Aïr, *Ioullemmeden* ou *Kel Geress*). Par extension 'être noble (d'âme, de caractère, de manières)' se dit de personnes de n'importe quelle condition, de nobles, de plébéiens et d'esclaves." [Foucauld 1951, II : 674]

D'une manière plus prosaïque, et en conférant au mot une évidente connotation politique, les intéressés eux-mêmes lui donnent le sens d'"être insoumis à toute autorité, à toute contrainte".

Le dialecte de l'Ahaggar, "est ... parlé diversement selon les conditions sociales et les groupements politiques. Les nobles seuls le parlent correctement. Les plébéiens (*imrad* et *isekkemaren*) y introduisent des incorrections et des expressions spéciales plus ou moins nombreuses, qui varient de tribu à tribu. Les esclaves le parlent d'une façon tout à fait défectueuse"⁵ [*ibid.*, I : 2]. Dans sa correspondance avec René Basset, doyen de la Faculté des Lettres d'Alger, Charles de Foucauld écrit par ailleurs :

Il faudra un jour, quand la tamahak vraie (variante de la temacheq), celle des nobles, sera bien déterminée, étudier en détail celle des imrad (tributaires), patois ressemblant beaucoup à l'autre tamahak, ayant beaucoup d'imperfections et d'inélegances, mais contenant aussi de vieux mots, de vieilles prononciations tombées en désuétude dans la tamahak des nobles et regardées par eux comme des incorrections, mais qui ont leur intérêt et se rapprochent plus que la tamahak des nobles des dialectes de l'Aïr, de l'Adrar et de certains autres dialectes berbères. Il reste du travail qu'on ne peut faire qu'avec beaucoup de temps⁶. (Archives inédites et de consultation privée)

4. Cet article analysera essentiellement la langue, le voile de tête et le glaive, dont la symbolique est prégnante.

5. Cette appréciation linguistique semble être valable pour les groupements méridionaux dans lesquels j'ai travaillé.

6. Cf. l'analyse linguistique qu'en fait D. Casajus [1990].

Le substantif masculin issu de *mujegh* est *emajegh* (pl. *imajeghān*), qui désigne l'aristocrate guerrier, de statut héréditaire, celui qui constitue le référent social par excellence. Au sens figuré, il "se dit de toute personne, animal, ou chose que l'on veut louer, d'un noble, d'un plébéien, d'un esclave, d'un chameau, d'un chien, d'une selle, d'un vêtement, d'un contenu, d'un objet mobilier quelconque, d'un pâturage, d'un lieu, d'un pays, etc. Dans ce sens, [il] est synonyme d'*éllélli* et d'*elkôr*" [*ibid.*, II : 673]. Le terme recouvre ainsi trois types d'identité indissociables : généalogique, politique et sociale, définissant un statut et une couche sociale. L'acception politique, privilégiée, se diffuse dans l'ensemble du corps social, pour lequel il devient un référent identitaire commun.

Il en découle que l'appellation Kel Temacheq (ou Kel Tamajeq), ethnonyme endogène, par opposition au terme Touareg, qui est exogène, englobe une série d'identifications, de valeurs produites et incarnées par la couche sociale dominante : l'aristocratie. Ces trois mots : *mujegh* (être Touareg noble), *emajegh* (aristocrate guerrier) et *tamacheq* (la langue touarègue), satellites de la même racine (MJGH), renvoient tous à l'aristocratie.

Celle-ci était autrefois détentrice de tous les pouvoirs et de la force. En alliance, le cas échéant, avec certains tributaires, elle exerçait des activités guerrières au nom de l'honneur et de la vengeance⁷, deux termes indissociables qui renvoient aux normes, aux pratiques, aux méthodes et aux valeurs secrétées par cette couche aristocratique qui visait d'abord à satisfaire ses propres besoins et ses intérêts particuliers. Il apparaît dès lors pertinent d'établir une distinction entre l'identité ethnique, appréhendée comme procès d'identification (affiliation et conscience d'appartenance) et la personnalité ethnique⁸, qui incorpore des éléments objectifs d'héritages culturels. Cette dernière a été modelée par une série de transmissions communautaires (partage des signes de reconnaissance, connaissance de la langue, éducation familiale et religieuse) qui construisent et cimentent l'identité culturelle de l'individu.

L'ethnonyme Kel Temacheq déborde cependant cette identité généalogique aristocratique. En effet, il s'applique également à tous ceux qui parlent la *tamacheq*. C'est ainsi que par affection, flatterie ou reconnaissance, l'étranger parlant leur langue peut être assimilé au Kel Temacheq et considéré comme un des leurs, à condition qu'il se conforme aux normes de l'aristocratie. Par le moyen de la langue, les sociétés touarègues intègrent, voire assimilent culturellement, l'étranger

7. Cf. à cet égard la manière dont H. Claudot-Hawad ampute ce couple interactif (honneur-vengeance) au profit du seul honneur maquillé de valeurs morales européano-centristes [1990].

8. Devereux [1985] distingue également les deux notions dans une optique différente.

sans que celui-ci perde pour autant son statut d'étranger, sa condition sociale ou son appartenance religieuse. Tenant par ailleurs le fait de parler leur langue pour une manifestation de reconnaissance explicite de leur culture, les Kel Temacheq sont amenés à y voir une approbation et un partage de leurs valeurs, et même une forme d'identification.

Ainsi, la langue recouvre l'identité généalogique, diffuse et dépasse l'identité ethnique, fédère et assimile ; elle constitue le moyen de se reconnaître une communauté de pensée potentielle. Elle n'est pas seulement une technique de communication ; elle est aussi l'expression d'une pensée politique. Elle contribue à définir un espace dans lequel s'échangent des idées, germe et s'élabore une conscience communautaire. Elle structure le territoire politique qui peut être revendiqué au même titre que la culture.

Produite par la couche aristocratique, la *tamacheq* n'incorpore cependant pas uniquement les valeurs dominantes qu'elle a générées. La langue, en effet, devient aussi lieu de consensus, où sont transcendés les contradictions et les clivages sociaux. Elle constitue, en apparence, le référent identitaire central, celui qui conditionne tous les autres. Au carrefour des systèmes de pensée, de représentation et des valeurs morales, elle charrie une histoire et des perceptions. Dès lors, le combat autour des mots s'inscrit dans des enjeux majeurs, idéologiques et politiques. Si, sur un plan heuristique, il convient de faire la critique de la perception et de la construction intellectuelle du sens, on ne peut pour autant en nier le phénomène et son efficience. La langue est cependant insuffisante pour caractériser l'identité culturelle touarègue ; on ne peut ignorer les rapports sociaux qui organisent cette société autrefois très hiérarchisée.

A côté de l'ethnonyme Kel Temacheq, aux fondements politico-idéologiques, un vocabulaire plus spécifiquement politique concourt par ailleurs à façonner l'identité touarègue. Le terme *Kel imenas* ("ceux des dromadaires"), qui s'applique à l'aristocratie guerrière, s'oppose à *Kel ulli* ("ceux des chèvres"), qui désigne les tributaires⁹. Ces deux grandes catégories composaient l'ensemble des hommes "juridiquement libres", dont les activités essentielles ressortissaient au pastoralisme nomade. Elles s'opposent d'une part à la catégorie des *Kel aghrem* (ceux du village, de la ville : les sédentaires) et d'autre part aux *iklan* (sg. *akli* : les esclaves).

D'un côté, les oppositions entre nomades et sédentaires, qui touchent aux domaines économique et culturel et aux formes d'appropriation,

9. Cette opposition *Kel imenas/Kel ulli* n'a pas de pertinence politique chez les agro-pasteurs Kel Ewey et Kel Geress du Niger, car chez eux il n'existe pas de tributaires. Toutefois, et en dépit des particularités notoires de l'agro-pastoralisme touareg incarné par ces deux groupements politiques, le dromadaire remplit les mêmes fonctions et détient les mêmes valeurs symboliques d'identification culturelle que dans les autres groupes touarègues.

se cristallisent autour du bétail et de la terre. Le bétail est lui-même hiérarchisé. Le dromadaire, autrefois apanage des guerriers, était un animal de transport (échanges caravaniers transsahariens), de conquête (guerres, rezzou, "coups de main") et de voyage (mobilité des hommes) : c'était le symbole de l'opulence. Les petits ruminants (caprins et ovins) étaient pour leur part destinés au pastoralisme alimentaire.

De l'autre côté, les oppositions hommes libres/esclaves apparaissent à travers un vocabulaire directement politique qui corrobore le fait que les esclaves n'ont pas d'existence sociale et ne participent pas aux divisions sexuelle et sociale du travail. Dans les catégories et les logiques autochtones, il n'y a pas de classification métaphorique relative aux esclaves, assimilés par nature aux petits ruminants.

Si le vocabulaire proprement politique (*emajegh*, pl. *imajeghän* : aristocrate guerrier, *ameghid*, pl. *imghad* : tributaire, etc.) situe l'individu dans la hiérarchie sociale, le vocabulaire métaphorique (*Kel imenas*, *Kel ulli*) évoque, dans la conscience commune, des valeurs particulières et associe à l'objet désigné (dromadaires, chèvres) des rapports de production, qui organisent eux-mêmes des relations politiques, conditionnent et codifient les comportements. Il existe, en quelque sorte, une relation d'identité entre la métaphore (dromadaire, chèvre, villageois) et le signifiant politique (aristocratie, tributaire, sédentaire), qui relève quant à lui de la métonymie.

C'est le contexte (identification personnelle et sociale, place dans la phrase, lieux, etc.) qui détermine la compréhension et qui permet de clarifier le niveau politique du signifiant. L'utilisation récurrente de la métaphore et de la métonymie génère une ambivalence permanente. Celle-ci se manifeste dans de nombreux termes touaregs qui, lorsque l'on veut les inscrire dans des modèles, perdent de leur valeur, de leur complexité et de leur réalité, et voient ainsi leur sens simplifié et dénaturé. Polysémie et ambivalence offrent une place royale à la *tangalt* (pl. *tingālen*), dont la traduction pourrait être "langage d'allusion, s'appuyant sur des métaphores, des litotes, langage renvoyant à l'implicite et au non-dit". Cette *tangalt* n'est d'ailleurs pas toujours comprise par les Kel Temacheq eux-mêmes [Casajus 1990 : 9]. Ainsi se trouvent soulignées la difficulté à cerner l'identité et, au-delà, la complexité du réel.

L'ambivalence structurelle tend cependant à disparaître dans des contextes politiques et historiques particuliers qui conduisent à une autonomisation de l'identité, déconnectée de ses fondements "traditionnels", matériels et sociaux. Cette autonomisation agit comme un des processus de formation d'une communauté nouvelle, qui se fédère autour de la langue. Ainsi, dans les contextes actuels, la dialectique métaphore-métonymie s'efface au profit du discours identitaire, qui devient un discours politique uniformisateur et confère à la langue

le pouvoir de cimenter le contenu de l'ethnonyme Kel Temacheq. Ce ciment identitaire, en dépassant les clivages sociaux et politiques qui caractérisaient les sociétés touarègues, est susceptible de s'opposer aux idéologies et organisations de l'État.

Le langage du voile de tête

Le voile de tête (*tagelmust*) constitue la deuxième composante de l'identité touarègue. Les Kel Temacheq se dénomment aussi, dans les parlers méridionaux, Kel Tagelmust ("ceux du voile de tête").

En Ahaggar (Algérie), "le jeune homme qui vient d'être revêtu pour la première fois du voile de front et de bouche (que portent les hommes pubères)" se nomme *elmenjoudi* [Foucauld 1951, III : 1329]¹⁰. En Aïr (Niger), chez les agro-pasteurs Kel Ewey, ce jeune homme se dénomme *ekābkāb*¹¹. La prise de voile est un rite de passage de l'état d'adolescent à celui d'adulte. Chez les filles, elle est un rite de passage à la puberté.

Le voile de front et de bouche et le pantalon sont les vêtements distinctifs de l'homme ; il serait déshonorant pour un homme de ne pas porter de voile de front et de bouche, comme il serait déshonorant pour lui de ne pas porter de pantalon. Par suite 'ôter son voile de front et de bouche ; jeter son voile de front et de bouche, ôter son pantalon ; jeter son pantalon ; etc.' sont des expressions qui signifient au figuré 'être déshonoré ; se déshonorer' ; 'faire ôter son voile de front et de bouche ; faire ôter son pantalon ; etc.' signifient au figuré 'déshonorer'. [*loc. cit.*]

Cette citation explique l'importance symbolique que revêt le voile de tête. Celui-ci est mis sur le même plan que le pantalon, et montrer son visage correspond à montrer ses fesses : suprême déshonneur et humiliation qui ne peut que générer la vengeance ou, pour le moins, la rancœur.

Par ailleurs, le voile de tête concerne directement le rapport au père et, par extension, à ses ancêtres masculins (patri- et matrilinéaires) ; il incarne ainsi une identité généalogique très chargée affectivement et émotionnellement. Lorsque le père offre la *tagelmust* à son fils, il

10. Le passage à la puberté pour une fille s'appelle *telmenjoudi*. Il est sanctionné par le port d'un foulard de tête (*ekerkei*) qui ne masque pas le visage.

11. L'attitude des caravaniers agro-pasteurs Kel Ewey envers le voile de tête est cependant assez laxiste. Cette souplesse provient de la flexibilité de la division sociale du travail, qui autorise le passage d'activités agricoles à des activités pastorales et/ou caravanières. L'absence d'une couche sociale de tributaires contribue également à une telle souplesse. En revanche, les autorités religieuses de la Khalwatiya, confrérie mystique, adoptent un comportement rigoriste à l'égard du voile. La fonction symbolique de celui-ci est moins significative chez les Kel Adagh du Mali septentrional. D'une manière générale, plus la société touarègue est hiérarchisée, plus le voile de tête a une fonction sociale précise ; à l'inverse, plus elle est égalitaire moins il a de prégnance sociale.

consacre symboliquement une filiation patrilinéaire et une reproduction sociale. (D'une manière parallèle, la mère diffuse les valeurs féminines en transmettant à sa fille la tente, symbole de l'alliance.) Enfin, la prise du voile, dans un double mouvement d'individuation et de socialisation, confirme l'appartenance à la communauté touarègue. A travers le voile, les Kel Temacheq introduisent symboliquement une distance entre eux-mêmes et les autres [Murphy 1964 : 1257] et matérialisent une individuation régie par une éthique de comportements et de propos (la *tekerakeyt*), façonnée, en dernier ressort, par les rapports sociaux. Ceci éclaire la manière dont, toutes catégories sociales confondues, ils ont vécu les contrôles et répressions policières qu'ils ont eu à subir pendant les dernières années (1982-1987) du règne du Général Seyni Kountché, président de la République du Niger.

L'autre jour [on est en 1987], j'étais sur ma mobylette : j'allais à Akokan [Arlit, site minier]. Les policiers m'ont arrêté. Ils ont demandé mes papiers d'identité. J'avais ma *tagelmust* sous mon casque *obligatoire* [T. appuie sur le mot]. Ils m'ont mal parlé et m'ont obligé de dégager ma *tagelmust* pour bien voir si c'était moi. Presque, j'ai pleuré [l'émotion est perceptible]. C'est mon papa qui m'a mis ça sur ma tête quand j'étais petit ; en faisant ça, ils l'ont insulté lui aussi. Et puis, ils ont demandé son nom, à mon papa. J'ai dit :

- C'est marqué sur la carte, t'as qu'à regarder !

Il m'a *obligé* [il appuie sur le mot] à donner son nom. Tu sais, toi, que chez nous, les Tamacheq, c'est pas comme chez les Haoussas ou les Jermas, tu ne peux pas vendre ton papa ; c'est un autre qui peut donner le nom de ton papa. Toi, tu te tais, tu baisses la tête : ça, c'est le vrai respect ; complètement. Vraiment, ces Noirs-là, ils ne savent pas la honte [l'honneur] vraiment.

J'ai refusé. On a fait des histoires. Il m'a amendé de 2000 F (40 FF). Il m'a grondé et gueulé trop fort :

- Fous le camp buzu !...¹²

Au nom de Dieu, j'ai voulu l'égorger...¹³

Cet incident fait resurgir l'identité généalogique et jaillir une image spéculaire où l'individu, dévoilé par la force, se trouve brutalement confronté à sa propre désocialisation. Le voile de tête fonctionne comme un "coefficient identificateur", survalorisé dans la période de crise des années 1982-1986. De symbole culturel, il est devenu un symbole politique¹⁴, entraînant une prise de conscience, et une affirmation ethnique transcendant origine et appartenance sociales.

12. Le noble ethnonyme Kel Temacheq est dénaturé par les autres populations du Niger qui les appellent *buzu* et du Mali qui les désignent par le terme *bella* : deux appellations réciproquement interprétées comme ayant une charge méprisante et vexatoire.

13. Entretien avec T., affranchi (*eghewel*, pl. *ighawelân*), manœuvre, novembre 1990.

14. En 1983-1986, à Agadez (Niger), de nombreuses personnes enturbannées du voile de mousseline vert olive (couleur à la mode et incarnant, disait-on, la couleur de

Voile et politique

La *tagelmust* apparaît, de manière ambivalente, dans les rituels d'intronisation des *imenokalen*. (sg. *amenokal* : chef de confédération politique). Chez les Kel Aïr (Niger), par exemple, c'était les Touaregs Kel Ferwan qui remettaient au sultan d'Agadez le voile de tête en signe de reconnaissance et de fidélité à sa personne et à l'institution sultanale. Mais cette remise de voile était aussi l'occasion de rappeler que c'était eux, les guerriers, qui l'avaient fait "roi"¹⁵. On retrouve cette symbolique politique¹⁶ chez les Touaregs Kel Ahaggar (Algérie) lors de la succession à la chefferie, au moment de la conquête coloniale, en 1902. Deux tendances se dessinaient alors, l'une, celle de Mokhamed Ag Urzig, étant favorable à la collaboration, alors que l'autre, celle de Attici Ag Amellal, s'opposait farouchement à la domination coloniale. Un marabout influent du nom de Ghabidin intervint alors et désamorça provisoirement le conflit en créant un pouvoir bicéphale. Pour entériner cette création, il déchira son voile de tête en deux moitiés dont il couvrit respectivement les têtes de Mokhamed et d'Attici [Bourgeot 1989b : 1044].

Les valeurs fondamentales qu'incorpore le voile de tête – généalogiques, affectives, communautaires, politiques – sont subsumées sous l'*autorité* représentée par l'homme. Cependant, sous l'effet de pressions ou d'agressions extérieures, le voile apparaît comme un symbole unificateur ; il prend alors une valeur cardinale pour la société elle-même et se transforme en référent identitaire communautaire, voire ethnique. Le voile est réifié, cristallisant ainsi les tensions interculturelles, expressions des enjeux politiques.

Identité et société armée : le glaive

Les épées des Kel Ahaggar sont droites, à deux tranchants et à bouts arrondis. Les lames sont plates ... Toutes sont anciennes. Aucune n'a été fabriquée dans l'Ahaggar. Presque toutes sont d'origine européenne, comme le prouvent leurs marques de fabrique ; la plupart viennent d'Allemagne, d'Italie, d'Espagne ou de France ; certaines ayant des marques chrétiennes, ont, dit-on, été apportées d'Égypte ; beaucoup sont du 16^e siècle. [Foucauld 1951, II : 728].

l'opposition touarègue) furent fréquemment contrôlées par les forces de l'ordre. Ces contrôles et ces tracasseries furent vécus comme des répressions culturelles à caractère ethnique, bafouant la dignité sociale, individuelle et affective des Touaregs.

15. Pour une analyse détaillée sur le sultanat de l'Aïr cf. Hamani [1989].

16. En Ahaggar, ce sont les *Iseqqemaren* (sg. *aseqqemar* : "les accoudés"), tributaires occupant un rang particulier, qui offrent le voile de tête à l'Amenokal.

Le glaive (*tākoba*, pl. *tikubawén*), symbole de la guerre, du châtiement, des combats, des exploits guerriers et de la force légale autrefois détenue par l'aristocratie, est un élément intrinsèque de la société¹⁷. Transmis de père en fils, il peut également entrer dans la circulation des biens indivis – inaliénables et indestructibles – par voie utérine, ce qui en souligne la valeur sociale et affective. Placé sous le *velum* de tente, sur la selle et le harnachement du dromadaire, porté au flanc gauche lors de tous les déplacements, le glaive fait partie de la panoplie du Touareg guerrier. Il est totalement intégré dans une société armée en permanence et toujours prête à se défendre (ou à attaquer), y compris contre les *Kel Esuf* ("gens de la solitude"), ces mauvais esprits qui agressent l'être humain¹⁸. La dernière partie de cet article traitera de la pérennisation des valeurs guerrières avec la tentative de réintroduire, sous de nouvelles formes, une société armée chez les Kel Adagh du Mali septentrional¹⁹.

L'ethnonyme, le voile, le dromadaire, le glaive : tels sont les supports matériel et culturel de la pensée, des représentations et des valeurs issues de la couche aristocratique et intériorisées par l'ensemble des dépendants. Cette intériorisation permet la reproduction sans heurt antagonique de cette couche dominante et du système qui lui est lié, en suscitant simultanément l'illusion de l'autonomie de l'identité touarègue vis-à-vis des rapports sociaux qui l'ont façonnée. Mystificatrice, cette identité est ainsi efficiente.

Des chômeurs aux "ishumar"

A partir des années 1970 va se produire une série de transformations, dans les principales valeurs des symboles identitaires et dans leur représentation d'une part et, d'autre part, dans les modalités d'expression politique de certains Touaregs. Elles permettront de repérer les éléments de l'identité qui, tout en changeant de forme, sont fondamentalement invariants, et ceux qui sont radicalement nouveaux.

17. A partir de 1965, à la suite d'une rixe entre aristocrates et esclaves à propos de certains jardins, à Tit, le gouvernement algérien interdit aux Touaregs le port du glaive, ce qui ne fut pas le cas au Niger. Actuellement, les caravaniers Kel Ewey de l'Air, qui traversent le désert du Ténéré pour se rendre en Agram (Fachi) et au Kawar (Bilma) pour y chercher du sel et des dattes, continuent à être flanqués de leur glaive, indispensable à tout déplacement.

18. Sur les *Kel Esuf*, cf. Casajus 1987.

19. Actuellement,

les combattants du Mouvement Populaire de l'Azawad, dans l'Adghagh n Ifoghas, au Mali septentrional, ont remplacé le glaive par la Kalachnikov, qui occupe la même place sous la tente.

De crises en crises

La première crise, celle du pastoralisme nomade, date des années 1950, au moment où les sociétés pastorales de l'Ouest africain eurent à subir les conséquences du développement des cultures de rente, qui amputait leurs meilleurs parcours. Les Kel Temacheq nigériens et maliens en supportèrent également le contrecoup.

La deuxième crise s'inscrit dans le contexte des indépendances : la plupart des Kel Temacheq vécurent celles-ci comme une dépossession de leur autonomie au profit de gouvernements dirigés par des Noirs et comme une trahison de la part de la puissance coloniale française. La conquête coloniale s'était heurtée à de farouches résistances ; cependant, à partir des années 1940, les Touaregs avaient eu, dans l'ensemble, de bons rapports avec l'administration coloniale, qui se servit d'eux comme d'un relais à sa politique. Ces nouveaux pouvoirs, issus des indépendances, culturellement éloignés, voire étrangers, morphologiquement dissemblables, politiquement autoritaires, régnant sans partage et répressifs, furent ressentis par les Touaregs comme une véritable colonisation.

La troisième crise, d'ordre écologique, se déroula en deux épisodes. Le premier, de 1969 à 1973, prit un caractère de famine généralisée et entraîna une diaspora (Algérie, Libye, Nigeria, Burkina-Faso, Côte-d'Ivoire, Sénégal). Le second, dix ans plus tard, cumula ses effets à ceux du précédent. Là encore, les famines et les sécheresses, de 1984 à 1986, provoquèrent un exode massif. Celui-ci revêtit un caractère plus politique, s'inscrivant dans le contexte des menaces et des répressions diverses que les forces de l'ordre du gouvernement Kountché exercèrent de 1982 à 1986 à l'encontre des "gens du voile". Ce nouvel exode s'orienta essentiellement vers la Libye et l'Algérie, deux pays de pasteurs nomades, culturellement proches, puisque dans l'un et l'autre existaient déjà des minorités touarègues. L'incurie des États concernés (Niger et Mali) et une aide humanitaire insuffisante et de surcroît détournée²⁰ engendrèrent l'éclatement irréversible de familles entières : des enfants fuirent, s'incorporant à des groupes d'adultes au hasard des départs. Des pans entiers de la société se trouvèrent ainsi en situation de forclusion, n'ayant ni pâturage, ni bétail.

Enfin la quatrième crise, totalement imbriquée avec la précédente, est institutionnelle. Derrière la dégradation très sensible des rapports entre les sociétés touarègues et les États-nations qui les administrent se trouvent posés le problème de la démocratie et du régime de parti

20. Un quartier de Bamako, nommé "million-bougou" (village, quartier des millions) et les "villas de la sécheresse", dans cette même capitale, furent construits en détournant l'aide accordée lors de la sécheresse de 1969-1973.

unique, ainsi que celui de l'État et de son accaparement par un clan autoritaire et répressif.

C'est dans ce contexte de crises cycliques et quasi permanentes que s'est formé un "lumpen-nomade" d'errants, de vagabonds et de chômeurs à la recherche de nourriture et d'une terre d'accueil. Certains gagneront les villes, se regroupant sur des bases ethniques et formant, dans les limites de l'espace disponible, des "communautés" de nomades sédentarisés par appauvrissement. D'autres se retrouveront en Algérie, dans les camps de réfugiés (In Guezzam, Bordj El Mokhtar, Tin Zawaten, Timiawin, Adrar, Tamanghasset) organisés sous l'égide du Croissant Rouge Algérien²¹, ou en Libye (Ubari, Ghat, Ghadamès, Fezzan, etc.), dans des camps placés directement sous le contrôle des autorités libyennes. Parmi ces derniers, certains s'enrôleront dans les légions islamiques et iront apprendre les techniques de la guerre moderne en combattant au Tchad, au Liban, en Palestine et en Irak, s'engageant dans le conflit entre ce pays et l'Iran²² (cf. *infra* le chapitre consacré aux *ishumar*).

Les mutations identitaires

Dans des conditions normales, les Touaregs ne dissocient pas leur destin personnel de celui de leur groupe d'origine et, d'une manière plus large, de celui de leur communauté. Le sujet n'a pas d'autonomie réelle. Or, l'éclatement social et familial consécutif à ces crises génératrices d'exode et d'exil a entraîné une double marginalisation : aux lisières de la brousse et à la périphérie des centres urbains. Ainsi séparé de son groupe d'origine, l'individu se trouve placé dans une situation d'éloignement, voire de rupture, par rapport à ses référents lignagers, qui sont aussi des référents territoriaux. Les règles résidentielles, les modes d'alliance matrimoniale, les rapports aux troupeaux, les connaissances écologiques, etc., n'ont plus de pertinence sociale et ne participent plus à la formation de la personnalité ethnique, au sens défini antérieurement. Les identités

21. Il est intéressant de mentionner que sur les 3512 tonnes métriques de farine, blé, semoule accordées aux réfugiés touaregs, 2000 l'ont été par le Croissant Rouge Algérien, 1512 par le Programme Alimentaire Mondial ; la France ayant l'exclusivité des dons de biscuits protéinés à raison de 2 tonnes métriques... (cf. "Personnes déplacées du Mali et du Niger dans les camps du Sahara algérien. Perspectives de réinstallation définitive des personnes d'origine malienne", tableau 4 : Récapitulatif partiel des dons d'aide alimentaire en 1985/86. *Rapport Undro-Fao-Pam-Fida*, 1-21 décembre 1988.)

22. Certains Touaregs maliens, de manière isolée, avaient rejoint les rangs du Front Polisario à la fin des années 1970. Ce ralliement, sans fondement idéologique précis, visait déjà à l'apprentissage des techniques guerrières modernes. Certaines chansons des *ishumar* s'inspirent d'ailleurs nettement de la musique et des instruments du Polisario.

généalogique et culturelle se fondent de plus en plus dans une nébuleuse déstructurante pour un individu évoluant dès lors dans un milieu où les règles sociales et les codes de comportement habituels tendent à se dissoudre.

Aux alliances matrimoniales fondées sur la consanguinité vont se substituer des mariages noués sur des bases de solidarité ethnique et de camaraderie. Par exemple, deux amis s'échangeront des sœurs ou des cousines, reconstruisant de facto des formes d'alliance matrimoniale classiques mais qui visent maintenant à sceller des liens fondés sur l'affection amicale ; il s'agit de fraternité, et non plus de germanité. Les liens du sang ne se réduisent plus à la consanguinité, mais ils sont transférés dans le domaine de l'ethnicité. L'identité généalogique ne se réduit plus à la filiation et n'est plus enfermée dans le système de parenté. De surcroît, l'obligation d'endogamie disparaît, qu'elle soit parentale ou sociale. L'identité passe au niveau ethnique. Cependant, dans ce passage de la consanguinité à l'ethnicité, le sang demeure le référent majeur. Parallèlement, un discours idéologique à caractère politique prône l'union des Kel Temacheq contre les pouvoirs en place, tenus pour responsables de la situation.

Le voile de tête n'a plus les mêmes contenus symboliques. Il perd sa fonction sociale au profit de sa fonctionnalité pratique. Ainsi se trouvent nivelées, voire gommées, des différences d'origine sociale qui n'ont plus d'efficience idéologique. Toutes ces transformations s'inscrivent dans une dissolution généralisée du système socio-économique nomade. Le dromadaire, lui-même, ne représente plus rien. Il est réduit à l'état de relique folklorique ou identifié à la vie de brousse, n'incarnant plus ni la conquête, ni le transport, ni la mobilité. Il ne s'inscrit plus dans les nouvelles perceptions du temps et de l'espace, liées à l'éclatement des assises territoriales et à la formation d'espaces communautaires réticulés, à l'encontre de l'organisation spatiale d'autrefois²³. Le dromadaire n'est plus le moyen approprié pour restaurer la contiguïté territoriale touarègue. Les plus riches lui substituent les véhicules "4x4 tout terrain"²⁴. Si le dromadaire est périssable, le 4x4 représente un capital qui peut être rentabilisé économiquement par la fraude (*afrod*) et militairement par les harcèlements armés, les opérations de commando. Le glaive, quant à lui, est confiné dans le rôle de l'objet muséographique appartenant à la grandeur passée et au domaine de la brousse. La *kalach* (Kalachnikov) a pris sa place.

23. L'assise sociale recouvrait l'assise territoriale. Ainsi était défini un "territoire politique", tandis que les terrains de parcours correspondaient aux "lignages" (*tāwshét*, pl. *tāwshétén*) qui les pâturaient.

24. Ces véhicules ont un moteur à essence car celui-ci est plus rapide que le diesel.

Paroxysme et violences : les revendications identitaires

La situation actuelle est le produit d'un enchaînement d'événements politiques qu'il est nécessaire de rappeler. En mars 1977, une tentative de coup d'État est fomentée contre le président nigérien Seyni Kountché par un capitaine touareg. En 1979, dans un contexte de malaise social et de luttes politiques au Niger, le colonel Moammar El Kadhafi lance de Ouargla (Algérie) un appel à la création des "États Unis sahariens", appel qui trouve un écho auprès de certains Kel Temacheq. C'est ensuite, en 1982, la rupture des relations entre le Niger et la Libye, la suppression du consulat libyen à Agadez (Niger) et le déclin des échanges économiques officiels entre les deux pays, alors que la région d'Agadez a toujours constitué un carrefour d'échanges commerciaux et culturels ainsi qu'un important pôle d'attraction.

Dans un climat de psychose anti-Libye, les Kel Temacheq sont alors soupçonnés d'être, de près ou de loin, des agents libyens. Dans une atmosphère de délation, des Touaregs, comme d'autres Nigériens, sont emprisonnés sur simple dénonciation. Face à cette répression aux aspects multiples (humiliations, vexations, arrestations, marginalisation administrative), on voit alors s'affirmer des spécificités culturelles telles que la langue, le voile, le code de comportement, etc. Le déclin des dynamiques internes des sociétés touarègues, associé à la répression de l'État et à une politique uniformisatrice perçue comme la manifestation et la recherche d'une hégémonie ethnique, entraîne l'émergence de revendications identitaires, avec des aspects de conflit inter-ethnique. Dans une période de graves crises sociales et économiques, les visées de l'État ne font apparaître aucune solution aux fissures qui affectent la société des Kel Temacheq. Cette situation pousse à une affirmation de la personnalité ethnique, alors que la reproduction de l'identité est entravée par toute une série d'obstacles.

Dans ces conditions, la fonction identitaire acquiert une autonomie gratifiante car elle rend cohérente et efficiente la réalité de la complexité bio-anthropo-sociale. Elle réactive des valeurs profondes et permanentes dont l'émergence se manifeste par des revendications identitaires affirmées.

La fonction idéologique de ces revendications permet de réconcilier les déterminismes sociaux avec les acteurs, qui deviennent des sujets conscients de leurs spécificités et de leur unicité, et ce, de façon d'autant plus efficace qu'elle n'occulte ni la composante biologique, ni les dimensions sociale et individuelle. Un ensemble de groupes sociaux d'origines diverses se structure en communauté ethnique. Ainsi se développe l'autonomie d'un sujet ancré dans sa communauté et qui ne s'identifie plus seulement à son lignage d'origine et d'appartenance.

En une sorte de réification culturelle, conservatoire et conser-

vatrice, ces revendications énoncent l'existence d'un sujet collectif ; elles expriment un sentiment communautaire où se reflète aussi la "targuité" passée²⁵. Dans la situation actuelle, la targuité caractérise une "renaissance" à travers la volonté de connaître son passé. Elle exprime une quête régénératrice de la culture touarègue et affirme une sorte de culte de l'appartenance. L'affirmation de soi passe par des comportements culturels symboliques qui constituent des formes de revendication. La targuité offre une représentation valorisante à un peuple qui a le sentiment d'avoir été nié, bafoué et humilié par les pouvoirs étatiques. La targuité réapparaît au moment même où les rapports sociaux précoloniaux et coloniaux n'ont plus d'efficience sociale et politique. La nouvelle expression de l'identité culturelle à fondement ethnique, prémice de la "modernité politique" touarègue, caractérise une période de transition où resurgissent de manière exacerbée des valeurs traditionnelles et où de nouveaux comportements s'affichent face à l'État, avant que n'adviennent la rupture et des expressions politiques spécifiques.

Les revendications identitaires, en exaltant les différences ethniques, révèlent simultanément une faille ou une lacune dans l'image que chacun a de soi-même : c'est à la fois un cri de détresse et un aveu de faiblesse. Elles ne proposent pas d'alternative, pas de solution aux situations de forclusion ou aux difficultés de la reproduction sociale ; elles resocialisent idéellement l'individu fissuré. En revanche, elles transcendent les hiérarchies internes aux sociétés touarègues, cristallisant ainsi les convergences sociales suscitées par les politiques étatiques. Autour de l'identité se fédère la communauté touarègue, en s'opposant à l'État et en reléguant, pour certains, le pastoralisme nomade dans l'archaïsme.

C'est ainsi qu'en 1985, dans ce contexte de crise larvée des rapports interethniques, la petite sous-préfecture de Tchén Tibaraden fut attaquée pour la première fois par des Touaregs. En 1989-1990, des actions de commando furent tentées, notamment en avril 1990 sur Iferwan (Aïr, Niger). En mai 1990 se produisirent les massacres de Touaregs par l'armée nigérienne à Tchén Tibaraden. L'année 1989 semble avoir été une année charnière. En effet, le nouveau chef de l'État nigérien, le général Ali Seybou se rend alors en Libye pour négocier avec les Touaregs exilés leur retour au pays, leur garantissant toute liberté de mouvement et d'expression ainsi que des structures d'accueil. Ce fut, de facto, une reconnaissance officieuse de l'existence des *ishumar* en tant que "communauté d'exilés". Beaucoup rentrèrent au pays. Cependant une quarantaine d'entre eux furent emprisonnés en février et mars 1990.

25. La "targuité", notion floue avancée par les ethnologues, semble concerner l'identité sociale et culturelle touarègue telle qu'elle a pu exister jusque dans les années 1960.

Des "ishumar" à la révolution

La sémantique du nom "ishumar"

Les crises décrites précédemment ont provoqué un exode massif de chômeurs. Dans sa prononciation arabe ce mot devient "chomar". Souvent employé en 1966 en Ahaggar, à Tamanghasset et à In Ekker (base atomique du Cea), il désignait les tâcherons nigériens et maliens en attente de travail. Puis il se berbérisa en *ashamor* (pl. *ishumār*)²⁶ et s'étendit à ce lumpen-nomade, pour finalement décrire des réalités diverses. *Ishumar* est passé actuellement dans l'usage courant. Il désigne une génération de Kel Temacheq (nigériens ou maliens), généralement célibataires de 16 à 35 ans environ, qui ont quitté famille et pays pour aller chercher du travail, ou fuir, en Algérie ou en Libye²⁷. Il s'applique également à des individus dont on ne sait précisément ce qu'ils sont partis chercher ; polysémique, comme bien d'autres termes, il illustre le passage de l'itinérance nomade à l'errance vagabonde sans finalité précise et renvoie à l'aventure ; il évoque l'errance intérieure du déraciné. Pour les Kel Ewey, agro-pasteurs touaregs dont les valeurs morales sont fécondées par celles de la *Khālwatiya*, confrérie soufie, cette dernière acception a des connotations péjoratives. En effet, les Kel Ewey assimilent un tel comportement à une fuite (*awāqqas*), à un abandon, voire à une démission, et au refus de l'effort et du sacrifice²⁸.

La majorité de ces *ishumar* est le produit des deux crises écologiques et économiques (1969-1973 et 1984-1986) et de l'exode. L'appellation recouvre une communauté touarègue particulière, formée à partir de migrants et de "laissés-pour-compte" ne disposant d'aucune possibilité d'insertion dans leur société d'origine ou dans la nation. La crise de l'État, assimilé à une dictature (cf. *infra* les chansons des *ishumar*) a pris ici une dimension particulière ; concernant surtout les Touaregs les

26. Cf. la représentation réductrice qu'en fait Hawad [1990] et l'intéressant témoignage, plus près des réalités, de Elleli [1990].

27. Ceux qui sont partis au Nigeria en tant que gardien, au Burkina-Faso, en Côte-d'Ivoire ou au Sénégal, à la recherche de travail, ne sont pas assimilables aux *ishumar*.

28. Le terme *awāqqas* connote le départ vers l'inconnu, sans objectif prédéterminé ; il évoque l'"aventurier", le "démissionnaire", celui qui n'a pas de *tāzaydārt*, c'est-à-dire celui qui n'a pas de patience, pas assez de persévérance et d'endurance pour rester au pays. La *tadizert* est une vertu qui participe de la *takānakeyt* (code de comportement). Cette "patience-endurance" ne signifie ni la résignation ni la soumission. Au contraire, elle postule la force morale et physique face aux épreuves de la vie, en conformité avec les valeurs exigées par Allah. *Awāqqas* s'oppose ainsi à *agāmay* qui caractérise un itinéraire dans les circuits traditionnels, à la recherche d'une occupation précise. *Awāqqas* (pl. *iweghsan*) désigne aussi l'ensemble de la faune sauvage dont la caractéristique majeure est de "se sauver, de fuir". A l'intérieur de cette catégorie, certains distinguent les animaux sauvages dangereux (*akhutan*) tels que les félins et les reptiles, de ceux qui sont inoffensifs sans pour autant disposer d'appellations particulières.

plus politisés, elle donnera naissance à un groupe d'exilés, dont la terre d'accueil sera la Libye.

Le sens du terme *ishumar* varie selon la place que l'on occupe dans la société d'origine ou dans la nation. Mais l'appellation, d'origine étrangère (tout comme Touaregs), a été elle-même appropriée et revendiquée. Elle en est venue à désigner une entité hétérogène quant aux origines sociales et géographiques mais à partir de laquelle s'est constituée une communauté réunissant les Touaregs nigériens et maliens. Formée à l'étranger, cette communauté a une composition hétéroclite, car elle regroupe des exclus et des marginaux, des victimes des circonstances économiques et politiques aux motivations différentes.

Selon les *ishumar*, trois conditions objectives sont nécessaires et suffisantes pour être victimes et appartenir à cette nouvelle communauté : être exclu de l'instruction, être exclu de l'économie de son pays, enfin être exclu de l'expression politique. Ils considèrent que cette situation de victime est le fruit des discriminations systématiquement organisées par les États à leur rencontre. Dans les faits, il apparaît effectivement au sein des États concernés (Niger et Mali) des inégalités de développement entre les zones méridionales et les régions septentrionales – celles où vivent les Touaregs – qui sont très déshéritées. Il convient cependant, au-delà de ce constat, de prendre en compte la dimension internationale ainsi que les inégalités de développement dans les zones méridionales de chaque pays. Déjà considérablement fragilisés par les crises précédentes, les Kel Temacheq ont subi de plein fouet, à travers les États, les répercussions de la crise mondiale.

Pour ce qui concerne l'instruction publique, s'il est juste de souligner que les Kel Temacheq ont, en la matière, connu des injustices, il convient cependant d'ajouter immédiatement que la détérioration de l'enseignement résulte aussi des contraintes imposées par les institutions financières internationales. Ces contraintes conduisent à un désengagement de l'État, alors qu'il revient plus cher de créer des écoles en milieu nomade qu'en milieu sédentaire, puisqu'il faut créer également des cantines scolaires, pourvoir à leur ravitaillement et obtenir le personnel nécessaire à leur fonctionnement. Pour ce qui est de l'exclusion de l'économie nationale, s'il apparaît que la zone nomade n'a pas bénéficié d'actions de développement susceptibles d'enrayer l'exode massif provoqué par les sécheresses et famines successives, il ne faudrait pas en déduire que les zones méridionales ont été uniformément favorisées. En effet, il existe au sein même de celles-ci des déséquilibres notoires. Quant à l'expression politique, enfin, il serait tendancieux d'affirmer que seuls les Kel Temacheq furent victimes de l'arbitraire des États. Celui-ci s'est exercé sur l'ensemble des populations constituées en proto-nation. Quoi qu'il en soit, ces sentiments d'exclusion, conjugués aux humiliations et aux vexations culturelles, n'ont fait qu'aggraver les

inégalités et attiser les tensions interethniques, qui se sont transformées en antagonismes. A travers les phénomènes engendrés par ces crises multiples, se révèle chez les Touaregs une vision "ethniste" des problèmes politiques. L'État est essentiellement perçu et pensé comme une entité ethnique (Jerma au Niger et Bambara au Mali), qui organise la violence et exerce ses pouvoirs à l'encontre des Kel Temacheq. Cette perception, qui empêche ces derniers de poser les problèmes concrets de la nature de l'État et de la démocratie, correspond à leur propre représentation du pouvoir et du politique.

Le terme *ishumar* et, à sa suite, le substantif "potentiel" *teshumara*²⁹ spécifient une organisation informelle, sans structure institutionnelle et construite à partir de situations d'exclusion, de forclusion, d'éclatements sociaux et familiaux entraînés par les crises successives. Les *ishumar* se sont rassemblés autour d'une appartenance ethnique commune et d'un itinéraire de vie commun. Tous sont Kel Temacheq, unis par les liens du sang et de la culture ; tous sont issus de l'exode et de l'exil³⁰. Ils se sont donné une dimension "historico-philosophique" faisant appel d'une part aux gloires communes, reprenant ainsi le flambeau de la continuité interrompue, et d'autre part à des principes spirituels. Ils affirment leur volonté de modifier le présent pour restaurer l'identité touarègue perdue et bafouée par leurs aînés et pour reconstruire un passé imaginé, s'attachant plus aux formes idéelles qu'aux formes matérielles de l'organisation sociale. Les nouveaux liens et les nouveaux réseaux de solidarité ont engendré le sentiment d'appartenir à un même groupe, de former une communauté de destin et de sang. Face à la société et face à l'État s'élabore un code de comportement, voire une éthique. Les référents généalogiques, lignagers (tels les Kel Agiga), régionaux (tels les Kel Adagh) et nationaux (tels les Kel Mali ou les Kel Niger), sont perçus comme des facteurs de division. Face à l'utilisation de cette division par les pouvoirs de l'État, qui se ramifient dans la société touarègue à travers les chefferies locales, les *ishumar* prônent l'avènement d'un Touareg enfin détribalisé et capable d'affirmer son ethnicité, principe d'unité. Cette perception identitaire rend plus prégnante l'appellation *āw temacheq* (celui de la *temacheq* ou *emajegh*)³¹.

29. Le substantif *teshumara* n'est pas utilisé par les Kel Temacheq du Niger, lesquels parlent uniquement d'*ishumar*. Il s'agit donc ici d'une construction formelle qui s'inscrit dans la logique grammaticale de la *temacheq*. Hawad [1990] lui assigne un usage qu'il n'a pas. La description qu'il en fait correspond à l'*ettaura*, terme arabe qui désigne la révolution.

30. L'*ashamor* entretient le mystère sur ce qu'il fait, sur l'endroit où il va, marquant un certain goût pour la clandestinité. Il paraît souvent occupé et se donne de l'importance, comme s'il était investi d'un savoir particulier, occulte, et d'une "mission secrète". Il peut être un *janskrè* ("agent secret").

31. *āw* est le singulier du nominal "kel". Il est ici utile de souligner que les *ishumar* éliminent de leur vocabulaire le terme étranger Touareg au profit de *āw temacheq* ou *emajegh*, dont l'ambivalence a été décrite précédemment.

Avec l'apparition de cette communauté de destin, le signifiant de certains termes touaregs s'est modifié. Ainsi, le mot *temust*, *tumast* en *tahaggart* [Foucauld 1951, III : 1329], très peu utilisé avant les années 1988-1989, signifiait initialement l'identité lignagère ; dans ce sens il était à peu près synonyme de *tāwshét* (lignage, clan, tribu). Les *ishumar* ont réactivé et popularisé le terme en lui donnant un contenu conforme à leur volonté d'unité : *temust* signifie actuellement l'identité ethnique touarègue ou, dans le langage politique, l'ethnicité. Ainsi se marque dans le langage cette volonté de "libérer" l'individu de l'idéologie lignagère, source de divisions et d'antagonismes, au profit de l'unification des Kel Temacheq et de leur unité politique face aux États qui les administrent.

Depuis 1991, ceux des *ishumar* qui sont favorables à la lutte armée se dénomment *Kel Limaginer* ou, de manière abrégée *Maginer*, terme qui rassemble en un seul groupe "ceux du Mali et ceux du Niger". Cette nouvelle appellation semble être construite sur le "verlan" de Mali (lima) et sur la contrepèterie de Niger (giner)³². Elle tend à dépasser l'ethnicité touarègue puisqu'à travers les pays évoqués elle vise d'autres populations que les Kel Temacheq. Par la référence à un espace transnational précis, se trouve posé avec acuité le problème du territoire touareg et de son acquisition. La nouvelle dénomination remplace progressivement dans la terminologie révolutionnaire celle de *ishumar*, qui tend à tomber en désuétude.

De chômeurs en révolutionnaires

C'est au sein de cette communauté de destin hétérogène des *ishumar* que dans les années 1980 se constitua, en Libye, une tendance révolutionnaire, les "combattants"³³ prônant la lutte armée contre des États-nations centralisateurs et répressifs. Ils se sont donné comme devise : *akal iyen* (un seul pays, une seule patrie), *eddin iyen* (une seule foi), *temust iyet* (une seule identité, un seul peuple). Celle-ci fournit un contenu idéologique et politique aux revendications identitaires, la finalité ultime étant l'instauration d'un État touareg. Là où les conditions politiques semblent réunies, la lutte armée contre le pouvoir central se développera, à la faveur notamment des événements de Ménaka, au Mali septentrional, à partir du 28 juin 1990³⁴.

32. Les Kel Temacheq disposent de la *tagennegent*, qui n'est pas sans rappeler le verlan et le javanais.

33. L'appellation *ishumar* se donne ici un nouveau signifiant qui définit des groupes partisans de la révolution par la lutte armée. Cette nouvelle signification semble apparaître vers 1984-1985, c'est-à-dire à la suite de la seconde sécheresse.

34. Le 28 juin 1990, une soixantaine de Kel Temacheq, conduits par Iyad ag Ghali, Touareg Afaghis des Kel Adagh au Mali septentrional, actuellement président du Mouvement Populaire de l'Azawad, attaquent la prison de Ménaka. Ces événements

Quelles sont les inspirations de cette lutte armée ? Montrer les passerelles idéelles qui unissent le *Livre Vert* (*Kitab akhdar* en arabe et *elkittab wadalin* en temacheq) aux pratiques et aux perspectives des révolutionnaires touaregs nécessiterait un article spécifique. Faute de place, nous nous limiterons ici à en poser l'existence. Celle-ci ne permet cependant pas de confondre les objectifs des combattants touaregs et ceux de la Jamahariya libyenne, selon un amalgame qui a entrete nu l'idée que ces groupes étaient manipulés par la Libye³⁵. Un des aspects de la stratégie révolutionnaire du colonel Kadhafi consiste en effet à éprouver la capacité qu'ont les adeptes de la révolution (*ettawra*) de s'organiser de manière autonome sur les plans militaire et politique. Il leur appartient de se libérer par eux-mêmes ; dans le cas contraire, ils sont indignes d'être affranchis et méritent de rester sous le régime de l'esclavage. Quatre-vingt-dix ans d'histoire touarègue montrent que les Kel Temacheq ont su accepter, par obligation, certains apports extérieurs, en les réorientant vers leurs finalités spécifiques. En revanche, il est vrai que les séjours prolongés en Libye, l'influence de la télévision, l'enseignement militaire dispensé dans les légions islamiques (*ännislam*) leur ont confirmé le bien-fondé de leurs revendications et ont fait apparaître la pertinence de leurs propres valeurs. Le *Livre Vert* a joué le rôle de révélateur et de détonateur. Il semble bien qu'il existe des coïncidences, fortuites ou non, entre l'idéologie révolutionnaire consignée par le "guide de la révolution" dans la section III du *Livre Vert*, intitulée "Les fondements sociaux de la troisième théorie universelle", et les représentations que se font certains Touaregs de leur société passée et future³⁶.

Les critères qui, selon l'*ettawri* (le révolutionnaire), placent objectivement l'individu dans une situation de révolutionnaire potentiel sont identiques à ceux qui caractérisent sociologiquement le groupe des *ishumar* : exclusion de l'instruction, de l'économie et de l'expression politique de son pays d'origine. Si les pouvoirs en place refusent de remédier

ne sont pas indépendants de ceux de Tchén Tibaraden au Niger. C'est à partir de cette époque qu'apparaît publiquement le Mouvement Populaire de l'Azawad (Mpa), qui se scindera en juin 1991 pour former la dissidence regroupée au sein du Front Populaire de Libération de l'Azawad (Fpla).

35. C'est ce même type de confusion qui prévaut à l'époque coloniale lorsque la guerre de Kaosen en Aïr (1917, Niger) est présentée comme un mouvement sénoussiste.

36. La complexité des liens qui se sont tissés en Libye, les spécificités touarègues, l'absence dans le *Livre Vert* de développement réel et d'analyses substantielles relatives aux "minorités ethniques" libyennes, le peu d'informations sur la quotidienneté des Kel Temacheq libyens de la Jamahariya obligerait à une recherche spécifique. De surcroît, les catégories et les concepts politiques occidentaux ne s'adaptent pas toujours à ceux de la pensée arabe libyenne et à la pensée politique touarègue, ce qui rend nécessaire une réflexion épistémologique qui n'est pas encore en mesure d'être menée.

à ces exclusions et à ces injustices, alors l'opprimé doit se révolter et devenir un *ettawri*. Il doit se procurer individuellement les armes³⁷ pour renverser ces pouvoirs, assimilés à une dictature (*alistighmar*, terme arabe targuisé) et libérer de l'esclavage sa communauté ethnique, dont il est indissociable. L'*ashamor* est un révolutionnaire en puissance ; sa prise de conscience politique, d'essence ethnique, est fondée sur la conscience d'une *communauté de destin*, sur le sentiment d'appartenir à un peuple victime³⁸, voire martyr car soumis. La révolte est moralement légitimée par la nécessité de restaurer la dignité perdue.

C'est donc chez les *ishumar* que l'*ettawra*, la révolution, prendra forme, et elle se ramifiera dans les pays d'origine grâce à un travail de sensibilisation (*ettakhrir*, terme arabe), dont l'expression la plus manifeste est les "chansons des *ishumar*" (*ézälé n shumar*), essentiellement composées par les Kel Adagh du Mali³⁹. La forme et la mélodie s'inspirent de la tradition. Ne cherchant pas à séparer le bon grain de l'ivraie, sauf pour condamner les délateurs et les soumis, ces chansons constituent une "presse chantée", sorte de bulletins d'information politique aux fins de propagande et de mobilisation. Elles représentent en cela la forme moderne des *isalan* verbales (les nouvelles). La transmission est maintenant assurée par des cassettes qui circulent très rapidement et que les jeunes Kel Temacheq recherchent avec ferveur. Ces cassettes pénètrent également la brousse. Les chansons des *ishumar* utilisent volontairement la *tangalt*, le langage allusif et métaphorique traditionnel, souvent hermétique. Les comprennent immédiatement ceux qui sont potentiellement acquis à la cause révolutionnaire. Ceux qui n'en décèlent pas le sens auront droit à des explications, l'important étant de diffuser le message.

La sélection présentée ci-dessous illustre les aspects les plus significatifs de ce nouveau mode d'expression⁴⁰.

37. Un fonds de solidarité créé et géré par les *ishumar* s'est d'ailleurs constitué en Libye.

38. Cet aspect a conduit certains Touaregs et certains Occidentaux à utiliser le terme de génocide pour caractériser les massacres de Tchén Tibaraden - ce qui constitue un abus de langage propice à d'éventuelles manipulations politiques.

39. Ces chansons ont été diffusées publiquement au Niger par l'orchestre *tekres n akal* ("le développement" ou "le soulèvement du pays") qui animait les soirées de la *samariya* à Agadez. Il était composé d'*ishumar* rapatriés de Libye en 1989 à la suite des promesses émises par le général Ali Seybou, actuel chef de l'État. La plupart des membres de cet orchestre composé de 5 ou 6 personnes - un soliste, un guitariste (guitare à 6 cordes), et un chœur, ainsi qu'une jeune chanteuse - ont été arrêtés, emprisonnés au printemps 1990 et libérés au printemps 1991. A ces chansons s'opposent celles chantées dans les écoles primaires qui condamnent ceux qui sont partis en Libye, abandonnant femmes, enfants et pays (en particulier les chansons des élèves de l'école de Toudou à Agadez).

40. Les titres affectés à ces chansons sont de l'auteur ainsi que la traduction libre effectuée avec l'aide d'*ishumar*, aidé nécessaire pour expliciter le langage allusif.

Déserts (composée en Libye en 1982)

Moi, j'ai habité les déserts

Là où il n'y a ni arbre ni ombre.

Amis bien enturbannés

Ce désert là-bas, vous attend :

Il contient le sang que vos ancêtres ont versé⁴¹.

Cessez de parcourir les pays arabes.

Ce Sahara-là est notre patrie :

C'est lui qui nous fera éclore.

Kel Temacheq je vous salue ;

Là où je suis, je pense à vous.

Je vous ai quittés il y a deux ans ;

Mais rien ne nous sépare.

Aucune mésentente n'existe entre nous.

Le texte contient une allusion directe au voile de tête. Il faut désormais enlever celui-ci et découvrir son visage ; autrement dit, dévoiler ses intentions, afficher ouvertement son opposition à toute forme de domination et à tout ce qui n'est pas Touareg. Pour l'auteur, le *tagelmust* traditionnel n'incarne plus la dignité, la noblesse ; il est maintenant, à l'inverse, assimilé à la soumission. Si le contenu symbolique ancien est nié, le voile demeure un enjeu culturel, un symbole. En effet, les *ishumar* et les combattants se voilent d'une manière qui diffère très sensiblement de celle exigée par la société traditionnelle. La *teshamor*, voile d'une longueur de deux mètres, de couleur sable, est portée d'une façon qui rappelle nettement celle des combattants du Front Polisario. Considérée comme un masque pour le combat, symbole guerrier, la *teshamor* incarne une nouvelle dignité fondée sur les valeurs militaires. Indicateur d'une mutation politique, le voile reste un signifiant dont les valeurs traditionnelles pourront, le cas échéant, être réactivées.

F 16 (composée au Liban en 1982. Le F 16 est un avion de combat américain).

Je souffre depuis huit jours.

F 16 vole, il tire : on tire.

On est bien armé, mais F 16 est là.

La vue de la Minta [mitrailleuse anti-aérienne] redonne courage.

Il y a six abris anti-aériens, F 16 les a tous balayés.

Honte à celui qui a étudié le livre [le Livre Vert]

Mais qui le voit comme dans un miroir

41. Les phrases mises en romain sont explicitées à la fin de chaque chanson.

Il sait qu'il n'y a qu'un seul Dieu...

Si j'avais un million de dollars

J'achèterais un F 16

Je le garderais jusqu'à ce que tous les Africains se regroupent [pour faire la révolution].

L'auteur stigmatise ceux qui se réfugient dans le discours révolutionnaire au détriment de l'action. Avoir été au Liban dans les légions islamiques (*ännislam*), c'est être révolutionnaire de façon concrète, mourir pour la liberté. Dieu est unique ; la révolution aussi (il n'y a pas d'autre solution).

Appel à la révolte (1985)

Laissons aux Arabes leur désert,

Créons le nôtre.

Depuis deux ans et demi

Une grande amertume me brûle le cœur.

Au point où je n'ai plus de force.

Nous sommes venus vivre à l'ombre

Nous en oublions le désert.

L'auteur s'en prend aux Kel Temacheq qui ne se sont pas encore soulevés et aux vieillards, femmes et enfants qui sont confortablement assis à l'ombre, en Libye, en oubliant la nécessité de reconquérir le désert, leur patrie.

Reproches (1986)

Vous n'affirmez pas votre héritage historique

Pourtant, tout le monde le connaît.

Vous vous prétendez instruits,

Vous prétendez comprendre,

Qu'en avons-nous vu ?

Qu'avez-vous fait ?

Vous avez abandonné enfants et vieux à la dictature.

Les larmes des vieux ne t'ont pas ému.

Pleurs et fuites ne t'ont pas touché.

Les vieux qui ont répondu à l'appel sont là,

Attendant le "grand soir".

Vous [ceux qui sont restés] m'avez dit :

"Adaptez-vous aux circonstances."

Vous reculez, vous filez comme des moutons

Tout le monde le sait.

L'auteur vilipende les Kel Temacheq qui collaborent sur une base personnelle et égoïste avec les autorités de l'État (notamment la chefferie) à l'encontre des intérêts de leur communauté. Il ne s'agit pas d'un conflit de générations : l'auteur prend soin de faire référence aux vieux qui ont répondu à l'appel, prêts au soulèvement.

Amis de toute l'Afrique (1986)

Amis de toute l'Afrique,

Une question tourmente mon âme, amis.

Amis, vous êtes partis, vous êtes partis.

Pendant ce temps-là, on a colonisé la parole, amis.

La révolution, c'est comme un arbre :

Si tu l'arroses, il pousse et se ramifie, amis.

Frères, tout pousse avec de l'eau, amis.

Depuis sept ans j'attends et je n'ai rien vu.

Est chantée ici l'attente du retour libérateur des exilés, qui redonnera la parole à ceux qui se sont soumis et qui se taisent. "Sept ans" fait référence à l'année 1979, date de l'appel au soulèvement touareg lancé à Ouargla par le colonel El Khadhafi. C'est aussi cette année-là que le sous-préfet temacheq de Tchén Tibaraden s'est exilé en Libye. Les objectifs de ce retour au pays ne concernent plus la parenté, la réinsertion dans la famille restreinte ou dans le lignage. Ils sont politiques : reconquérir la dignité touarègue à travers l'acquisition d'un territoire.

L'hymne du révolutionnaire (1987)

J'aimerais tant voir les femmes lutter pour la liberté.

Je pense à toutes ces vieilles du Sahara restées seules.

Il n'y a plus d'eau, la nature est déjà sèche.

Ce message s'adresse aux révolutionnaires.

Mon vœu le plus cher est que, par un beau matin

On se réveille libéré de l'esclavage.

A quoi bon vivre à genoux ?

La mort est là ; elle ponctue les jours.

Quand elle arrive, il n'y a pas de remède.

Si les veines sont encore irriguées de sang,

Qu'il se réchauffe !

Bientôt la "paix n'enlèvera pas ses sandales".

Un jour viendra, nous grimperons sur les montagnes, armés.

Nous tuerons les ennemis ;

Nous serons comme des vautours.

Nous libérerons ceux du fleuve⁴²

Nous ferons jaillir l'eau.

Nous irriguerons les jardins.

Les fleurs s'ouvriront et deviendront rameaux.

Ce jour-là, la verdure inondera les berges.

Bientôt "la paix n'enlèvera pas ses sandales".

Plus personne n'est là pour protéger les vieilles femmes, qui sont de ce fait très exposées à la dictature. Or, celles-ci doivent être très entourées. Elles représentent un "patrimoine humain", la matrice de la société, et leur sort interpelle ceux qui sont en Libye. L'expression "la paix ôte ses sandales" signifie que tout va bien. Donc si "la paix n'ôte pas ses sandales" le soulèvement est proche ("La paix sommeille, les troubles frémissent"). Les métaphores naturelles des derniers vers (eau, fleurs, rameau, verdure) signifient que la nouvelle société humaine est florissante. On retrouve d'ailleurs dans le *Livre Vert* cette présentation poétique de la famille, qui est une plante naturelle, tandis que l'État représente l'agriculture aménagée.

L'appel à participer à la lutte armée a été entendu par certaines femmes, sous des formes diverses.

Le déshonneur des femmes touarègues (1988)

Mon Dieu, mon Dieu : les jeunes filles touarègues se déshonorent.

Leur comportement me blesse le cœur.

En pleine fleur de l'âge, et bien blanches.

Elles ont épousé des esclaves.

Mes amies, restez calmes et écoutez-moi :

Les esclaves sont sales ; ils poussent les tonneaux,

Ramassent les détritius.

L'esclave n'a pas été conçu pour être marié aux filles touarègues. En 1975, dans le Nord du Mali, aux frontières de l'Algérie, les conséquences de la famine se firent sentir et, pour survivre, des jeunes filles touarègues épousèrent des Bambara, fonctionnaires ou militaires, détenant des pouvoirs administratif, politique ou financier, ainsi que les clefs des entrepôts de céréales. Pour leur part, les hommes touaregs, totalement démunis et sans aucune perspective, n'étaient plus en mesure d'assurer l'entretien de leur famille ni d'envisager un mariage quelconque (ceci explique en partie pourquoi les *ishumar* sont des célibataires). L'auteur

42. L'auteur-compositeur, natif de la région de Kidal au Mali septentrional, fait référence ici au fleuve Niger dont les rives droite et gauche sont occupées par des Kel Temacheq et des Songhay.

fait vraisemblablement référence à ces situations de famine qui ont contraint des femmes touarègues soit à se marier avec des Africains, soit à se prostituer, soit, pour une minorité, à rallier l'*ettawra*. C'est aussi à partir de cette époque que des jeunes filles touarègues épousèrent des *haratin* (sg. *hartani*, affranchis) de Tamanghasset, moyennant une prestation matrimoniale élevée, partiellement encaissée et quelquefois assortie de la disparition de l'épouse... Les travaux des esclaves décrits ici correspondent probablement à des scènes quotidiennes de Kidal Haguelhok et de Tessalit dans l'Adghagh n Ifoghas, au Mali (il s'agit de bagnes pour prisonniers politiques et de droit commun), mais aussi d'Agadez, au Niger.

La vérité (date de création inconnue)

Entendez la vérité !

Vous êtes victimes des refoulements.

C'est accablant ; ça révolte les jeunes.

La dictature a tout brisé

Les vieux qui font votre fierté

Votre Histoire.

Frères, jurez et clamez

"N'acceptons plus ce supplice :

Vivons ou mourons !"

La vérité sur la dictature (date de création inconnue)

Amis de toute l'Afrique, je vous dis la vérité :

Entendez-la !

Partout on vous refoule et vous en souffrez

La dictature a assassiné vos géniteurs

Votre histoire a montré votre refus de soumission à la force.

Frères, que pensez-vous de mes soucis pour mon pays ?

Amis, que dites-vous sur cette répugnante dictature ?

Amis de toute l'Afrique, je vous dis la vérité :

Entendez-la !

Le chanteur évoque implicitement la nécessité d'avoir un territoire, une patrie, pour ne pas être refoulé. Puis, à travers l'histoire touarègue, il fait appel à la vengeance, au prix du sang et à la capacité de résistance qui s'est manifestée depuis le début de la conquête coloniale.

La solitude (date de création inconnue)

O Dieu, toi seul peux apaiser mon impatience.

Ces dernières années furent terribles :

*Être loin de son pays, c'est la solitude absolue.
 Chez les Arabes ou chez les païens [les Européens]
 Tout est dissimulé et imperceptible.*

...

Appel à la révolte (date de création inconnue)
*Les délateurs ont toujours tort :
 Ils dénoncent leurs frères.
 Frères, vous ne serez jamais en paix ni heureux
 Tant que votre pays ne sera pas libéré
 Et qu'un beau matin, un vieux vienne s'y installer.
 Gloire à celui qui s'engage !
 Gloire à celui qui prend la kalach ! [kalachnikov]
 Gloire à celui qui sort son couteau !*

Le vieux incarne la vie d'antan, avant la colonisation française, c'est-à-dire le pouvoir touareg.

Informations (composée en 1989, après la visite en Libye du Général Ali Seybou, Président du Niger)
*Kel Temacheq, sachez que la chance vous sourit maintenant.
 Sachez que c'est Dieu qui a voulu la guerre
 Que vous menez contre le mauvais régime
 Qui vous a soumis et dans lequel le pays est plongé.
 Le monde témoigne de votre situation :
 Analphabétisme, chômage.
 Kel temacheq, vous avez des alliés
 Chez les Arabes auxquels vous faites confiance
 Chez celui que vous connaissez tous et que j'ai reçu [le général Ali Seybou]
 Il me plaît que ceuz d'Ubari se soient réconciliés⁴³.
 Le Niger qu'il [le chef de l'État] vient de quitter appartient à tout le monde.
 Il a dit qu'il vous entend, qu'il entend tout le monde.
 Témoins de la guerre que vous avez menée à Beyrouth et ailleurs,
 Sachez mes frères, que vous devez la poursuivre dans votre pays.*

L'auteur ne croit manifestement pas à l'amnistie déclarée par le chef de l'État. En revanche, il appelle ses amis à se saisir de cette occasion pour rentrer au pays et engager le processus révolutionnaire.

43. A Ubari, en Libye, il y a eu de nombreux conflits en 1984, 1986, 1989 et 1990 entre *Ifoghas* et *Idnan*, composantes des Kel Adagh maliens.

Les méfaits de la dictature⁴⁴ (1988)

Que me répondez-vous, amis, si je vous dis :

Soyez unis au nom de la révolution que vous prônez !

Les nouvelles de ceuz du Mali sont floues et partielles.

Levons-nous et marchons sur le Mali que vous combattez.

La puissante Amérique a attaqué la Libye.

Elle n'a pas été ébranlée.

Kel Temacheq, que me répondez-vous ?

Si c'est bien contre le Mali que vous faites la révolution ?

Nous avons combattu en Israël.

Nous y avons appris que le pouvoir absolu est la pire des choses.

Qu'allez-vous faire, amis, à propos du Mali que vous combattez ?

Toutes ces chansons illustrent de manière explicite les ruptures et les transformations qui ont affecté la société touarègue. Elles expriment la recherche d'un moi idéal, qui défie la mort et s'affirme à l'encontre d'un Autre perçu négativement comme un collaborateur soumis et acceptant la mort. Elles enseignent que le passage de l'état d'*ishumar* à l'*ettawra* (la révolution) implique, d'une part, une prise de conscience politique à l'égard de ce qui est appelé dictature, pouvoir absolu (*alistighmar*) et, d'autre part, l'entrée dans la lutte armée.

De ces textes, comme des entretiens menés sur le terrain, il ressort que, pour l'*ettawari* (le révolutionnaire), les Kel Temacheq traversent trois crises imbriquées : de civilisation, d'identité sociale et de personnalité ethnique. L'origine doit en être cherchée dans leur exclusion de la conduite de leurs propres affaires. Des représentants touarègs (ministres, chefs traditionnels, membres des partis uniques), placés dans les appareils de l'État ou en assurant le relais, servent de caution aux politiques de celui-ci et ne défendent pas l'identité sociale touarègue. Il en découle selon eux des situations d'injustice sociale, d'esclavage et d'absence de développement de leur pays. Ces situations sont vécues par les Kel temacheq comme le produit de l'arbitraire étatique, sans pour autant générer de réflexions sur les causes matérielles et économiques de ces crises et sur la démocratie comme moyen d'accès au pouvoir.

Pour l'*ettawari*, le développement des appareils de répression de l'État moderne (armée, police, bureaucratie administrative, impôts, etc.) et l'appropriation de ces appareils par un clan (les Bambara au Mali ou les Jerma au Nigér) aboutissent à une dictature réelle. Face à celle-ci, la seule

44. "Dictature" est la traduction de l'Arabe *alistighmar* que les Kel Temacheq traduisent souvent par "pouvoir absolu", "colonisation".

solution est la lutte armée, qui tend à l'instauration d'une société armée permettant aux Kel Temacheq de retrouver leur *personnalité ethnique* et leur *identité ethnique* désaliénées. Toute forme de médiation est exclue.

Il convient de distinguer une telle société armée d'une société militaire, caractérisée par le régime des soldes et la spécialisation de la fonction. Dans une société de classes, l'institution militaire existe pour défendre les intérêts d'une classe (ou d'un clan). Dans une société armée, chaque individu est détenteur de sa *kalach* ; le politique est intégré dans la société, sans qu'apparaissent l'État et ses appareils. Car à l'encontre du marxisme, qui vise à un dépérissement de l'État, la "troisième révolution universelle" du colonel El Kadhafi, inspiratrice du mouvement révolutionnaire touareg, assigne à l'individu la responsabilité de son propre destin, indissociable du destin de la communauté égalitaire à laquelle il appartient par des liens de sang. Ainsi resurgit de manière idéelle la société de l'époque précoloniale, dans laquelle le politique n'avait pas de fonction autonome et où les fonctions guerrières, intégrées dans les pratiques sociales, étaient valorisées, y compris chez les tributaires – dont certains étaient guerriers⁴⁵.

Ce projet implicite, qui réemprunte des valeurs enfouies, comporte cependant un élément radicalement nouveau. En effet, l'organisation traditionnelle était fondée sur des hiérarchies endogames, les pouvoirs étant exercés par l'aristocratie guerrière (les *imajeghān*). Or, il s'agit maintenant d'édifier une société armée pour le *peuple* touareg, sans distinction d'origine, sans tenir compte des anciens clivages sociaux : la forme est maintenue mais le contenu se transforme.

Les chansons des *ishumar*, replacées dans l'atmosphère sociale de l'*ettawra*, font apparaître la façon dont s'ordonnent les objectifs révolutionnaires. Il s'agit d'abord de délivrer les Kel Temacheq de l'esclavage et de la dictature (colonialisme, pouvoir absolu). La lutte en faveur de leur libération politique a porté sur les superstructures culturelles. En effet, s'appuyant sur les revendications visant à une sorte de libération de la culture touarègue, les partisans de la révolution ont donné à celles-ci un contenu ethnique (identifié à la nation ou au peuple touareg) et une signification politique. Il faut donc se battre pour la culture nationale, c'est-à-dire pour la libération de la nation, matrice matérielle à partir de laquelle la culture devient possible⁴⁶. (On retrouve là certaines conceptions de Frantz Fanon.) La reconquête de l'écriture (les voyelles ont été introduites dans les caractères *tifnagh*, alphabet berbère en usage chez les Kel Temacheq), celle de la parole et l'image

45. Il serait sans doute fructueux de poursuivre l'étude engagée sur les origines sociales des personnes favorables à l'*ettawra*. Les données actuelles autorisent à souligner qu'un certain nombre d'entre eux sont d'origine tributaire, sans permettre pour autant de parler d'échantillon représentatif.

46. Les "vieilles" des chansons incarnent cette matrice.

rénovée du Touareg sont devenues les trois axes principaux de la prise de conscience ethnique.

Dans cette logique, de telles réappropriations pourront permettre à l'homme de progresser sur la voie de la libération, la transformation personnelle se produisant dans le cadre de la société nouvelle érigée grâce à la lutte armée des *konbbatan* (les combattants)⁴⁷. La mission de cette élite révolutionnaire est d'aider les Kel Temacheq à assumer leurs responsabilités dans l'exercice du pouvoir. Aucune des chansons n'appelle à rejoindre un parti politique, ni même ne fait référence à une telle organisation. Dans l'optique de la troisième révolution universelle et dans la logique du *Livre vert*, il n'y a pas lieu de proposer des institutions politiques, d'autant que les partis sont au service de l'État.

Le flou politique et le langage souvent allusif, hermétique, n'enlèvent rien à la portée effective de ces chansons ni à leur résonance dans l'imaginaire touareg. Elles sont porteuses d'utopie, évoquent l'image d'un avenir autre et proposent un territoire de liberté, de lumière et de verdure. Cette image, qui sourd de la "targuité" passée et à venir, s'inscrit dans la culture populaire.

Si la dimension égalitaire du projet, son "rousseauisme révolutionnaire" (si l'on peut en l'occurrence utiliser cette catégorie "occidentalo-centriste"), convient particulièrement à des groupes dont les référents et les repères sociaux ont éclaté, ce mode d'appréhension du politique et les moyens utilisés (le choix des armes) posent, entre autres problèmes, celui des relations avec les mouvements sociaux pluriethniques qui se sont développés au Niger et au Mali, visant à obtenir le multipartisme et la démocratisation des régimes en place. La question majeure ne réside-t-elle pas dans le refus déterminé des partis comme moyen d'implantation et de reproduction de l'État moderne ? Il existe en fait deux logiques et deux finalités antagonistes. Le mouvement social lutte pour la démocratisation de l'État et de la société pluriculturelle, alors que le mouvement touareg dissident des *konbbatan* ne raisonne pas en termes de démocratie ; il veut instaurer une société armée sur des bases ethniques et/ou régionalistes. A la démocratisation de l'État qui se manifeste depuis le mois d'août 1991, notamment par le multipartisme et la décentralisation, les *konbbatan* répondent en exigeant une autonomie interne dont il reste à définir le fonctionnement concret dans ses rapports à l'État.

Le refus de l'État n'empêche pas une sorte de "concitoyenneté touarègue"⁴⁸ de s'affirmer. En dépit de l'ethnisme sur lequel peut

47. Cette appellation provient de l'expression "ancien combattant" actualisée par les combattants du Front Polisario. C'est ainsi que se dénomment les Touaregs du Mouvement Populaire de l'Azawad au Mali, tandis que les populations non-touarègues et les autorités de l'État les appellent "rebelles". Le Mpa se présente comme étant le mouvement libérateur du joug colonial issu de l'indépendance.

48. En l'absence de terme plus adéquat et dans l'impossibilité d'en créer un

déboucher cette affirmation, la volonté de façonner un "Touareg d'un nouveau type" recèle peut-être, dans le contexte actuel, des éléments embryonnaires de démocratie, parmi les éléments culturels porteurs de conservatisme. La situation est inévitablement conflictuelle vis-à-vis de l'État pluriethnique ; cependant, la prise de conscience politique passe nécessairement par cette phase transitoire.

L'identité : de la norme à la révolution

Cette période historique d'une quarantaine d'années peut, pour ce qui concerne l'identité touarègue, être divisée en quatre phases dont les traits caractéristiques, actuellement, s'imbriquent ou s'autonomisent selon les vicissitudes politiques. Dans chacune d'elles s'articulent, autour d'un noyau invariant, des phénomènes identitaires dont certains sont réversibles et d'autres irréversibles.

Durant la première phase, l'identité traditionnelle est modelée par l'idéologie aristocratique. Celle-ci opère sur l'ensemble d'une société qui, en dépit de ses contradictions, est globalement homogène, et elle en favorise ainsi la reproduction, y compris dans le système colonial.

La seconde phase est celle de la résurgence de la "targuité", lorsque les crises cumulatives font apparaître l'ampleur des fissures, des ruptures sociales et économiques et les difficultés de la reproduction sociale. La société atomisée se recompose sous forme de *communautés* socialement hétérogènes, à la périphérie des centres urbains et à l'étranger. Les revendications identitaires s'opposent à l'État sans avoir pour autant l'objectif de le renverser.

La troisième phase voit l'apparition des *ishumar*, issus de l'exode et de l'exil. Ceux-ci affirment de manière systématique une nouvelle "targuité" fondée sur une réappropriation et une réactivation des valeurs perdues, qui deviennent porteuses d'une nouvelle philosophie globale. Formant un ensemble d'individus en situation de forclusion sociale, ils produisent une culture originale, génératrice elle-même d'ethnicité⁴⁹. Ces *ishumar* ont perdu toute espérance dans le sable et le vent de l'errance, militant pour un retour au pays et se réfugiant derrière un orgueilleux refus de l'État.

Enfin, la quatrième phase, l'*ettawra* (la révolution), systématise et réorganise l'ensemble des valeurs précédentes. Les *ishumar* se voient

nouveau, j'ai recours à celui de "concitoyenneté", aux connotations occidentales et bien qu'il ne convienne pas parfaitement car il se réfère au modèle de l'État républicain.

49. Ceci constitue une illustration des rapports dialectiques qui existent entre l'apparition d'une nouvelle identité et les transformations de la base matérielle (ce ne sont plus des pasteurs-nomades).

attribuer les capacités et le devoir de transformer, par la lutte armée, leurs conditions d'existence. Les identités généalogique, politique et sociale, sources de divisions et de discorde perpétuelles, se dissolvent au profit de l'idéologie de l'identité ethnique, génératrice d'unité, de paix et d'égalité. Il y a rupture et contestation de l'héritage. Ce que nous avons appelé la "personnalité ethnique" se trouve sensiblement transformée, au profit de l'affirmation de l'ethnicité. Le problème de la constitution et de l'exercice du pouvoir touareg est posé en des termes qui vont à l'encontre de la structuration de la société par l'État. L'*ettawra* vise à rétablir une société armée égalitaire.

Durant les deux dernières phases, des pans entiers des sociétés touarègues voient se confirmer la dissolution des solidarités parentales et celle des familles. L'éclatement social touche la distribution des rôles selon l'âge et le sexe, les rapports entre les sexes, aussi bien que l'exercice de l'autorité, le mariage et la dévolution des femmes et des enfants. Les crises successives, de 1950 à 1990, ont dénoué ainsi pour certains groupes sociaux les solidarités traditionnelles et en ont recomposé de nouvelles, sur d'autres valeurs et d'autres finalités.

L'expression identitaire manifeste l'angoisse de l'individu face à son devenir et à celui de son groupe d'appartenance. Elle ne correspond pas à une réalité propre, autonome : elle évolue autour d'axes de pensée qui, eux, varient peu et renvoient à l'ethnicité. L'identité n'est pas un état : elle émerge, se développe et s'affirme dans des périodes critiques. Elle est constitutive d'une force idéologique qui permet de produire un discours politique tendant à neutraliser les crises en ressoudant la cohésion sociale. La *communauté*, à l'encontre de la *société* divisée par des antagonismes de tous ordres, fait apparaître des possibilités de recomposition sociale en l'absence de projet politique défini. Concrétisation des fonctions symboliques et abstraites du groupe au sein duquel les intérêts contradictoires sont provisoirement occultés, elle possède une force unificatrice, la langue, servant en l'occurrence de ciment culturel et idéologique.

L'identité ressortit à la phraséologie politique et est dotée d'un caractère *fétiche* qui exacerbe les rapports interethniques. Elle transcende de manière mystifiante les rapports sociaux : élaborée à partir des valeurs secrétées par la classe dominante, elle donne l'illusion de son autonomie. L'approche identitaire évacue donc les causes matérielles et économiques des crises. Présentée comme le fondement des rapports politiques internes à la société, l'identité constitue, dans cette fonction idéologique, la matière d'enjeux multiples et peut être l'objet de diverses manipulations.

BIBLIOGRAPHIE

- Amiras. Repères occitans*
1985 N° 12 : *L'identité a encore frappé.*
- Bellil, R.
1990 "Une nouvelle forme d'action : le mouvement associatif à Tamanaresset", *Remmm (Revue du Monde musulman et méditerranéen)* 57 : *Touaregs. Exil et résistance* : 141-152.
- Bernus, E.
1987 "Les Touaregs", *Ethnies* 6-7 : 7-13.
- Bourgeot, A.
1972 "Idéologie et appellations ethniques : l'exemple twareg. Analyse des catégories sociales", *Cahiers d'Études africaines* XII (48) : 533-554.
1989a "Cultures, langues berbères et folklorisation chez les Touaregs", in T. Yacine, ed., *Tradition et modernité dans les sociétés*, Paris, Awal : 33-52.
1989b "Attici ag Amellal", in *Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, Edisud, VII : 1043-1045.
1989c "Le lion et la gazelle : États et Touaregs", *Politique africaine* 34 : 19-29.
- Casajus, D.
1987 *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Éd. de la Msh.
1990 "Islam et noblesse chez les Touaregs", *L'Homme* 115, XXX (5) : 7-30.
- Claudot-Hawad, H.
1987a "Des États-nations contre un peuple : le cas des Touaregs", *Romm (Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée)* 44 : 48-63.
1987b "L'indépendance", *Ethnies* 6-7 : 15-19.
1990 "Honneur et politique. Les choix stratégiques des Touaregs pendant la colonisation française", *Remmm* 57 : 11-46.
- Devereux, G.
1985 *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris, Flammarion.
- El Kadhafi, M.
1984 *Le Livre Vert*. Tripoli, Centre mondial d'Études et de Recherches sur le Livre Vert.
- Elleli, ag Ahar
1990 "L'initiation d'un *ashamur*", *Remmm* 57 : *Touaregs. Exil et résistance* : 141-152.

- Équipe "Identités et Développement"
1989 *Questions d'identités comparées*. Paris, Orstom.
- Erikson, E.
1972 *Adolescence et crise. La quête de l'identité*. Paris, Flammarion.
- Fanon, F.
1968 *Les damnés de la terre*. Paris, Maspero.
- Foucauld, R.P., Ch. de
1951 *Dictionnaire touareg-français. Dialecte de l'Ahaggar*, Paris, Imprimerie nationale, 4 vol.
- Hamani, D.M.
1989 *Le sultanat touareg de l'Ayar. Au carrefour du Soudan et de la Berbérie*. Niamey, Irsh (Études nigériennes 55).
- Hawad, M.
1990 "La teshumara, antidote de l'État", *Remmm* 57 : Touaregs. Exil et résistance : 123-140.
- Lévi-Strauss, C.
1977 *L'identité*. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss. Paris, Grasset.
- L'Homme et la Société* (nouv. sér.)
1987 N° 83 : *La mode des identités*.
- Murphy, R.F.
1964 "Social distance and the veil", *American Anthropologist* 66 : 1257-1274.
- Romm*
1987 N° 44 : *Berbères, une identité en construction*.

Un monde de frères : une communauté rom dans une société socialiste

Michael Stewart, *Brothers in song. The persistence of Vlach Gypsy identity and community in socialist Hungary*. Londres, London School of Economic and Political Science, 1987.

Le travail de Michael Stewart réussit à être à la fois une monographie sur une communauté tsigane, un apport à la réflexion sur l'identité tsigane, une illustration de ce que l'exemple tsigane peut apporter à la réflexion anthropologique. Ces trois aspects étaient contenus dans le projet qui a présidé à cette recherche. A ma connaissance, Stewart est le premier "tsiganologue" à avoir entrepris l'étude d'une communauté pour répondre à une question théorique. Rencontrant chez certains ethnologues¹ l'affirmation que l'identité tsigane et sa perpétuation sont liées à l'exercice d'activités indépendantes, Stewart a voulu voir ce qu'il en était lorsque, bon gré mal gré, des Tsiganes entrent dans le salariat. La réponse est dans ce tableau de la vie des Rom Vlach (en hongrois, "Olah Ciganyok") de Harangos, qu'il dresse en trois parties : "Gypsies in socialist Hungary", "Romanes : the Gypsy way", "Keeping Rom in a world of Gažo". Harangos, ville d'industrie agro-alimentaire prospère, située à deux heures de train de Budapest, compte 20 000 habitants dont un millier de Tsiganes (300 Rumungro, 700 Rom Vlach). C'est dans l'un des cinq "villages" tsiganes d'Harangos que Stewart a effectué son enquête, y séjournant de manière continue d'octobre 1984 à décembre 1985. Parmi la population hongroise, les Olah Cyganyok

1. Notamment J. Okely, *The traveller Gypsies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

ont la réputation de "non-working Gypsies", "the worst of the worst". Pourtant, lors du séjour de Stewart, il existe un quasi plein emploi pour les hommes du quartier tsigane appelé "Paris", la moitié des femmes travaillent également en atelier ou en usine. C'est là le résultat de la politique d'intégration mise en œuvre par les autorités hongroises depuis les années 1960. Les Rom Vlach cependant occupent les emplois les plus dévalorisés ; l'absentéisme et les changements d'entreprise sont fréquents – mais il ne s'agit pas là d'une spécificité rom.

Tout au long de son analyse, Stewart ne perd pas de vue cette ambivalence : les Rom n'échappent pas à un système qui les place aux degrés les plus bas de l'échelle sociale mais ils réussissent à créer les conditions d'une autonomie, pas seulement illusoire ou subjective (la reproduction du groupe à travers les générations le prouve), à l'égard de ce système. Ils instaurent un monde dont ils sont les maîtres au sein même du monde qui les aliène et les dévalorise. Comment ? C'est ce que décrit l'auteur en prenant en compte aussi bien l'élaboration des valeurs symboliques que les déterminations politiques et économiques.

Pour Stewart, si les Rom qu'il rencontre sont ce qu'ils sont, c'est peut-être grâce à des dynamismes culturels propres (comme le découvrent les ethnologues), mais aussi en raison des circonstances historiques qu'ils ont traversées. Les Rom Vlach forment bien un groupe humain qui se distingue aujourd'hui dans la société hongroise par un certain nombre de traits (langue, cérémonies, attitude devant la mort ou la maladie, coutumes...), mais ils sont aussi les personnages d'une vaste séquence historique qui, en Europe Centrale, a vu la société s'organiser en fonction des principes de la féodalité, puis de ceux du capitalisme et du socialisme. Il convient donc de montrer comment les Rom se sont constitués et perpétués en tant que groupe, en opposition à d'autres groupes sociaux, tels que "les paysans" ou "les ouvriers", au sein d'un système soumis au changement historique. La considération d'une origine exotique ne permet pas, à elle seule, de rendre compte de la permanence tsigane. Une analyse en termes d'adaptation se révélerait également insuffisante. Il est intéressant que ce soit un auteur affirmant d'emblée l'importance des déterminations socio-historiques, et non un thuriféraire de la "tradition tsigane", qui nous donne l'analyse la plus fouillée que nous ayons de l'élaboration des processus de perpétuation d'un groupe rom, en se montrant attentif aux occurrences les plus "idiomatiques" de la vie de ces Rom.

Dans le "village" tsigane, les foyers sont en permanence ouverts les uns aux autres, nourriture, objets usuels et services ménagers constamment échangés. Les enfants vont et viennent librement d'un foyer à l'autre. A cette circulation, qui semble abolir les frontières entre foyers, correspond l'uniformité des décors à l'intérieur des maisons et des vêtements pour les individus, qui laisse croire qu'ils vivent tous sur un

pool commun de ressources. En même temps que cette totale solidarité règne une stricte étiquette : c'est que l'idéal de partage et d'entraide s'accompagne d'un idéal d'égalité entre les individus de même sexe. Aussi la susceptibilité aux marques de respect est-elle extrême; "nothing is more likely to inflame a Rom than to be bossed around by another Rom". Par-delà l'apparence de vie communautaire parfaitement réalisée, Stewart distingue une sphère qui serait celle de la vie domestique et de l'accumulation, celle des femmes, et une sphère qui serait celle de la vie publique, du partage et de la fraternité, celle des hommes. Organiser l'articulation entre ces deux sphères est l'un des principaux problèmes qui se posent à la culture des Rom de Harangos.

Aux femmes revient d'assurer la subsistance au sein du foyer. Elles le font avec l'argent qui provient de leurs activités salariées, des allocations d'État auxquelles ces activités donnent droit. Elles élèvent volailles et cochons. Le salaire des hommes ne sert pas aux dépenses domestiques, il est systématiquement joué aux cartes les soirs de paye, chaque fin de semaine. Les Rom Vlach jouent avec des Hongrois ou des Tsiganes Romungro - plus assimilés qu'eux. Ils appellent cette opération "laver l'argent". Ceux qui perdent n'ont plus qu'à compter sur la solidarité des autres Rom et sur les ressources apportées par leurs épouses. Ceux qui gagnent, que font-ils de l'argent "propre" que la chance leur a apporté? Ils achètent des chevaux et ils organisent des fêtes.

En 1981, 120 000 chevaux étaient recensés en Hongrie et Stewart estime que, sur n'importe quelle foire, à peu près 70% des bêtes échangées étaient aux mains des Rom. Le salariat généralisé depuis les années 1960 a entraîné un accroissement des activités de maquignon des Rom. Plus de la moitié des hommes de "Paris" possèdent un cheval. Cependant ils le gardent peu de temps et ne l'élèvent pas, confiant ce soin à des paysans hongrois. D'ailleurs les Rom donnent des noms hongrois à leurs chevaux et s'adressent à eux en cette langue. Il apparaît que le commerce des chevaux, tel que le pratiquent les Rom Vlach, ne ressortit pas véritablement au domaine économique, qu'il appartient davantage à la sphère de la fraternité qu'à celle de la compétition. Le bénéfice tiré d'une vente est immédiatement réinvesti dans l'achat d'un autre animal qui permettra d'être présent sur une nouvelle foire, ou bien consommé en boissons partagées au café ou dans un foyer avec les frères rom. Évaluer, discuter, vendre, acheter, vendre encore, faire la fête... le but n'est pas de retirer un surplus mais d'entretenir un mouvement. L'idéal serait une pure circulation, sans terme ni commencement - pour les Hongrois, les Rom sont d'ailleurs "ceux qui font rouler les chevaux". La foire est ce lieu magique, célébré dans les chants, où les Rom "make their way with words": Ainsi s'opposent-ils aux paysans qu'ils rencontrent qui ne savent, eux, produire la richesse qu'à travers l'effort et le travail. Le cheval est *gazo*, l'échanger c'est bien manipuler les *Gaze* (non-Tsiganes).

Et, passant d'une foire à l'autre, émancipés de toute appartenance locale "rather than they do physical labour for their living, the Rom appear to make money grow by moving it around".

Il convient de distinguer deux sortes de fêtes. Celles à caractère familial où les femmes sont associées : un foyer invite les autres. Elles sont rarement réussies, à cause de la sensibilité aux questions de prestige : si j'honore de ma présence le foyer de Untel, me rendra-t-il la pareille ?... Celles où les hommes seuls participent (les femmes quittent le foyer ou restent dans la pièce à côté), qu'ils appellent d'un terme dérivé du hongrois *mulatsago* (réjouissance sans contrainte) et qui se décident comme spontanément à l'occasion d'un retour de foire, du départ ou du retour d'un homme à l'armée ou en prison, ou de toute circonstance qui rompt le cours du quotidien. Dans un *mulatsago*, nourriture et alcool sont partagés de manière formalisée, l'individu devant boire et manger au rythme du groupe. Pour Stewart, le *mulatsago* apparaît comme une tentative pour réaliser, ici et maintenant, l'idéal de fraternité. Le point culminant en est le chant (ces chants évoquent des situations typiques de la vie des Rom, souvent en liaison avec la circonstance qui a suscité la fête). Un homme qui chante (au contraire des Romungro, les Rom Vlach ne sont jamais musiciens professionnels) est réputé faire sa "libre volonté" (*voja*) : Une voix soliste entame un chant puis les autres la rejoignent et l'interprétation devient collective. Lorsqu'un chant est réussi, l'idéal est atteint : tous, également respectés, exerçant sans entrave leur "libre volonté", se fondent dans un même acte. "The successful performance of a song is a moment in which the daily, purely negative refusal to admit that anyone is a better Rom than oneself is momentarily replaced by a positive lined equality. The conflict between an egalitarian and an individualist ethic is overcome." Ils sont, même si cela ne dure qu'un moment fugace et fragile, tous frères – seule façon d'exister, pour les Rom, dans un monde de *Gaže*.

A propos des relations avec les Hongrois, Stewart note que les spécialistes des Tsiganes s'appliquent toujours à souligner l'opposition entre Rom et *Gaže* mais qu'ils se montrent peu attentifs à ce qu'est en réalité, dans tel ou tel contexte social, le *Gažo*. Les *Gaže*, création éminemment culturelle, ne forment pas en eux-mêmes un groupe uniforme. Les Rom sont-ils sensibles à ces différences ? Stewart remarque que les Rom de Harangos sont plus à l'aise pour dominer le *Gažo* "dans son incarnation paysanne". Mettant en œuvre alors les principes méthodologiques qu'il a définis au début de son travail, il se propose, afin de comprendre les valeurs selon lesquelles les Rom organisent leur vie, d'aller voir ce qu'il en est chez les paysans hongrois.

L'idéal du paysan hongrois est l'autonomie : se suffire à soi-même sans rien emprunter et sans rien demander. L'idéal des Rom est le même. Mais comme les Rom ne possèdent pas la terre (à l'instar de J. Okely,

Stewart fait de cette non-possession le trait fondamental de la relation Tsiganes/non-Tsiganes), l'échange pour eux prend la place du travail, le mouvement celle de l'effort. Il est évidemment paradoxal de prétendre fonder une autonomie sur l'échange. Aussi bien, les Rom n'opèrent-ils aucune transformation sur les chevaux qu'ils font "circuler" ; ils ne les travaillent pas (et à ce point Stewart fait justice de la réputation qu'ont les Rom de posséder un savoir hippologique particulier : ils connaissent ce que tout paysan qui élève des chevaux connaît également) et ne les font pas travailler. Si l'histoire du cheval revendu à son propriétaire a tant de succès parmi les Rom (au point d'apparaître comme un mythe), c'est qu'elle illustre bien cette capacité à trouver l'autonomie dans l'échange. "In this story, the dealer lives on what is most of the time phantasy, money growing from money without the dealer giving any of himself." Voilà qui pourrait déjà constituer une conclusion plutôt piquante quand on se rappelle que ces Rom vivent au sein d'un État dont la doctrine est que seul son travail fait d'un individu un membre à part entière de la société. Mais Stewart ne s'en tient pas là et va plus avant dans le dévoilement de l'idéologie des Rom.

Revenant à l'opposition entre la sphère domestique, de l'accumulation et de la compétition, et la sphère communautaire, de la fraternité et de l'ivresse, il note que la foire aux chevaux et le *mulatsago* (les femmes sont exclues de l'une et de l'autre) sont considérés par les Rom comme des activités "propres". L'alcool est réputé nettoyer le corps de toute pollution et apporter force et santé ; il aide chacun à trouver la voie de sa "libre volonté". A l'opposé, le travail salarié est une activité "sale" - ne faut-il pas "laver", en le jouant aux cartes, l'argent qu'il rapporte ? Se décline alors l'opposition entre Rom ("propres") et *Gaze* ("sales"). Le corps des Rom, hommes et femmes, est divisé en une moitié supérieure "propre" et une moitié inférieure, celle de la sexualité et de la vie organique, "sale". (Stewart a montré que dans la conception des Rom de Harangos, il n'y avait pas lieu de distinguer les notions de "pureté" et de "propreté".) Remarquant que dans les conversations des hommes, les rapports sexuels avec les *romnia* (femmes tsiganes) ne sont jamais évoqués alors qu'il n'y a aucune gêne à évoquer les mêmes rapports avec des *Gazia* (femmes non-Tsiganes), Stewart pense mettre au jour un problème de base de la culture rom. "What is represented openly by the Rom is sex for pleasure's sake while what the Rom have great difficulty representing in public is sex which leads to children. Reproductive sex is the first part of a transformative process whereby lower body fluids become full Rom with pure upper body."

L'élucidation de ce problème nécessite un retour sur l'organisation des relations au sein du "village" rom, notamment les relations de parenté. Le fait marquant semble la valorisation du niveau d'Ego et le peu d'intérêt pour la "lignée" ("lack of emphasis on descent").

Plutôt que fils et pères, les Rom aiment à se voir frères. Ce manque d'intérêt à l'égard des liens lignagers participe d'ailleurs d'une attitude générale : ces Rom ne cherchent pas à justifier leurs attitudes par la référence à des événements passés. Et s'ils se présentent parfois comme membres d'un groupe qu'ils appellent *nemzeto* (nation), c'est davantage en fonction d'intérêts et de relations présentes que d'une qualité dont ils auraient héritée. Au-delà de ces généralités, certains faits semblent particulièrement révélateurs. Ainsi la fréquence de l'adoption d'enfants par leurs jeunes grands-parents ; ces enfants, tout comme les orphelins, ont la réputation de posséder la chance (*baxt*) – ils apparaissent dans un foyer, note Stewart, sans qu'il y ait eu d'activités sexuelles. Semblables en cela au *romano grast* (cheval tsigane), cet animal qui connaît un sort inverse à celui de ses congénères dans les foires : les Rom ont mangé sa mère (la viande de cheval est taboue pour eux mais il arrive que lors de circonstances exceptionnelles, pour lutter contre une maladie ou se prévenir contre une épidémie par exemple, ils en consomment), ils lui donnent un nom rom, s'adressent à lui en *romanes* (en langue tsigane), il ne fait l'objet d'aucun commerce et n'est jamais confié à des paysans, les enfants et les hommes jouent avec lui et il finit par mourir de sa belle mort au milieu des Rom...

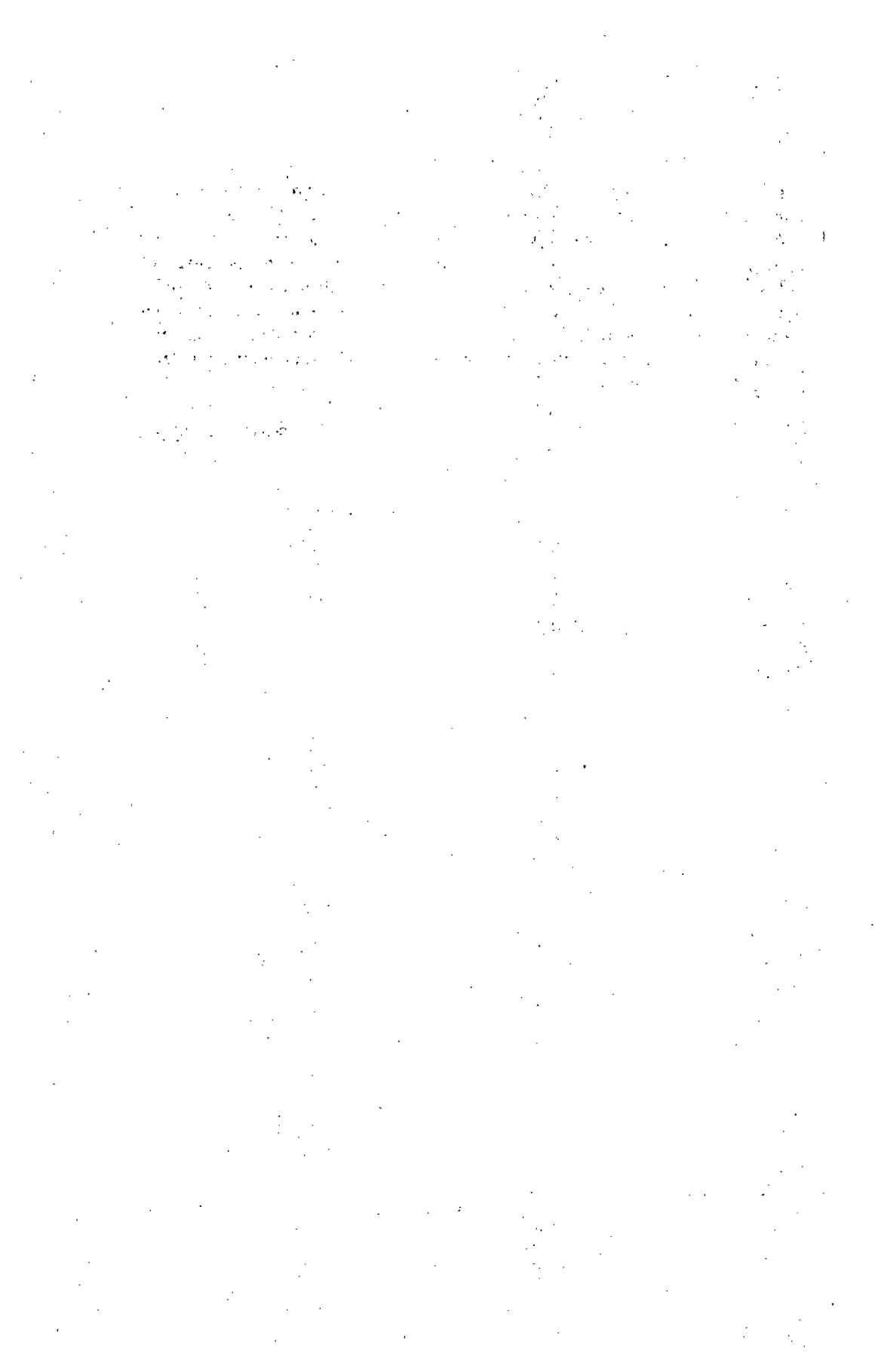
Si les Rom "lavent" ce que leur rapporte le travail salarié, c'est que cette activité laisse une tache en eux, comme si elle mettait "du *gazo* dans le Rom". De la même façon, la sexualité, c'est comme s'il y avait "de la *gazi* dans la romni". Bien qu'ils les excluent des moments où se réalise l'idéal de fraternité, il n'est pas possible pour les Rom d'expulser complètement leurs épouses de leur univers. "The Gypsy woman is clearly a part of the world of Rom. Yet the sexuality and fertility of the *romni* is a part of her nature ; by representing that half of nature as *gazi*, the Rom try to suggest that biological fertility and by implication all that is symbolically *gazo* is not needed to survive as a Rom." Comment s'étonner alors que des hommes qui prétendent se perpétuer sans procréer prétendent également prospérer dans un État socialiste sans travailler ?

A la fin de son étude, Stewart a réalisé son ambition. Révélant – et avec quel éclat ! – la singularité des Rom et les conditions qui président à son élaboration, il a montré leur appartenance à un contexte historique et social, et mis en évidence la solidarité (évitons de dire "fraternité") qui les lie à ceux dont ils ont fait des "Gazé", les uns et les autres partageant un idéal d'autosuffisance et d'intégrité. Au passage, il nous a invités à nous montrer attentifs à l'articulation entre transformation économique et transformation culturelle. Dépassant l'opposition entre l'objectivisme sociologique et le culturalisme qui tente toujours plus ou moins les ethnographes, il a critiqué la théorie de l'arbitraire des "marqueurs"

d'identité ethnique², en insistant sur la nécessaire relation entre les traits par lesquels se définit un groupe particulier et l'organisation politique et économique de la totalité à laquelle il appartient. Mais cette nécessité ne grève en rien la faculté d'invention de ce groupe – en l'occurrence les Rom Vlach de Hongrie. Enfin, il a relevé le défi qui l'avait amené à choisir ce terrain d'enquête : nous comprenons maintenant comment font les Rom pour rester Rom tout en se trouvant engagés dans le salariat. Tout le travail symbolique décrit dans cet ouvrage montre qu'il ne s'agit pas là d'une anodine péripétie.

Patrick Williams

2. F. Barth, *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference*. Bergen-Oslo, Universitets Forlaget/Londres, George Allen and Unwin, 1969.



Nomadisme et situation minoritaire : un essai de catégorisation

Aparna Rao, ed., *The other nomads. Peripatetic minorities in cross-cultural perspective*. Cologne, Böhlau Verlag, 1987.

Les "autres nomades", ce sont ceux que l'on ne peut faire entrer dans les catégories de pasteurs ou de chasseurs-cueilleurs et que l'on rencontre aussi bien dans des sociétés modernes que dans des sociétés "traditionnelles". Ils apparaissent dans la littérature comme "non-food producing nomads", "service nomads", "pariah", "Gypsies", "forgerons", etc., termes qui ne sont pas satisfaisants, soit qu'ils procèdent de la généralisation d'un caractère particulier à tel ou tel de ces groupes (*service nomads*), soit qu'ils se fondent de manière impressionniste sur des ressemblances entre groupes familiers et groupes exotiques (*Gypsies*), soit qu'ils se chargent du préjugé de telle société (*pariah*). L'ambition de ce recueil est double. Documentaire : présenter un échantillon de la diversité de ces "other nomads". Théorique : établir la pertinence, au-delà de cette diversité, d'une catégorie unique. C'est le concept de "peripatetic" qui est proposé pour rendre compte de cette catégorie¹.

Les "peripatetics" sont définis comme "endogamous nomads ... largely non-primary producers or extractors, and whose principal resources are constituted by other human populations". Dans son introduction Aparna Rao parle de "peripatetic niche", de "peripatetic strategy", de "peripatetic way of life" et de "peripatetic community".

1. Terme déjà utilisé dans certains travaux qui, à partir d'études de cas, proposaient une réflexion sur de tels groupes nomades ; cf. notamment J.C. Berland, *No five fingers are alike. Cognitive amplifiers in social context*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982.

L'articulation de l'économique, de l'ethnique et du politique est précisée : "Peripatetics as a whole constitute a socio-economic category and each community is, in addition, an ethnic unit and constitutes a minority wherever it may be." Alors que la qualité ethnique est acquise, il apparaît que celle de "peripatetic" est provisoire, liée à la nécessité de mettre en œuvre des stratégies d'adaptation.

L'adoption de "peripatetic strategies" entraîne-t-elle la mise en place de schèmes d'organisation particuliers au sein d'une communauté ? A une question si importante, il n'est pas répondu dans l'introduction (l'endogamie ne marque en effet qu'une cohésion, non un mode d'organisation) ; les études de cas qui suivent sont sans doute censées le faire.

Sur les quinze contributions que rassemble ce livre, quatre sont consacrées à des Gypsies du monde occidental (États-Unis, Italie, Grande-Bretagne, Pologne), quatre à des populations du sous-continent indien (Afghanistan, Népal, "Inde du Sud"), deux à l'Afrique septentrionale (à propos de groupes associés à des Touaregs ou à des Bédouins), un aux Archipels de Corée, un à l'Anatolie. L'article de M. Böllig envisage le continent africain dans sa totalité ; celui de J.-P. Liégeois les relations entre les Gypsies et les pouvoirs publics européens ; celui de M. Casimir traite des "peripatetics" en général.

Après avoir lu ces analyses, nous doutons de l'existence d'une catégorie unique et homogène. Il semble que chaque proposition qui puisse être tirée d'un article se trouve invalidée, non dans sa pertinence locale, mais dans sa possible généralisation, par un autre article du recueil. La contribution de Böllig qui, posant la question de la pertinence du concept pour l'étude de certaines populations africaines, se présente comme un double de l'introduction de Rao, est symptomatique de la difficulté liée au projet même du recueil. La variété des situations que ses exemples l'amènent à prendre en compte fait que la catégorie perd sa consistance à mesure qu'il cherche à la construire. Le voilà qui distingue les "definitely peripatetics" ; les "partially peripatetics" ; les "peripatetics to a certain extent...".

Le principe qui guiderait une comparaison et nous ouvrirait cette "perspective trans-culturelle" annoncée dans le titre de l'ouvrage faisant défaut, c'est à un simple passage en revue que le lecteur est invité : les groupes qui possèdent un statut au sein de la société, statut qui semble prévoir les libertés prises à l'égard des normes (Inadan, décrits par D. Casajus) ; les groupes qui "manipulent leur environnement" (Gypsies des États-Unis, décrits par M.T. Salo) ou transforment les modalités de leur relation à la société en passant d'un pays à un autre (Xoraxane Roma, décrits par L. Piasere) ; ceux qui, attachés à une seule activité (Humli-Khyampa, décrits par H. Rauber-Schweizer) ou à un type particulier de relation avec les sédentaires (Nandiwalla, décrits par

R. Hayden), se trouvent en difficulté quand une évolution macro-sociale remet en cause leurs habitudes ; ceux que la fidélité à des valeurs et des pratiques culturelles conduit à subir la force des dominants (Tahtact, décrits par J.-P. Roux) et ceux auxquels une même fidélité permet de résister aux politiques d'assimilation (Roma de Pologne, décrits par I.M. Kaminski) ; ceux, enfin, qui semblent n'exister que pour illustrer des potentialités que la norme sociale a négligées (nomades non-bédouins, tels les Nawar, décrits par W. et F. Lancaster) ou pour "répondre à un besoin de leur environnement" ("despised classes" de l'Archipel coréen, décrits par D. Nemeth)...

Tous les auteurs ne semblent pas prendre le même intérêt à la défense et illustration du concept. Certains articles semblent pouvoir s'en passer : celui de G. et S.B. Gmelch, qui montre le lien entre type d'activité économique exercée et mobilité chez des Gypsies britanniques, ou celui de Hayden, qui raconte la détérioration des relations traditionnelles entre Nandiwalla nomades et villageois de l'Inde du Sud - "service nomads" est plus souvent employé que "peripatetics". Dans d'autres, le terme semble avoir été ajouté artificiellement : que gagnent les Xoraxane-Roma à devenir "peripatetic Xoraxane"?² - on pourrait trouver qu'ils y perdent la profondeur d'une expérience historique qui les constitue.

Les contributions les plus convaincantes sont celles qui, à l'instar de l'analyse de Piasere ici évoquée, mettent en relation l'organisation interne et la capacité d'adaptation et montrent qu'il ne s'agit pas de deux réalités différentes. Un terme comme "flexibilité" rendrait certainement mieux compte de la faculté qu'ont certains groupes de "moduler" leur organisation en fonction des caractères de leur environnement que "peripatetic", qui met en avant la mobilité spatiale. Ainsi pourrait-on mieux comprendre la complémentarité qui existe chez les Sheikhs Mohammadi (A. Olesen) entre ceux des tentes et ceux des maisons ; et serait-on moins étonné de la continuité que révèle la métamorphose des Xoraxane-Roma de la Yougoslavie à l'Italie... C'est bien à une telle faculté que s'intéresse J. Berland lorsqu'il décrit les processus de "fusion et de fission" entre les "associations contractuelles de tentes" chez les Kanjar du Pakistan.

Dans la mesure où Rao privilégie l'analyse en termes socio-écologiques, liant dans sa définition la qualité de "peripatetic" à des stratégies, le rôle des références culturelles dans la réussite ou l'échec de l'adaptation reste peu discuté. Pourtant Kaminski et Roux soulignent son importance, l'un en montrant comment l'attachement à des valeurs singulières permet aux minoritaires à la fois de résister aux mesures d'assimilation et de réussir une intégration selon leurs propres voies, l'autre en découvrant comment ce même attachement les maintient dans

2. L. Piasere, "L'organisation productive d'un groupe de Roma Xoraxane", *Études tsiganes* 2, 1980 : 1-16.

une situation subalterne... Plutôt que de considérer les dominants comme un "environnement", ne vaudrait-il pas mieux prendre "peripatetics" et "société-hôte" comme deux partenaires ?

C'est à cela qu'invite l'examen des légendes sur l'origine des "peripatetics" auquel se livre Casimir. A chaque fois, ces légendes racontent l'origine d'une relation et à chaque fois le récit est celui d'une identité qui se brise : les "peripatetics" et les autres étaient frères. L'examen de Casimir révèle en outre que souvent l'image des "peripatetics" précède leur existence effective. Voilà un aspect négligé dans le recueil. La contribution de Liégeois, à propos de la relation entre pouvoirs publics et Gypsies en Europe, montre que, autant que les rationalités économiques, les représentations gouvernent les comportements des uns et des autres.

Faut-il alors regarder du côté des sociétés "majoritaires" pour trouver l'unité qui permettrait de fonder enfin la catégorie universelle des "peripatetics" ? F. Barth s'y essaie dans sa préface. Mais ce qu'il propose, à savoir que les caractères communs aux sociétés dans lesquelles se rencontrent des "peripatetics" sont : 1) une forte densité de population et une division du travail élaborée procurant une clientèle pour des services spécialisés ; 2) l'existence d'organes de type étatique monopolisant la force et prévenant ainsi son usage direct par la population à l'égard de groupes faibles - proposition qui, comme toute proposition générale, trouve des contre-exemples au sein du livre même.

Doit-on alors conclure que la catégorie "peripatetics" n'existe définitivement pas et que l'éditeur de ce recueil a manqué de lucidité, ne voyant pas que les exemples présentés ruinaient ses propositions théoriques ? Car c'est bien la richesse des ethnographies qui révèle l'inanité du concept sous la bannière duquel elles ont été rassemblées.

Patrick Williams

Angelo Maliki Bonfiglioli, *DuDal, histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de WoDaaBe du Niger*. Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Éd. de la Msh, 1988.

C'est à partir de l'histoire singulière d'un groupe de descendance restreint boDaaDo, le *duDal*, entité constituée d'une famille élargie et de son troupeau, qu'Angelo Maliki Bonfiglioli a choisi de nous faire découvrir les Peuls WoDaaBe, pasteurs nomades du Niger. L'étude s'appuie sur le témoignage de Tiinde, dont la transcription en peul et la traduction française constituent la seconde partie de l'ouvrage. Le récit commence vers 1830, quand Mannga, l'ancêtre de Tiinde, décide de quitter les siens, établis dans la région du Borno, pour partir vers l'ouest à la recherche du bien-être de son bétail.

Cette histoire particulière est replacée constamment dans un contexte historique plus vaste. L'auteur met en évidence la position inconfortable, en ce début du XXe siècle, des groupements pastoraux peuls, dans la société du Soudan central, constituée de nombreux États hawsa qui vivent relativement en marge des structures citadines et de la réforme musulmane naissante. En émigrant vers l'ouest, Mannga arrive dans la zone contrôlée par les Réformateurs de Sokoto. Peu à peu, lui et, par la suite, son fils Barbé, s'adaptent et tissent des liens économiques et matrimoniaux qui leur permettent d'être intégrés dans le clan des CahiDooji. C'est une époque charnière pour les Peuls de cette région, dont certains se laissent séduire par l'islam et entraînent vers une urbanisation et une hawsisation de plus en plus poussées. Le lignage peul des WoDaaBe, dont la plupart des membres refusent les incitations de Mohammed Bello à vivre dans des *ribat* (forteresses), ce qui supposerait un abandon de la pratique pastorale, se marginalise alors, se détachant du monde peul, et s'érige en communauté spécifique, ralliant à lui toute la frange de la population peule en mal d'identité.

C'est alors, aux alentours de 1870, que Barbé, et comme lui un grand nombre de WoDaaBe n'acceptant pas la pression des *bilad* hawsa, quittent le Sokoto, en direction, plus à l'ouest, du sultanat du Kabi. Tout

ce secteur tombe aux mains des troupes coloniales vers 1897, en même temps que sévit une terrible épidémie de peste bovine. Pour échapper à l'impôt et tenter d'éviter que leur cheptel ne soit décimé, les pasteurs intensifient leurs déplacements de plus en plus vers le nord, jusqu'à rejoindre le monde touareg. Cette migration septentrionale prend de plus en plus d'ampleur au fur et à mesure de l'extension de la zone agricole et des cultures de rente. Dès 1940, l'espace pastoral est considérablement réduit et la région sahélienne méridionale, qui servait auparavant de zone de refuge en période de sécheresse, est désormais fermée aux éleveurs, ce qui conduit inéluctablement à la situation catastrophique des années soixante-dix.

Parallèlement à l'étude de cette évolution sociale et de ces migrations successives dans des écosystèmes différents, Maliki analyse les changements qui s'opèrent au sein du système de production, des stratégies, et des techniques pastorales.

Au Sokoto et au Kabi, l'eau existe en abondance et les pasteurs laissent leurs troupeaux pâturer seuls, non loin de campements relativement stables. Après les ravages de la peste bovine, on peut voir certains WoDaaBe se sédentariser, d'autres se convertir à l'agriculture juste le temps de reconstituer leur cheptel, puis reprendre une vie exclusivement pastorale. Tout au long de la première moitié de ce siècle, alors qu'ils se sont déjà déplacés plus au nord, se trouvant à la limite entre les zones sahélienne et soudanienne, les WoDaaBe adoptent deux cycles de transhumance par an. Puis, lorsque l'accès au sud ne s'avère plus possible, leur mobilité devient constante et les parcours, de plus en plus longs, nécessitent l'adoption de l'élevage du chameau et de l'âne, qui permettent un nomadisme de monte et non plus pédestre, comme ils le pratiquaient auparavant.

Proche de l'anthropologie anglo-saxonne, l'auteur ne nous livre pas une monographie ethnographique classique qui dresserait méthodiquement un tableau global de l'organisation sociale des WoDaaBe mais, au gré de la narration historique, nous donne une description de la mentalité et des pratiques sociales woDaaBe, d'une précision et d'une finesse remarquables et qui laisse deviner une intimité de longue date entre Maliki et ces pasteurs peuls.

Le système matrimonial et la pratique de l'endogamie, les fondements du prestige social, l'organisation socio-politique, les règles régissant la propriété du bétail sont ainsi abordés, notamment dans le chapitre consacré à l'histoire de vie du narrateur Tiinde ; l'analyse la plus brillante étant la mise en rapport de deux histoires intrinsèquement mêlées, celle de deux lignées de vaches appartenant à Tiinde et celle de l'histoire familiale de ce dernier.

Cette étude diachronique rigoureuse d'un groupe singulier nous permet d'avoir accès à un pan d'histoire concrète et offre à l'auteur la

possibilité de mettre en cause l'image par trop monolithique que l'on a souvent donnée de la société boDaaDo et, par-delà, des sociétés nomades et pastorales en général, et de nous la présenter, au contraire, sous l'angle de la flexibilité et du changement.

Anne Join-Lambert

Edmond Bernus et François Pouillon, eds.,
Sociétés pastorales et développement. Paris, Éd. de
l'Orstom, 1990 (Cahiers des Sciences humaines 26
(1-2)).

La figure emblématique du pasteur nomade, qui hantait la littérature bien avant qu'Ibn Khaldun n'en fixe l'image, nous fournit un exemple particulièrement marquant de cette sorte d'histoire fondée sur ce que l'on pourrait désigner comme les "grandes illusions archaïques". C'est sous le signe de l'altérité, dans un face-à-face multiséculaire qui l'oppose au paysan sédentaire, promoteur des "grandes" civilisations, que l'on a pensé le pasteur nomade, dont les incursions épisodiques dans l'Histoire furent perçues comme des destructions brutales, des conquêtes sanglantes, répandant la désolation que l'on associe aux paysages où il nomadisait.

Rompant avec cette tradition historiographique, les auteurs de cet ouvrage nous proposent une vision plus prosaïque mais, également, plus proche des réalités que connaissent ces sociétés pastorales. Les difficultés auxquelles celles-ci sont actuellement confrontées sont, bien sûr, au cœur du débat, mais les études rassemblées ici abordent également la question d'un point de vue diachronique, en dressant un bilan des deux dernières décennies durant lesquelles les projets de développement et les interventions techniques se sont multipliés.

En Afrique, comme ailleurs, la réponse que proposèrent les pouvoirs, qu'il s'agisse des administrateurs coloniaux ou des nouveaux dirigeants issus des indépendances, face à la question nomade, fut longtemps celle de la sédentarisation (Bocco, p. 97 ; Bernus, p. 269), qui permettait à la fois un meilleur contrôle des populations et semblait apporter un remède à l'incurie des mœurs et à l'immobilisme technique qui, dans une perspective productiviste, les caractérisaient (Pouillon, p. 173 ; Albergoni, p. 213 ; Fabietti, p. 239 ; Maliki Bonfiglioli, p. 257). Il fallut une crise écologique majeure (sécheresses de 1970-1973) pour amener une brutale prise de conscience de l'interdépendance des secteurs productifs dans une économie désormais ouverte au marché, pour que soient mis en place les premiers projets de développement en "zone pastorale",

où les interventions étatiques s'étaient jusqu'alors limitées aux seuls équipements dits "d'intérêt collectif" (hydraulique et encadrement sanitaire).

Si l'on a maintes fois souligné les échecs répétés qui marquèrent les entreprises de développement, trop ambitieuses, l'heure semble être venue de dresser un bilan des projets qui ont été lancés et ont connu des succès divers.

Le discours manichéen qui imputait trop systématiquement la responsabilité de ces échecs à la "mauvaise volonté", voire à la gabegie, des dirigeants et des administrations politiques locales n'est peut-être plus suffisamment crédible (Pouillon, p. 5), même s'il a eu pour mérite de mettre en relief une certaine réalité africaine. Ainsi des projets dont l'intérêt est rarement contesté, tels que l'implantation de forages à fort débit et de puits cimentés sur les parcours de nomadisation, peuvent s'avérer désastreux à long terme. Ils entraînent une surexploitation des pâturages et des ressources ligneuses et une dégradation rapide du milieu (Thébaud, p. 22), ignorant la gestion traditionnelle des puits, qui repose non pas sur une appropriation collective des territoires de parcours et des points d'eau, mais bien plutôt sur une attribution prioritaire de chacun de ces derniers à un groupe bien déterminé (Thébaud, p. 17). L'absence de coordination entre les diverses disciplines concernées par les programmes de développement est ici manifeste, et l'on peut difficilement reprocher aux législateurs de n'avoir su prendre en compte cet aspect si les "experts" eux-mêmes en ont fait fi.

La question de la gestion privée ou étatique des projets de développement pastoral, généralement avancée à ce propos, semble en fait mal formulée, comme le montre par exemple l'histoire des "ranchs" africains qui adoptèrent alternativement, avec plus ou moins de bonheur, l'une ou l'autre formule (Boutrais, pp. 74 et 81). On remarquera d'ailleurs que ce sont les coopératives d'élevage créées à l'initiative des États mais gérées par les producteurs eux-mêmes qui se sont généralement le plus solidement implantées (Marty, pp. 130-134), et dont l'intérêt est le mieux perçu par les acteurs eux-mêmes. Ces coopératives, orientées par définition vers la satisfaction des besoins exprimés par les pasteurs et non conçues en fonction de ceux qu'on leur prêtait *a priori*, échappent au principal reproche formulé par la plupart des auteurs de cet ouvrage à l'encontre des projets de développement : celui de sous-estimer la dimension sociale des problèmes du monde pastoral et de se situer dans une perspective exclusivement techniciste (Landais, pp. 62-66 ; Arditi, p. 150 ; Bernus, p. 273 ; Landais et Lhoste, p. 228). On regrettera cependant que cet argument en reste souvent au stade de la simple pétition de principe, et notamment qu'il ne donne pas lieu ici à une véritable réflexion d'ensemble. C'est d'ailleurs l'impression générale qui résulte de la lecture de cet ouvrage qui rassemble des travaux de grande

qualité mais auquel manque singulièrement un souci de concertation et de hiérarchisation dans les thèmes abordés, que le titre nous laissait pourtant espérer.

Toutefois, même si, sur ce dernier point, on doit effectivement se contenter d'un simple constat, l'ouvrage a le mérite de reformuler, même brièvement, le problème, et il n'est jamais inutile de rappeler, quitte à ressasser un discours mille fois répété mais rarement entendu, que toute initiative en matière de développement ne saurait être véritablement adaptée aux populations qu'elle concerne si elle ignore les *desiderata* de celles-ci et se refuse, dans un souci de "rationalité" technocratique, à accorder "effectivement la parole aux nomades" (Guillermou, p. 169).

Laurent Barry

Edmond Bernus, *Touaregs, chronique de l'Azawak*.
Paris, Plume, 1991.

Parmi les genres pratiqués dans les sciences humaines, la chronique est sans doute l'un des plus difficiles. Lorsque, de surcroît, la chronique se veut, au moins en partie, autobiographique, la difficulté devient péril ; seul peut alors se livrer à cet exercice sans céder à l'égotisme – et beaucoup y ont cédé – celui qui a, par ailleurs, acquis le droit de parler de lui-même en même temps que de son objet d'étude. Ce droit, Edmond Bernus l'a, sans conteste, acquis. Il est, après plus de vingt ans passés à jalonner le Sahel nigérien, le doyen français, si l'on peut dire, des études touaregues. Et surtout il garde, même quand il parle de lui-même, je ne sais quoi de modeste, de pudique, de distant, de bonhomme, qui force l'adhésion du lecteur et exclut qu'on puisse parler à son endroit d'égotisme.

On nous pardonnera cet exorde un peu long, qui n'est qu'une manière de dire d'abord combien nous avons aimé ce livre, ensuite combien il est difficile de le classer. Il est à la fois l'histoire de la déjà longue relation de l'auteur avec les Touaregs Illabakan, qui vivent à l'ouest du Niger, et un récit de ce qu'il est advenu des Illabakan depuis 1967, date de son premier séjour parmi eux. On sait que deux terribles périodes de sécheresse ont marqué le Sahel durant ces deux décennies, l'une au début des années soixante-dix, l'autre en 1984. Après la première, les Illabakan, comme d'ailleurs la plupart des pasteurs du Niger, ont peu à peu pansé leurs plaies dans les années qui ont suivi ; tandis que la seconde a engendré des modifications profondes et irréversibles de l'ensemble du monde touareg. Edmond Bernus montre qu'il existe maintenant une diaspora illabakan dans tout le Niger, principalement à Niamey et dans la ville minière

d'Arlit, sans l'apport financier de laquelle ceux qui sont restés au pays ne pourraient plus vivre. L'auteur du présent compte rendu a fait la même constatation pour les Touaregs qu'il connaît, et sans doute la chose est-elle générale parmi les Touaregs du Niger.

Le récit des conséquences douloureuses de ces deux périodes de sécheresse donne son armature à la narration – dont les trois parties s'intitulent : "Les dernières vaches grasses", "Les vaches maigres", "Ruptures et continuité" – sans que celle-ci s'y limite. En fait, Bernus réussit à nous donner une image fidèle de ce qu'on pourrait appeler l'état d'esprit général de la nation touarègue. Il nous montre une hiérarchie sociale prégnante aujourd'hui encore, avec ses nobles entretenant dans la mélancolie le souvenir de leur grandeur enfuie, ses roturiers moins réservés mais soucieux eux aussi de leur dignité, ses lettrés musulmans pleins de componction et d'un zèle religieux sur la sincérité duquel leurs contribuables aiment à ironiser, ses forgerons au verbe haut, volontiers utilisés comme intermédiaires et toujours prompts à quémander, ses anciens esclaves durs à la tâche et méprisés encore comme l'étaient leurs pères. Il nous montre aussi l'importance de la parole et du bien-parler dans cette société ; c'est d'abord par leur manière de parler ou de se taire que les Touaregs trahissent leur appartenance à tel ou tel ordre de leur société ; cette importance de la parole apparaît aussi dans les jeux de langage où ils sont si experts et dont l'auteur donne en passant quelque idée. Il montre enfin la condition pastorale, les grandes transhumances, les fragiles tentes de peau si vulnérables aux bourrasques quand revient la mousson ; le lait dont il fait en passant un amusant éloge.

Nous avons déjà eu l'occasion de dire, dans le compte rendu de sa monographie, *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, l'habileté de l'auteur à rendre le climat d'une société. S'il est vrai, comme le dit Mauss, que l'ethnographe doit savoir à l'occasion se faire romancier pour évoquer la société qui l'a accueilli, alors c'était là de la très belle ethnographie. Ses qualités de prosateur apparaissent ici admirablement adaptées au genre exigeant et ambigu de la chronique. Pour qui ne connaît pas les Touaregs, ce volume, où l'auteur, assez artiste pour cacher son art, a instillé l'essence de ses travaux monographiques, est une excellente introduction. Pour qui les connaît, et connaît par conséquent déjà les textes plus techniques de Bernus, il n'est pas désagréable de voir exposée la trame qui les relie ; tous les thèmes abordés ici ont déjà en effet été traités plus en détail dans ses publications et notamment dans sa monographie, à laquelle ce petit livre vient ajouter comme un ornement un peu mélancolique, récit du temps qui passe et qui emporte tout.

FLORENCE PINTON

Mobilité indienne et migration paysanne L'expansion agricole dans le Catatumbo (Colombie)

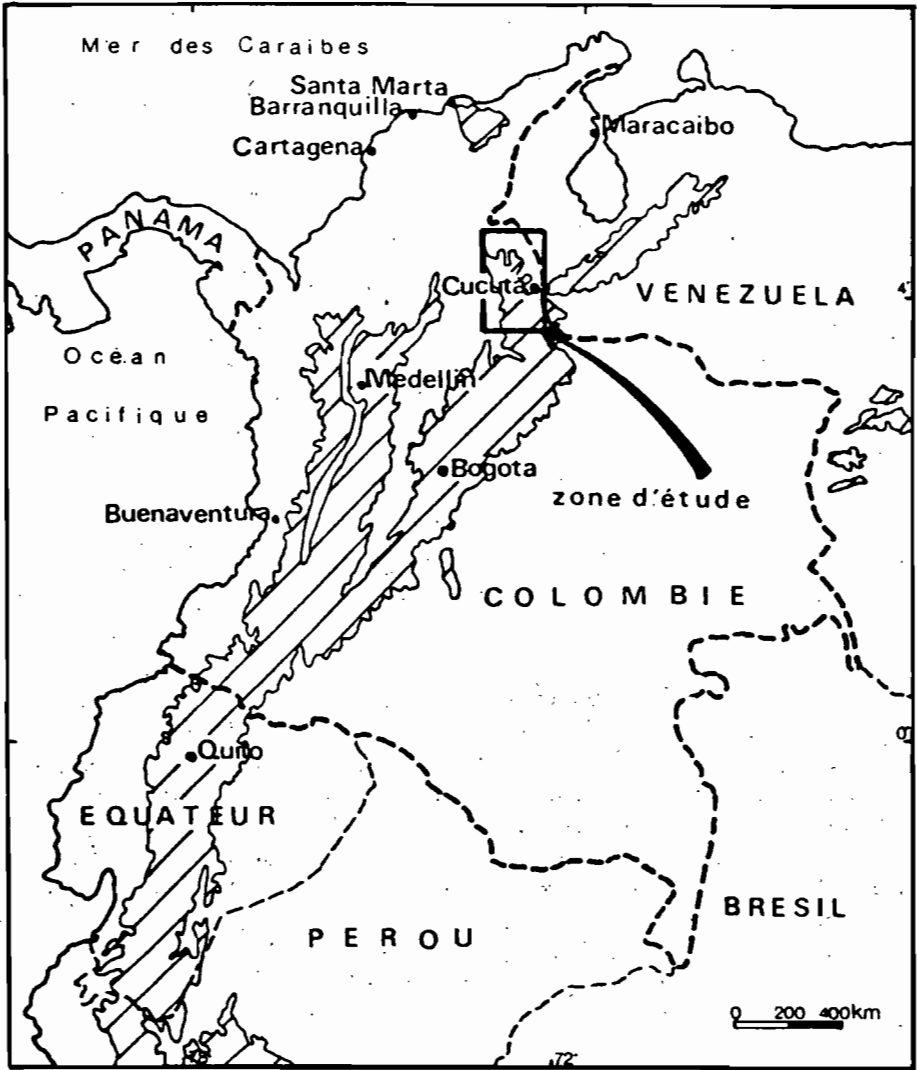
La région du Catatumbo¹, située dans le Nord-Est de la Colombie, a subi de profondes transformations depuis 1965. La colonisation par des paysans victimes de la réforme agraire progresse d'année en année et les Indiens Bari sont peu à peu repoussés et contraints de réduire leur mobilité. Les conflits de terre de plus en plus aigus entre Indiens et colons sont amplifiés par l'incompatibilité de leurs systèmes de production. La sédentarisation des premiers et la nomadisation des seconds ne les rapprochent qu'en apparence, les situations vécues aujourd'hui par les uns et les autres n'ont ni le même contenu ni la même signification.

Nous nous proposons ici de mettre en évidence les dynamiques sociales qui accompagnent le processus de colonisation en montrant l'incidence des rapports sociaux sur les pratiques d'utilisation de l'espace.

La colonisation de la région

L'écosystème forestier du Catatumbo s'étend sur 250 000 ha. La colonisation, d'abord freinée par la présence des Bari, a été favorisée par la conjugaison de facteurs politiques (zone frontalière), sociaux (crises agraires) et économiques (richesses naturelles).

1. Département du Norte de Santander. L'auteur a effectué plusieurs missions dans la région entre 1979 et 1983 et séjourné l'année 1984 en Colombie. Cette recherche a fait l'objet d'une thèse soutenue en 1986 [Pinton 1986].



 altitude supérieure à 1000m

Situation de la région du Catatumbo.

Surnommés *Motilonos bravos* par les Espagnols, les Bari résistèrent farouchement pendant quatre siècles à l'occupation de leur territoire. Tout au long de l'histoire de leur affrontement avec les Blancs, leur mode d'habitat et leur mobilité ont constitué des facteurs de continuité. Évangélisés une première fois au XVIII^e siècle par les capucins, au moment de la guerre d'indépendance menée par Bolivar et après un demi-siècle de pacification ils retournèrent à leur vie traditionnelle avec une grande facilité². Ce sera finalement la découverte de gisements de pétrole, un siècle plus tard (1910)³, qui entraînera la colonisation de la région, colonisation que les Espagnols n'ont jamais pu réaliser. En 1964, après des siècles de guerre, les Bari cessent brutalement toute hostilité, décidant d'un commun accord de faire la paix avec les Blancs [Jaulin 1974]. Les missionnaires se partagent alors à nouveau la région et contribuent fortement à la transformation des systèmes de production en regroupant et sédentarisant plusieurs groupes. L'acculturation se poursuit avec l'évangélisation. Les épidémies accélèrent la dégradation physique des Bari. Les colons affluent depuis les vallées andines, profitant des chemins de pénétration ouverts par l'exploitation pétrolière, et repoussent vers l'ouest les Bari affaiblis et désorganisés.

La présence de l'or noir avait déclenché un différend frontalier entre la Colombie et le Venezuela [Ramousse 1981] et il devenait urgent de peupler la zone frontalière pour affermir la souveraineté nationale [Varese 1974]. Au même moment, une nouvelle réforme agraire (1961) augmentait le nombre des paysans sans terres. Les autorités nationales vont alors stimuler la colonisation par un certain nombre de décrets⁴. L'Incora, organisme d'État chargé de la réforme agraire, gère les terres publiques et délimite des zones à coloniser. En 1968, la plaine du Catatumbo est ouverte à la colonisation et des titres de propriété sont distribués à tous ceux qui mettent des terres en culture⁵. Pour tenter de ralentir la déforestation intense et les conséquences écologiques qui l'accompagnent, l'Inderena, organisme chargé de la gestion des ressources naturelles, suggère d'intervenir dans la répartition des terres et le contrôle des réserves forestières pour éviter le défrichement des sites protégés. Mais le manque de coordination des différentes institutions, ajouté au fait que l'appropriation des terres est considérée comme

2. Selon Beckerman [1975], leur remarquable continuité plaide pour l'existence d'un "réservoir de Bari" qui n'aurait jamais quitté la forêt, préservant ainsi savoir-faire et tradition.

3. La mise en valeur des ressources ne devint effective qu'au moment de la Deuxième Guerre mondiale.

4. De 1950 à 1980, sous le seul effet de l'avancée de la frontière agricole, près de 8,4 millions d'hectares de forêt ont été détruits en Colombie (cf. *Ecolombia*, Bogota, 1982).

5. D'après les estimations du service d'éradication de la malaria, la population habitant le long des deux fleuves principaux aurait atteint en 1983 le nombre de 6500 colons soit une densité de 6 hab./km².

légitime par les colons, rend vain tout effort de planification. Au fil des ans, la spéculation sur la terre et la stratification sociale se développent. L'Incora amplifie ce processus en accordant des prêts aux seuls colons qui offrent les garanties de remboursement. L'invasion progressive du territoire va circonscire les quelques groupes indigènes encore autonomes dans un espace dont les dimensions deviennent peu compatibles avec leur système de production. Commencent alors les premiers affrontements. Après de multiples négociations avec le gouvernement, les Bari obtiendront la reconnaissance de 100 000 ha de terres soustraites à la colonisation. Cette revendication apparaît comme le premier signe, après vingt ans de passivité, d'une remise en cause par les Indiens de l'invasion de leur territoire et d'une prise de conscience de leur spécificité culturelle et de leurs droits.

En 1984, la réserve était occupée par environ 500 Indiens, ce qui représente une densité de 0,5 hab./km².⁶ D'autres groupes étaient installés dans des missions en zone de colonisation, ou en bordure de la réserve.

Espace indien et front pionnier

Les Bari appartiennent culturellement au grand ensemble amazonien. Ils vivent en maisons collectives (*bohio*)⁷, chaque *bohio* constituant une unité d'existence économiquement autonome. L'organisation sociale repose sur la relation d'alliance entretenue entre deux groupes de parents, les "gens du soi" (*sadodi*) et les "gens de l'autre" (*ogybado*), qui se partagent l'espace [Jaulin 1973]. L'équilibre numérique entre parents et alliés est assuré par la mobilité des hommes et la durée de vie limitée du *bohio*. Lorsqu'ils sont en âge de se marier, les hommes quittent en effet la maison maternelle et vont épouser une femme *ogybado* dans une autre maison. Toutes les règles d'organisation ne sont valables que le temps d'existence du *bohio*. La maison peut abriter 80 à 200 personnes. En deçà, les Bari ont conscience de ne pas être assez nombreux pour satisfaire leurs exigences alimentaires. Au-delà, les champs s'étendent trop loin et la faune s'épuise trop vite. Au terme d'une quinzaine d'années, l'éclatement de cette unité de vie conduit à l'éparpillement des familles. Des groupes se réunissent et forment de nouvelles maisons, en abandonnant les anciennes.

Les Bari allient traditionnellement polyculture vivrière et activités de chasse, de pêche et de cueillette. Ils pratiquent l'agriculture itinérante sur brûlis, sans grande modification de l'indice de diversité des plantes.

6. Cette densité est légèrement supérieure à celle qui avait été observée au XVIII^e siècle, du fait de l'importante réduction du territoire (de 10 à 1).

7. *Kaira* en bari ; *bohio* est le nom donné par les Espagnols.

Les terrains cultivés, de petite taille, sont situés de préférence en forêt primaire, en bordure de fleuve ou sur des terrains alluvionnaires. La mise en culture est temporaire et de courte durée. A proximité de la maison nouvellement construite, les familles nucléaires se distribuent l'espace : la maison est d'abord entourée par une bande de terrains non cultivés, puis viennent les champs où dominent les végétaux à tubercule. Les cultures de bananiers occupent la bande la plus excentrique, marquant la frontière avec la forêt. Les territoires de pêche, de chasse et de cueillette s'étendent au-delà. Cet espace de vie, d'environ trois kilomètres, est utilisé tant que dure le *bohio*.

Ce semi-nomadisme fait des Bari les propriétaires temporaires des terres cultivées. L'itinérance ne dépend pas directement, comme on a pu souvent le croire, de la fertilité des terres mais plutôt de la diminution du potentiel de chasse ou de pêche dans la zone occupée, de l'invasion progressive des champs par des espèces spontanées, de la durée de vie de la maison et certainement de conditions d'hygiène (pollution des abords de l'habitat, etc.). On peut imaginer que tant que les Bari purent pratiquer chasse et pêche, ils ne revendiquèrent pas leur territoire et acceptèrent pacifiquement l'arrivée massive des colons et l'accélération des défrichements. Mais leur mode de production exige de vastes espaces. En limitant trop brutalement ceux-ci, on les contraignait à une remise en cause de leurs usages et de leurs techniques.

Le colon, quant à lui, appréhende la forêt comme une zone vide bien que le droit collectif d'usage coutumier des terres par les indigènes soit reconnu par le législateur. Un espace de cueillette, une zone de chasse ou une jachère ne sont pas perçus comme des terres appropriées. Les projets de migration sont construits dans le cadre d'une stratégie familiale de survie. Les colons du front pionnier pratiquent l'agriculture sur brûlis, et marquent leur territoire en abattant les arbres. La persistance de cette agriculture a souvent été expliquée par le retour brutal à de faibles densités de population, associé à la carence des moyens de production et au manque d'encadrement social [Boserup 1970 ; Gourou 1982]. Cette première étape correspond aux exploitations les plus modestes, les *pancoger*, qui limitent leurs activités à l'agriculture de subsistance. Après quelques années, la plupart des pionniers, couverts de dettes, vendent leurs terrains et partent s'installer plus loin. Les nouveaux acquéreurs intensifient le système agricole, combinant jachère buissonneuse et jachère courte. Peu à peu, les cultures commerciales et les animaux domestiques leur permettent de s'affranchir de la forêt. Ils cherchent alors à intensifier leur production pour développer un marché. Mais, contraints de perpétuer une agriculture sur brûlis caractérisée par une incompatibilité croissante entre les cycles cultureux et le maintien de la fertilité des sols, ils se trouvent confrontés à une diminution rapide de la productivité qu'ils doivent compenser par un surcroît de travail.

On peut ainsi distinguer trois stratégies d'appropriation de l'espace, qui se traduisent par des affrontements fréquents :

- Pour limiter l'envahissement de leur territoire, les Bari sont contraints de réduire leur mobilité de façon à occuper physiquement l'espace. Ils vont donc intensifier leur pression sur le milieu. Mais l'appropriation de l'espace restera un phénomène collectif et contrôlé par la communauté, la logique du système traditionnel restant puissante.

- A la tête du front pionnier se trouvent les colons les plus démunis. Ils vont connaître d'importants conflits avec les Bari, n'hésitant pas à marquer les limites de leur propriété par des clôtures. Responsables de l'avancée du front agricole, ils défrichent et pratiquent une petite agriculture de subsistance quelques années, avant de céder leur place à des acheteurs.

- Les derniers arrivants ont des projets d'installation durable. L'accès au crédit leur permet de faire de l'élevage extensif de bovins et de développer la culture du cacao.

Nomadisme de groupe et migration familiale

Au sein de la maison collective bari, la distribution des activités est complexe et l'observateur est frappé par l'apparente confusion qui y règne. Les pratiques agricoles supposent pourtant l'existence d'unités familiales autonomes⁸. A chaque famille est associé un "jardin tropical" à l'extérieur et un "appartement" à l'intérieur. L'autonomie des familles est effectivement préservée dans le cadre de la vie communautaire, les espaces privés prédominant sur les espaces collectifs. Chacun organise sa journée à sa façon et peut quitter à son gré le *bohio*. Cependant, les groupes ont une très grande cohésion du fait des rapports de filiation et de la répartition sexuelle du travail. La cosmogonie associe les femmes à la terre nourricière, symbole de fertilité, et les hommes à l'espace, symbole d'ouverture sur le monde extérieur. La femme consacre ainsi beaucoup de temps à l'agriculture. Elle est un élément permanent et structurant de la maison collective : elle assure la continuité des tâches, contrairement aux hommes dont la mobilité restreint la participation. Les jeunes célibataires sont écartés des travaux agricoles sauf dans le cas des gros travaux collectifs. Lorsqu'ils partent épouser une femme dans une autre maison, ils s'associent aux plantations et à l'entretien des champs familiaux.

Si la famille nucléaire est l'unité de base de l'économie, les membres de la communauté partagent de nombreuses activités et tous les individus participent également à l'effort économique. La chasse, strictement réservée aux hommes, sauf dans le cas des battues collectives, se pratique

8. Il s'agit de la famille élargie qui peut regrouper plusieurs générations.

souvent par petits groupes au moment de la saison des pluies, lorsque la pêche devient difficile. La cueillette est plus le fait des femmes et des enfants et il n'est pas rare de voir plusieurs femmes quitter ensemble le *bohio* une partie de la journée pour revenir extrêmement chargées. D'autres activités sont fortement interdépendantes : hommes et femmes interviennent à des phases différentes de leur réalisation. La pêche, l'agriculture, l'entretien de la maison ressortissent à cette complémentarité. La composition des groupes n'est jamais quelconque : les combinaisons respectent les règles d'alliance selon lesquelles s'organise la distribution de l'espace. Le jeu de ces relations sociales optimise les activités quotidiennes en allégeant des tâches comme le défrichement, affaire des hommes, la construction des barrages pour la pêche, affaire des hommes et des femmes; la construction et l'entretien de la maison. La productivité obtenue résulte d'un effort commun mais chacun s'attribue la part qui lui revient et la consommation des aliments a lieu dans l'intimité familiale. D'autres activités qui se pratiquent individuellement se déroulent au même moment (corvée de bois, débroussaillage, tissage, soin des enfants) et à proximité. Enfin, quelques tâches s'effectuent solitairement en fonction des besoins immédiats (corvée d'eau, récolte du manioc, etc.).

Pour les colons, en revanche, la participation de la femme à l'agriculture vivrière est un signe de pauvreté. Chez eux les hommes prennent en charge toutes les activités productives, agricoles et marchandes tandis que les femmes restent dans le domaine du domestique, non agricole. Leurs activités se limitent aux travaux réalisables à l'intérieur de la maison, ou sur son pourtour immédiat (soins aux animaux domestiques et tri des récoltes). Elles ne participeront aux travaux agricoles qu'à partir d'un seuil de pauvreté assez élevé.

Méprisant le mode de vie des Indiens, les petits exploitants mettent un point d'honneur à défendre leur conception de la vie conjugale et de la propriété privée. Les formes d'entraide dépassant le cadre familial sont rares, en raison de la dispersion des exploitations et du caractère individuel de la colonisation.

Une convergence apparente des situations

Une des conséquences les plus directes de la colonisation est la surexploitation croissante des terres par les uns et les autres. La situation est devenue préoccupante : chez les Bari, avec le développement des cultures commerciales pérennes qui a accompagné une tendance à la sédentarisation, chez les colons, avec le passage d'une agriculture pionnière sous jachères forestières⁹ à des formes définitives d'exploitation

9. Jachère de longue durée qui laisse le temps à la forêt de reconquérir le terrain.

sur des sols non stabilisés. Si on observe finalement une convergence des systèmes techniques appliqués par les deux groupes, il nous faut cependant relativiser les similitudes.

Selon la position géographique, l'évolution des différentes communautés indiennes diverge. Si l'espace est limitant, ce qui est le cas pour les groupes sédentarisés en bordure de la réserve indigène, on observe un phénomène de substitution du secteur marchand au secteur vivrier et des tendances à l'uniformisation des produits et au déclin des activités de ponction. La modification du système agricole et l'intensification de la production n'ont cependant pas été suivies de changements techniques. L'appauvrissement de l'environnement s'est répercuté sur la société bari, avec une plus grande pénibilité des tâches et une augmentation du temps de travail. Les champs de manioc sont de plus en plus éloignés des lieux d'habitation et de plus en plus difficiles à entretenir. Il ne reste plus assez de temps à consacrer à la cueillette et à la chasse. Le nombre des personnes assistées augmente, la malnutrition se développe, les ressources s'épuisent. Ces populations ne parviennent plus à maintenir l'équilibre avec le milieu.

Si l'espace est moins limitant, ce qui est le cas pour des groupes plus isolés à l'intérieur de la réserve, la distinction entre agriculture marchande et agriculture vivrière est moins prononcée. Les conditions d'intégration du maïs, du haricot et du cacao à la *chacra* (abattis) n'ont pas perturbé l'écologie. Il n'y a pas eu compétition des terres dans les mises en culture mais augmentation de la surface agricole. Les *chacras* deviennent des lieux de stratégies alimentaires tout en conservant leur qualité d'espace de relations sociales [Pinton 1986]. Il s'agit là d'un cas d'intégration de cultures commerciales au secteur vivrier sans rupture technologique avec le système traditionnel.

Pour les colons du front pionnier la mobilité est une stratégie de survie face à des terres peu productives. Les colons de deuxième génération, eux, se fixent sur leur terre et cherchent à vivre de la production orientée vers l'échange. Pour pallier les mauvais rendements, les plus nantis s'approprient de grands espaces qu'ils déboisent partiellement, s'assurant une réserve de bois et de terre, et s'orientent, dès qu'ils obtiennent les crédits nécessaires, vers l'élevage extensif de bovins.

Les modes d'utilisation de la terre conduisent à un affaiblissement de la structure communautaire chez les Bari et à une dispersion dans l'espace des familles de colons. Mais si l'atomisation des unités familiales est générale, elle s'appuie chez les Bari sur une dynamique sociale particulière.

*L'immobilisation des hommes
comme facteur de déstabilisation de la société bari*

La déstabilisation sociale a suivi la rupture progressive des échanges d'hommes entre les maisons collectives et l'atomisation de chacune d'entre elles en unités familiales. L'immobilisation des hommes et la disparition des échanges entre groupes affectent les relations d'alliance au profit des relations de parenté, l'équilibre numérique étant perturbé. Une tendance à l'endogamie va modifier l'organisation de la production, et par voie de conséquence le rapport à l'espace. La sédentarisation des groupes et l'affaiblissement du statut social de la femme qui en résulte encouragent les hommes à s'investir dans l'agriculture commerciale. Celles-ci et les pâturages monopolisent les meilleures terres et se substituent aux jardins familiaux. Les lieux de ravitaillement en ressources (bois, cueillette) sont de plus en plus éloignés. Les hommes consacrant leur temps à l'agriculture commerciale, leur participation aux activités d'approvisionnement en ressources forestières n'en est pas immédiatement affectée, mais dans un deuxième temps elle en subit le contrecoup. Avec le déclin des activités collectives et l'éloignement des zones forestières, chasse et pêche deviennent beaucoup plus aléatoires. Les femmes maintiennent leurs activités domestiques puis, à mesure que l'homme s'oriente vers l'agriculture commerciale, le temps accordé au secteur de subsistance augmente tandis que certaines activités qui s'effectuaient en compagnie, à l'intérieur du *bohio*, disparaissent (tissage et filage). Cette transformation de l'organisation domestique affaiblit l'efficacité du système de production sans y introduire un système d'échange assez performant pour maintenir la qualité de l'alimentation. C'est ainsi que la société bari, qui se caractérisait par une participation égale des individus aux activités de production, tend à évoluer vers un modèle de domination masculine favorisé par la sédentarisation et l'implication des hommes dans une agriculture pérenne.

Le modèle colon, lui, s'est toujours appuyé sur une main-d'œuvre masculine. Mais, à l'opposé des Indiens Bari chez lesquels chaque groupe se referme maintenant sur lui-même pour mieux défendre son territoire et ses femmes, les unités d'exploitation "échangent" leur force de travail masculine pour pouvoir se reproduire. En caricaturant, on peut dire que les colons *itinérants* vendent leur force de travail aux colons *sédentarisés*. Des plus nantis aux plus démunis, les activités féminines restent orientées vers le domaine domestique alors que les hommes consacrent leurs journées à l'agriculture et au commerce sous ses différentes formes.

On assiste donc, dans le Catatumbo, au développement d'une agriculture commerciale strictement masculine, chez les Bari comme chez les colons, et ceci à partir de deux modèles opposés de répartition du travail agricole de subsistance. Mais pour les Bari, se pose de façon aiguë

le problème de l'inadéquation entre leur nouveau système agricole et leur organisation sociale alors que la situation des colons invite à s'interroger sur les dynamiques sociales liées à la conquête d'espaces "neufs".

L'itinérance des colons est une fuite en avant, une réponse à une situation de crise. Cette dynamique ne permet pas l'émergence d'une forme de sociabilité sur laquelle puissent s'ancrer des stratégies collectives d'installation et de production.

*

La reconnaissance par l'État d'un *resguardo* (terre sous contrôle indigène) n'a pas résolu le problème de la compétition pour les terres et même est apparue comme une contradiction supplémentaire. La spoliation du territoire indigène par les colons à court de ressources les met dans une situation d'illégalité qui leur enlève tout moyen de s'intégrer à l'économie nationale. Paradoxalement, le désengagement de l'État vis-à-vis de leur implantation peut renforcer l'identité de certains groupes, qui se reconnaissent comme tels par la similitude de leurs difficiles conditions d'existence. Des familles entières se plaignent d'être les "oubliés du développement". De l'autre côté, les missions, comme certains agents de développement, obtiennent, en contre-partie de leurs motivations humanitaires, des aides ou financements pour mettre à exécution leurs projets d'intégration des Bari. Ces interventions multiples auprès des Indiens considérés comme sans ressources et ignorants créent un état de dépendance et d'assistance inhibant leurs facultés d'auto-organisation.

BIBLIOGRAPHIE

- Beckerman, S.
1979 "The abundance of protein in Amazonia : a reply to Gross",
American Anthropologist 81 (3) : 533-560.
- Boserup, E.
1970 *Évolution agraire et pression démographique*. Paris, Flammarion.
- Fajardo, D., A. Machado, et al.
1981 *Campesino y capitalismo en Colombia*. Bogota, Cinep.
- Gilhodes, P.
1971 *Politique et violence : la question agraire en Colombie, 1958-1971*.
Paris, A. Colin.
- Godelier, M.
1966 *Rationalité et irrationalité en économie*. Paris, Maspero.

- 1984 *L'idéal et le matériel*. Paris, Fayard.
- Gourou, P.
1982 *Terres de bonnes espérances, le monde tropical*. Paris, Plon.
- Jaulin, R.
1973 *Gens du soi, gens de l'autre*. Paris, Bourgois.
1974 *La paix blanche, introduction à l'ethnocide*. Paris, Bourgois.
- Leon de Leal, M.
1980 *Mujer y capitalismo agrario. Estudio de 4 regiones colombianas*. Bogota, Acep.
- Mendras, H.
1976 *Sociétés paysannes, éléments pour une théorie de la paysannerie*. Paris, A. Colin.
- Pinton, F.
1985 "De l'autosubsistance à la dépendance alimentaire : les Indiens Bari en Colombie", in *Femmes et politiques alimentaires*, Actes du Séminaire international de l'Orstom-Cie (Centre international de l'Enfance), Paris.
1986 *Systèmes alimentaires et rapports sociaux : structures du quotidien et production alimentaire dans le Catatumbo (Colombie)*. Thèse de 3e cycle, Paris, Ehess.
- Ramousse, D.
1981 "Frontière politique et frontières de colonisation : les marges occidentales du bassin de Maracaïbo", in *Les phénomènes de frontières dans les pays tropicaux*, Paris, Iheal (Travaux et mémoires 34).
- Sahlins, M.
1976 *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard.
- Varese, S.
1974 "Notas sobre el colonialismo ecologico", in *Etnicidad y ecologia*, Lima, Cipa.



Françoise Grenand et Pierre Grenand

L'identité insaisissable. Les Caboclos amazoniens

L'identité cabocla est un élément culturel essentiel de l'Amazonie brésilienne contemporaine. Les Caboclos, catégorie démographiquement dominante et ravalée à un rang sociologiquement subalterne, sont le résultat historique d'un métissage à multiples facettes. L'analyse de l'émergence de l'identité cabocla, dans le contexte des rapports avec les communautés amérindiennes et la société nationale, s'appuie sur une triple approche, historique, sémantique et écologique. Sa flexibilité dans le temps et l'espace et la difficulté à lui assigner des limites rendent la compréhension de l'identité cabocla particulièrement complexe. Actuellement, se développent des processus de manipulation et de mythification de l'identité cabocla avec le glissement d'un fait identitaire initialement atomisé vers des formes régionales d'organisation politique et la constitution d'un "discours amazonien".

Edmond Bernus

Le nomadisme pastoral en question

Le nomadisme pastoral existe-t-il encore ? La dichotomie entre nomade et sédentaire correspond-elle à une réalité ? Aujourd'hui le nomadisme est menacé : on implante des champs sur des parcours où le pasteur ne laisse pas de traces ; on tente d'attribuer à des groupes d'éleveurs des territoires et des points d'eau. Les éleveurs nomades avaient jusqu'ici la possibilité de choisir une stratégie devant des contraintes étatiques et/ou climatiques : fuite, mobilité accrue, éclatement de la famille, reconversion provisoire, etc. Aujourd'hui le nomade est placé devant des contraintes telles qu'il n'a plus la possibilité d'un choix. Pourra-t-il dans ces conditions maintenir son identité ?

Anne Join-Lambert et Amadou Sada Ba

Stratégies commerciales et identité peule. Le "teefankaagal" au Sénégal

Les sociétés peules sénégalaises ont su, depuis les années trente, s'adapter à une intensification de la commercialisation du bétail, au sein de structures économiques nouvelles. Monopolisant l'ensemble du réseau de la vente du bétail sénégalais, elles ont appliqué leur stratification sociale à la hiérarchie

des fonctions qui caractérise un processus de commercialisation. Faisant face aux politiques coloniales, puis nationales, elles sont restées, jusqu'à présent, totalement maîtresses d'un marché dont l'impulsion leur était étrangère, mais auquel elles ont donné des cadres institutionnels, ainsi que des techniques pastorales et un modèle de représentation de l'animal qui leur sont propres.

Jacques Ivanoff

Des ignames au riz. La dialectique du nomade et du sédentaire chez les Moken

L'igname a toujours été une nourriture importante pour les populations littorales et nomades du monde insulindien. Cependant, avec l'installation du héros civilisateur Gaman le Malais chez le peuple de la reine Sibian, le riz va devenir la composante essentielle des repas moken. En intégrant Gaman en son sein, la société moken va devoir répondre au double défi posé par la menace de la riziculture et de l'islam. En donnant femme à Gaman, en adoptant le nomadisme pour échapper à l'islam et en acceptant l'échange pour obtenir du riz, les Moken mettent en avant leur identité et leur idéologie nomades, construites au cours des migrations qui les ont vus abandonner les autres populations maritimes des côtes de la Malaisie, de la Thaïlande et de la Birmanie.

Alain Reyniers et Patrick Williams

Permanence tsigane et politique de sédentarisation dans la France de l'après-guerre

Après avoir rappelé ce que furent les relations entre les pouvoirs publics et les Tsiganes depuis leur apparition en Europe occidentale, cet article examine, à partir d'un exemple particulier, les effets d'une politique concertée sur l'évolution des communautés tsiganes. L'exemple choisi est la réglementation du stationnement des nomades mise en place en France à la fin des années soixante. La comparaison entre des familles qui n'ont pas été touchées par cette politique et d'autres qui ont séjourné sur les "aires d'accueil" institutionnalisées montre les limites de l'action publique : si elle les a peut-être accélérées, elle n'a pas sensiblement modifié les évolutions suivies ici et là. Cet échec est dû tout autant aux dynamismes propres des communautés tsiganes qu'à la conception erronée du "nomadisme", qui a guidé les initiatives des pouvoirs publics.

Bernard Moizo

Être Aborigène aujourd'hui. Migrations, sédentarisations et changements identitaires dans le Nord-Ouest de l'Australie

La réalité contemporaine aborigène est un produit de la colonisation blanche de l'Australie et des politiques gouvernementales successives concernant les Aborigènes. Dans le Nord-Ouest de l'Australie, ces derniers ont d'abord été sédentarisés de force dans les stations d'élevage. Par la suite, l'implantation des missions et l'attribution d'un salaire minimum dans l'industrie de l'élevage ont drainé les populations aborigènes de plusieurs stations vers les bourgades. Le manque d'infrastructure a alors conduit le gouvernement australien à créer des villages communautaires aborigènes. A partir de l'exemple d'un de ces villages sont examinés les changements successifs auxquels les Aborigènes ont dû faire face ainsi que le développement de nouvelles identités.

André Bourgeot

Identité touarègue : de l'aristocratie à la révolution

L'identité touarègue est appréhendée dans cet article à travers les transformations sociales et économiques qui apparaissent dans une séquence historique de quarante ans (1950-1991). Celle-ci se caractérise par une série de quatre crises cumulatives : crise du pastoralisme nomade, crise écologique (sécheresses de 1969-1973 et de 1984-1986), et crises liées aux indépendances et à l'action des États autoritaires et répressifs. A partir d'une analyse de l'efficacité des traits et symboles identitaires (langue, voile de tête, glaive, dromadaire et pastoralisme), l'auteur dégage trois types d'identité. Le premier reprend les normes secrétées par l'aristocratie guerrière, qui occupe une place prépondérante dans cette société fortement hiérarchisée. Le deuxième est caractérisé par le développement de revendications identitaires révélatrices de nouvelles références. Le troisième concerne un cas particulier, celui des *ishumar* (les chômeurs), dont certains, se réclamant de la révolution, ont engagé une lutte armée, notamment au Mali septentrional. L'identité touarègue relève de la phraséologie politique et détient un caractère fétiche qui mystifie et exacerbe les rapports politiques et inter-ethniques.

Florence Pinton

Mobilité indienne et migration paysanne. L'expansion agricole dans le Catatumbo (Colombie)

Les Indiens Bari peuplent les forêts du Nord de la Colombie où ils pratiquent un semi-nomadisme. Confrontés depuis trente ans à la colonisation de leur territoire par des paysans en quête de terres, ils sont progressivement contraints de réduire leur mobilité. L'itinérance des paysans

est, quant à elle, à rapprocher d'une stratégie de survie. L'auteur analyse les dynamiques sociales qui accompagnent le processus d'acculturation des Bari, en montrant l'incidence de la modification des rapports sociaux sur les pratiques d'utilisation de l'espace. Malgré une apparente convergence des systèmes agricoles et des modes de vie, les situations vécues par les Bari et les colons n'ont ni le même contenu, ni la même signification sociale.

ABSTRACTS

Françoise Grenand and Pierre Grenand
A Hard-to-Grasp Identity : the Amazonian Caboclos

The Caboclos sense of identity is now an essential part of the culture in Amazonian areas of Brazil. The Caboclos, a group of metisses, make up the major part of the population but have been reduced to a low social rank. This analysis of how their identity has taken shape within the context of relations with Amerindian communities and the national society is based on a historical, semantic and ecological approach. Given its flexibility over time and space, it is difficult to set the limits of this sense of identity, which is especially hard to grasp. At present, it is being manipulated and mythified as an initially atomized sense of identity is modified by regional forms of political organization and the emergence of an "Amazonian discourse".

Edmond Bernus
Pastoral Nomadism in Question

Does pastoral nomadism still exist ? Does the dichotomy between nomadic and sedentary correspond to reality ? Nowadays, nomadism is threatened. Fields are being planted on the trails where herders used to pass but have left no tracks. Groups of herders are being assigned grazing land and watering holes. Nomadic herders used to have the possibility of working out strategies (exit, increased mobility, splitting up the family, temporary reconversion, etc.) for dealing with governmental or climatic constraints. But nomads now face constraints that leave no room for choice. Under these conditions, can they keep their sense of identity ?

Anne Join-Lambert and Amadou Sada Ba

Commercial Strategies and Fulani Identity : the "teefankaagal" in Senegal.

Over the past 30 years, Fulani societies in Senegal have successfully adapted to the intensified commercialization of cattle in new economic structures. They have brought their social stratification over into the hierarchy of positions in the commercialization process. Faced with colonial and then national policies, they monopolize the whole cattle sales network and control a market that used to be foreign to them. They have shaped this market through their institutions, herding techniques and conception of cattle.

Jacques Ivanoff

From Yams to Rice : the Dialectics of Nomadic and Sedentary among the Moken

Yams have always been a staple among the coastal and nomadic peoples in the East Indies. When the civilizing hero, Gaman the Malay, was installed among the queen Sibian's people, rice became the main dish in Moken meals. By adopting Gaman, Moken society had to take up the dual challenge of rice-farming and islamization. By giving a wife to Gaman, becoming nomadic to escape from Islam and accepting to trade in order to obtain rice, the Moken have opted for a nomadic identity and ideology, which have been constructed through migrations, as they left the other maritime peoples of the Malay, Thai and Burmese coasts behind.

Alain Reyniers and Patrick Williams

The Permanence of Gypsies and "Sedentarization" Policy in Post-WW II France

After briefly describing the relations between public authorities and Gypsies since the latter entered Western Europe, the example of how parking areas for nomads were set up and regulated in France during the late 1960s is used to examine the effects of a joint policy on Gypsy communities. The comparison between families unaffected by this regulation and families that stayed in these institutionalized parking areas sheds light on the limits of public actions. Although regulations may have speeded up change, they did not significantly modify underlying trends. The failure of these regulated parking areas can be set down to both the dynamism of Gypsy communities and the erroneous conception of nomadism that prevailed in public authorities' policies.

Bernard Moizo

Being an Aborigine Today. Migrations, Sedentarizations and Identity Changes in the North-West of Australia

White settlement in Australia and various government policies have made contemporary Aboriginal people the way they are. In the North-West of

Australia, Aboriginal groups have been forced to settle on cattle stations first, then newly started missions and the consequences of the Pastoral Award have attracted Aboriginal populations from various cattle stations towards urban centres. In order to answer the needs of these migrants, the Federal government has created urban-based Aboriginal settlements, which quickly became the only way for Aborigines to have access to funding, government programs and resources like housing. Through the case example of one of these urban based settlements, the author explores the successive changes Aboriginal people had to deal with and the emergence of community identities in the Kimberleys.

André Bourgeot

Tuareg Identity : from the Aristocracy to Revolution

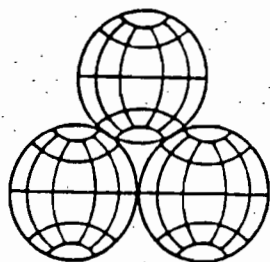
The Tuareg's sense of identity is explained through economic and social transformations during the past 40 years (1950-1991), which were marked by four cumulative crises : the crisis of nomadic pastoralism, the ecological crisis (the droughts of 1969-1973 and 1984-1986), independence, and the actions of authoritarian, repressive governments. Three senses of identity are pointed out on the basis of the effectiveness of certain signs and symbols (language, veils, swords, camels and herding). The first sense of identity is based on the norms of the warrior aristocracy, which holds the predominant place in this strongly hierarchized society. The second is voiced through demands revealing new frames of reference. The third concerns the *ishumar* (jobless), some of whom, calling for revolution, have taken up arms, especially in northern Mali. The Tuareg identity turns on political phraseology. It is somewhat of a fetish that mystifies and exacerbates political and interethnic relations.

Florence Pinton

Indian Mobility Given Peasant Migrations

The Bari Indians of the northern Colombian forests are semi-nomads. For the past 30 years, they have had to deal with the colonization of their territory by peasants who, in pursuit of survival strategies, are looking for new land. These Indians have been gradually forced to restrict their mobility. The social dynamics of Bari acculturation are analyzed in terms of the effects that modified social relations have on practices related to the use of space. Despite an apparent convergence of their farming systems and ways of life, the situations experienced by the Bari and by colonists have neither the same contents nor the same social meaning.

- Antolini (P.), *Au-delà de la rivière. Les Cagots. Histoire d'une exclusion.* Paris, Nathan, 1991.
- Blanc-Pamard (C.), Lericollais (A.), eds., *Dynamique des systèmes agraires. A travers champs. Agronomes et géographes.* Paris, Orstom, 1991.
- Chazan-Gillig (S.), *La société sakalave. Le Menabe dans la construction nationale malgache (1947-1972).* Paris, Orstom-Karthala, 1991.
- Chevallier (D.), ed., *Savoir faire et pouvoir transmettre. Transmission et apprentissage des savoir-faire et des techniques.* Paris, Msh, 1991 (Rencontres de Royau-
mont, janv. 1990).
- Cuisenier (J.), *La maison rustique : logique sociale et composition architecturale.* Paris, Puf, 1991.
- Fournier (D.), D'Onofrio (S.), *Le ferment divin.* Paris, Msh, 1991.
- Glowczewski (B.), *Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie.* Paris, Puf, 1991.
- Godelier (M.), ed., *Transitions et subordinations au capitalisme.* Paris, Msh, 1991.
- Hryniuk (S.), *Peasants with promise. Ukrainians in Southeastern Galicia 1880-1900.* Alberta (Canada), University of Alberta Edmonton, 1991.
- Jamous (R.), *La relation frère-sœur. Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord.* Paris, Ehess, 1991.
- Jeambrun (P.), Sergent (B.), *Les enfants de la lune. L'albinisme chez les Amérindiens.* Paris, Inserm-Orstom, 1991.
- Klausen (A.-M.), ed., *Le savoir-être norvégien. Regards anthropologiques sur la culture norvégienne.* Paris, L'Harmattan, 1991.
- Passeron (J.-C.), *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel.* Paris, Nathan, 1991.
- Peltre-Wurtz (J.), Steck (B.), *Les char-
rués de la Bagoué. Gestion paysanne d'une opération cotonnière en Côte-d'Ivoire.* Paris, Orstom, 1991.
- Pouchepadass (J.), Stern (H.), eds., *De la royauté à l'État. Anthropologie et histoire du politique dans le monde indien.* Paris, Ehess, 1991.
- Revel (N.), *Fleurs de paroles. Histoire naturelle palawan. I : Les dons de Nāgsalad ; II : La maîtrise d'un savoir et l'art d'une relation.* Louvain, Peeters, 1990.
- Rogers (S.C.), *Shaping modern times in rural France. The transformation and reproduction of an Aveyronnais community.* Princeton, Princeton U P, 1991.
- Sabeau (D. W.), *Property, production and family in Neckarhausen, 1700-1870.* Cambridge, Cambridge U P, 1990.
- Vernier (B.), *La genèse sociale des sentiments. Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos.* Paris, Ehess, 1991.



REVUE TIERS-MONDE

Revue trimestrielle

publiée par L'Institut d'Etude du Développement
Economique et Social de l'Université de Paris I

n°128, octobre-décembre 1991

POLITIQUES AGRAIRES ET DYNAMISMES PAYSANS : DE NOUVELLES ORIENTATIONS ?

sous la direction de **Maxime HAUBERT**

Introduction

Maxime HAUBERT.- Le retour des paysans: mythes et réalités.

De nouvelles politiques agraires?

Claudine CHAULET.- Agriculture et nourriture dans les réformes algériennes: un espace pour les paysans?

Maria-Isabela REMY.- Acteurs et politiques dans l'agriculture péruvienne.

NGUYEN TRONG Nam Tran.- Les politiques agraires vietnamiennes entre dogmatisme et nouvelle donne.

De nouveaux dynamismes paysans

Christian GROS.- Les paysans des Cordillères andines face aux mouvements de guérilla et à la drogue: victimes ou acteurs?

Yvon LE BOT.- Le bref été des mouvements paysans indiens dans l'Amérique des Cordillères (1970-1990):

Roberto RODRIGUEZ ROJAS.- Mouvements paysans, alternatives de développement et sécurité alimentaire en Amérique centrale: les scénarios d'une transition.

Dominique GENTIL et Marie-Rose MERCOIRET.- Y a-t-il un mouvement paysan en Afrique noire ?

Georges COURADE, P. ELOUNDOU-ENYEGUE et I. GRANGERET.- L'Union centrale des Coopératives agricoles de l'Ouest du Cameroun (UCCAO): de l'entreprise commerciale à l'organisation paysanne.

Jean-Pierre RAISON.- Dynamismes ruraux et contrastes fonciers dans Madagascar en crise.

Documentation

Howarth E. BOUIS et Lawrence J. HADDAD.- L'expansion de l'agriculture d'exportation à grande échelle aux Philippines. Conséquences sur les ménages paysans en terme de tenure foncière, d'affectation des ressources et de nutrition..

Analyses Bibliographiques

Table des matières du tome XXXII (1991)

Rédaction et Administration

INSTITUT d'ETUDE DU DEVELOPPEMENT ECONOMIQUE ET SOCIAL

58, boulevard Arago, 75013-PARIS - tel= 43 36 23 55

Abonnements et vente

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Département des Revues: 14, avenue du Bois-de-l'Epine, BP 90, 91003-EVRY CEDEX

TEL (1) 60 77 82 05 - Télécopie (1) 60 79 20 45

Compte chèques Postaux: Paris 1302 69 C

Abonnement annuel pour l'année 1991 - France 370 F.; Etranger 460 F.

Fondation "Pour la science"
Centre international de synthèse

Directeur : Jean-Claude Perrot
Directeurs adjoints : Michel Blay, Dominique Bourel, Roger Chartier, Ernest Coumet
Secrétaire général : Pierre Monzani

Revue
de synthèse

Revue trimestrielle fondée en 1900 par Henri Berr.

Comité de rédaction :

MM. Claude Blanckaert, Dominique Bourel, Eric Brian,
Roger Chartier, Joël Cornette, Ernest Coumet,
Henri-Jean Martin, Jacques Merleau-Ponty, Pierre Monzani,
Jean-Claude Perrot, Roshdi Rashed, Daniel Roche.

Comité de lecture :

MM. Guy Beaujouan, Jacques Brunschwig, Paolo Casini,
Robert Darnton, Robert Fox, Dominique Julia,
Reinhart Koselleck, Hervé Le Bras, Evrett Mendelsohn,
Stéphane Michaud, Jean Mosconi, Mme Mona Ozouf,
MM. Pierre Pellegrin, Jean-Claude Schmitt,
Pierre Vidal-Naquet, Denis Woronoff.

Secrétaire de rédaction :

Agnès Biard.

N° 1/1991

AUGUSTE COMTE.

POLITIQUE ET SCIENCES

100 F

Direction-rédaction : Centre International de Synthèse, 12 rue Colbert
75002 Paris - Tél. : 42.97.50.68

Administration-abonnements : Editions Albin Michel, 22 rue Huyghens
75014 Paris - Tél. : 42.79.10.00 - CCP Paris 24 222 23 G

Tarif 1991 • Abonnement : France, 300 F ; Étranger, 390 F
(Les abonnements partent du 1^{er} janvier.)

Les textes publiés n'engagent que les auteurs.

Revue française de sociologie

publiée avec le concours de
L'INSTITUT DE RECHERCHE SUR LES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

59-61, rue Pouchet, 75849 Paris Cedex 17 — Tél. : 40.25.11.87 ou 88

JANVIER-MARS 1992, XXXIII-1

ISBN 2-222-96564-0

Peines de prison et ordre public

C. FAUGERON
et J.-M. LE BOULAIRE

Les immigrés et l'école en Allemagne

E. FLITNER-MERLE

Vendre le prêt-à-porter de luxe

H. PÉRETZ

DÉBAT

Réponse à Philippe d'Iribarne

M. MAURICE, F. SELLIER
et J.-J. SILVESTRE

NOTE CRITIQUE

Éthologie et sociologie

B. CONEIN

LES LIVRES

Abonnements :

L'ordre et le paiement sont à adresser directement à :

Centrale des Revues, CDR

11, rue Gossin, 92543 Montrouge Cedex — Tél. : (1) 46.56.52.66

CCP La Source 33-368-61 CDR-Gauthier-Villars

Les abonnements sont annuels et partent du premier numéro de l'année en cours.

Tarif 1992 : L'abonnement (4 numéros) France 297 F

Etranger 360 F

Vente au numéro :

Soit par correspondance auprès des :

Presses du CNRS, 20-22, rue Saint-Amand, 75015 Paris

Tél. : (1) 45.33.16.00 — Télex : 200 356 F

Soit auprès des librairies scientifiques

Le numéro..... 95 F

mouton de gruyter

Berlin · New York

**european review
of agricultural economics**

Editor: Arie Oskam
Agricultural University
Wageningen, The Netherlands

The **European Review of Agricultural Economics** serves as a forum for discussions about the development of theoretical and applied agricultural economics research in Europe and for stimulating ideas regarding the economic problems of agriculture in Europe and other parts of the world.

The **ERAE** also promotes discussion on national resource use, protection of the environment, marketing of agricultural products and development of rural areas. Throughout, the **ERAE** strives for balanced coverage of all issues in agricultural economics: production economics, operations research and farm management problems, agricultural policy, including farm incomes and farm structure, regional planning and rural development, supply analysis, factor markets, demand analysis and marketing, international trade and development, statistical and econometric methods, etc. Original articles as well as full or abstracted articles which have already appeared in national publications and/or in other languages are included. Shorter features supplement the main contents and ensure that the most recent information available is covered. These features include research notes, book reviews, comments on previously published articles and news items about European activities in the field of agricultural economics such as meetings and conferences.

The **European Review of Agricultural Economics** is published as one volume of four issues per year (approximately 510 pages).

Subscription rates for Volume 19 (1992):

Institutions/libraries	DM 268.00 (plus postage)
Individuals (prepaid only*)	DM 128.80 (includes postage)
Single issues	DM 70.00

Prices in US\$ for subscriptions in North America only:

Institutions/libraries	US\$ 165.00 (plus postage)
Individuals (prepaid only*)	US\$ 62.90 (includes postage)

* Subscriptions for individuals are for personal use only and must be prepaid and ordered directly from the publisher. Prepayment may be made by check or by credit card: MasterCard [Access], EuroCard, Visa, and American Express [AMEX may not be used in North America]. Orders placed for institutions will be invoiced at the institutional rate. The individual rate is not available in the FRG, Switzerland, or Austria.

Institutional subscriptions and single or back issues can be ordered from your local bookseller or subscription agent, or directly from MOUTON DE GRUYTER (a division of Walter de Gruyter) at the following addresses:

For North America:
Walter de Gruyter Inc.
200 Saw Mill River Road
Hawthorne, NY 10532
USA

For all other countries:
Walter de Gruyter & Co.
Postfach 11 02 40
D-1000 Berlin 11
Federal Republic of Germany

EDITIONS
EHESSES

Éditions de l'École des Hautes Études
en Sciences Sociales

BERNARD VERNIER

**La genèse sociale des sentiments
Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos**

Faut-il, lorsque l'on traite de la parenté, abandonner à la psychologie tout ce qui touche au registre affectif ? Pour se convaincre du contraire, il suffit de se rappeler que les sentiments, même les plus spontanés, sont eux aussi générés socialement. Il s'agit alors d'étudier méthodiquement les principaux facteurs qui contribuent à modeler les rapports de parenté réels.

C'est ce que tente ce livre, qui s'appuie sur une minutieuse enquête de terrain à Karpathos. Cette île grecque de la mer Égée connaissait encore tout récemment un système de parenté unique en Europe, caractérisé par l'existence de lignées féminines et masculines nettement séparées, entre lesquelles se répartissaient les enfants en fonction de l'origine de leurs prénoms. On ne peut comprendre la circulation de l'affection entre parents et enfants, et entre les enfants eux-mêmes, sans prendre en compte l'ensemble des rapports de force économiques et symboliques qui traversent les familles.

Une société comme celle de Karpathos, où l'on tend à se sentir proche des homonymes des parents que l'on aime, offre une occasion privilégiée de vérifier les hypothèses de Sigmund Freud et Wilhelm Stekel sur l'existence de choix d'objet incestueux ayant pour support un prénom. Un traitement sociologique de ces hypothèses permet d'élaborer une nouvelle technique d'analyse qui, dans le même mouvement, fait accéder à la structuration des sentiments intra-familiaux et aux effets de celle-ci sur les choix matrimoniaux. Il devient alors possible de distinguer entre les caractéristiques les plus générales des échanges affectifs et celles qui sont le plus dépendantes des structures sociales et notamment du système de parenté concerné.

Recherches d'histoire et de sciences sociales, 50
1991 - 312 pages - 170 F

Paru récemment dans la même collection : La relation frère-sœur. Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord par Raymond Jamous - 170 F

DIFFUSION
CID

131 bd Saint-Michel, 75005 Paris
Tél : 43 54 47 15 Fax : 43 54 80 73

EDITIONS
EHES S

Éditions de l'École des Hautes Études
en Sciences Sociales

RAYMOND JAMOUS

**La relation frère-sœur
Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord**

La littérature anthropologique a beaucoup insisté sur les groupes à filiation unilinéaire ou sur l'alliance de mariage, mais rarement sur la spécificité de la relation frère-sœur. Jusqu'à présent, celle-ci a été réduite soit à la germanité, soit, le plus souvent, à la consanguinité, soit, encore, à une forme de prohibition de l'inceste qui ouvre sur l'échange matrimonial. La nouveauté de cet ouvrage réside dans sa présentation du système de parenté des Meo (communauté musulmane mais aussi caste guerrière de l'Inde du Nord) : la relation frère-sœur y transcende les distinctions entre consanguins et affins, elle se développe non seulement en amont mais aussi en aval du mariage. Pour traduire la spécificité de cette relation, la notion de métagermanité a été forgée.

Cette métagermanité s'exprime, à travers le vocabulaire de parenté, dans la chaîne de deux paires frère-sœur liées par un mariage. Elle se déploie dans les rites des âges de la vie, par la complémentarité entre la tante paternelle (la sœur mariée), officiante principale des cérémonies, et l'oncle maternel (frère de la mère), qui se charge des prestations importantes. La position rituelle de cette sœur mariée par rapport à son frère est homologue à celle entre prêtre brahmane et guerrier *kshatriya* ou encore entre sacrificateur et sacrifiant.

Dans la communauté meo, la relation frère-sœur se formule à la fois comme une relation de l'identité et comme une relation de la différence absolue. D'une part, elle est de l'ordre de la redondance stérile, du mariage impossible; de l'autre, elle produit la vie, plus précisément, un surcroît de vie qui donne sens au principe d'engendrement. Le double mouvement du mariage sépare la sœur du frère puis la fait revenir dans la famille de son frère pour assurer la suite des générations. Ainsi se mesure l'importance rituelle de cette relation qui s'inscrit dans la répétition, c'est-à-dire dans une temporalité sans début ni fin.

Directeur de recherche au CNRS, Raymond Jamous a longtemps travaillé au Maroc. Il est l'auteur de Honneur et Baraka. Structures sociales traditionnelles dans le Rif, Cambridge University Press - Maison des Sciences de l'Homme, 1981.

Recherches d'histoire et de sciences sociales, 49
1991. 244 pages. 170 F

DIFFUSION

CID

131 bd Saint-Michel, 75005 Paris
Tél : 43.54.47.15 Fax : 43.54.80.73

Annales

Économies · Sociétés · Civilisations

Fondateurs : Lucien FEBVRE et Marc BLOCH. Directeur : Fernand BRAUDEL
Revue bimestrielle publiée depuis 1929 avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique
et de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

46^e ANNÉE — N° 5

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1991

DE LA CHINE

Christian LAMOUREUX, Organisation territoriale et monopole du thé dans la Chine des Song (960-1059)

Michel CARTIER, Aux origines de l'agriculture intensive du Bas Yangzi (Note critique)

Jean-Claude HOCQUET, Production du sel et changement technique en Chine

Mayfair YANG, Une histoire du présent: Gouvernement rituel et gouvernement d'État dans la Chine ancienne

LITTÉRATURE ET POLITIQUE

Joël BLANCHARD, L'histoire commynienne. Pragmatique et mémoire dans l'ordre politique

Corrado VIVANTI, Au-delà de la ruse : philosophe de la liberté (Note critique)

La péninsule Ibérique (comptes rendus)

RELIGION ET SOCIÉTÉ

Catherine MAIRE, L'Église et la nation. Du dépôt de la vérité au dépôt des lois : la trajectoire janséniste au XVIII^e siècle

Lucia BERGAMASCO, Sur la religion populaire en Nouvelle-Angleterre (Note critique)

Commission Paritaire des Publications et Agences de Presse : n° 42 416

Note à l'intention des auteurs

La correspondance (manuscrits, livres, périodiques) doit être adressée à la Rédaction des *Études rurales*, Collège de France, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, 52, rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris.

Les manuscrits non retenus restent pendant un an à la disposition de leurs auteurs, qui peuvent soit les reprendre aux bureaux de la revue, soit en demander le renvoi par la poste à leurs frais.

Passé le délai d'un an, les manuscrits non retenus ne sont pas conservés. L'École des Hautes Études en Sciences Sociales recommande aux auteurs de garder un double de leurs manuscrits et déclare dégager sa responsabilité au cas où l'un de ceux-ci viendrait à s'égarer. Tout auteur déposant un manuscrit est réputé avoir pris connaissance de cette disposition et l'accepter.

Les textes doivent être dactylographiés en double interligne sur une seule face du papier (format 21 x 29,7 cm), en ménageant des marges suffisantes et remis en deux exemplaires. En règle générale, les textes ne doivent pas dépasser trente pages. Les appels de notes doivent être numérotés de façon continue du début à la fin du texte ; les notes sont regroupées en fin d'article. La rédaction de la bibliographie doit se conformer aux normes en usage dans la revue. Les articles doivent être accompagnés d'un résumé d'une dizaine de lignes en français et en anglais.

Chaque auteur d'article reçoit trente tirés-à-part ainsi que le numéro d'*Études rurales* justificatif. Les auteurs peuvent commander, à leurs frais, des tirés-à-part supplémentaires.

En aucun cas la Rédaction ne se charge des opérations de vente ou d'abonnement

CONDITIONS DE VENTE ET ABONNEMENTS 1992

Les abonnements et les numéros peuvent être obtenus auprès de votre libraire habituel, ou directement chez :

CDR - Centrale des Revues
11, rue Gossin
92543 Montrouge cedex
Tél. : (1) 46 56 52 66

Les abonnements partent du premier fascicule de l'année en cours.
Prix de l'abonnement pour 1992 (un an : quatre numéros) :

- Institutions France : 350 F TTC Étranger : 385 F TTC
- Particuliers France : 230 F TTC Étranger : 230 F TTC
- Vente au numéro : 90 F (numéro double : 180 F)

Les commandes peuvent être réglées par chèque bancaire ou postal à l'ordre de
CDR Gauthier-Villars - CCP La Source 33 368 61

SUBSCRIPTIONS 1992

Subscription orders may be placed with your bookseller, or directly with :

CDR - Centrale des Revues
11, rue Gossin
92543 Montrouge cedex
Tél. : (1) 46 56 52 66

Subscriptions begin with the first issue of the year.
Annual subscriptions rates for 1992 (4 issues) :

- Institutes France : 350 F TTC Other countries : 385 F TTC
- Individuals France : 230 F TTC Other countries : 230 F TTC
- Single copies : 90 F (double copies : 180 F)

Please make cheque payable to CDR Gauthier-Villars - CCP La Source 33 368 61

VENTES AU NUMÉRO ET COLLECTIONS ANTÉRIEURES A L'ANNÉE EN COURS/ SINGLE COPIES AND BACK ISSUES

Les numéros séparés et les collections peuvent être obtenus auprès de votre libraire habituel, ou, à défaut, au / Single copie and back issues orders may be placed with your bookseller, or directly with :

CID
131, boulevard Saint-Michel
75005 Paris, France
Tél. : (16-1) 43 54 47 15

Auteurs
du n° 120

*Amadou Sada Ba,
Edmond Bernus, André
Bourgeot, Françoise Gre-
nard, Pierre Grenand, Jac-
ques Ivanoff, Anne Join-
Lambert, Bernard Moizo,
Florence Pinton, Alain Rey-
niers, Patrick Williams.*

E
R

*Revue publiée par le Labo-
ratoire d'Anthropologie
Sociale.*